

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930

Autor: Devés Valdés, Eduardo y Melgar Bao, Ricardo

Forma sugerida de citar: Devés, E. y Melgar, R. (1999). Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, 6(78), 137-152.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIII, Núm. 78, (noviembre-diciembre de 1999).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930

Por *Eduardo DEVÉS VALDÉS*

IDEA, *Universidad de Santiago de Chile*

y *Ricardo MELGAR BAO*

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Introducción

SE HA IDENTIFICADO livianamente la proliferación de religiones, de orientalismo o de creencias y movimientos espiritualistas a fines del siglo xx con la posmodernidad. Dicha visión de las cosas ignora cómo este tipo de sensibilidades ha sido recurrente a lo largo de nuestra historia latinoamericana, tanto como en sus fuentes indígenas, europeas o afroárabes. Los tiempos de crisis ideológico-culturales en el curso del siglo xx han coincidido con las fases ascendentes y de mayor visibilidad social y política de las corrientes esotéricas y espiritualistas. Acaso esta última circunstancia, propia a la actual coyuntura, nos ha permitido interrogar con mayor perspicacia las crisis precedentes, asociadas al inicio del siglo xx, y particularmente de la primera posguerra mundial.

De hecho entre fines del siglo xix y 1930, pero también después, se desarrolla entre nuestros intelectuales (poetas primero, educadores y pensadores después, políticos incluso) un movimiento espiritualista donde se combinan elementos teosóficos con hinduismo, reivindicación de lo oriental y, en ocasiones, creencias o prácticas espiritistas.

Esta sensibilidad teosófico-oriental impregnó buena parte del quehacer intelectual y político. En lo particular, la red intelectual más importante de los años veinte —aquella que armó un proyecto socializante, mestizófilo, indigenista, antiimperialista— pensó y se pensó en buena medida con categorías provenientes de lo teosófico-orientalista. En este esquema, un cierto pacifismo, la reivindicación de lo telúrico, la armonía de las razas y las culturas, la búsqueda en lo indígena de una sabiduría ancestral, la rebelión contra un “positivismo” o un “pragma-

tismo” de limitados horizontes, son posiciones coherentes con el clima descrito.

Este trabajo explora las relaciones entre la teosofía¹ y el pensamiento latinoamericano en las primeras décadas del siglo xx. Para realizar dicha investigación se proceda con dos hipótesis que importantes figuras de nuestro pensamiento político poseyeron convicciones teosóficas, que algunas de estas personas vieron favorecidos sus contactos en la medida que compartían ideas o creencias propias de la cultura teosofica y/o pertenecían a alguna de las ramas de la hermandad teosófica

Estas hipótesis pueden entenderse de manera más intensa o moderada y sin atrevernos a dar una respuesta allegaremos pruebas que permitan verificarlas, al menos en su sentido más moderado. La alternativa más intensa podría formularse del siguiente modo: la red de pensamiento político latinoamericano (José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Joaquín García Monge, César Augusto Sandino) se constituye a partir de una hermandad teosófica que implica cercanía en las ideas y contactos entre los correligionarios. La más moderada, como que la hermandad teosófica favoreció la configuración de una red formada por importantes figuras del pensamiento político latinoamericano.

El objetivo es descubrir la importancia que tuvo la teosofía para los pensadores (políticos) latinoamericanos más relevantes, de la segunda y tercera década del siglo.

Las interrogantes que resultan pueden ser desglosadas en dos especificaciones: a) descubrir hasta qué punto lo teosófico tuvo un

¹ Entendemos teosofía-teosófico en un sentido amplio, como conjunto de creencias o prácticas que contemplan en primer lugar la posibilidad de contactarse con lo sobrenatural a través del espiritismo, que se identifica con cierto espiritualismo orientalista, el cual acentúa un comportamiento (o una ética) de la hermandad universal. Al interior de estas tendencias hubo escuelas y posiciones bastante contrapuestas. Como referencia damos definiciones de algunos diccionarios:

Teosofía: doctrina de varias sectas que presumen estar iluminadas por la divinidad e íntimamente unidas con ella; doctrina que aspira a conocer la divinidad directamente de la revelación y de la especulación. Conjunto de creencias supersticiosas fundadas en la reencarnación de las almas; *Orientalismo*: predilección por las cosas de Oriente; *Hinduismo*: religión predominante en la India, procedente del vedismo y del brahmanismo antiguo; *Espiritismo*: creencia en la posibilidad de comunicarse mediante ciertas prácticas con el espíritu de los muertos. Prácticas de ocultismo basadas en dicha creencia; *Vedismo*: religión más antigua de los indios, contenida en los libros llamados *Vedas*; *Brahmanismo*: religión de la India, que reconoce a Brahma como a dios supremo.

En todo caso, más allá de las definiciones conceptuales, para el caso nos interesa sólo ese conjunto ecléctico de autorreferencias que en el lenguaje cotidiano de la época relacionan teosofía, espiritismo, orientalismo e hinduismo o escuelas al interior de este universo.

papel en el desarrollo del “espiritualismo” o del “idealismo” o del “identitarismo” como ideas o ideologías, *b*) descubrir hasta qué punto lo teosófico tuvo un papel en la conformación de redes intelectuales, formadas por motivaciones de afinidad en las ideas y/o sensibilidades

En esta oportunidad abordaremos únicamente el segundo aspecto. Queremos sólo sugerir un par de hipótesis que se podrían utilizar para avanzar en el primer aspecto. Hipótesis a) trabajar podría ser las posiciones mestizófilas e indigenistas se potenciaron a partir de creencias hinduizantes y teosóficas, que apuntaban a descubrir cierta sabiduría primordial, que conectarían lo americano autóctono con lo oriental. En esta línea puede ser leído el artículo que aparece en la *Revista Teosófica de Chile* en 1920, donde se transcribe por entregas un texto importante cuyo título es “El espíritu de la nueva raza”, que nos recuerda el “Por mi raza hablará el espíritu”. Otra hipótesis: el espiritualismo y el idealismo, tan propios de la reacción antipositivista de comienzos de siglo, tienen que ser comprendidos más bien en relación con la teosofía y el orientalismo, que con la filosofía vitalista o krausista.

Para llevar a cabo esta investigación se utilizan tanto las obras de ideas de los miembros de la red como sus crónicas, recuerdos y correspondencias. Se utilizan también los reportajes y entrevistas que se realizaron. Por último la bibliografía relativa a éstos.

La metodología consiste en: 1) Reconstruir la red, entendiendo por tal un conjunto de relaciones recíprocas que se extiende por un tiempo relativamente largo (años) y que se expresa en: *a*) contactos personales, *b*) correspondencia, *c*) citas recíprocas, *d*) referencias, prólogos, homenajes, reseñas, *e*) frecuentación como autores o lectores de los mismos medios, suscripciones, *f*) ideas, objetivos o categorías similares. 2) Detectar la cercanía con lo teosófico-orientalista de las personas más importantes de la red. 3) Identificar la pertenencia de estas personas a grupos teosófico-orientalistas. 4) Rastrear en sus obras las aproximaciones entre las personas sobre la base de una afinidad teosófica.

*El movimiento espirita:
una historia por armar en América Latina*

APROXIMARSE al universo latinoamericano de la teosofía y sus múltiples impactos y traducciones en los campos artístico-literarios y políticos supone, en primera instancia, reseñar su proyección norte-americano-europea como una actitud cultural en el marco de los grandes embates de la modernidad, coincidiendo con las coordenadas de la segunda

revolución industrial. Al lado de la teosofía resurgió una variada gama de corrientes espiritualistas y nativistas (indigenistas, orientalistas), sustentadas en muchas redes a veces yuxtapuestas, pero que no conflictuaron el quehacer político o intelectual de sus adherentes. Se podía indistintamente, además de teósofo, ser autodidacta, masón, católico y socialista, o en su variante, ser librepensador, protestante y aprista. Otras posibilidades aluden al anarquismo y comunismo.

En la medida que las creencias y principios teosóficos comenzaron a otorgar significado a ciertas orientaciones, decisiones y acciones políticas, moviéndose entre el orden político real y el que se quería que existiese, éstas quedaron insertas en el campo de la cultura política latinoamericana contemporánea. La teosofía contribuyó a modelar, en algunos intelectuales y políticos de la región, un particular tipo de liderazgo mesiánico y a veces carismático. Fue el caso de Francisco I. Madero y José Vasconcelos en el México revolucionario, también fue el caso de Cesar Augusto Sandino en Nicaragua y el de Víctor Raúl Haya de la Torre frente al aprismo continental y peruano. Algunos de nuestros teósofos latinoamericanos, venidos a la política de manera coyuntural o permanente, confiaron cabalísticamente en las fechas símbolo, fastas o nefastas, para marcar o diferir sus respectivas insurgencias.

La propia historia del movimiento teosófico mundial da luces sobre su aproximación a los escenarios políticos, así como a la configuración de diversas utopías. Recordaremos que el movimiento espírita en Occidente cobró fuerza durante la segunda mitad del siglo XIX. En 1875, en la ciudad de Nueva York, la señora Helene P. Blavatsky y el coronel Henry Steel Olcott, fundan la Sociedad Teosófica proyectándola sobre las principales ciudades europeas y, más triangular y tenuemente, sobre las ciudades latinoamericanas. Sin embargo, ya para 1866, en un pueblo cercano a la ciudad de México, se había erigido la figura de Roque Rojas, bajo la presunta inspiración del profeta Elías, como padre del espiritualismo trinitario mexicano.² Los vínculos con la tradición teosófica estadounidense han sido ratificados para tan temprana fecha por otro estudio sobre el espacio veracruzano, aunque marcando las distancias simbólicas y rituales con los discípulos de Allan Kardec. Los espiritualistas trinitarios marianos seguidores de Roque Rojas reelaboraron el campo teosófico de su fundador y definieron a sus

² Isabel Kelly, *Folk-practices in North Mexico, birth customs, folk medicine and spiritualism in the Lagune zone*, Austin, TX, Institute of Latin American Studies, University of Texas Press, 1965, pp. 75-78

locales como *templos de luz*, para contrastarlos con los de *media luz*, propios de los espiritualistas seguidores de Kardec. Una sui géneris elaboración permitió a esta variante teosófica mexicana conciliar los iconos del culto católico con los propios de su inventado pasado prehispánico, acompañados de los espíritus de los que en vida fueron considerados benefactores locales de la salud.³

Hacia 1879, el pensamiento teosófico internacional, confundiendo con la “corriente mística oriental”, decide fijar un puente permanente en la India al constituir una sucursal permanente de la Sociedad Teosófica en Bombay, desde donde editaron su vocero *The Theosophist*.⁴ Sin lugar a dudas, la búsqueda de un territorio primordial en la India cumplió una función legitimadora del creciente movimiento teosófico americano y más tarde europeo. En América Latina, como hemos referido, la veta nativista de la teosofía buscó en su propio escenario cultural la coreografía de su novísima e inventada tradición, sea en la revisión de los trinitarios discípulos de Rojas que inventan sus raíces prehispánicas⁵ o en la de Joaquín Trincado, que criba a través de la gesta sandinista en Nicaragua y sus ecos solidarios, su soñada hermandad hispánica universal.⁶

No olvidemos que los “muertos” o espíritus encarnados o errantes aparecen marcados por cruzadas y deseadas filiaciones familiares, intelectuales, políticas y nacionales. El legado romántico, tanto con su representación de la muerte como con su asociada vena nacionalista, había mediado en este proceso cultural favorable a la recepción teosófica y la politización de héroes y precursores. La muerte en el escenario político fue construyendo diversos y encontrados martirologios acompañados de sus respectivos rituales cívicos y partidarios. Hablar a nombre de los muertos, dialogar con sus espíritus o pretender que ellos hablan a través de nosotros, no es patrimonio exclusivo del movimiento teosófico, ya que es algo que atraviesa casi todas las retóricas y ritualismos políticos, cívicos y religiosos.

A fines del siglo XIX, la teosofía había logrado una visibilidad social sorprendente en algunas de las principales ciudades del mundo. En el

³ Isabel Lagarriga Attias, *Medicina tradicional y espiritismo los espiritualistas trinitarios marianos de Jalapa, Veracruz, Sep-Setentas*, 1975, p. 51

⁴ Santiago Valenti Camp y Enrique Masaguer, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia, México*, Editorial del Valle de México (edición facsimilar de 1975), tomo II, p. 286

⁵ Lagarriga, *Medicina tradicional*

⁶ Ibone Rivera Mejía, *Los días de Sandino en tierras mexicanas, México, FFYL/UNAM, 1998 (mecanoescrito)*

Viejo Continente, Madrid y Barcelona competían con París y Londres como polos de la difusión de las ideas teosóficas, sin olvidar el ingreso ulterior de algunas ciudades coloniales británicas en la India, como la portuaria y fortificada Madrás o la santa Benarés (Varanasi), eje de la peregrinación hindú, situada a la izquierda del río Ganges. La convergencia de las diversas sociedades y escuelas teosóficas en su segundo congreso internacional (París, 1889) logró consensuar y resumir sus principios fundamentales en torno al espiritismo científico o filosófico, la reencarnación, la mediumnidad, los fenómenos y el fluidismo. Un año más tarde, en el tercer congreso celebrado en París, se acordó distinguir cuatro corrientes: la teosófica, la magnética, la hermética y la espírita pura. En 1898, con motivo del IV Congreso Espírita, América Latina logra un espacio relevante al convertir a Río de Janeiro en sede del evento. A partir de entonces, Brasil aparece como la sección pionera en el continente de la Sociedad Teosófica.

Desde esa fecha, la difusión teosófica en nuestros países reprodujo las tensiones propias entre sus diversas corrientes, fuera de tener que enfrentar a más de un profeta embustero. Entre 1891 y 1915, Alberto Santini Sgalupo, más conocido como el doctor Alberto de Sarak, Conde de Das, se presentaba como prominente teósofo miembro del Supremo Consejo Esotérico del Tíbet y de la Sociedad Teosófica, fundando a su paso centros teosóficos y cometiendo contra sus afiliados diversos ilícitos, por lo que era buscado o perseguido por las autoridades en varios países (Bélgica, España, Argentina, Perú, Venezuela y Cuba). A las denuncias de *La Ilustración Hispanoamericana* contra el falso y escurridizo mahatma, en 1891, se sumaron en 1900 las de Christiam Dam, conocido librepensador radicado en Lima, a través de las páginas de *Libre Pensamiento* que circulaba entre los medios teosóficos y librepensadores de América Latina. José Carlos Mariategui reseña en 1915 el último *affaire* del Conde de Das en la Argentina, así como su abultado prontuario.

Mirado desde el escenario latinoamericano el panorama teosófico, resulta discutible el aserto de Valenti, de que hacia vísperas de la primera Guerra Mundial, “la decadencia del espiritismo fue manifiesta y hallóse muy cerca de la bancarrota”. Nuestro autor refiere la crisis espírita en consonancia con la confrontación, a partir de 1900, entre las corrientes “psiquistas” y científico-experimentalistas por un lado, y las más tradicionales y ortodoxas corrientes espiritualistas y ocultistas. Valenti agrega que después de 1906, el universo de los grandes espiri-

tus perdió su perfil laico, al ser flanqueado por arcángeles y personajes propios del santoral católico ⁷

La constitución de la federación de las secciones teosóficas de Europa en 1903, que más tarde se hizo extensiva a sus pares norteamericanas, solventó un hegemónico y controvertido tenor eurocéntrico y modernista, que suscitó un intrincado proceso de disenso y diferenciación, coadyuvó en favor de ello la afirmación de la corriente filocientífica. No fue casual que en 1908 los teósofos adherentes a este nuevo proyecto decidieran celebrar su evento constitutivo en la ciudad india de Adyar, lugar de residencia de Annie Besant, su presidenta, aunque más tarde su sede pasaría a Benarés, cabecera norte del gobierno colonial, desde donde editaron su revista trimestral *The Pilgrim* ⁸

La teosofía en América Latina

A pesar de la pérdida coyuntural de espacios por parte de las organizaciones teosóficas en Europa y en los Estados Unidos, en América Latina siguió gravitando con fuerza e incidiendo sobre sus espacios políticos. La Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal (EMECU), fundada en la Argentina hacia 1911 por Joaquín Trincado, fue gradualmente expandiendo sus filiales por otros países hasta alcanzar a México.

En el Perú, las redes teosóficas permearon a los intelectuales nacionales y extranjeros, así como a algunos dirigentes de los movimientos indigenista y anarquista. Dora Mayer, conocida ensayista y cofundadora de la Asociación Pro-Indígena, confiesa en sus memorias, en año de 1916, tanto sus predilecciones teosóficas como sus ligas con un teósofo español que adoptó en el Perú el nombre de Ezequiel Redolat y cuya actividad en los centros teosóficos de Chiclayo, Lima y el Callao era ya conocida desde años atrás. Redolat ejerció el periodismo en el diario *La Vida* hasta su deceso en 1918. La Mayer había vinculado a Redolat con Miguelina Acosta, destacada dirigente anarquista, preocupada y comprometida con las causas indígena, obrera y feminista, quien fue así ganada a la teosofía. Las páginas del diario *La Crítica* (1918-1919), desde donde Dora Mayer y Miguelina Acosta realizaban su periodismo comprometido, acogió al-

⁷ Valenti Camp y Masaguer, *Las sectas*, pp. 225-228.

⁸ *Ibid.*, pp. 287-288.

gunos artículos de indole teosófica como “Satyagraha”, debido a la pluma de la primera ⁹

Por lo dicho, las redes latinoamericanas de Chocano, Vasconcelos y la Mayer merecen ser revisitadas. Empero, la diversidad ideológica y orgánica del movimiento teosófico latinoamericano nos induce a tener prudencia en cuanto a las proximidades reales de los intelectuales y políticos adherentes a sus diversas ramas, marcando estos datos como indicios relevantes de un universo por explorar

Las coordenadas de las corrientes teosóficas en el curso de entreguerras en América Latina, escapando de las elásticas redes orgánicas de la Sociedad Teosófica, se expresaron en peculiar hibridación gracias a la oferta librera y hemerográfica procedente de París, Nueva York y Barcelona, así como a las ediciones locales. Los beneficios de una cada vez más aceptada circulación de mercancías, incluida la mercancía libro, al ritmo expansivo de la segunda revolución industrial, venían ampliando el horizonte de la oferta teosófica en América Latina. Los apóstoles itinerantes del movimiento teosófico poblaban de manera recurrente los principales teatros y auditorios públicos de las principales ciudades latinoamericanas. Algunos podían defraudar las expectativas espiritualistas de sus públicos, como el Conde de Das, pero otros mantuvieron un cierto halo de santidad, como el sabio hindu Jinarajadasa, que predicó con éxito en el Teatro Municipal de Lima, a pesar de la amenaza al público asistente de excomunión, fijada por una pastoral firmada por el primado de la Iglesia peruana ¹⁰

En otros casos, el teósofo cruzaba sus prédicas espiritualistas con acciones políticas de orientación socialista. Fue el caso de Linn Gale, uno de los socialistas estadounidenses que se refugió en México en julio de 1918, escapando del reclutamiento militar con motivo de la participación de su país en la primera Guerra Mundial. Este controvertido personaje anuda su conocida filiación “espiritualista” con su pretendida adhesión a la *rww* (International Workers of the World) y bolchevique, autonombrándose “Lenin de las Américas”. En septiembre de 1919, Gale funda al lado de Fulgencio Luna, su correligionario filipino, y dos de sus paisanos (J. C. Parker y M. Tabler), el Partido Comunista de México, que pretende disputarle a sus pares (Partido Comunista

⁹ Dora Mayer de Zulen, *Memorias*, transcripción a cargo de Rosa Boccolini, Yolanda Candia, Rosano Jiménez y Miguel Pinto, Lima, Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1992, tres tomos, pp. 234-236

¹⁰ Eduardo Sierralta Lorca, *El APRA y la sombra*, México, Tejada, 1957 (Colección *Anayañsi*, portada de Marrokin), pp. 37-38.

Revolucionario y Partido Comunista Mexicano) los espacios obreros y el reconocimiento de la Tercera Internacional Gale dejó huella de sus prédicas en México en dos publicaciones periódicas *Nueva Civilización* y *Gale's Magazine*, entre los años de 1918 y 1920. Sin embargo, los vínculos de Gale con la administración Carranza y con la embajada alemana, así como sus ataques infundados a Roy Manabendra, connotado dirigente revolucionario hindú, como germanista y cromista (perteneciente a la CROM, Confederación Revolucionaria Obrera Mexicana), lo terminan desacreditando políticamente en los escenarios obreros e intelectuales de la ciudad de México.¹¹

Iniciados los años de entreguerra, la teosofía vuelve a vivir una onda expansiva, esta vez anudándose fuertemente con el orientalismo. El joven Jiddu Krishnamurti pretendía ser la reencarnación de Jesucristo, es decir, el nuevo Mesías. Formado en la tradición teosófica por Annie Besant de cara a la recuperación del ocultismo oriental, Krishnamurti, acompañado de la señora Besant, inicia su peregrinaje por las principales ciudades de la India, Europa, Estados Unidos y África, promoviendo la paz interior a través de la renuncia al deseo de posesión de "las cosas del mundo". Desde una ciudad holandesa, Krishnamurti y Annie Besant auspician un programa radiofónico para promover el mensaje salvacionista de la Orden de la Estrella. La Besant sirve de intermediaria con la prensa internacional para transmitir el mensaje del nuevo Mesías. Miguel Ángel Asturias y César Vallejo, dos jóvenes escritores latinoamericanos residentes en París, reseñaron para la prensa guatemalteca y peruana sus visitas al templo de Krishnamurti, sus textos revelan curiosidad y escepticismo.¹² De las cuarenta secciones que registraba la Sociedad Teosófica a nivel internacional en 1926, siete eran latinoamericanas: Argentina, Brasil, Cuba, Chile, México, Puerto Rico y Uruguay. Los principales voceros en el concierto continental fueron por esos años *El México Teosófico* y *Teosofía en el Plata*.¹³

El fenómeno Krishnamurti fue recibido en América Latina a través de sus obras y de los muchos cables y notas periodísticas. No todas le

¹¹ Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo xx*, México, Era, 1996, pp. 37-38.

¹² Miguel Ángel Asturias, "Krishnamurti y sus alucinados devotos" (1926), en *París 1924-1933. Periodismo y creación literaria*, México, UNESCO-CONACULTA, 1989 (colección *Archivos*, núm. 1, edición crítica de Amos Segala), pp. 92-93. César Vallejo, "Sensacional entrevista con el nuevo Mesías", *Mundial* (Lima), 21 de octubre de 1927, reproducido en *Crónicas, tomo II, 1927-1928*, México, UNAM, 1985, pp. 283-285.

¹³ Art "Teosofismo", en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1985, tomo LX, p. 1091.

fueron favorables, en la medida en que este “mesías” auspiciaba una sostenida crítica del principio de autoridad y a través de él de sus diversos órdenes, para reafirmar su magisterio sobre el único camino de liberación interior y, por ende, personal, pautado por sus cuatro pasos: discernimiento, desinterés, buena conducta y amor¹⁴ A los flancos de la figura de Krishnamurti aparecieron el escritor bengalí Rabindranath Tagore (1861-1941) designado Premio Nobel de literatura en 1913, y Mahatma Gandhi (1869-1948), dirigente del movimiento nacionalista indio a partir de 1918, quien transita de su formación teosófica europea a la nativización de su estrategia de resistencia pacífica frente al colonialismo británico.¹⁵ Estos tres representantes del pensamiento indio fueron sobredimensionados en el imaginario de los países involucrados en la devastadora conflagración europea, traduciendo un multitudinario deseo de paz bajo un definido rostro espiritualista y orientalista

*Los pensadores latinoamericanos
y su afinidad teosófica*

EL costarricense Roberto Brenes Mesén, quien estudió en la Universidad de Chile hacia 1900, reivindicó el “paganismo”, destacando la poesía y la personalidad de Juana de Ibarbourou. Moisés Vincenzi, en una especie de biografía-reportaje que escribió sobre el maestro en 1918, dice que “ingresó a la Sociedad Teosófica en 1908, y es desde 1910 presidente de una Logia” Al describir sus lecturas dice que “posee una rica biblioteca de obras de filosofía india que consta de unos 20 volúmenes” Luego agrega “Teosofía unos 30 volúmenes de esa materia” Refiriéndose al libro *Metafísica de la materia*, Vincenzi sostiene que “es un libro de crítica y propaganda de modestas aspiraciones Su aspecto más importante es la crítica científica de los valores de la filosofía y la filosófica de los valores de la ciencia El teósofo ofrece un tributo de estudio y de fe a su escuela, en esta obra de propaganda de ideas”¹⁶ Brenes Mesén pertenece a la misma generación y grupo de Joaquín García Monge, fundador y propulsor del *Repertorio Americano*, publica-

¹⁴ César Vallejo, “Oyendo a Krishnamurti”, *Variedades* (Lima), núm 1067 (11 de agosto de 1928), reproducido en *Crónicas*, pp. 283-285

¹⁵ Jacques Pouchepadass. *La India del siglo xx*, México, FCE, 1976, p. 116.

¹⁶ Moisés Vincenzi, *Principios de crítica Roberto Brenes Mesén y sus obras*, San José, Minerva. 1918, pp. 29ss

ción en torno a la cual se articuló esta red a partir de 1919 García Monge estudió pedagogía en Chile junto a Brenes Mesén

El paraguayo-español de orientación anarquista Rafael Barrett, por su parte, se refirió a la teosofía en los siguientes términos

No sonriais. La teosofía es una religión muy razonable, o por lo menos lo quiere ser. La Sociedad Teosófica ha adoptado esta divisa "no hay religión más elevada que la verdad". Os recomiendo que no os dejéis amedrentar por los vocablos sánscritos y que os esforcéis en columbrar a través de sus velos la Isis milenaria. La Doctrina Secreta de la señora Blavatsky sería demasiado técnica y profunda. Entre los manuales preparatorios, el editado en La Plata, y titulado *El misterio de la vida a la luz del orientalismo*, es claro y elegante. Leedlo, lo preferiréis a muchas novelas. La teosofía moderna es una síntesis: es a la vez un misticismo, una metafísica y una magia. Lo que me es más simpático de la teosofía es la moral. Todos los teósofos que conozco son buenisimas personas. Les horripila la violencia ¹⁷

En México, el desarrollo de las sociedades teosóficas en vísperas de la Revolución Mexicana había logrado su clímax con dos congresos nacionales en su haber (marzo de 1906 y abril de 1908). En el México revolucionario, Francisco I. Madero, según se desprende de los datos aportados por su epistolario político, construye desde las redes teosóficas, familiares y políticas las bases conspirativas de los clubes antirreeleccionistas que lo llevaron al poder tras el derrocamiento de Porfirio Díaz. El propio Madero colaboró activamente en la difusión de las obras teosóficas, a través de pedidos a sus proveedores. *La Nueva Era* en ciudad de México, Quintín López Gómez en Barcelona y Mme. P. G. Lemayre en París.¹⁸ No han sido estudiados los vínculos teosóficos latinoamericanos del maderismo, aunque hay por lo menos un indicio relevante de ello. Nos referimos al encuentro y el vínculo desarrollado entre el poeta José Santos Chocano y Francisco I. Madero, que muy posiblemente haya sido mediado por sus obvias y respectivas filiaciones teosóficas. Parece refrendar este aserto la relación entablada por José Vasconcelos con Chocano bajo el maderismo ¹⁹

¹⁷ Rafael Barrett, *Obras completas*, Buenos Aires, Tupac, 1943, p. 571

¹⁸ Véase Francisco I. Madero, *Epistolario (1900-1909)* y *Epistolario (1910)*, segunda edición, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1985; Enrique Krauze, *Místico de la libertad, Francisco I. Madero*, México, FCE, 1995 (Serie *Biografía del poder*, núm. 2).

¹⁹ José Vasconcelos, *El desastre (Ulises criollo, tercera parte)*, México, Jus, 1968, p. 232

En el caso de Chocano, uno de sus biógrafos ha referido que él y el poeta maderista Antonio Médez Bolio fueron a consultar a Julita de Zamora, conocida médium mexicana, la cual les pronosticó una inminente conspiración antimaderista. Tal augurio conmocionó a los poetas, quienes tomaron la decisión de poner la información en manos del vicepresidente José María Pino Suárez. Pocos días después, la lógica de los hechos refrendaba sus certidumbres espiritistas. Félix Díaz se fugó de la cárcel y asumió la dirección de un corrosivo levantamiento antigubernamental.²⁰

La aproximación de Chocano a la teosofía transita hacia una ulterior lectura neopitagórica, al parecer inspirada por Vasconcelos, sobre el carisma divino, del que uno y otro se sentían portadores.

Llama la atención una interesante recepción neopitagórica. José Vasconcelos había publicado *Pitágoras: una teoría del ritmo* (1916) en La Habana, mientras cumplía su destierro en la ciudad de Lima. En esa misma época publicó sus *Estudios indostánicos*. En dicha ciudad frecuento al escritor Abraham Valdelomar, quien le afirmó haber leído su libro, sobre el cual platicaron en un escenario exótico: un fumadero de opio en el barrio chino.²¹ En enero de 1918, Valdelomar culminaba su ensayo *Belmonte, el trágico*, donde retomaría el discurso neopitagórico del ritmo asociándolo a la construcción del genio, en la medida en que éste plasma e interpreta a su modo el ritmo. Aunque Valdelomar no cita a Vasconcelos, resulta obvia su presencia en el ensayo aludido, mas no su plagio. Más allá de ello, debemos destacar el hecho de que Valdelomar encuentre una clave de autoctonía que va más allá del brillante torero español Juan Belmonte, pretexto de su escrito: "El Genio es para los hombres, lo que era el Inca en los tiempos dorados de la gentilidad: algo soberbio, magnífico, luminoso, que se aceptaba sin reparo y con una íntima y fresca complacencia espiritual"²² Una aproximación a la idea nativista del genio en el pensamiento de Chocano, asociada a su periplo por México, Cuba y América Central, puede ser relevante para una discusión sobre esta veta de inspiración teosófica.

Los acercamientos entre Gabriela Mistral y José Vasconcelos le debieron algo a la teosofía y al orientalismo. Que Gabriela se sintió fuertemente atraída por la teosofía, el orientalismo e incluso el espiritismo

²⁰ Luis Alberto Sánchez, *Aladino o vida y obra de José Santos Chocano*, México, Libro-Mex, 1960, pp. 39 y 280.

²¹ Vasconcelos, *El desastre*, pp. 254-255.

²² Abraham Valdelomar, *Obras*, Lima, Edubanco, 1988, tomo II, p. 117.

mo lo han demostrado Grinor Rojo y Martin Taylor. Los *Estudios indostánicos* de Vasconcelos prueban su acercamiento a lo oriental. En lo particular la adhesión de Vasconcelos a una rama heterodoxa de la Hermandad Teosófica es testimoniada por el mismo al relatar las motivaciones de su viaje a la India, viaje que le daría “autoridad al libro que ya tenía en borradores los *Estudios indostánicos*. Y era mi época de las lecturas yoguis y la teosofía, pero no al estilo Blavatsky, sino influenciado por el talento de Vive Kananda y por el misticismo filosófico de Tagore”.²³

Ahora bien, Augusto Iglesias narra sus conversaciones con el mexicano “En aquel tiempo Gabriela era muy inclinada a los estudios teosóficos y yo fui informado, en Chile, de que por este conducto —el de las ideas afines— usted ” Vasconcelos le respondió.

A fuer de persona mayor que Gabriela yo me permitía hacerle algunas burlas respecto a la Blavatsky. Me daba pena que ella la tomase en serio. Gabriela era católica, y no lo ocultaba, por lo menos en su círculo de íntimos. Pero en aquel tiempo pasaba por ese periodo juvenil en que la inquietud religiosa parece hacer crisis. Periodo por el cual casi todos los intelectuales hemos atravesado. Mostrándose, pues, ella, un poco teósofa. El teosofismo fue para ella, y para mí, una novedad interesante, y atrajo a muchos espíritus en aquel momento, pues entonces fue cuando comenzó a conocerse en Hispanoamérica la filosofía indostánica.²⁴

Recientemente, algunos estudiosos de su pensamiento y acción política han subrayado las filiaciones teosófica y masónica del nicaragüense César Augusto Sandino, sin abordar las redes de solidaridad que de ellas se desprendieron. Sandino, en su segunda visita a México, accedió a la lectura de la revista *La Bala*, que desde Buenos Aires dirigía el teósofo hispano-argentino Joaquín Trincado, cuyas ideas reforzaron su concepción sobre su liderazgo mesiánico. Pero más puntualmente se ha sostenido que Sandino, al entrar en contacto con Francisco Pulgarón, representante de Trincado en Mérida para propagandizar la instauración de la “comuna de Amor y de Ley”, le amplía a éste sus credenciales nombrándolo corresponsal de su ejército. Por su parte, Sandino es nombrado “celador” de la EMECU (Escuela Magnético Es-

²³ José Vasconcelos, *La tormenta (Ulises criollo, tercera parte)*, p. 314

²⁴ Augusto Iglesias, *Vasconcelos, Gabriela Mistral y José Santos Chocano un filósofo y dos poetas en la encrucijada*, México, Clásica Selecta, 1967, pp. 39ss

piritual de la Comuna Universal) en Nicaragua para vigilar el cumplimiento de las órdenes y reglamentos emanados de la central argentina dirigida por Trincado.²⁵ Otra versión menciona a Justino Barbiauz como el primer maestro mexicano en teosofía de Sandino.²⁶ Una y otra versión no se contraponen, marcando las conexiones teosóficas de Sandino entre 1929 y 1930. El epistolario de Sandino explicita un poco más su ideario y redes teosóficas: la carta dirigida al coronel Abraham Rivera, el 14 de octubre de 1930, revela con nitidez su adhesión a la concepción teosófica de Trincado sobre la “Ley de Amor”, y más puntualmente, su carta a Trincado del año 1931 define su proyecto político como “primer gobierno de la Comuna Universal”, pilar de la Unión Latinoamericana y de la “Gran Fraternidad Humana”.²⁷

Esteban Pavletich, delegado de la APRA en las filas del ejército libertador de César Augusto Sandino, en una entrevista realizada en 1972, recuerda la existencia de una red que lo hermanaba a él con Sandino y el revolucionario salvadoreño Farabundo Martí, la cual descansaba en una logia de nombre “Chilam Balam” de Mérida, Yucatan, y que trascendió a otros países de la región. Esto último parece refrendarlo un indicio testimonial brindado por Diógenes de la Rosa, dirigente panameño de filiación anarcocomunista y dirigente del Movimiento Inquilinario de 1925 en el cual participaron, también, algunos exiliados peruanos vinculados a Haya de la Torre, como el propio Pavletich, Jacobo Hurtwitz, más tarde presidente del Comité Manos Fuera de Nicaragua, y Nicolás Terremos, ulterior dirigente comunista.²⁸ De la Rosa recuerda a estos tres exiliados peruanos, que participaron en el Movimiento Inquilinario de su país, como místicos radicales.²⁹ Otro autor nos ha referido la pertenencia de Sandino a la Logia “Finix 18”, con sede en Mérida.³⁰ La

²⁵ Rivera Mejía, *Los días de Sandino*

²⁶ Volker Wunderlich, *Sandino: una biografía política*, Managua, Nueva Nicaragua, 1995, p. 133; “El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo”, en Margarita Vannini, ed., *Encuentros con la historia*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua-UCA, 1995, pp. 281-310.

²⁷ Rivera Mejía, *Los días de Sandino*, p. 55.

²⁸ Terreros llegó a ser miembro de la dirección del Partido Comunista, tras el deceso de Mariátegui en abril de 1930. Diversos testimonios brindados por militantes de su generación relatan que Terreros, turbado sorpresivamente por una revelación divina, dejó la militancia para refugiarse en un acendrado misticismo católico. Esta línea de investigación merece seguir siendo documentada para aclarar la yuxtaposición o no de ciertas redes teosóficas y masónicas.

²⁹ Ricardo Melgar, “Diógenes de la Rosa hermandades latinoamericanas en Panamá”, *Tareas* (Panamá, CELA “Justo Arosemena”), núm. 89 (enero-abril de 1995), pp. 5-10.

³⁰ Carlos Villanueva, *Sandino en Yucatán 1929-1930*, México, SEP, 1988, p. 306.

pertenencia de Sandino a la logia local yucateca no anula la posible existencia de otra logia de proyección indoamericana.

Haya de la Torre, según Pike,³¹ pertenece a una generación de dirigentes populistas que apostó a eclipsar el atractivo de las Iglesias tradicionales con promesas de plenitud y trascendencia, restaurando el peso simbólico-afectivo del carisma. La recaptura del carisma se convirtió en la más anhelada de las ilusiones. En esta dirección tanto sus lecturas de Romain Rolland, su admiración por Gandhi y sus aficiones teosóficas influyeron en su quehacer político. La filiación y práctica teosófica de Haya de la Torre ha sido documentada con mayor detalle para los años treinta y cuarenta. Las redes teosóficas en las conspiraciones antigubernamentales dirigidas por el dirigente aprista fueron al parecer relevantes, porque mediaron más allá del ámbito partidario, para ganar a importantes figuras militares y empresariales.³² Haya de la Torre y Antenor Orrego fueron al parecer los artífices de esta red teosófica peruana diferenciada de las redes partidarias. Testimonia el mayor Villanueva, dirigente de la insurrección aprista de 1948:

Orrego no cesaba de repetirme que era prudente seguir las inspiraciones de Haya y acatar fielmente sus directivas. Haya es un hipersensitivo; es decir un maravilloso receptor de los fluidos de otros mundos; los estados de trance de Haya eran frecuentes y muchas de las soluciones políticas que él propugnó fueron dictadas por espíritus superiores que se encarnaban en Haya cuando estaba en trance.³³

No obstante ello, los reveses apristas han sido referidos a esa imprevisible lógica cabalística de fechas y horas fastas y nefastas, que contrariaban la propia de la correlación de fuerzas político-militares.³⁴ El descalabro de la insurrección aprista de 1948 ha sido largamente documentado; en menor medida la fallida y cruenta insurrección de 1932 en Trujillo. Véase también la construcción simbólica del 23 de marzo, tanto como evento político primordialmente cuanto como marca de registro ensayístico en la obra de Haya de la Torre.³⁵ Lógica

³¹ Fredrick B. Pike, *The politics of the miraculous in Peru. Haya de la Torre and the spiritualist tradition*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1986

³² Sicrralta Lorca, *El APRA y la sombra*

³³ Victor Villanueva, *La tragedia de un pueblo y un partido*, Lima, s.p.a., 1957 (tercera edición popular), p. 68

Ibid., Luis Eduardo Enriquez, *Haya de la Torre. la estafa política más grande de América*, Lima, Ediciones del Pacífico, 1951

³⁵ Villanueva, *La tragedia*, pp. 68ss

similar ha sido sugerida para el caso de Francisco I Madero en el curso de la Revolución Mexicana

Conclusión

Las informaciones entregadas con relación a Gabriela Mistral, Haya de la Torre, Vasconcelos, Sandino y otros, permiten comprobar cómo peronajes que fueron clave para el pensamiento latinoamericano de los años veinte compartieron un interés por lo teosófico, ocultista, hindú u orientalista. Esto sin menoscabo de los matices y diferencias entre ellos.

Lo anterior permite, a la vez, concluir que es presumible que el acercamiento entre estas personas y la constitución de redes intelectuales y políticas, en lo que puede denominarse un cierto indigenismo y socialismo latinoamericano³⁶ se haya visto facilitado por la comunidad de intereses teosóficos, además de los intereses ideológicos (mestizofilos) y de las prácticas políticas. Sin duda esta afirmación es mucho menos sólida que la anterior y requiere de mayor investigación para aclarar hasta qué punto lo teosófico facilitó la formación de redes no-teosóficas.

Aunque no tenemos claros los vínculos entre teosofía, masonería, política e ideas en América Latina durante la primera mitad del siglo xx y siendo a la vez un tema vastísimo, no podemos afirmar nada con seguridad pero sí, al menos, sugerir que no es posible entender la constitución de un universo ideológico y político, donde entra el radicalismo, el socialismo, sectores del nacionalismo y del latinoamericanismo, sin aludir a relaciones donde lo teosófico y lo masonico tienen un papel importante.

³⁶ Eduardo Devés, *El pensamiento indigenista en América Latina. 1915-1930*, Chile, Universum, Universidad de Talca, 1997, pp. 46ss.