

9 DE FEBRERO DE 2024

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Carrera de Historia



Universidad del
Rosario

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS ALTERNATIVAS: EL CASO DEL ESPIRITISMO COLOMBIANO (1860 - 1920)

monografía presentada por: Martin Guzman

Dirigido por: Andrés Jiménez Ángel

Tabla de contenido

Introducción	2
Capítulo 1: Colombia Espiritista	16
1.1. Orígenes del espiritismo	17
1.2. El espiritismo de Allan Kardec: adecuado para Colombia	19
1.3. Particularidades del espiritismo colombiano	28
1.4. ¿con que espíritus se comunicaban los espiritistas colombianos?.....	32
1.5. Circulación de la obra de Kardec en Colombia.....	42
Capítulo 2: Herejes y nigrománticos: Respuesta de la Iglesia Católica al espiritismo colombiano	46
2.1. El obispo Izasa contra los espiritistas.....	46
2.2. Buda, Pitágoras y Kardec: la presencia y crítica de la metempsicosis en Colombia	51
2.3. Nigromantes: evocadores paganos.....	54
2.4. Ser liberal no es herejía, ser espiritista sí.....	59
Capítulo 3: el espiritismo colombiano como una experiencia moderna Espiritista	69
3.1. Surgimiento de los movimientos esotéricos decimonónicos: el caso del espiritismo....	69
3.2. Tensión entre materia y espíritu: espiritismo y catolicismo en contra del materialismo ..	73
3.3 Secularización como una declinación hermenéutica.....	81
Conclusiones	84
Fuentes primarias.....	88
Fuentes secundarias	90

Introducción

Durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, Colombia conoció expresiones religiosas alternativas al cristianismo en forma del espiritismo (entre otras). Estas creencias fueron importadas a Colombia desde Europa occidental y Norte América, y están constituidas por su relación con la modernidad. Los hechos que rodean creencia espiritista en Colombia son en gran medida desconocidos, sin embargo se ha podido establecer que hubo una serie de choques entre la creencia espiritista y la Iglesia católica. Teniendo en cuenta lo anterior es posible preguntarse ¿qué relación existe entre los procesos de secularización modernos y la tensión entre Iglesia y espiritismo en el contexto colombiano entre 1865 y 1916? Esta investigación, enmarcándose en una renovación historiográfica, que pretende analizar la relación entre la crisis del catolicismo moderno y la emergencia de las practicas esotéricas, tiene busca hacer una reconstrucción histórica del panorama del espiritismo en Colombia basada en las fuentes de la Biblioteca Nacional de Colombia, la Academia Colombiana de Historia y la Biblioteca Luis Ángel Arango.

Durante el siglo XIX —principalmente en Inglaterra, Francia y Estados Unidos—el esoterismo moderno occidental tuvo una serie de transformaciones que terminaron por hacer bastante atractivos a diferentes grupos —como fue el espiritismo, la teosofía y el amanecer dorado—en el discurso público, popularizándose como una alternativa o complemento a la religión organizada. Los diferentes grupos esotéricos del siglo XIX eran fuertes críticos de la ortodoxia religiosa cristiana¹ y de la misma manera emprendieron una guerra frontal contra los discursos materialistas que, aunque rara vez negaban el aspecto espiritual de los humanos, eran interpretados como una forma atea de ver el mundo contemporáneo. De esta manera el esoterismo del siglo XIX se perfiló como una alternativa tanto a la religión organizada como a los discursos materialistas.

En Latinoamérica se conoció la existencia de diferentes formas de esoterismo occidental decimonónico, principalmente el espiritismo y posteriormente la Sociedad Teosófica. Hoy

¹Las críticas al cristianismo no se basan en un proceso de duda en la creencia. Se trata más bien de la incapacidad (a los ojos de los europeos) de las iglesias de lidiar con los emergentes discursos científicos y materialistas acompañado a críticas a la institucionalidad de la iglesia como ente regulador de la vida social y espiritual. J. Jeffrey Franklin, *Spirit Matters: Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2018), 287.

en día se reconocen fuertes influencias culturales del esoterismo en países como México y Argentina. El caso de Colombia contiene más incógnitas. Se ha podido determinar que un espiritismo de corte francés tuvo una pequeña presencia a partir de 1865. Durante el periodo de 1865 hasta 1916 se ha podido identificar una serie de documentos variados, unos abogando por el espiritismo, otros pronunciándose en su contra. El esoterismo moderno, en forma de espiritismo² se manifestó principalmente en ciudades como Bogotá y Medellín. Fue practicado por miembros de la elite artesana y sabemos que la circulación de textos fue escasa, lenta y costosa, pero de igual manera existente³.

Ahora bien, tanto el espiritismo en Europa occidental como en Colombia estuvo atravesado por su relación con el cristianismo. El espiritismo será un objeto de debate tanto para las autoridades anglicanas y protestantes como para la institución católica romana. En Colombia, la aparición de la practica espiritista corresponde en un primer momento al debilitamiento de la Iglesia como institución, esto debido a las pugnas que sostuvo con el Estado durante su experimento liberal. La iglesia reaccionó ante dicho debilitamiento con el esfuerzo de romanización que venía desde el Papa. Acompañado de este proceso por el cual la Iglesia católica se reformó bajo un sistema de neotomismo intransigente, las relaciones Iglesia-Estado cambiaron. A partir de 1886, con el advenimiento de la Regeneración volvieron a alinearse los intereses de ambos actores, restaurando parte del poder de la autoridad eclesiástica. Dado que la Iglesia se entendió como la autoridad religiosa de Colombia encargada de regular las creencias del pueblo, se debe pensar que esta fue la interlocutora principal del espiritismo. El catolicismo y el espiritismo están al mismo tiempo conectados y enfrentados. Mientras que el catolicismo buscaba una manera de relacionarse con los cambios de la modernidad, el espiritismo no solo tomó fuerza como una alternativa religiosa, también buscó desplazar muchas de las facultades que tradicionalmente eran del clero. En

² En este punto vale la pena aclarar un aspecto de la terminología. Espiritismo y esoterismo no son términos totalmente intercambiables. El término esoterismo cubre al espiritismo en medida que el espiritismo es una forma decimonónica de esoterismo moderno occidental, sin embargo esto no funciona de la forma contraria. El espiritismo no cubre al esoterismo. En síntesis, esoterismo es una forma genérica que puede responder a diferentes grupos, mientras que espiritismo corresponde a un grupo específico.

³ Ana María Mancera Rodríguez, «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.» (Bogotá, PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, 2018), 68.

ese sentido, entender el espiritismo en Colombia significa entender la tensión entre el espiritismo y el catolicismo.

Indudablemente, las características históricas, religiosas y políticas de Colombia son bastante diferentes a las de Europa. Por esto no podemos asignar las mismas condiciones de emergencia del espiritismo europeo a Colombia. El objetivo de esta investigación es develar dicha tensión, de modo que se pueda esclarecer su relación con el proceso de secularización de Colombia durante 1865 y 1916. La Iglesia perdió parte del monopolio que tenía sobre la vida espiritual a raíz de los rápidos cambios del siglo XIX en materia política, filosófica, científica y religiosa. Al perder dicho monopolio, aparecen nuevas posibilidades religiosas como el espiritismo, que se extendió por Europa y Suramérica llegando a Colombia en la década de 1860. Las particularidades del espiritismo colombiano, como experiencia fundamentalmente moderna, encarnan este proceso de secularización que termina por configurarlo como una experiencia católica secular durante el periodo entre 1865 y 1916. Para lograr descubrir estos aspectos del espiritismo colombiano, primero se hará un análisis exhaustivo del contenido de las ideas espiritistas. El análisis de los postulados del espiritismo colombiano permitirá rastrear sus orígenes europeos, entender su posición con respecto a la Iglesia católica y el catolicismo, y conocer qué particularidades adquirió en Colombia. Posteriormente, se tendrá en cuenta qué posición tomó la Iglesia católica colombiana con respecto a la emergencia de la práctica espiritista en el territorio. Entender cómo funcionaba la estructura de la crítica al espiritismo, nos pone de cara con la forma que tuvo la Iglesia para relacionarse con una experiencia religiosa relativamente diferente. Por último, al tener claro cómo operaban ambos extremos de la tensión (espiritismo y catolicismo), se pretende analizar cómo esta forma particular de relacionamiento está enmarcada en el desarrollo de sensibilidades religiosas modernas en la Colombia decimonónica.

Para poder acercarse a la práctica espiritista en Colombia se debe tener una perspectiva internacional y una local por dos motivos. En primer lugar, el estudio histórico del espiritismo está mucho más desarrollado por autores que estudian las encarnaciones norteamericanas y europeas del fenómeno. En segundo lugar, el espiritismo colombiano no es original del territorio, por el contrario, es una tradición que emerge en Europa y llega a Colombia, por lo que hay que tener en cuenta dos contextos históricos uno de emergencia y otro de recepción. Partamos de la escala internacional teniendo en cuenta que el espiritismo no es originario de Colombia. Para entender el origen de lo que se entiende por espiritismo se tienen en cuenta principalmente cuatro trabajos: *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*⁴, el capítulo dedicado al espiritualismo en *The Occult world*⁵, el artículo “Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism”⁶ y el libro *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*⁷ que plantea el origen del Espiritismo como una respuesta ante la aparente tensión ente espíritu y materia que se desarrolló en el siglo XIX victoriano. Para continuar el recorrido del espiritismo hacia Colombia se debe tener en cuenta que las fuentes primarias que se han recuperado tienen una clara influencia del notorio espiritista francés Allan Kardec. En ese sentido, hay que dar cuenta de un recorrido intelectual que empieza en Estados Unidos, continúa hacia Inglaterra, es introducido a Francia y termina por llegar a Colombia.

Para el contexto de Colombia, es importante que se tengan en cuenta los dos trabajos que se han producido acerca del espiritismo colombiano del siglo XIX, *Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)* del historiador Gilberto Loaiza Cano y la tesis de grado de Ana María Mancera, *Historia intelectual del espiritismo en Colombia 1868-1889*. Como se ha establecido, la relación con la Iglesia católica es fundamental en la investigación por lo que también es necesario recoger literatura acerca de la iglesia católica durante el siglo XIX. Entender el proceso de romanización de la Iglesia Católica es fundamental, no solo porque

⁴ Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

⁵ Cathy Gutierrez, «Spiritualism», en *The Occult World* (Oxford: Routledge, 2015), 197-213.

⁶ John Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», en *Handbook of Spiritualism and Channeling*, vol. 9, Brill Handbooks on Contemporary Religion (Leiden: Brill, 2015).

⁷ Franklin, *Spirit Matters: Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*.

ayuda a entender las condiciones religiosas a las que se estaba enfrentando el espiritismo, sino también porque es la base intelectual de la crítica que se formuló contra él. La romanización proviene de Roma y empieza a ser implementada en Colombia alrededor de 1830. Los dos textos que permiten acercarse a este proceso en una escala transnacional son “El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia” de Margaret Lavina⁸ y “El fin de una era: Pío IX y el "Syllabus"” de Elisa Cárdenas⁹. El uso de ambos textos cumple la doble función de contextualizar la situación de la Iglesia durante el siglo XIX y, al mismo tiempo, mostrar que hay un flujo de todo tipo de ideas desde Europa hacia América Latina, en general, y hacia Colombia, en particular. Para entender el contexto de la Iglesia durante los últimos años del Radicalismo se tiene en cuenta el artículo de José David Cortés “La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX”¹⁰. Complementando lo anterior, se cubre el periodo de la denominada Regeneración a partir de “Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad” también de José David Cortés¹¹. Además, se incluye “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico” de William Elvis Plata¹², quien hace un análisis general de la romanización sin centrarse en un solo periodo, buscando abstracciones más generales. También vale la pena traer los trabajos del historiador Oscar Saldarriaga, “Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930”¹³ y “Miguel Antonio Caro: La modernidad del tradicionalismo. Episteme y epistemología en Colombia, siglo XIX”. Teniendo en cuenta dicha literatura, esta investigación busca partir principalmente de los avances de Loaiza y Mancera y, de la misma manera, plantear un

⁸ Margaret Lavina Anderson, «El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia.», *Historia y sociedad*, n.º 6 (1999): 38-67.

⁹ Elisa Cárdenas Ayala, «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”», *Historia Mexicana* 65, n.º 2 (2015): 719-46.

¹⁰ José David Cortés Guerrero, «La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX», en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 Años: Miradas Sobre Su Historia* (Bogotá: ediciones USTA, 2015), 207-32.

¹¹ José David Cortés Guerrero, «Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad», *Historia Crítica* 5, n.º 15 (1997): 3-12.

¹² William Elvis Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico», en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2005), 107-47.

¹³ Óscar Saldarriaga, «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930», *CIENCIA POLÍTICA*, n.º 11 (2011): 7-39.

acercamiento historiográfico novedoso que tenga en cuenta los avances de la literatura del esoterismo moderno occidental.

Para esclarecer la manera en la que me acercaré al nuevo espiritismo en Colombia durante el siglo XIX, se trabajará con tres categorías analíticas: modernidad decimonónica, religión y esoterismo moderno occidental. Estas categorías serán fundamentales para situar históricamente el fenómeno y lograr una comprensión basada en un acercamiento histórico-crítico. Así, planteo que estas categorías analíticas –incluyendo *secularización* y *progreso* como subcategorías de la modernidad– son útiles en la medida en que atraviesan el fenómeno de manera transversal, condicionándolo y constituyéndolo.

Empezaremos con el término de esoterismo moderno occidental. Este concepto es el que más puede causar confusión y contiene a las otras categorías de análisis (sin supeditarlas), pues el esoterismo moderno occidental es un fenómeno religioso y moderno. Ahora bien, para entender el esoterismo occidental moderno me voy a basar principalmente en los planteamientos de Antoine Faivre en *Western Esotericism: A concise History* (2010). El esoterismo moderno occidental se define como una serie de corrientes religiosas específicas, que Faivre considera modernas:

The reason for this choice is that starting from the end of the fifteenth century new currents appeared, in a very innovative fashion in the sense that they found themselves intrinsically connected with nascent modernity, to the point of constituting a specific product. They in fact reappropriated, in a Christian light but in original ways, elements having belonged to late Antiquity and to the Middle Ages (such as Stoicism, Gnosticism, Hermetism, neo-Pythagoreanism).¹⁴

Esta afirmación identifica una serie de corrientes comunes que van desde el siglo XIV hasta el XXI que, aunque no son cristinas en un sentido denominacional, no dejan de estar inmersas y constituidas por el cristianismo.

Faivre, *Western Esotericism: A concise History*, 6.

En *Spirit Matters: Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain* (2018), Jeffrey Franklin propone el surgimiento del “new occultism”¹⁵ como una respuesta a la crisis que estaba teniendo la sociedad victoriana en cuanto a sus creencias. El nuevo ocultismo se presentó como un antídoto de la religión organizada, paulatinamente identificada como anticuada, y del materialismo y la ciencia, identificados como pensamiento ateo. Mientras el nuevo ocultismo negaba sistemáticamente aspectos de la religión y de la ciencia, al mismo tiempo reclamaba aspectos de ambos. Gracias a lo anterior, entendemos que el nuevo ocultismo se definía por su posicionamiento entre el debate de la ciencia y la religión. Para terminar de situar el nuevo ocultismo, debemos tener en cuenta los procesos de secularización de la edad moderna. Para ello, es importante pensar en qué términos vamos a asociar al nuevo ocultismo con la modernidad colombiana.

El filósofo alemán Hans Blumenberg nos permite acercarnos a la categoría de análisis de la modernidad occidental en su libro *La Legitimación de la Edad Moderna* (2008) de donde tomaré a la secularización y al progreso como subcategorías constitutivas de la modernidad. Es en este punto donde los planteamientos de Blumenberg resultan particularmente útiles, pues cuestiona la idea de secularización como “desencantamiento” y, en contraste, ve la secularización como indisoluble del cristianismo. Gracias a los procesos de secularización se abre un horizonte de posibilidades que es aprovechado por el nuevo ocultismo, habitando un punto ambiguo en la tensión emergente entre el pensamiento secular y la religión. Esto se ve reflejado en el papel que el nuevo ocultismo desempeñó en el siglo XIX, donde se perfilaba como alternativa tanto de la ciencia como del cristianismo, pero incorporando elementos de ambos. En ese sentido, se puede pensar que gran parte de la función o razón de ser del nuevo ocultismo se fundamentaba en “solucionar” una contingencia¹⁶ producida por la modernidad, esto es, los cambios materiales en términos de ciencia y tecnología, y los cambios intelectuales en la filosofía política y religión. Dichos cambios eran difíciles de reconciliar con formas religiosas que estaban presentes desde antes de la modernidad (cristianismo). La incorporación de estas características se evidencia en un lenguaje que

¹⁵ Franklin, *Spirit Matters: Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 3460.

¹⁶ Jorn Rüsen, *Evidence and Meaning*, English-language edition (New York: Berghahn Books, 2017), 27.

confería gran poder al individuo, desplazando la divinidad del clero. En un sentido práctico la manera de estructurar aquello, era mediante las comunicaciones con espíritus como estructura discursiva y lingüística, esto heredado de Kardec, quien llegó a grandes esfuerzos por mantener su espiritismo con un código común. Blumenberg explica acerca de la secularización lingüística:

El abanico de fenómenos que tienen que ver con una secularización lingüística abarca desde la función conceptual de remediar un agudo déficit expresivo para un nuevo estado de cosas hasta la función retórica de generar, acentuando la presentación de rasgos originales, determinados efectos, en un espectro comprendido entre la provocación y la familiaridad.¹⁷

Las comunicaciones espiritistas encarnaban muy bien este aspecto retórico donde existe una familiaridad con los espíritus que se “comunican”, pues son personajes del cristianismo canónico y contemporáneo. La provocación entonces radica en cómo se blanden los mensajes de estos personajes, conocidos en función de la agenda específica de espiritismo colombiano.

La Colombia de la segunda mitad del XIX enfrentó muchos cambios políticos, sociales y religiosos, donde parecía no haber una continuidad institucional. Los efectos de procesos como el proyecto del liberalismo radical o el de la romanización de la Iglesia católica, podrían ser causa de dificultades expresivas a la hora de formar un sentido propio, de ahí tantos esfuerzos por construir una identidad nacional. La idea de remediar el déficit expresivo se ve plasmada en el rol que tomó el nuevo ocultismo en el debate entre ciencia y religión, donde sintetizó aspectos lingüísticos y teóricos de ambos, pero los reformuló de manera que daba la impresión de ofrecer a sus practicantes una solución a dicho déficit. Por esto, es en el lenguaje donde se va a ver retratada su constitución religiosa y moderna. Las supuestas comunicaciones con espíritus pueden ejemplificar este punto. Como se podrá evidenciar en el primer capítulo, la mayoría de las comunicaciones de los espiritistas colombianos son con figuras cristinas como Jesús, la Virgen, San Agustín, el obispo Manuel José Mosquera, entre

¹⁷ Hans Blumenberg, *La Legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 104.

otras. Aunque no se salieran del canon cristiano, las comunicaciones permitieron usar a figuras importantes como medios para legitimar el discurso. Así, figuras tradicionales podían ser reapropiadas dentro de un marco interpretativo moderno.

La idea de progreso está en el núcleo del nuevo ocultismo, no solo por la constante mención de la posibilidad del progreso humano por medio del esoterismo, sino también porque los practicantes del esoterismo moderno occidental produjeron una cantidad considerable de textos que procuraron hacer una armonización estética entre el pasado y el presente. Considero que estas ideas pueden ser analizadas a la luz de los postulados de Blumenberg en referencia a la idea de progreso: “El pensamiento del progreso aparece de una forma tan parcial en el campo de la confrontación literaria y estética con la tradición como en el plano de la teoría. En aquel caso, no sería, primariamente, la constatación de una secuencia continuada de sobrepujamientos de lo ya aportado, sino la comparación entre el valor *canónico* de la literatura y el arte de la Antigüedad con el aporte del presente.”¹⁸. Temporalmente terminan acercando personajes del pasado al presente formando una armonía estética, puesto que se adaptan a las necesidades del presente pasando por encima de cualquier significado histórico. Con el desplazamiento al individuo de lo divino por parte del espiritismo colombiano, surgen nuevas formas no solo de comunicarse con lo sagrado (los espíritus), sino que también se desdibujan los límites del universo explicativo católico. El cielo, el infierno y la tierra, no son planos separados sin posibilidad de interacción, por el contrario, están en constante contacto. Este mundo reencantado necesita nuevas formas de referirse a lo divino.

Ahora bien, la última categoría de análisis es la religión moderna. Esta la entendemos como el espacio de experiencia espiritual y religiosa creado por las crisis y cambios del cristianismo durante el siglo XIX, donde los déficits en su capacidad de explicar el mundo permitieron la apertura a interpretaciones espirituales secularizadas y reencantadas de la realidad por parte, entre otros, del nuevo ocultismo. Colombia se ha definido como un país católico. La historiografía colombiana por mucho tiempo sostuvo que este periodo fue de intransigencia con la modernidad liberal. En contraste, los planteamientos del historiador Óscar Saldarriaga controvierten que ese postulado se haya interpretado como línea de acción efectiva de la

¹⁸ Blumenberg, *La Legitimación de la Edad Moderna*, 41.

Iglesia católica. En cambio, propone que la iglesia católica operó entre tesis (dogma) e hipótesis (adaptación local). A esta política de adaptación la llama “maquinaria dogmática de negociación” que se explica de la siguiente manera:

“[...]de un lado, el sacerdote es a la vez vocero de la palabra de Dios y del magisterio eclesiástico: su labor es defender la verdad, perdonando o condenando. De otro lado, es maestro; entonces estudia, argumenta, discute, convence, atrae, pero refuta, corrige, afirma, dogmatiza. Así, se conforma un dispositivo que, por un lado, produce la condenación en bloque de las “doctrinas erróneas”, pero por otro se matiza con una intervención flexible e individualizada –es decir, pastoral– sobre las personas, según su lugar en la jerarquía política y en el tejido social.”¹⁹

Detengámonos en la expresión “doctrinas erróneas”. Estas doctrinas, en el contexto del que habla Saldarriaga, refieren principalmente al liberalismo. Por lo anterior, estoy inclinado a pensar que este espacio de negociación que abrió la Iglesia no incluía las prácticas espiritistas. Para reforzar esta idea, se puede tener en cuenta lo que Saldarriaga explica con respecto al liberalismo citando las “Reglas de conducta para el clero respecto a las doctrinas liberales y las personas que lo profesaren”. Respecto a la cátedra sagrada, se exhortaba a los sacerdotes a “tener cuidado de no hacer tema constante de las predicaciones el hablar contra el liberalismo”, considerando que “para el bien de las almas conviene más explicar sencilla y claramente la verdad, que refutar el error”. Así se plantea un nivel de cautela a la hora de hacer apreciaciones políticas, lo cual no implica que tendrían la misma reserva con el nuevo ocultismo. Lo anterior, teniendo en cuenta que era la misma iglesia el ente regulador de las representaciones espirituales de los colombianos. En los términos traídos por Saldarriaga, podríamos pensar que para el espiritismo había menos espacio para la “hipótesis” mientras que, en cambio, se perfilaba un fuerte sistema de críticas en formas de “tesis”.

En un primer momento, se pretendía utilizar sólo fuentes producidas por espiritistas, sin embargo, al ser tan pocas las que existen, fue necesario ampliar los criterios de selección a fuentes que estaban en contra del espiritismo. En ese sentido, se contemplan fuentes que permiten construir el espiritismo en términos de quienes lo practican y quienes se oponen a él. En cuanto a las limitadas fuentes primarias, se tienen tres grupos: (i) producidas por espiritistas, (ii) producidas por la Iglesia en contra del espiritismo y (iii) producidas por

individuos laicos en contra del espiritismo. De la primera categoría se tienen en orden cronológico: *Parte moral del evangelio*¹⁹, este es un folleto de 49 páginas, publicado en 1858 que combina una traducción de la obra de Allan Kardec y material propio de espiritistas colombianos. Adicionalmente, se tienen dos números de la revista *Psychis, ó, Estudios del Alma Humana* producidos entre 1870 y 1872. Estos números son traducciones al español de la revista espiritista de París. Por último, está *Doctrina espiritista cristiana*²⁰, un folleto de 1883 que, hasta donde se ha podido determinar, es completamente original de Colombia. Se pretende analizar a profundidad las afirmaciones de estos textos, buscando diferencias entre ellos y determinando qué nivel de continuidad se puede rastrear entre ellos. Los documentos que más contenido traen al análisis son *Parte moral del evangelio* y *Doctrina espiritista cristiana*, los cuales aportan la mayoría de la información recuperada. Los textos restantes, al ser en su mayoría traducciones, sirven para entender la circulación de la cultura escrita espiritista.

Las fuentes de la segunda categoría consisten en las actas de una conferencia en contra del espiritismo llevada a cabo en Sogamoso durante 1869²¹. También se tienen las actas del primer concilio provincial de Nueva Granada donde se prohíbe explícitamente la práctica del espiritismo²². Se incluye también una Pastoral en contra del espiritismo del obispo Medellín José Joaquín Isaza en 1873²³. Finalmente se tiene un documento eclesiástico, de autor anónimo, titulado *Brujerías espiritistas* que esta datado alrededor de 1899-1900. El análisis de las fuentes eclesiásticas permite entender el posicionamiento y estructura de la crítica de la Iglesia al espiritismo. En la última categoría se tiene la fuente más antigua recuperada, fechada para 1865, este artículo del periódico el Mosaico se titula *Mesas jiratorias y espíritus evocados*. Adicionalmente se tienen otros dos artículos de este mismo

¹⁹ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos* (Bogotá: Imprente de Gaitan, 1868).

²⁰ «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa» (Imprenta del «Diario de Cundinamarca», 1883).

²¹ Juan Nepomuceno Rueda, «Conferencia sobre Espiritismo» (Conferencia sobre Espiritismo, Sogamoso: Imprenta de Ortiz Malo, 1869).

²² Vicente Arbeláez, *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neogranadino: instalado el día 29 de junio de 1868, vigesimo tercio del pontificado de nuestro Santísimo Padre y Señor en Cristo Pio por la Divina Providencia Papa IX, y terminado el día 8 de setiembre del mismo año* (Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869), https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79303.

²³ Jose Joaquín Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellín y Antioquia, contra el espiritismo» (Imprenta de Gutierrez hermanos, 1873).

corte: *Lombroso y el espiritismo de 1905* y *Puntadas sobre espiritismo, ocultismo y teosofía* de 1916 siendo la última fuente relacionada con el espiritismo que se ha podido detectar. Las críticas al espiritismo por parte de laicado se configuran como una forma adicional de analizar el espiritismo desde una perceptiva que puede variar de la clerical.

En su estructura, esta investigación sigue el orden de la metodología presentada. El primer capítulo se encarga de sentar las bases intelectuales del espiritismo colombiano partiendo del panfleto *Parte moral del evangelio* como base teórica. El segundo capítulo compone las fuentes eclesiásticas, apoyándose también en fuentes espiritistas para contrastar algunas de las afirmaciones presentadas por el clero. El tercer capítulo recoge las conclusiones del primer y segundo capítulo, agregándole la información traída por las fuentes laicas, para entender cómo el espiritismo se configuró como una experiencia católica secular.

Capítulo 1: Colombia Espiritista

1.1. Orígenes del espiritismo

El espiritismo, a diferencia de otras corrientes esotéricas occidentales, hace referencia a un movimiento religioso descentralizado que no contaba con ninguna clase de órgano para el establecimiento, difusión y práctica de su doctrina. El nacimiento del espiritualismo moderno es acreditado a las tres hermanas Fox: Leah (1814-1890), Margaretta (1833-1893) y Catherine (1837-1892)²⁴. Ellas ganaron notoriedad a finales de 1840 cuando publicitaron la presencia de un espíritu en su casa en Haydesville, Nueva York. Las hermanas Margaretta y Catherine se dedicaban a dar sesiones privadas de espiritismo donde se entablaban comunicaciones con espíritus del más allá. Esto mientras que Leah, la hermana mayor, se dedicaba al aspecto publicitario, atrayendo a público de todo Estados Unidos a las sesiones de espiritismo²⁵.

²⁴ Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 187.

²⁵ Goodrick-Clarke, 187.

El aspecto práctico del espiritismo, es decir, la acción de comunicarse con un espíritu tiene como punto de origen el estado de trance descubierto por el médico austriaco, Franz Anton Mesmer (1734-1815). Durante finales del siglo XVIII y principios del XIX, Mesmer y un grupo tanto de discípulos como de seguidores desarrollaron una práctica semi científica denominada mesmerismo o teoría del magnetismo animal²⁶. La intención de Mesmer fue la de curar a pacientes que sufrían de diversas dolencias con una serie de pequeños imanes. Supuestamente podía curar una enfermedad determinada, dependiendo del lugar, el tiempo y la fuerza del imán. Mientras se daba este proceso de -supuesta- curación los pacientes solían entrar en un estado de trance que sería equiparado con el sonambulismo y posteriormente sería la base de la hipnosis²⁷. El estado de trance rápidamente fue apropiado con intereses esotéricos. Gutierrez explica que el trance descubierto por Mesmer fue la base de la mediumidad²⁸ para los espiritistas²⁹. La manera en que las médiums se comunicaban con los espíritus consistía en un estado de trance donde la médium prestaría su cuerpo para que los espíritus hablaran y así entablar comunicación con ellos³⁰.

La teoría del magnetismo animal, aunque con pretensiones científicas, se adscribía en una búsqueda muy común del esoterismo moderno: un elemento o agente que permeara todos los aspectos de la materia o el ser³¹. Aunque las particularidades varían en cada autor, este agente o sustancia está entre y a través de todas las cosas, y regulan y animan el funcionamiento del universo. Como señala Goodrick-Clarke (2008) acerca de este agente:

Theories of subtle matter typify Western esotericism, especially in its view of a living, animate nature. The basic sympathy between this older tradition and Mesmerism would bring the latter many supporters among eighteenth-century illuminists and nineteenth-century occultism³².

²⁶ Gutierrez, «Spiritualism», 199.

²⁷ Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 184.

²⁸ Esta es una traducción propia del término “mediumship” que no cuenta con una palabra exacta en español. Hoy en día diferentes corrientes new age hispanohablantes se utiliza el termino de canal o canalización para describir una supuesta comunicación sobrenatural, sin embargo considero que el uso de ese término es anacrónico.

²⁹ Gutierrez, «Spiritualism», 199.

³⁰ Gutierrez, 201.

³¹ Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 174.

Es entonces el magnetismo animal un poderoso aliado para diferentes pretensiones esotéricas pues fácilmente encaja con las tradiciones intelectuales de diferentes corrientes esotéricas. Cathy Gutiérrez sugiere que el pensamiento del científico, predicador y teórico de la teosofía, Emanuel Swedenborg (1688-1772) fue la base intelectual del Espiritismo³³. Swedenborg tuvo una vida como distinguido científico trabajando junto a personajes como Isaac Newton y Edmund Haley³⁴. Posteriormente, tuvo una serie de revelaciones religiosas que lo hicieron desistir de su carrera científica para dedicarse a la teología, específicamente el pensamiento teosófico protestante. Swedenborg fue promotor de la existencia de un mundo espiritual donde hay tres niveles de paraíso contrapuestos con tres niveles infernales. De manera novedosa, Swedenborg creó un paraíso con espíritus que tenían la capacidad de comunicarse con los vivos. Además, propuso, por un lado, la idea de la continuidad de instituciones como el matrimonio después de la muerte natural y, por el otro lado, que los espíritus progresaban³⁵. El infierno contaba con tres niveles carentes de algún tipo de figura que lo administrara³⁶. Para Swedenborg el diablo no existía, solo espíritus que se atormentaban a ellos mismos. Esta concepción del plano espiritual resonó en círculos protestantes de Estados Unidos donde el mesmerismo o magnetismo animal también estaba siendo acogido³⁷.

La combinación entre el soporte intelectual tomado de Swedenborg y el estado de trance descubierto por los magnetizadores, acompañado del éxito de las hermanas Fox, catapultó el espiritismo o espiritualismo a la fama internacional. Esta forma de espiritismo resonó de manera bastante fuerte con el público protestante y anglicano. En términos generales se puede entender esta situación como una crisis en la institucionalidad anglicana y protestante que desplazó parte de los creyentes a prácticas religiosas alternativas. Aunque el clero impulsó debates y reformas no hubo capacidad de recuperar el terreno perdido. En el caso de Colombia, en términos del clima religioso, las condiciones que permiten al espiritismo inmiscuirse al territorio consisten en un doble proceso. se tiene una moral baja generalizada

³² Goodrick-Clarke, 177.

³³ Gutiérrez, «Spiritualism», 199.

³⁴ Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 165.

³⁵ Gutiérrez, «Spiritualism», 198.

³⁶ Gutiérrez, 199.

³⁷ Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, 184.

en el clero debido a la pérdida de los estados pontífices en 1860³⁸ y a causa de esta percibida debilidad se desarrolla el proceso de romanización que aunque logra unificar al clero y a la Iglesia como organización religiosa³⁹, genera toda clase de rechazos que terminan por volver más marcadas las expresiones católicas diversas⁴⁰. Las particularidades de estas crisis religiosas son exploradas en el tercer capítulo donde entran en conjunto con el proceso de romanización católico. La acogida del espiritismo en las zonas de influencia católica no fue tan sencilla, fue necesario que el francés, Allan Kardec, armonizara el espiritismo con las sensibilidades del catolicismo para que esta tendencia religiosa tuviera un nivel de acogida en Latinoamérica⁴¹.

1.2. El espiritismo de Allan Kardec: adecuado para Colombia

Allan Kardec fue una figura importante para el modelo espiritista que se formó en Colombia al alrededor de la década de 1860. Anteriormente se mencionó que el espiritismo no contaba con alguna clase de órgano centralizado, y así fue para la mayoría de la esfera angloparlante. Sin embargo, gracias a la obra de Kardec, el espiritismo gozó de una organización y doctrina mucho más centralizada. Antes de que Hippolyte Léon Denizard Rivail, nombre real de Allan Kardec, comenzara a asistir a las sesiones de espiritistas de la familia Baudin⁴², los aspectos teológicos del espiritualismo⁴³ americano ya eran discutidos en Francia en círculos de magnetizadores y socialistas románticos para principios de la década de 1850⁴⁴.

³⁸ Cárdenas Ayala, «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”», 738.

³⁹ Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico», 146.

⁴⁰ Cárdenas Ayala, «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”», 740.

⁴¹ Se debe tener en cuenta que el espiritismo colombiano es marginal a comparación del que se desarrolló en países como Brasil y México. Para más información de las experiencias espiritistas de estos países vale la pena consultar “*Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*” (2018) editado por Juan Pablo Bubello, cabe aclarar que la mayoría de las fuentes de este libro son contemporáneas y posteriores a las presentadas en esta investigación lo que puede sugerir que el desarrollo del espiritismo en Latinoamérica tiene un grado de simultaneidad.

⁴² Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», 259.

⁴³ En gran medida tanto el término espiritualismo y espiritismo son intercambiables. Sin embargo, en esta explicación se debe tener en cuenta que es sólo hasta la aparición de la obra de Kardec que se introduce el término espiritismo.

⁴⁴ “Though the key theological principles of American Spiritualism were known and discussed in French Mesmerist and romantic socialist circles from the early 1850s, the practice of holding séances as a religious activity only came into its own in France with the spread of Kardec’s ideas in the 1860s.” y “In the mid-1850s, other French writers began to produce their own loosely Swedenborgian discussions of the metaphysical

Kardec se desempeñó como contador independiente, lo que le dejó con suficiente dinero para tener una vida tranquila en una emergente clase media. Warne caracteriza a Kardec como un hombre que, por su posición social e intelectual, estaba interesado de manera casual por el mesmerismo⁴⁵. Aunque por mucho tiempo fue escéptico sobre la capacidad de las médiums de comunicarse con los espíritus, terminó convencido tras una conversación con un tal M. Patier. Dos años después de haber empezado a asistir a las sesiones de Madame Baudin, en 1857, Kardec publicaría su primer esfuerzo por codificar el pensamiento espiritista: *Le Livre des Esprits*. En este libro Kardec acuñó el término Espiritismo⁴⁶ y, adicional a esto, fusionó la metafísica socialista romántica y la epistemología positivista en un movimiento intelectual novedoso⁴⁷. Esta combinación teórica fue construida bajo un sistema religioso católico francés. El mismo Kardec se esforzó para que esta faceta fuera reconocida, como se evidencia en esta cita de Kardec traída por Warne (2015):

It appears yet more—and with more authority—in the Catholic religion than in all the others. In [Catholicism] we find all the important principles: Spirits of every rank, their occult and visible relations with men, guardian angels, reincarnation, disengagement of the soul from a living body, second sight, visions, manifestations of all kinds, and even tangible apparitions. kardec 1996: 486⁴⁸

Este esfuerzo de reconciliación con el catolicismo se ve reflejado en la publicación de *L'evangile Selon le Spiritisme* (1864), un libro que, fundamentado principalmente en las escrituras bíblicas, buscaba establecer la cercanía entre los evangelios y el espiritismo. En este libro se encuentran resumidas y justificadas las bases del espiritismo kardeciano.

En Colombia se tiene noticias de la recepción de la obra de Kardec desde 1868. La prominencia de este autor es tan importante que llega a ser llamado “padre del espiritismo”⁴⁹ por una fuente eclesiástica producida en la ciudad de Ibagué. En 1868, en la ciudad de

implications of séance phenomena.⁸ The most accessible of these texts was the 1854 *Lumière, esprits et tables tournantes*, a small book by Paul Louisy, based on paraphrases of communications received through an unnamed French medium.” Warne Monroe, 254-255.

⁴⁵ Warne Monroe, 258.

⁴⁶ Warne Monroe, 248.

⁴⁷ Warne Monroe, 261.

⁴⁸ Warne Monroe, 270.

⁴⁹ «Brujerías Espiritistas», 1900, 25.

Bogotá, la Imprenta De Gaitán, a encargo de la Sociedad Espiritista Americana Sección Bogotá, publica un panfleto con el nombre de *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos* (1868). El texto, contenido en la Biblioteca Nacional de Colombia, es la pieza espiritista colombiana más antigua de la que se tiene registro y es muy importante para entender las bases del pensamiento espiritista colombiano. Puesto que demuestra cómo el espiritismo estaba lo suficientemente establecido como práctica, ya que se crearon asociaciones que estaban tenían los medios y estaban dispuestas a gastar capital para la edición de un panfleto de 49 páginas en 1868. Como explica Mancera, la producción de impresos propios era altamente difícil debido a que no se producía papel localmente desde la quiebra de la fábrica de papel, alrededor de 1834⁵⁰. Otro factor que hace importante a *Parte moral del evangelio* (1868) es que muestra un espiritismo que busca fundamentarse en una tradición kardeciana. Esta intención está reflejada en la reproducción parcial del libro *L'evangile Selon le Spiritisme* (1864) escrito por Allan Kardec.

En este punto vale la pena explicar la composición del panfleto. Consiste en una introducción, un breve vocabulario espiritista, una versión abreviada de *L'evangile Selon le Spiritisme* y por último, una serie de comunicaciones con los espíritus de diferentes personajes históricos. Puede pensarse priori que la abreviación de *L'evangile Selon le Spiritisme* en el panfleto es básicamente igual a la del libro de Kardec, si bien en gran medida es así, hay unos detalles que vale la pena revisar con mayor detenimiento. Uno de los aspectos que diferencian la adaptación colombiana del libro de Kardec, radica en el tipo de lenguaje que es empleado. A diferencia del libro de Kardec, que busca justificarse citando extensamente la biblia, *Parte moral del evangelio* (1868) tiende a operar retóricamente con dos recursos: la denuncia y una especie de razonamiento circular. Las denuncias se verán de manera prominente en los capítulos II, XI, XII, XIII y XVI del panfleto espiritista colombiano. Se puede notar que hay dos destinatarios en estas denuncias. Por un lado, las críticas al clero; y, por otro lado, las críticas a la sociedad en general. La crítica al clero para 1868 responde principalmente a dos razones históricas. Por un lado, la posibilidad de criticar al clero de manera tan abierta es consecuencia de la libertad de prensa que ya se gozaba desde 1845. Por el otro lado, el avance

⁵⁰ Mancera Rodríguez, «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.», 67.

de un sentimiento anticlerical ha sido identificado tanto por Loaiza como Mancera, como una respuesta a la romanización de la Iglesia católica.⁵¹

Estas críticas fueron parte fundamental del razonamiento espiritista que, aunque tenía una fuerte creencia católica, se sentía vulnerado por el clero. Las críticas a la sociedad serán formuladas a partir de la figura retórica del pueblo hebreo. La operación que harán los espiritistas colombianos consistió en equiparar a quienes no aceptaban el espiritismo con el pueblo hebreo cuando rechazaba los mensajes de Jesús. Esta fue una interpretación que, aunque este en línea con el pensamiento de Kardec, fue más drástica. El libro de Kardec va a sustentar su antisemitismo de una manera matizada, explicando como la ley de Moisés es válida, pero atrasada a comparación de la de Jesús.

El otro tipo de capítulos que se van a encontrar en *Parte moral del evangelio* van a ser los que operan con un razonamiento circular. Para entender cómo se daba este proceso argumentativo se puede tomar el capítulo IV como un buen ejemplo. El proceso comienza ya desde el título, que contiene la premisa básica del capítulo. En este caso, el título es “JESUS ANUNCIO QUE: <<NADIE PUEDE VER EL REINO DE DIOS, SI NO NACE DE NUEVO>>”⁵². Este título, tomado de Juan 3:3-17, ha sido comúnmente interpretado como un renacimiento espiritual en la tierra por medio del bautizo que permitirá llegar al cielo⁵³. En el caso de la fuente, este pasaje es usado para justificar la metempsicosis o transmigración espiritista. Después del título, se establecen las premisas que permiten hacer el argumento: “El hombre terrestre cuando muere, aún no ha llegado a la completa perfección de criatura.”, y “La criatura no puede entrar al estado de merecer el cielo, si no ha llegado a esa perfección.”⁵⁴. Se parte entonces de la teología tradicional para establecer que la muerte no significa el final. Esto termina por implicar un proceso de reencarnación. Se establece esta búsqueda por la perfección en el progreso: “Luego ninguna criatura humana terrestre, puede ver el reino de Dios, si no nace de nuevo, para por medio de una nueva vida, que empieza en ese nuevo

⁵¹ La romanización de la Iglesia católica puede ser interpretada como uno de los esfuerzos clericales por insertarse en la modernidad. Tanto el proceso de romanización del clero, como la emergencia del espiritismo están relacionadas con los procesos de secularización y será objeto de estudio en el capítulo 3.

⁵² Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos (Bogotá: Imprente de Gaitán, 1868), 19.

⁵³ En gran medida es en este versículo donde se termina de configurar al bautizo como sacramento cristiano

⁵⁴ Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos, 19.

nacimiento, progresar hacia la completa perfeccion”⁵⁵. Tras este razonamiento la fuente regresa a la cita de Juan 3:3-17 para cambiar al bautizo, un renacimiento espiritual, por la metempsicosis que aunque espiritual tiene un fuerte componente físico. Este capítulo en compañía del tercero: “Jesús dijo que: <<Había varias mansiones en la casa de su padre>>”⁵⁶, establecen uno de los puntos más importantes y controversiales del espiritismo Kardeciano: la metempsicosis humana.

Tres años antes de la primera publicación espiritista de Kardec, el espiritualista francés Paul Louisy publicaría *Lumière, esprits et tables tournantes* (1854). Con esta pequeña publicación establecería un viraje a la interpretación norteamericana del espiritualismo de Andrew Jackson Davies (1826-1910), como explica Warne (2015):

Instead of conceiving the soul’s journey after death as a progressive movement through ethereal heavenly spheres, as Davis did, Louisy asserted that this progress took the form of a “human metempsychosis,” in which individual souls were physically reincarnated on Earth and on other planets.⁵⁷

Kardec incorporó este acercamiento en su espiritismo, que describía un cosmos donde las almas se embarcan en un proceso de expiación y evolución avanzando a diferentes planetas o mundos a medida que progresaban⁵⁸. Este proceso de metempsicosis donde las almas viajan a diferentes mundos va a ser explicado en *Parte moral del evangelio* (1868) con mucha precaución, rondando entre lo explícito y lo figurativo. En el capítulo III, “Jesús dijo que: «había varias mansiones en la casa de su padre»”⁵⁹, se establece que a cada nivel de progreso de las almas le corresponde un lugar diferente. Lo que diferencia al tercer capítulo del panfleto con el libro de Kardec radica en el lenguaje. Kardec de manera explícita utiliza el término *mondes* o mundos, que refiere a lugares físicos específicos diferentes a la tierra:

De la enseñanza impartida por los Espíritus resulta que, en cuanto al grado de adelanto o de inferioridad de sus habitantes, los diversos mundos se encuentran en condiciones

⁵⁵ Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos, 19.

⁵⁶ Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos, 17.

⁵⁷ Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», 256.

⁵⁸ Warne Monroe, 260.

⁵⁹ Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos, 17.

muy diferentes unos de otros. Así, entre ellos los hay cuyos moradores son aún más inferiores que los de la Tierra, física y moralmente.⁶⁰

Esta manera de reencarnación donde no solo se vuelve a vivir, sino que también se cambia de planeta no va a estar tan clara en el capítulo III de *Parte moral del evangelio*. Este capítulo prefiere usar la palabra mansión, manteniéndose en lo figurativo. Se establece entonces que Dios tiene moradas para cada uno de los niveles de progreso humano:

lójico, que esa mansion existe aparte de las otras; i que habrá tántas mansiones allá, cuantas categorías de imperfecciones presente la especie humana, a la hora de la muerte; sin lo cual, ¿en dónde estaría la sabiduría i la justicia de Dios?⁶¹

La selección del término de mansión, aunque es tomado directamente de la versión original, genera una ambigüedad importante cuando es usado durante todo el capítulo. A diferencia del término *mundos* que evoca lo físico, la mansión puede dejar lugar a ser interpretada como un lugar espiritual. Es posible pensar que esta decisión de mantener un término que da pie a una interpretación ambigua fuera tomada pensando en el público de la fuente. Como será expuesto en el segundo capítulo de esta investigación, la introducción de la metempsicosis al discurso público, por parte del espiritismo, será un punto de diatriba bastante fuerte que pondrá a la Iglesia católica en una posición defensiva.

De igual forma, los espiritistas colombianos también emprendieron un esfuerzo propio de codificar su pensamiento. En primer lugar, el axioma “Dios es perfecto” es implementado con el interés de mantener la figura de Dios en términos concretos y fáciles de aceptar, mientras se alejaban de las creencias religiosas más comunes. Esto con el fin de recordarle constantemente al lector que esta práctica no iba en contra de sus creencias. El otro aspecto que es codificado por los espiritistas colombianos es la “lei de caridad i de justicia” que, a diferencia del panfleto, en la obra de Kardec se llama “ley de amor y caridad”. En ambos casos tienen el mismo significado: “haz a otro lo que quieras que hagan contigo, i no hagas a otro lo que no quisieras que hicieran contigo.”⁶² Es posible que la decisión de cambiar amor

⁶⁰ Allan Kardec, *El evangelio según el espiritismo* (Brasil: CONSEJO ESPÍRITA INTERNACIONAL, 2009), 76.

⁶¹ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 18.

por justicia este ligado en una de las distancias más grandes que habrá entre el espiritismo de Kardec y el colombiano: la política.

Al hacer un énfasis en la caridad y el amor, Kardec hacía eco del pensamiento de exponentes del socialismo romántico como Fourier, Henri de Saint Simon, Pierre Leroux y más⁶³. En cambio, *Parte moral del evangelio* está más inclinado al liberalismo. Esto fue representado en tres momentos de la publicación. Primero, en el vocabulario espiritista donde se incluye la palabra liberal de manera positiva. Segundo, en la comunicación con el filósofo francés Lamennais, a quien Gilberto Loaiza (2009) ha identificado como un fuerte referente de la élite artesanal⁶⁴. Tercero, con el ya mencionado cambio de la “ley de amor y caridad” por “lei de caridad i de justicia”, donde la inspiración de cambiar “amor” por “justicia” viene de *Palabras de un creyente* escrito por Lamennais. Este mismo libro es el que se gana el interés de esta clase de artesanos letrados⁶⁵.

El carácter liberal de *Parte moral del evangelio* también produjo cambios sutiles pero sustanciales a la doctrina de Kardec. Como identificó Warne, los espíritus de Kardec no abogaban por un cambio radical de la estructura social; el cambio constante de mundos por parte de los espíritus llevaba a una resignación de cualquier idea de cambiar este mundo⁶⁶. En cambio, los espiritistas colombianos no estarían en sintonía con esta idea de cambio. Con la firma de la constitución de los Estados Unidos de Colombia, el ocho de mayo de 1863, se daría inicio formal al experimento político federalista de corte liberal del siglo XIX. José Benito Gaitán, a quien se ha identificado parcialmente como redactor de *Parte moral del evangelio*, era parte de un artesanado letrado con fuertes vínculos al liberalismo⁶⁷. La realización de un proyecto político con el que Benito tenía alto grado de simpatía puede explicar porque para 1868, cinco años después de la constitución de Rionegro, este utilizaba

⁶² *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 2.

⁶³ Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», 261.

⁶⁴ Gilberto Loaiza Cano, «Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)», *Historia y espacio* 5, n.º N.º. 32 (2009): 15.

⁶⁵ Loaiza Cano, 15.

⁶⁶ Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», 261.

⁶⁷ Ana María Mancera Rodríguez, «Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889)», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 25, n.º N.º1 (2019): 143.

sus inclinaciones espiritistas para instar a trabajar por la realización de un proyecto político; en este caso el proyecto liberal radical, que para Benito se justificaba a partir de la “lei de caridad i de justicia”. Esto es explícito en *parte moral del evangelio*, donde se define a liberal como: “El hombre que usa de sus facultades arreglándose a la lei de justicia i de caridad.”⁶⁸

Para la historiografía colombiana, el espiritismo del país tiene lazos indisolubles con el radicalismo liberal. Para Loaiza el espiritismo fue una de las maneras en las que el artesanado ejercía un nivel de agencia política. Los vínculos liberales de Benito Gaitán son indiscutibles, como menciona Mancera. El impresor bogotano sostuvo correspondencia con el comerciante antioqueño Mamerto García quien formó parte de la convención de Rionegro en el momento de la firma de la constitución de 1864. Mas allá de esta simpatía ideológica entre el liberalismo y el espiritismo, se puede pensar que el liberalismo produjo las condiciones para que apareciera el espiritismo. Eduardo Posada-Carbó establece que la libertad de prensa operó de manera más clara en los sectores liberales⁶⁹. En ese sentido la mayoría de las publicaciones periódicas existían y se constituían en un estado de politización fuerte, donde incluso los periódicos que afirmaban ser apolíticos tenían una clara línea editorial asociada a alguna disposición política⁷⁰. Lo anterior permite pensar que una de las causas que permiten que el espiritismo pudiera desarrollarse consiste en las posibilidades abiertas por la libertad de prensa no solo por la incapacidad del estado en vetar publicaciones sino por la capacidad de esparcir y abogar por un pensamiento que en términos generales no es popular en Colombia. La relación entre el liberalismo y el espiritismo colombiano es bastante estrecha en determinados momentos de la segunda mitad del siglo XIX. Por ejemplo, para 1883 la imprenta del Diario de Cundinamarca publicaría *Doctrina espiritista-cristiana*. Si se tiene en cuenta que el Diario de Cundinamarca era sostenido con dineros del gobierno radical se puede llegar a proponer que esta publicación espiritista pudo haber sido directa o indirectamente financiada estatalmente, sin embargo esta idea es cuando menos problemática

⁶⁸ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 3.

⁶⁹ Eduardo Posada-Carbó, «¿Libertad, libertinaje, tiranía?: La prensa bajo el olimpo Radical en Colombia (1863-1885)», en *Construcciones impresas: Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina 1820-1920* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004), 166.

⁷⁰ Eduardo Posada-Carbó, «¿Libertad, libertinaje, tiranía?: La prensa bajo el olimpo Radical en Colombia (1863-1885)», en *Construcciones impresas: Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina 1820-1920* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004), 156.

teniendo en cuenta que no se tiene referencia alguna sobre quien redactó este texto. Sin embargo no se puede dejar de pensar en la posibilidad de que el espiritismo pudo sacar algún rédito del liberalismo del gobierno del Olimpo radical, por lo que la cercanía entre ambos podría ser más estratégica que simpática⁷¹.

Retomando *Parte moral del evangelio*, la sección titulada “el evangelio explicado” ya se ha establecido como una versión traducida y sintetizada de *L'évangile Selon le Spiritisme*. Se ha identificado una modificación bastante sustancial desde el capítulo XXIII. En la versión original este se titula “Morale étrange” mientras que el capítulo XXIII del panfleto colombiano se titula “Jesús dijo: Pedid y se os dará”. “Morale étrange” consiste en la explicación de una serie de pasajes controversiales en los evangelios, esto se hace por medio de una pseudo crítica textual de la biblia. Este capítulo es totalmente suprimido del folleto. Es posible argumentar que entre el capítulo XXIII “Jesús dijo: Pedid y se os dará” y el capítulo XXIV “¿Cómo debe orar un hombre que quiere orar bien?” están compilados de una manera bastante sintetizada los capítulos: XXIV “Ne mettez pas la lampe sous le roisseau”, el XXV “Cherchez et vous trouverez”, el XXVI “Donnez gratuitement ce que vous avez reçu” y el XXVII “Demandez et vous obtiendrez.” de *L'évangile Selon le Spiritisme*. El último capítulo del libro de Kardec “*Recueil de prières sin rites*” es omitido y remplazado por “el cielo y el infierno”. Las ideas presentadas en este capítulo no son provenientes de *L'évangile Selon le Spiritisme*. Son parte de otra obra de Allan Kardec publicada en 1865 titulada *Le Ciel et l'Enfer*. El uso de más de un libro espiritista no solo refleja un alto de nivel de lectura espiritista, estando al corriente de las publicaciones más recientes. También revela, que la utilización de *L'évangile Selon le Spiritisme* es útil en la medida en que permite inscribir al espiritismo colombiano en una matriz católica. Lo anterior es en medida que el espiritismo colombiano aprovechó todo el trabajo teórico de Kardec, que ya había hecho un esfuerzo de reconciliación. Teniendo en cuenta los años de publicación de las distintas obras que se usaron para escribir el panfleto y la falta de una versión de estas obras en español antes de 1868, es posible pensar que se trata de las primeras expresiones organizadas de espiritismo en Colombia. Este espiritismo colombiano tendrá en su centro las ideas de Allan

⁷¹ Esta discusión sobre si el espiritismo era efectivamente liberal es parte del análisis del tercer capítulo.

Kardec, y al mismo tiempo imprimirá sus propias concepciones creando una variante única. Esta variante será en primer lugar católica y liberal.

1.3 Particularidades del espiritismo colombiano

La primera sección independiente de *Parte moral del evangelio*, no tiene firma, y es titulada “El espiritismo perfecto, comparado con el espiritismo imperfecto.” Aquí se presenta un vocabulario espiritista donde, explica el autor, se pretende “[...] cortar los malentendidos provenientes de la ambigüedad en el significado de las palabras”⁷² Uno de los conceptos del vocabulario que resulta interesante resaltar es el de *matrimonio*. El texto define a esta práctica como una “unión moral, intelectual i permanente de un hombre i una mujer [...]”⁷³. La idea de una unión permanente que trasciende la vida natural es una evocación indirecta a la idea de Cosmos popularizada por Swedenborg, donde el Paraíso está compuesto de sociedades activas donde la institución del matrimonio se mantendría⁷⁴. Los espiritistas encontrarían esta idea bastante persuasiva, teniendo en cuenta los cambios hacia una visión secular de esta institución en la mitad del siglo XIX⁷⁵.

Continuado con el panfleto, en la sección “El espiritismo perfecto, comparado con el espiritismo imperfecto.” además del vocabulario espiritista, se sientan unas bases conceptuales que estructuran el resto del documento. Los aspectos principales de esta sección consisten en entender que (1) existen espíritus buenos y malos; y que (2) podemos entablar comunicación con estos espíritus. (3) Estos espíritus buenos nos pueden enseñar la verdad. (4) La Verdad es el progreso que nos acerca a dios y (5) dios es perfecto. Esta sección del texto cumple una doble función. Por un lado, sienta bases teóricas del espiritismo que se desarrollarán a lo largo del panfleto. Por otro, defiende su práctica, primero, estableciendo que hay un “espiritismo imperfecto, inmoral e irracional, que tenga como espíritus imperfectos, aquellos que enseñen algo contra la perfección de Dios [...]”⁷⁶ el cual está en contra de las enseñanzas

⁷² *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos* (Bogotá: Imprente de Gaitán, .1868), 2.

⁷³ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 4.

⁷⁴ Gutierrez, «Spiritualism», 198.

⁷⁵ La importancia de darle al matrimonio un aspecto espiritual en el contexto de la secularización de la institución va a ser un punto de análisis en el capítulo 3.

del espiritismo que se predica en este texto. Entendiendo que hay espiritismo tanto positivo como negativo, se establece que la capacidad de comunicación es innata pues Dios debe facilitar las posibilidades de progreso: “Dios perfecto, quiere el progreso *hacia el bien*, del hombre malo, puesto que lo *crio* para que gozara del *bien eterno*; luego le debe facilitar los medios consecuenciales con ese fin.”⁷⁷. “Los medios” hacen referencia a la práctica de establecer comunicaciones con los espíritus perfectos. Los espiritistas colombianos que produjeron este panfleto buscarán establecer su espiritismo como el bueno, siendo este “perfecto”. En últimas, este apartado del panfleto es tanto un documento introductorio para un no iniciado que busca disipar posibles reservas que se tengan frente a la práctica como una muestra sintética de nuevas posibilidades religiosas. Esto a partir de la defensa de su espiritismo como perfecto y el acceso a un nivel de divinidad que no tenía el público por medio de la comunión con los espíritus. Lo anterior se puede entender como la búsqueda de un posicionamiento que se distancia de las formas erradas de comunicarse con los espíritus (las cuales nunca son comunicadas explícitamente) mostrados como la única alternativa correcta. Esta percepción del espiritismo como teoría maestra es mas fuerte en un texto espiritista posterior. En *Doctrina Espiritista-cristiana*⁷⁸ se afirma que la filosofía ganaría de mas validez adoptando los “hechos del espiritismo”. Parece entonces que espiritismo no se reduce a comunicarse con los espíritus, sino que está en enfrascada en permear diferentes ámbitos como la religión o la filosofía.

La persona que redactó esta sección es desconocida, pero es posible hacer una serie de conjeturas. En primer lugar, debemos tener en cuenta que las ideas presentadas en la sección vienen del mismo libro que se encuentra resumido más adelante en el panfleto: *L'evangile Selon le Spiritisme*. Estas ideas han sido retomadas y utilizadas para la defensa del espiritismo colombiano. Además de lo anterior, debe considerarse que la relación que se hizo anteriormente sobre Swedenborg y el matrimonio no es directa, sino que es emitida por Swedenborg, retomada por Kardec y por último replicada en el vocabulario espirita de la sección. Estoy inclinado a pensar que esta sección fue escrita en Colombia, probablemente

⁷⁶ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 2.

⁷⁷ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 3.

⁷⁸ «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa», 6.

por José Benito Gaitán, a partir del conocimiento que habían adquirido y reapropiado de Allan Kardec. La idea de identificar a José Benito Gaitán como redactor radica en su doble papel como impresor del texto y, según lo que señala Loaiza (2009), fundador de la seccional de Bogotá de la Sociedad Espiritista Americana⁷⁹, algo que lo posiciona como un candidato probable. La mayoría de la actividad espiritista de las décadas de 1860 y 1870 ha sido atribuida a Gaitán. Las subsecuentes publicaciones a *Parte moral del evangelio* fueron menos notables. La publicación de la revista *Psychis, ó, Estudios del Alma Humana* durante 1871 y 1872 con dos números fue muy poco notable, limitándose a traer traducciones de la revista espiritista de París y algunos artículos de Camille Flammarion (1845-1915).⁸⁰ A pesar de un esfuerzo bastante grande por parte de Gaitán por popularizar su versión del espiritismo no es posible determinar otros agentes en este esfuerzo. Lo anterior podrá llegar a sugerir que el espiritismo de carácter liberal venía de un esfuerzo unipersonal. Sin embargo, lo que permite afirmar esto es una carencia documental, por lo cual esta idea solo se puede tomar como una hipótesis.

Más allá de la matriz que tuviera el espiritismo – católica o protestante, liberal o socialista romántico- existen unos aspectos materiales que influyeron en su aparición y desarrollo. Como ha sido señalado por Gutiérrez, la Guerra civil norteamericana, la gripe española y posteriormente la primera guerra mundial serían catalizadores de la popularización de las prácticas espiritistas. Esto se debió a la gran cantidad de muertes que generaron estos eventos, los cuales propiciaron una necesidad de duelo que por la naturaleza de las muertes era difícil de realizar. Quiénes morían a causa directa de las guerras eran en su mayoría hombres, lo cual dejó una gran cantidad de mujeres que habían perdido a sus hijos, hermanos y a efectos del caso que estamos tratando, sus esposos. Esta necesidad que podría considerarse histórica fue aprovechada (tanto cínica como honestamente) por los espiritistas que aseguraban tener la capacidad de canalizar a los difuntos esposos de las mujeres dolientes⁸¹. En ese sentido se

⁷⁹ Loaiza Cano, «Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)», 15.

⁸⁰ Camille Flammarion fue un astrónomo francés quien fue muy cercano a ideas positivistas que posteriormente fueron repropiciadas por el espiritismo kardeciano

⁸¹ Cabe aclarar que el interés principal que estaba detrás de quienes precedían los rituales espiritistas y los médiums era económico. La mayoría de las personas que fungían estos papeles podrían ser clasificados como estafadores. Aunque había penadores “serios” como el mismo Kardec es básicamente imposible determinar

genera una dupla entre el concepto de matrimonio transmundano y la necesidad de hacer un duelo por parte de las mujeres donde la permanencia de la institución es un alivio ante un desarraigo violento de la vida.

La relación entre los duelos de los conflictos violentos, la idea de la continuidad de la institución del matrimonio después de la muerte y la aparición del espiritismo, propuesta por Gutiérrez para el contexto angloparlante tiene mérito para ser aplicada en el territorio colombiano decimonónico. Sin embargo, hay ciertos matices que se deben hacer si se tienen en cuenta las condiciones materiales de la época. Considerando que la aparición de impresos espiritistas, que se ha podido identificar en Colombia, se da entre 1868 y 1873. En ese sentido la producción impresa espiritista encaja en un periodo de entreguerras, específicamente entre la guerra de las soberanías (1860-1862) y la guerra de las escuelas (1876-1877)⁸². Por consiguiente, se puede pensar que el desarrollo de una cultura escrita espiritista debía gozar de algún nivel de estabilidad social y política y de la misma manera estaba llamada a ofrecer mecanismos no solo para lidiar con las consecuencias de las guerras, también para que se evitaran totalmente. Esto sumado a las dificultades en la obtención de insumos como el papel a causa de los estragos económicos que producían las guerras explican el ritmo de las fuentes producidas por espiritistas. Se puede pensar entonces que el espiritismo en Colombia tuvo un espacio de acción en un periodo entreguerras donde fungió como bálsamo a las heridas de la guerra. Este planteamiento tiene su validez y no debe descartarse. Sin embargo, a diferencia de esa imagen común del espiritismo angloparlante donde una viuda acude a una médium para comunicarse con su difunto esposo, el espiritismo colombiano no muestra evidencia de estas comunicaciones personalizadas. En cambio, las fuentes muestran una intención común en la cultura impresa de la segunda mitad del siglo XIX: usar la literatura

quiénes eran creyentes reales y quienes estaban ahí por el incentivo económico. Sin embargo, en el caso de Colombia solo tenemos vestigios de los aspectos doctrinales del espiritismo por lo que no hay donde sustraer información acerca de las dinámicas económicas del espiritismo. Simplemente no se tiene evidencia de esa dimensión del espiritismo que es por lucro y está rodeada de charlatanería, lo que los textos que se tienen hoy en día son una faceta bastante solemne de esta creencia.

⁸² Considero que esta fecha debe ser tomada con mucha precaución. Si bien es verdad que el primer documento espiritista colombiano que se tiene es de 1868 esto no implica que no se practicara espiritismo antes de ese año. Para 1865 se tiene una fuente que denuncia la práctica. Además de lo anterior la edición y producción de textos propios no pudo ser posible sin textos importados, los cuales pudieron estar en circulación años antes de la producción de los primeros textos propios de los espiritistas colombianos.

como “mecanismo civilizador y pacificador”⁸³ esto se ve reflejado en diferentes fuentes. Por ejemplo, en *Parte Moral del evangelio* se dedica el capítulo IX en su totalidad a explicar que una de las enseñanzas de Jesús es ser “manso y pacífico”⁸⁴. De la misma manera, la ley de caridad y de justicia que es prominente en la mayoría de las fuentes espiritistas colombianas es una forma de aforismo que tiene a la paz en su centro⁸⁵. Es por todo lo anterior que se debe pensar al espiritismo colombiano no en términos de un facilitador del duelo sino un agente pacificador y reconciliador.

1.4 ¿con que espíritus se comunicaban los espiritistas colombianos?

Las transcripciones de las sesiones espiritistas editadas –por no decir amañadas– son una rareza documental, solo comunes en la obra de Kardec, mucho más escasas en mundo anglosajón –excluyendo las representaciones literarias como las de Edward Bulwer-Lytton y Arthur Conan Doyle–. En ese sentido sección de las comunicaciones que se recogen en panfleto *Parte moral del evangelio*, comprende un grupo de comunicaciones con lo que los espiritistas colombianos identifican como diversos espíritus. La procedencia de estas seis comunicaciones se divide en dos. Al menos cuatro son de espiritistas colombianos, posiblemente los de la Sociedad Espiritista Americana- sección Bogotá ⁸⁶y dos retomadas de la obra de Kardec. Las comunicaciones que se han identificado como colombianas son establecidas con: El difunto arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera (1800-1853), Jesús, la Virgen María, San Agustín, el difunto filósofo francés Lamennais (1782-1854) y un espíritu sin nombre. Se puede notar que hay cuatro comunicaciones que vienen del catolicismo, el antiguo arzobispo de Bogotá Manuel Mosquera, Jesús, La Virgen María y San Agustín⁸⁷.

Mosquera responde a una referencia relativamente contemporánea a la producción de la fuente, ya que fue arzobispo hasta 1853, año en que murió. Será unos trece años después que

⁸³ Andrés. Jiménez Ángel, *Ciencia, lengua y cultura nacional: la transferencia de la ciencia del lenguaje en Colombia, 1867-1911*, 2018, 191, <https://elibro.net/ereader/elibrodemo/118525>.

⁸⁴ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 22.

⁸⁵ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*; «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa» (Imprenta del «Diario de Cundinamarca», 1883).

⁸⁶ Es importante mencionar que no se ha podido recuperar alguna otra mención esta sociedad.

⁸⁷ No se profundiza en esta comunicación por cuenta de que es original de Kardec.

se llevaría a cabo esta comunicación. El arzobispo regresa entonces del más allá con la intención de ser el portavoz de los puntos de vista sobre la religión católica de quienes hayan hecho esta sesión de espiritismo fechada para 1866. El espíritu del arzobispo explicará que el cristianismo había perdido el verdadero significado del evangelio y ya solo era un obstáculo para el hombre:

Desviado así por el hombre el evangelio de su primitiva significación, muerto así el espíritu de la verdad que contiene, ya no civilizó, ya no ilustró, ya no sirve sino de obstáculo, en lugar de servirle de auxilio al adelanto de la humanidad, en la adquisición de la verdad moral i de la perfeccion posible para la humanidad [...] ⁸⁸

Este ataque termina por recaer en el clero el cual se supone que debe guardar y promover el evangelio. La gravedad del ataque se puede notar que los espiritistas atribuyen esta comunicación a un representante de la iglesia, sobre todo alguien tan incrustado en la élite social y política del país. El arzobispo Mosquera, hermano del presidente, general y caudillo Tomas Cipriano de Mosquera, fue un acérrimo enemigo de las medidas del gobierno liberal, llegando a pronunciarse públicamente en contra del gobierno. Las criticas del arzobispo Mosquera desembocarían en su exilo por parte del gobierno de José Hilario López⁸⁹. Mosquera murió años antes de que se tuviera noticia alguna del espiritismo en el país. Sin embargo, como enemigo percibido por los liberales, el uso de esta figura tiene todo un peso político además de religioso. El elemento político está retomar un personaje que estuvo en contra de medidas liberales a las que el espiritismo fue afín⁹⁰. En el sentido religioso se debe tener en cuenta el impulso inconcluso por comenzar el proceso de romanización por parte de Mosquera⁹¹.

Retomando la comunicación con el espíritu del difunto Mosquera, este dirá cosas que en vida serian blasfemia. Esta supuesta manifestación desde el más allá dirá que es el espiritismo el medio por el que las enseñanzas de Cristo llegarán y ayudarán a la humanidad. Esto es lo que dice el espíritu en torno los atrasos del cristianismo y el rol del espiritismo:

⁸⁸ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 7.

⁸⁹ Cortés Guerrero, «La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX», 210.

⁹⁰ Cortés Guerrero, 211.

⁹¹ Cortés Guerrero, 211.

Sí; los acetismos romano i griego, enterraron el fondo de la moral cristiana en un piélagos de errores, de donde solo el espiritismo puede sacarlo, por medio de la mision que los espíritus hemos recibido de Dios de manifestarnos de diferentes maneras a los hombres, sobre todo con demostraciones al alcance de su razon, i en un todo conformes con esa razon.⁹²

Aunque en vida no hay evidencia de alguna pronunciación por parte Mosquera hacia el espiritismo, posteriores miembros de alta posición en el clero, como el obispo José Joaquín Isaza (1820-1874), si tomaran careas en el asunto. Las diferentes críticas a la Iglesia serían vistas por el obispo como una renuncia explícita al cristianismo. Para los espiritistas esto tendrá una interpretación diferente, como se verá a lo largo del capítulo, esta idea fue un acercamiento a un cristianismo que es moderno y supuestamente fundamentado en los principios originales de cristo. Los espiritistas colombianos nunca se separarán de su catolicismo, por lo que se armonizó con el espiritismo. Parecería que el espíritu del arzobispo Mosquera hubiera leído la obra de Kardec pues no tarda en invocar la “lei de justicia i caridad”⁹³. A esta se alude al menos unas cinco veces en la sección anterior “El espiritismo perfecto, comparado con el espiritismo imperfecto.” además de ser el título de la primera sección del capítulo XI de *L'evangile Selon le Spiritisme* (1864), en su versión completa. Esta primera comunicación se lee como una continuación natural de la primera sección, el vocabulario es similar y siempre se está partiendo de la idea “Dios es perfecto”⁹⁴. Esto finalmente, lleva a pensar que esta comunicación fue redactada por la misma persona que escribió la sección “El espiritismo perfecto, comparado con el espiritismo imperfecto.”.

La comunicación con Jesús va a ser una de las más interesantes producciones espiritistas de Colombia por dos aspectos: hace una conexión directa con la obra de Kardec y se percibe igual de legitimo como para encomendarse en la comunicación con el que podría ser el espíritu más venerable. Con mucha cautela los espiritistas redactaron el título de la siguiente forma: “COMUNICACION DICTADA POR UN ESPÍRITU QUE SE LLAMÓ ÉL MISMO CON EL MUI RESPETABLE NOMBRE DE JESUS.”⁹⁵. El texto no comienza con la

⁹² *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 7.

⁹³ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 6.

⁹⁴ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 1.

comunicación en sí, en cambio se hace una serie de aclaraciones con respecto a la posibilidad de comunicarse con Jesús. Lo primero que se hace es citar una comunicación precedente que fue hecha por la sociedad espírita de París y quedó consignada en *Le livre des médiums* (1861) de Allan Kardec. Posteriormente se cita a un espiritista colombiano anónimo que ha establecido que la comunicación no contradice ninguno de los razonamientos del espiritismo (kardeciano) donde Dios es perfecto y se debe actuar bajo la “lei de justicia i de caridad”. Gracias a esta justificación de un espiritista anónimo se puede llegar a pensar que los espiritistas colombianos se sienten con la confianza para incluir esta comunicación con Jesús, incluir esta comunicación da un gran nivel de legitimidad al empirismo colombiano. Pero, de todas formas, no operan con total certeza ya que, después de todo, este preámbulo la comunicación abre así: “Leed pues su citada comunicación en Colombia, i juzgad. Ella dice así:”⁹⁶ En últimas es el lector quien tendrá la última palabra para determinar la veracidad de la comunicación. Jesús parece, paradójicamente, haber leído con detenimiento la obra de Kardec. Similar a la comunicación con el espíritu del arzobispo Mosquera, la comunicación con Jesús no tarda en invocar la ya mencionada “lei de justicia i de caridad” pero no se detiene ahí. Jesús, como sello de máxima autoridad del cristianismo, va a declarar explícitamente que el espiritismo es real⁹⁷. El último designio de este espíritu será el establecimiento de relaciones con los espíritus en búsqueda del progreso de la humanidad:

I VENGO también a enseñarle al hombre que *Dios no quiere más profetas ni apóstoles* que monopolizan la enseñanza; pues mi eterno Padre ha resuelto que *muertos i vivos se ayuden recíprocamente* en la enseñanza del camino progresivo hacia Él. *Los muertos según la carne comunican* a los vivos según la carne, ciertas *verdades* que despiertan en esos vivos la idea de la *inmortalidad* del alma [...] ⁹⁸

Así se puede notar como se establece un delicado juego de apelaciones implícitas a la autoridad donde los espiritistas colombianos primero tienen que justificar la posibilidad de comunicarse con un espíritu tal como Jesús en Allan Kardec. Pero esto no va a ser suficiente.

⁹⁵ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 49.

⁹⁶ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 41.

⁹⁷ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 42.

⁹⁸ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 41.

Será necesario que el mismo Jesús tenga que invocar a la autoridad de su padre para ser portavoz de las ideas más heterodoxas de los espiritistas colombianos. Se produce un contraste muy marcado entre la gran cautela con la que se sugiere la comunicación con el espíritu de Jesús y lo discordantes que van a ser las ideas promulgadas en relación con las del catolicismo colombiano.

Esta idea de un espiritismo bastante católico se ve reforzada con la comunicación que se hace con un espíritu que firma como María, madre de Jesús. A diferencia de las comunicaciones con Jesús y San Agustín, esta no tiene ningún precedente en la obra de Kardec. No se ha encontrado en ella evidencia de comunicaciones con el espíritu de la Virgen María entre 1857, fecha de publicación del primer libro espiritista del autor y 1868, fecha de publicación de este panfleto. Además, entre los cinco libros publicados en ese lapso por parte de Kardec solo se pueden encontrar tres menciones a la Virgen María. Todas estas menciones son cuando mucho tangenciales, sin hacer ninguna clase de elaboración sobre la figura religiosa. Será esta corta comunicación, de aproximadamente 125 palabras, la que demostrará la originalidad del espiritismo colombiano. Tras una búsqueda exhaustiva esta es la única comunicación con la Virgen María que se ha podido encontrar para el siglo XIX. De la misma manera, se ha notado que en los subsecuentes años de desarrollo de las actividades esotéricas en Latinoamérica se fue desarrollando una un interés por la figura de la Virgen⁹⁹. A diferencia de las otras comunicaciones analizadas anteriormente, el espíritu de la Virgen no utilizará el lenguaje kardeciano. Renunciando a evocar a la “lei de justicia i de caridad” o al axioma Dios es perfecto, los temas que se discuten en la comunicación son: La reivindicación de la Virgen por parte del espiritismo, y la crítica al tráfico de influencias. A propósito de la primera:

VENGO a *vindicar el espiritismo perfecto* contra sus *calumniadores*, que le han atribuido el absurdo de que ataca la *pureza moral* de la madre de Jesús. [...] Antes bien, me consta que he sido defendida por él [espiritismo] en las conferencias que se han tenido sobre mi conducta moral.¹⁰⁰

⁹⁹ Para más información de vale la pena revisar a Massola (2018)

¹⁰⁰ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 41-42.

Esta necesidad de afirmar la relación entre la Virgen nos denota una disposición espiritista que, me arriesgo a decir, es novedosa. Aunque no se tenga noticias de estas conferencias donde se hablaba positivamente de la conducta de la Virgen, podemos ver que hay un interés por no separarse y en cambio afirmar la devoción mariana que ha sido muy prominente en Colombia. Para la segunda mitad del siglo XIX la mayoría de la población era creyente, pero no educada en teología, en cambio, las experiencias devocionales hacia la Virgen estaban en el eje del culto católico¹⁰¹. El historiador William Elvis Plata explica que para la mayoría de las personas Dios era intangible, mientras que figuras como los santos o la Virgen eran concretas y cercanas¹⁰². Sin embargo, se tiene en cuenta la presencia del culto a la Virgen de Chiquinquirá desde el siglo XVI que puede ser la advocación más notoria del país. Todo esto no evitaría que se estableciera una crítica a la manera como se le ha rendido devoción a la Virgen María.

No es, pues, el espiritismo perfecto el que me ha calumniado sino los traficantes con mis favores, que enseñan que *no protejo sino a los que les compran* mi protección con dinero, pues *me igualan* con las mujeres que han *prostituido su amor*. I si no véase lo que han hecho con las advocaciones de Chiquinquirá, la Peña i otras mui conocidas.

103

Estos dos componentes: una reivindicación de la Virgen por parte del espiritismo, acompañada de una crítica al tráfico de influencia con su devoción, posicionarán al espiritismo colombiano en un espacio de experiencia único. Para entender lo anterior, debemos tener en cuenta que la afirmación entre el espiritismo colombiano y la figura de María no es algo común en el pensamiento espiritista. Como se estableció, la base intelectual del Espiritismo está basada en el pensamiento de Emanuel Swedenborg, el cual es atravesado por una visión protestante¹⁰⁴. De igual forma, el espiritismo se desarrolló inicialmente en las zonas protestantes y anglicanas. Por ello, las bases teológicas de quienes desarrollaron el

¹⁰¹ Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico», 133.

¹⁰² Plata, 135.

¹⁰³ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 43.

¹⁰⁴ Vale la pena aclarar que las críticas al culto mariano no son exclusivas del protestantismo. Sin embargo, teniendo en cuenta los orígenes del espiritismo se puede pensar que la falta de representación mariana en el espiritismo europeo e inglés es motivo de sisma entre catolicismo y protestantismo.

espiritismo existían dentro de un contexto que estaba fuertemente ligado a los postulados reformistas de Lutero. Es interesante pensar que estas ideas protestantes, relativamente impopulares en el contexto del siglo XIX colombiano, tuvieron cierto nivel de recepción en el espiritismo. Difícilmente se puede argumentar que los espiritistas colombianos eran conscientes del nivel de cercanía que estaban desarrollando con el protestantismo, pues el acercamiento de Kardec es bastante católico. Sin embargo, hay un aspecto protestante en el núcleo del espiritismo: la descentralización¹⁰⁵. Esta descentralización juega un papel fundamental pues es lo suficientemente flexible para que los espiritistas colombianos puedan integrar a la virgen a su espiritismo. Pero esta comunicación con María revela que para los espiritistas colombianos no bastaba lo poco que el autor francés mencionaba a la Virgen. Será necesario que los mismos espiritistas colombianos emprendan una tarea de reconciliación entre la práctica y esta figura religiosa tan imperante en la espiritualidad de Colombia, esto se puede pensar a partir de la comunicación citada y las supuestas conferencias que se dieron sobre el espiritismo y la Virgen María. Este trabajo de reivindicación se acompañará de una crítica a las formas tradicionales de devoción. Así se perfila una forma de religiosidad que no se logra separar de su base católica, pero es capaz de apropiarla para hacer una reformulación que ante las formas tradicionales de religiosidad resulta heterodoxa.

La comunicación que es procedente de Francia se titula *Diferencia histórica, entre lo que piensa un obispo en la tierra i lo que enseña desde su vida de ultratumba*. El origen de esta comunicación es descrito por Ana María Mancera (2018) de la siguiente forma:

[...] es una traducción de un fragmento de la Revista Espírita de París, año 5, número 8. En ese texto los autores afirman haber recibido una declaración de la comunidad espiritista de España a los espiritistas franceses sobre la comunicación que tuvieron con el obispo de Barcelona Antonio Palaus y Termens (1806-1862)¹⁰⁶

En esta fuente se describen las acciones del obispo Palaus y Termens, el eclesiástico que emprendió la labor de quemar unos doscientos volúmenes de diversas obras espiritistas

¹⁰⁶ Mancera Rodríguez, «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.», 103.

escritas por Kardec y traídas desde Francia. El hecho por sí mismo es interesante, en la medida en que muestra una de las primeras acciones anti espiritistas de la Iglesia católica. Sin embargo, este suceso toma un significado diferente en el contexto donde se encuentra en la fuente. Conocida como el *auto de fe de Barcelona del año 1861*, la quema de libros espiritistas fue rápidamente apropiada por Kardec y elevada a pieza propagandística. Empero, el recuento de este suceso que pintaba a la Iglesia como censuradora no era suficiente para volverlo propaganda. En ese sentido, se emprendió un proceso donde, supuestamente, se canalizaría al espíritu del obispo con el fin de que él mismo fuera el que mostrara su error y alabara el espiritismo. Este proceso de autoridades prestadas fue empleado no sólo para construir conocimiento, también para atacar a quienes eran enemigos del espiritismo.

Así, esta comunicación puede ser la inspiración de los espiritistas colombianos para canalizar el espíritu del arzobispo Mosquera. En realidad, ambas comunicaciones son similares, ya que se trataba de un miembro de alto rango de la iglesia en un nivel local. Además, estos personajes irían contra lo que practicaron en vida, volviéndose portavoces de las bondades del espiritismo y críticos del clericalismo. La emulación con un personaje contemporáneo del contexto propio de los espiritistas colombianos indica algo relevante de la práctica espiritista. Esta capacidad de comunicarse con los espíritus está en el centro de la existencia del espiritismo. Los espíritus comunicados cumplirán una variedad de propósitos, pero en gran medida se trata, nuevamente, de una apelación a la autoridad. Este juego de apelaciones no solo operará con figuras religiosas antiguas, también será necesario trabajar con figuras contemporáneas que hayan tenido algún grado de autoridad en vida y puedan ser consideradas como válidas. Ahora bien, si se piensa en las comunicaciones contemporáneas hay dos clases: figuras notorias y figuras anónimas. La utilización de una figura que fue notoria política y religiosamente no solo es una manera de relacionarse con el contexto del momento, también es una manera de generar polémica y apoyo. No había necesidad de interpretar las críticas de los opositores, bastaba con hablar por ellos, la comunicación permitió manipular la opinión de modo que sus opositores defendieran las ideas espiritistas, y tomar autoridades prestadas permitió darle fuerza a su doctrina. Esto lo vemos muy claro en la comunicación de Mosquera quien murió antes de la publicación de primer libro de

Kardec, pero 11 años después su espíritu estaría hablando a favor del empirismo. Las comunicaciones anónimas, comunes en el espiritismo inglés, pueden ser de espíritus que no se identifican o por el contrario por personas anónimas a la historia. Estas comunicaciones con los espíritus de personas desconocidas para la historia solían hacerse en un nivel individual. Estas comunicaciones solían ser con el espíritu de un ser querido que había muerto, donde los mensajes no solían ser trascendentales y en cambio servían más como un bálsamo espiritual para quien pedía la comunicación. Este es el tipo de comunicación más común en la esfera angloparlante. En la evidencia documental no se encuentran este tipo de comunicaciones en el espiritismo colombiano y, en cambio, predominan las de tipo más trascendental. Esto está en sintonía con la tradición kardeciana de donde toma inspiración el espiritismo colombiano, donde las comunicaciones debían mantener un código común.

A pesar de la falta de documentación que registra las comunicaciones más triviales, no se puede descartar totalmente su existencia. Como ya se ha establecido *Parte moral del evangelio* es un texto que puede ser considerado como doctrinal. La aparición de un texto doctrinal no implica necesariamente la base de la creencia, por el contrario, se puede pensar que un buen tiempo de práctica es la que permite comenzar a teorizar sobre ella. En términos generales, cuando se trata de espiritismo, la actividad de comunicarse con los espíritus emerge primero y después se da la aparición de doctrina¹⁰⁷. El espiritismo colombiano no parece contar con un aparato de control¹⁰⁸ que regulará la doctrina, implicando que cualquier individuo que dispusiera de los medios podía construir su doctrina espiritista. Existen diferentes alusiones de las fuentes que parecen mostrar una práctica espiritista precedente a la aparición de textos doctrinales como *Parte moral del Evangelio* o *Doctrina espiritista cristiana*. Esto se puede evidenciar en la fecha de la comunicación con el espíritu del

¹⁰⁷Esto se puede ver soportado por el suceso que se ha relacionado con el inicio de espiritualismo, Así lo resume Faivre: “sisters Margaretta and Catherine Fox, in Hydesville, New York, heard a mysterious repeated knocking in the house on the night of March 31, 1848. Thinking it might be a message of some sort, they worked out a code that might enable them to respond and ask questions of their own. The belief that the knocking entity was the spirit of a deceased person soon followed. Thus, a new practice of communication with spirits had come to birth, called Spiritualism, which quickly spread through the United States and then through the rest of the Western world.” La capacidad que los espiritistas tendrían para comunicarse con los muertos solo crecería a lo largo del siglo. Faivre, *Western Esotericism: A concise History*, 79.

¹⁰⁸ SI es verdad que Kardec emprendió un esfuerzo inmenso por centralizar la practica espiritista en torno a su figura y en cierta medida lo logró. Sin embargo, los espiritistas colombianos, aunque bastante inspirados en sus ideas, no estarían supeditados a Kardec

arzobispo Mosquera que data del 2 de julio de 1866, lo que podría implicar un periodo de recolección de comunicaciones por parte de la seccional de Bogotá de la Sociedad Espiritista americana. Esto teniendo en cuenta que el proceso de recolección y sistematización de comunicaciones era el método de Kardec para la escritura de libros espiritistas¹⁰⁹. También está la comunicación con la Virgen María donde el espíritu alude a unas conferencias espiritistas donde se ha hablado positivamente de la Virgen¹¹⁰. Sugiriendo que existieron una serie de sucesos relacionados al espiritismo colombiano de los que no se tiene registro.

Los mensajes de los textos doctrinales, que se mantienen dentro de un código común, presumirían ser la verdadera autoridad para los espiritistas colombianos. Esto se evidencia en el mensaje del espíritu de Jesús que establece que los muertos ayudarán a los vivos y se comunicaran con ellos para llegar a la verdad¹¹¹ o el mensaje de la sección “El espiritismo perfecto comparado con el espiritismo imperfecto” donde se explica que los mensajes de los espíritus perfectos son la clave del progreso humano¹¹². Este será el método por excelencia para generar conocimiento espiritista: darles a los muertos la capacidad de, supuestamente, ayudar a resolver los problemas de hoy para poder progresar. El supuesto espíritu con el que se haya realizado la comunicación será el sello de autoridad con el que los espiritistas justificarán sus convicciones. Para los espiritistas colombianos serán las figuras religiosas las mejores fuentes de autoridad a la hora de hacer comunicaciones.

Después de haber analizado las secciones más relevantes de “El espiritismo perfecto, comparado con el espiritismo imperfecto” y las comunicaciones con los espíritus de Manuel José Mosquera, Jesús y La Virgen María se han podido establecer las bases del espiritismo colombiano. Estas bases radican en una interpretación del espiritismo aún más católica a la de Kardec. Para entender como *Parte moral del evangelio* sienta las bases del espiritismo colombiano se puede ver la evolución de la práctica. Para 1869 en Sogamoso, Boyacá, el párroco Juan Nepomuceno Rueda escribiría de la llegada de un espiritista, el doctor Joaquín Calvo. En el recuento de los hechos que sucedieron a causa de la llegada de este personaje,

¹⁰⁹ Warne Monroe, «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism», 259.

¹¹⁰ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 45.

¹¹¹ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 41.

¹¹² *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 2.

se menciona que el Dr. Calvo tiene una copia de *Parte moral del evangelio*¹¹³. Se puede pensar que el panfleto tuvo algún nivel de acogida y circulación entre quienes se identificaban como espiritistas. De la misma forma, para 1883, el panfleto *Doctrina espiritista cristiana* mostraría la versión más refinada de las bases sentadas por *Parte moral del evangelio*. Manteniendo la comunicación con la figura del arzobispo Manuel José Mosquera y agregado más figuras religiosas como San pablo y San Vicente de Paul¹¹⁴. En esta fuente se expandirían conceptos propios de espiritismo kardeciano como la metempsicosis¹¹⁵ y de la misma manera conceptos esencialmente católicos, como lo es la inclusión de la eucaristía dentro de la doctrina espiritista¹¹⁶. La elección de los títulos también es un aspecto revelador de este énfasis en lo católico, por ejemplo, *Doctrina espiritista cristiana* alude de manera directa al proceso de reconciliación entre el catolicismo y el espiritismo. Otro ejemplo del énfasis católico sería *Parte moral del evangelio*, se ha establecido que la mayoría de la información y el título es tomado del libro de Kardec, *El Evangelio según el Espiritismo*. Partir de este libro para construir la doctrina espiritista muestra que las creencias religiosas tradicionales de los colombianos eran una preocupación primordial que debía tenerse en cuenta para elaborar un Espiritismo propio.

1.5. Circulación de la obra de Kardec en Colombia

Como se ha venido mencionado, la base intelectual del espiritismo colombiano es en gran medida la obra de Allan Kardec. Teniendo en cuenta que la obra del espiritista francés es la materia prima de *Parte moral del evangelio*, es importante saber cuáles pudieron ser las maneras en las que los textos de Kardec llegaron al territorio y se integraron a la fuente. Se ha determinado que *Parte Moral del evangelio* contiene elementos que provienen de tres textos diferentes. Tanto el texto base, *L'evangile Selon le Spiritisme*, como la referencia de donde se cita la comunicación con Jesús, *Le livre des médiums* y la referencia al obispo Palaut y Termens, de la Revista Espirita de París, son provenientes de Francia. No se tiene evidencia

¹¹³ Rueda, «Conferencia sobre Espiritismo», 6.

¹¹⁴ «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa» (Imprenta del «Diario de Cundinamarca», 1883), 9, 15, 21.

¹¹⁵ La discusión sobre la metempsicosis o transmigración es desarrollada en el segundo capítulo de esta investigación.

¹¹⁶ «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa», 21.

directa acerca de la llegada de estos textos, sin embargo, se puede sugerir que estos textos llegaron en su versión original. Se propone esta hipotética ruta: los textos en francés llegarían a Colombia desde el océano atlántico, enviados por correspondencia o traídos por algún viajero¹¹⁷, donde atravesarían el río Magdalena hasta Honda donde seguirían un tortuoso camino de herradura hasta Bogotá¹¹⁸. Posiblemente, en Bogotá, los textos serían parcialmente traducidos, abreviados, editados y adaptados para y por los espiritistas de la Sociedad Espiritista Americana. También es posible que de Francia hayan llegado a España para ser traducidos y posteriormente llegar a Colombia. Aunque ambas teorías sobre la llegada de los textos de Kardec a Colombia tienen su mérito, lo más probable para efectos de esta fuente es, que los textos llegaron directamente desde Francia. ¿Cuáles son los argumentos que soportan esta idea? En primer lugar, debemos tener en cuenta los años de publicación de los textos. El libro de Kardec, *L'evangile Selon le Spiritisme*, fue publicado en 1864. Las versiones más antiguas que se encuentran en español de este libro son de 1873¹¹⁹ y 1910¹²⁰. La circulación de esta edición mexicana de 1873 y la posterior edición española de 1910 no ha sido comprobadas en Colombia. Además, se tiene en cuenta una versión de *¿Qué es el espiritismo? Introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus* producida en 1871 y con circulación en Colombia alrededor de 1873 por la librería Barcelonesa¹²¹. Todas estas versiones en castellano de *L'evangile Selon le Spiritisme* (1864) son posteriores al panfleto *Parte moral del evangelio explicado por los espíritus perfectos* (1868). El hecho de no haber versiones en español del libro de Kardec anteriores a la publicación de *Parte moral del evangelio* puede indicar que esta sea

¹¹⁷ Se sugiere un modelo similar al propuesto por el profesor Andrés Jiménez donde existía una persona que se desempeñaba como un nodo entre Francia o Europa y enviaba, sugería y hacía circular textos. En el caso expuesto por Jiménez tanto Ezequiel Uricoechea y Rufino José Cuervo se desempeñaron como vínculos en Europa para otros intelectuales gramáticos. En el caso del espiritismo no se tiene noticia de algún personaje que cumpliera esta función, sin embargo, teniendo en cuenta que el soporte de la práctica espiritista también era el papel se puede llegar a pensar que efectivamente alguien pudo fungir como nodo en Europa. Por ahora esto solo es una conjetura. Jiménez Ángel, *Ciencia, lengua y cultura nacional: la transferencia de la ciencia del lenguaje en Colombia, 1867-1911*.

¹¹⁸ Mancera Rodríguez, «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.», 66.

¹¹⁹ Esta es una versión en español producida en México por la Imprenta la Bohemia literaria y ahora se encuentra digitalizado en el repositorio de la UNAL en <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/10931>

¹²⁰ Se trata de una versión de la casa editorial Maucci de 1910 que corresponde a una tercera edición. Las versiones más antiguas elaboradas por esta editorial podrían haber sido publicadas entre 1898-1910

¹²¹ Mancera Rodríguez, «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.», 80.

una de las primeras versiones del pensamiento de Kardec en español de la que se tenga registro. Esto se puede reforzar con el hecho de que las primeras publicaciones espiritistas kardecianas en España apenas van a aparecer a finales de 1868¹²². Finalmente, considero que si tenemos en cuenta el flujo relativamente constante de impresiones colombianas traduciendo los trabajos de Kardec y la mínima cantidad de textos de espiritistas españoles es posible decantarse por la teoría de que los textos llegan desde Francia y atraviesan el país para a llegar Bogotá.

Los esfuerzos espiritistas que se emprendieron entre las décadas 1860 y 1880 estuvieron concentrados mayoritariamente en Bogotá y excepcionalmente en Boyacá. Como ya ha sido expuesto, la mayoría de estos documentos están directamente relacionados con el impresor José Benito Gaitán. La intervención de este liberal radical indudablemente infundió al espiritismo colombiano una posición política bastante marcada. A diferencia del socialismo romántico que es característico de la obra de Kardec, el espiritismo colombiano se decantaría por un liberalismo católico. El catolicismo es un elemento central del espiritismo colombiano. Desde la primera fuente registrada, Parte moral del evangelio, hasta la última fuente registrada en el siglo XIX, se utilizarán lenguaje y formulas acordes con las sensibilidades católicas colombianas. A pesar del esfuerzo de mostrar un espiritismo cercano al catolicismo, el espiritismo colombiano no lograría establecer una presencia permanente. Después de la publicación de Doctrina Espiritista cristiana en 1883, no parece haber más publicaciones producidas por espiritistas. Aunque es poco probable que la practica desapareciera por completo, se podría pensar que el espiritismo se redujo a la clandestinidad y a un posible esfuerzo por destruir textos espiritistas. Lo anterior teniendo en cuenta la reacción de la Iglesia católica a la práctica espiritista.

¹²² Véase El criterio y El criterio Espiritista: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/card?sid=adadaef9-b175-4988-92d9-17e980573d47>

Capítulo 2: Herejes y nigrománticos: Respuesta de la Iglesia Católica al espiritismo colombiano

El presente capítulo busca establecer las bases intelectuales de la respuesta de la Iglesia católica al espiritismo colombiano. En primer lugar, se buscará construir un diálogo entre una Pastoral contra el espiritismo publicada en Medellín en 1873 por el Obispo de la misma ciudad José Joaquín Isaza y las concepciones dogmáticas espiritistas. La idea con emprender este diálogo es generar una constante comparación que sistematiza lo que la Iglesia católica argumenta sobre el espiritismo y lo que los espiritistas argumentaban sobre sí mismos¹²³. Posteriormente se pretende establecer un marco temporal que permita entender el ritmo de publicación de los textos a favor y en contra del espiritismo. Con esto se busca demostrar un esfuerzo sistemático de la Iglesia católica que, en lugar de negociar a un nivel individual con los espiritistas colombianos, se va a dedicar a condenarlos de manera fehaciente.

2.1 El obispo Izasa contra los espiritistas

¹²³ Mas que una o por parte de los espiritistas se debe entender como una forma de comparación con el fin de entender el espiritismo desde los dos puntos de vista.

Durante las semanas anteriores al 8 de julio de 1873, en la ciudad de Medellín, un eclesiástico de rango y nombre anónimo se acercó a la Diócesis de esa ciudad con una traducción del libro *El espiritismo en su más simple expresión* (1862) de Allan Kardec. Esta versión traducida al castellano, publicada por la imprenta de Velásquez y Compañía, hoy en día se encuentra perdida, pero según Mancera (2018) alguna vez hizo parte de las colecciones de la Biblioteca Nacional de Colombia (BNC). Aunque no contemos con esta fuente primaria lo que sí sabemos es que el texto llegó a manos del obispo de Medellín José Joaquín Isaza (1820-1874) quien pondría en marcha una investigación sobre los contenidos de esta obra¹²⁴. El producto de esa investigación es la Pastoral contra el espiritismo de 1873 publicada por la imprenta de los hermanos Gutiérrez en la ciudad de Medellín. La resolución a la que llegará la pastoral prohibirá tajantemente la práctica y lectura del material espiritista so pena de excomunión *ipso facto*.¹²⁵ La traducción castellana del libro de Kardec sería catalogada como herética e impía¹²⁶ y cualquier sacerdote (vinculado a la diócesis de Medellín) sería suspendido si absolvía algún feligrés sin la autorización previa del mismo obispo. El aspecto punitivo no sería suficiente ante el avance espiritista. Es por esto que entre las disposiciones de la pastoral se determina que debe ser leída en misa. También se insta a los curas a no dejar de inculcar las “verdades católicas”¹²⁷ con el fin desarraigar el espiritismo.

La posición que toma la Iglesia católica, al menos en Medellín, es de ataque y control. Ataque, porque va a cargar directamente contra los preceptos espiritistas mostrando su “error”. Control, porque asume un rol de ordenador de las creencias religiosas/espirituales de la sociedad, con el fin de evitar que se practique o se crea en el espiritismo. Para que la Iglesia católica pueda tomar este rol debe establecer una crítica sistemática al espiritismo que pueda ser entendida y replicada fácilmente. No es gratuito que se seleccione una pastoral para comunicar este mensaje. Para la década de 1870 la Iglesia como institución había incurrido proceso de romanización que, entre muchas otras cosas, buscaron acercar la figura

¹²⁴ Mas allá de la mención que hace Isaza sobre esta investigación, no se ha podido recuperar alguna información referente a este proceso.

¹²⁵ José Joaquín Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. José Joaquín Isaza, Obispo de Medellín y Antioquia, contra el espiritismo» (Imprenta de Gutiérrez hermanos, 1873), 12.

¹²⁶ Isaza, 12.

¹²⁷ Isaza, 12.

del obispo al laicado por medio de las pastorales. Lo anterior no solo hace que este mecanismo se volviera más común, también más extensas¹²⁸. El mencionado proceso de romanización es el proceso que estructura el sistema de crítica al espiritismo por parte de la Iglesia. Desde el siglo XVIII este proceso buscaba combatir el peligro de las iglesias nacionales¹²⁹. Con el papado de Pío IX y la publicación del Syllabus se concreto un proceso que buscaba estructurar la Iglesia como una institución religiosa supeditada a Roma¹³⁰. De esta forma la pastoral sirve porque esta respaldada por la autoridad misma del papado y al mismo tiempo acerca un conocimiento que tiene el clero, específicamente el obispo, a los laicos y elevar la crítica a la comunidad católica.

Teniendo en cuenta esta posición específica de la iglesia, vale la pena analizar la crítica que se le hace al espiritismo en esta pastoral y ponerla a dialogar con diferentes aspectos del pensamiento espiritista que se catalizan en el concepto de transmigración. Esto es con el fin de entender cómo se construyen dos concepciones religiosas que están en tensión, pero comparten muchos elementos comunes y terminan por influirse mutuamente.

La argumentación del obispo Isaza comienza por aceptar la premisa de los espiritistas, pues efectivamente los espíritus existen¹³¹ y es posible entablar comunicación con ellos¹³². Aunque esto parezca una concesión de la iglesia a los espiritistas, aceptando su capacidad de comunicación, esto será sólo para abrir la puerta a un diferente tipo de crítica. Es por lo anterior que el obispo establecerá lo siguiente:

La cuestión está en saber qué clase de espíritus son aquellos con los que entran en relaciones los espiritistas. Estos espíritus no pueden ser sino de dos clases, ó espíritus buenos ó espíritus malos. Que los hay de ambas clases, no se puede dudar, pues este es punto de fe, revelado por Dios en los libros santos.¹³³

¹²⁸ Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico», 120.

¹²⁹ Lavina Anderson, «El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia.», 44.

¹³⁰ Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico», pie de página 1.107.

¹³¹ El catolicismo colombiano se experimentaba en un sentido bastante litúrgico, sin embargo el aspecto teológico del catolicismo parte de la premisa de una separación entre cuerpo y alma por lo que podían existir manifestaciones puramente espirituales.

¹³² Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo», 2.

Esta distinción de los espíritus entre buenos y malos contrasta con la visión del espiritismo colombiano que verá a los espíritus en una gradación entre el atraso y el avance. Los espiritistas construirán intrincados sistemas de determinación para el avance individual del espíritu para determinar valor moral o nivel de avance. Por el contrario, la Iglesia, específicamente esta pastoral, establecerá los valores morales del alma en términos más sencillos: simplemente hay espíritus buenos que son los ángeles y las almas que van a cielo o el purgatorio¹³⁴. En contraposición a estos espíritus buenos hay espíritus malos que se revelaron ante Dios denominados demonios.¹³⁵

Mientras el obispo Isaza propone esta dicotomía entre los espíritus, plantea que efectivamente se puede establecer comunicación con los espíritus buenos, pues ha pasado en la biblia. Los personajes bíblicos que lograron esto, son considerados por Isaza como hombres virtuosos que están muy lejos de parecerse a los espiritistas.¹³⁶ En ese sentido, las consideraciones del obispo lentamente van cerrando las posibilidades al espiritismo de ser una práctica positiva para la Iglesia católica, pues como no es posible que los espíritus buenos se aparezcan ante los hombres de dudosa calidad moral, todo va apuntando a que la comunicación espiritista es con los espíritus malvados.

Antes de poder dar esta estocada crítica al espiritismo, es necesario disipar una última posibilidad: la comunicación con espíritus de quienes han precedido a los espiritistas y son buenos.¹³⁷ Esta posibilidad es negada dogmáticamente estableciendo que el destino de un alma humana sólo puede ser el purgatorio, el cielo o el infierno¹³⁸. Es así como las posibilidades de los espiritistas se cierran y solo pueden comunicarse con los espíritus malignos.

Pero si los espíritus que vienen á la evocación de los espiritistas ó magnetizadores, no son los espíritus buenos que, como hemos visto, están gozando de Dios, ¿Cuáles serían? Tienen que

¹³³ Isaza, 2.

¹³⁴ Isaza, 2.

¹³⁵ Isaza, 2.

¹³⁶ Isaza, 2-3.

¹³⁷ Isaza, 3.

¹³⁸ Isaza, 5.

ser lo ángeles malos, es decir los espíritus de las tinieblas y del error, en una palabra, *los Demonios*.¹³⁹

La argumentación construida por Isaza busca atacar el espiritismo desde dos frentes: la calidad moral de los espiritistas y la autoridad del conocimiento espiritista. Estos dos elementos funcionan en conjunto. Primero los espiritistas no logran llegar a unos niveles morales que permitan que los espíritus buenos se comuniquen con ellos; segundo, la división de los planos de la existencia en el catolicismo los espíritus buenos están separados del plano de los mortales y en cambio solo los demonios tienen acceso al plano mundano.

Ahora bien, si se compara este razonamiento católico con el pensamiento espiritista colombiano es posible pensar que se trata de un enfrentamiento de concepciones del destino después de la muerte opuestas. La Iglesia católica y en gran medida el cristianismo ha partido de la división entre cuerpo y alma. El alma abandona el cuerpo después de la muerte y —como ya ha sido establecido— puede tomar tres destinos posibles dependiendo de sus actos en vida. El espiritismo colombiano toma otro acercamiento. En *Doctrina Espiritista Cristiana* se puede evidenciar cómo los espiritistas colombianos concebían el más allá. A diferencia de lo propuesto en la doctrina católica, los humanos no consisten en alma y espíritu, sino que hay un tercer elemento llamado “periespíritu” o ánima.

El periespíritu es lazo de unión entre el espíritu y la materia hecha carne: por este medio el espíritu recibe las impresiones que sufre el organismo interior o exteriormente, toma, parte en algunas de sus funciones ayuda a su conservación¹⁴⁰.

Esta triada de cuerpo, espíritu y periespíritu¹⁴¹ será englobada por el proceso de transmigración. Será este proceso donde terminan por cimentarse las diferencias más radicales entre el espiritismo y el catolicismo colombianos, pues, a diferencia de lo

¹³⁹ Isaza, 5.

¹⁴⁰ «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesión de fe moral y religiosa» (Imprenta del «Diario de Cundinamarca», s. f.), 13.

¹⁴¹ La definición que es citada fue posiblemente extraída del libro de Kardec en *Le Ciel et l'Enfer* (1865). La obra del autor francés es oblicua en la tradición escrita de los espiritistas colombianos. Por ejemplo, la revista *Psychis*, ó, *Estudios del Alma Humana* (1870-72) constaría de traducciones de Kardec y ocasionalmente Flammarion aportando un material casi nulo más allá de la traducción.

establecido en el catolicismo, el alma en el espiritismo viaja entre diferentes mundos habitados aprendiendo y progresando:

El espíritu humano, después de la muerte, NO reencarna por necesidad en determinado organismo, sino que según su voluntad libre toma el que más le conviene para adelantar. [...]La escala no termina en el hombre, aquí en la tierra, sino que el espíritu, según sus méritos, continúa ascendiendo por medio de los fluidos etéreos en la pluralidad de los mundos habitados en el espacio infinitos¹⁴².

Este proceso de transmigración secular, elevado a doctrina del espiritismo por Kardec, será también uno de los puntos de contención que abordará la pastoral del obispo Isaza. En pocas palabras, la transmigración es para el catolicismo una herejía. Esto con base en que la transmigración es indudablemente una concepción pagana para el obispo. Izasa, mostrando su alto nivel de académico, establecerá rápidamente que la transmigración es una idea que viene de Pitágoras y que fue retomada de “la religión de los Budas”¹⁴³. Esta tensión entre las economías de concebir el más allá¹⁴⁴ cristaliza la historicidad del debate entre la Iglesia católica y los espiritistas colombianos en la medida en que la Iglesia se tuvo que relacionar con una práctica que es fundamentalmente del siglo XIX, el espiritismo y específicamente la transmigración espiritista.

2.2 Buda, Pitágoras y Kardec: la presencia y crítica de la metempsicosis en Colombia

Con la crítica de Isaza a la metempsicosis o transmigración terminaría por quedar registrada en la cultura impresa de Colombia. Se puede pensar que alrededor de la década de 1870 es el momento donde se empieza a hablar pública y explícitamente sobre la metempsicosis en Colombia. Esto es posible señalarlo a partir de tres fuentes. En primer lugar, ya se ha establecido que en *Parte moral del evangelio* (1868) no se llega a presentar de manera explícita esta idea de la transmigración y se prefiere emplear metáforas, por ejemplo, la referente a la mansión¹⁴⁵. Para 1869 se tiene el registro de una conferencia en contra del

¹⁴² «Doctrina Espiritista-Cristiana o mi profesión de fe moral i religiosa», 14.

¹⁴³ Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo», 5.

¹⁴⁴ La forma de racionalizar el flujo de almas aparentemente infinito que deja su cuerpo y pasa a otro plano. Bajo esta lógica el catolicismo hace una valoración binaria, mientras que el espiritismo permite más flexibilidad.

espiritismo dictada en Sogamoso, Boyacá a cargo del eclesiástico Juan Nepomuceno Rueda. En esta conferencia el religioso deja muy claro que el espiritismo “es una doctrina que enseña la metempsicosis”¹⁴⁶ algo contrario a los dogmas de la Iglesia Católica. Esta es posiblemente la primera mención explícita a la metempsicosis. Sin embargo, esta fuente no ahondará en el origen de la práctica y se limitará a denunciarla. Será entonces en la *Pastoral contra el espiritismo* (1873) la que haría un análisis de la transmigración ubicándola como una creencia pagana¹⁴⁷. Ya para el año 1884 el mencionado folleto *Doctrina Espiritista-cristiana* (1884) dedicaría la página catorce y quince a explicar la cuestión de la transmigración dentro del pensamiento espiritista. Por la presencia explícita tanto en fuentes a favor como en contra del espiritismo se puede pensar en el periodo de 1868 a 1884 como el momento donde se concreta la presencia de la idea de metempsicosis o transmigración en Colombia.

La idea de que la transmigración fue introducida por los espiritistas colombianos se puede tomar el análisis del obispo Isaza donde es posible identificar dos posibles orígenes del concepto de la metempsicosis: el budismo y el filósofo Pitágoras. Por un lado, el pensamiento de Pitágoras es algo difícil de rastrear en Colombia si se tiene en cuenta que la obra escrita de Pitágoras es inexistente¹⁴⁸. Por el otro lado, se puede plantear un acercamiento al filósofo a partir de obras que traten de él. Las obras que tratan de Pitágoras y no son sobre matemáticas o geometría son escasas si no es que inexistentes en el contexto colombiano del siglo XIX. La obra más antigua que se ha podido rastrear es *Pitágoras: los tres senderos de una vida perfecta: sabiduría, moral, religión* (1938) escrita por Pedro Bazán. La falta de obras que se relacionan con Pitágoras puede explicarse por una serie de asociaciones que se han hecho del filósofo con el esoterismo desde el Egipto Ptolomeico¹⁴⁹. Esta asociación ha sometido a las obras sobre Pitágoras al escrutinio eclesiástico. El rechazo de la Iglesia católica a las obras relacionadas con Pitágoras es tan fuerte que algunas obras terminan en el *Index Librorvm Prohibitorvm* (1948)¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos* (Bogotá: Imprenta de Gaitán, 1868), 17.

¹⁴⁶ Rueda, «Conferencia sobre Espiritismo», 4.

¹⁴⁷ Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo», 5.

¹⁴⁸ No existen fuentes escritas que puedan ser adjudicadas al filósofo presocrático, pero no se puede ignorar la existencia de literatura falsamente atribuida a Pitágoras.

¹⁴⁹ Faivre, *Western Esotericism: A concise History*, 78.

Ahora que se ha establecido lo difícil que sería acercarse al concepto de metempsicosis desde Pitágoras, es importante que pensar si era posible acercarse a la idea de metempsicosis desde el budismo en el siglo XIX colombiano. Para responder esto es fundamental tener en cuenta que se parte de un vacío historiográfico pues no se ha contemplado todavía la historia del budismo en Colombia. Partiendo de lo anterior, es posible encontrar los primeros indicios del pensamiento budista en las obras de León de Greiff (1895-1976) y Fernando González (1895-1964). González hará una mención explícita a Buda en *Los Negroides: Ensayo sobre la Gran Colombia* (1936) donde hará una valoración positiva de la figura¹⁵¹. La obra de León de Greiff también hará eco del budismo. Como lo menciona Orlando Mejía Rivera el concepto de nidad es indudablemente de influencia búdica¹⁵².

La argumentación anterior se construye con el fin de explicar que es bastante difícil afirmar que el concepto de transmigración o metempsicosis hubiera tenido acogida y posterior registro en Colombia por medio del pensamiento budista o pitagórico antes del siglo XX. Es importante aclarar lo anterior para entender lo novedosa que era la propuesta espiritista en la Colombia decimonónica. Ahora bien, es posible proponer que el concepto de metempsicosis aparece en Colombia con el espiritismo. Todo este proceso argumentativo pretende mostrar como la introducción de la idea de metempsicosis por parte de los espiritistas es uno de los puntos que más generará con tensión con la Iglesia católica. La presencia de la idea de transmigración en Colombia llevará a la Iglesia católica al despliegue de un fuerte proceso de crítica ante la amenaza de perder el monopolio sobre el más allá. La asignación de esta idea como pagana por parte del obispo Isaza es una forma de distanciar la transmigración, que era pagana, de la tradición católica, con la que se identificaban la mayoría de los colombianos. A pesar de que el razonamiento del Obispo identifica correctamente a la

¹⁵⁰ Prominentemente figuran en el *Index Symbolum pythagoricum sive de iustitia in forum reducenda* (1622) de Bartholomaeus Agricola y *De miraculis quae Pythagorae, Apollonio Thyanseni, Francisco Assisio, Dominico et Ignatio Loyolae tribuuntur libellus* (1773) de Iacob Zimmermann

¹⁵¹ “Tenemos ahora a Buda: genio de la libertad, porque todo lo aceptó; de él nos viene el conocimiento de que al Espíritu se llega por todos los caminos; que hay la oración, la acción, la meditación, para llegar a Dios. Su doctrina no es misionera; comprende que cada hombre y cada pueblo tienen las formas religiosas que les son posibles.” Fernando González, *Los negroides (Ensayo sobre la Gran Colombia)*, Edición Digital (corporación Fernando González-Otraparte, 2002), 31.

¹⁵² Orlando Mejía Rivera, «León de Greiff, el budismo y los otros», *Revista Universidad De Antioquia*, 2008, 51-52.

transmigración en el budismo y Pitágoras, el espiritismo colombiano no toma explícitamente la idea de estos. La metempsicosis del Espiritismo colombiano es totalmente inspirada de la obra del ya mencionado Allan Kardec quien la elevó a doctrina¹⁵³.

Ahora que se ha entendido la importancia histórica de la crítica a la metempsicosis, vale la pena señalar otros aspectos de la práctica espiritista que son criticados en la *Pastoral contra el espiritismo*, en la medida en que muestran cómo la Iglesia católica se relacionaba con esta práctica. Como ya ha sido establecido, el obispo Isaza no negaba la capacidad que tenían los espiritistas para comunicarse con los espíritus, sino que dudaba de la calidad de estos espíritus. Al señalar que los espiritistas solo podían comunicarse con los demonios este argumenta que las formas triviales de manifestarse como la escritura automática, los golpes y la canalización no son más que prueba de estas entidades malignas¹⁵⁴. De nuevo nos encontramos con que la diferencia entre la Iglesia y los espiritistas es una cuestión cualitativa. Lo que para Isaza es una prueba demoniaca para los espiritistas va a ser la muestra de que el espiritismo cuenta con una prueba sensible para su creencia. Este razonamiento por parte de los espiritistas está asociado con la pretensión que tenían, donde el espiritismo y la capacidad de comunicarse podía ser sensible dentro de los parámetros científicos del siglo XIX. Aunque lo anterior nunca se logró, la búsqueda de la prueba sensible es un tropo establecido del espiritismo. A pesar de todo este esfuerzo por establecer una prueba sensible, el obispo Isaza solo ve las acciones del demonio. La evocación al demonio causa preventivamente que el obispo establezca que la existencia de este y su maldad son dogmas de la Iglesia¹⁵⁵. El trato con los demonios es un cargo que tiene una denominación específica, el obispo Isaza usa un término de vieja data y con bastante peso religioso.

2.3 Nigromantes: evocadores paganos

¹⁵³ Christopher Partridge, *The Occult World* (Oxford: Routledge, 2015), 645.

¹⁵⁴ Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo», 6.

¹⁵⁵ Isaza, 6.

Bajo el epíteto de nigrománticos el obispo despliega una crítica compuesta por varios elementos. La denominación de los espiritistas como nigromantes cumple la función de introducir a sus practicantes dentro de un marco de referencia familiar tanto para la Iglesia como para los creyentes. En un primer momento este marco de referencia es la Biblia. Posteriormente el obispo Isaza profundiza este proceso de traer al espiritismo dentro de un marco católico referenciando el cuarto concilio de Laodicea que también prohibía la nigromancia so pena de excomuni¹⁵⁶.

Adicionalmente, el obispo Isaza utiliza dos recursos más para demostrar lo prohibido que estaba el Espiritismo. Por un lado, se remite a una prohibición por parte del Papa Inocencio VIII. Por el otro lado, se recurre a una narración histórica apócrifa que relata como el emperador Constantino ya convertido al cristianismo tuvo un nivel de tolerancia a cierto tipo de magia, pero nunca acepto la nigromancia¹⁵⁷. La prohibición de Inocencio VIII que es citada corresponde a una bula papal del año 1484 llamada *Summis desiderantes affectibus* la cual recurría a Deuteronomio 18 para argumentar el combate contra la herejía.

En cuanto a la narración sobre el emperador Constantino se ha podido determinar que se trata efectivamente de una historia apócrifa, pues la prohibición de la nigromancia no se dio sino hasta el gobierno de su hijo Constantino II¹⁵⁸. Esta combinación entre un suceso real —la prohibición de la nigromancia por Constantino II— usando un personaje distinto se puede entender teniendo en cuenta el peso histórico que tiene Constantino. Este emperador es una figura que se ha entendido como símbolo de transición entre lo pagano y lo cristiano donde lo segundo prevalece sobre lo primero convirtiéndose el cristianismo en la religión oficial del imperio romano de occidente¹⁵⁹. Esto constituye a Constantino en una figura de autoridad bastante evocativa para argumentar las posiciones de la Iglesia.

¹⁵⁶ Isaza, 8.

¹⁵⁷ Isaza, 8.

¹⁵⁸ Eitan Klein y Boaz Zissu, «Oil Lamps, Spearheads and Skulls: Possible Evidence of Necromancy during Late Antiquity in the Te'omim Cave, Judean Hills», *Harvard Theological Review* 116, n.º 3 (2023): 409, <https://doi.org/10.1017/S0017816023000214>.

¹⁵⁹ Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 2002), 285.

El hecho de que el obispo Isaza echara mano de tantos recursos para configurar su crítica al espiritismo hace necesaria una profundización del uso del término nigromante y sus derivados, en términos de su función en la crítica al espiritismo. Se debe entender que cuando la Iglesia o Isaza identifica a los espiritistas como nigrománticos se trata de un *misnomer* o denominación equivocada¹⁶⁰. Podemos entender a la taxonomía de la Iglesia como equivocada a partir de la historicidad de los conceptos de nigromancia y espiritismo donde uno es un término genérico y el otro específico.

En un primer momento, podría parecer que resaltar que la Iglesia estaba equivocada en su apreciación del espiritismo no tiene mucho valor histórico y puede rayar en lo anacrónico. Sin embargo, considero que si analizamos la historicidad del término nigromante es posible llegar a una dimensión clave de la crítica de la Iglesia católica al espiritismo. Como ya se ha establecido, nigromante responde a una denominación genérica de aquellos que Wendt ha llamado expertos independientes en religión.¹⁶¹ Por sí mismo el término nigromante no evoca a un grupo específico y podría calzar en variados escenarios, tanto espacial como temporalmente. Empero, el término se ha podido asociar a tres capas de historicidad que permiten dilucidar el término como: 1) Pagano 2) Negativo 3) Un marco referencia para el cristianismo.

Tomemos la cita del obispo Isaza de *Deuteronomio* 18:11 para establecer el punto de partida hacia el acercamiento histórico del término nigromante Deuteronomio es el quinto y último libro del antiguo testamento y es considerada como la adición más tardía a la Torá, compuesta en el siglo VII a.c por quien los historiadores han denominado “D”¹⁶². El arqueólogo Israel Finkelstein y el historiador Neil Asher Silberman explican en *Bible Unearthed* (2002) que la composición del Deuteronomio se pudo dar tanto en el contexto del exilio judío en Babilonia

¹⁶⁰ Esta denominación es intencional en la medida que permite a la Iglesia asignar al espiritismo en términos familiares.

¹⁶¹ Además del término de expertos independientes en religión, en la literatura académica sobre magia se llega a emplear el término “magical practitioner”. Sin embargo, el término es menos neutro que el propuesto por Wendt por lo que ha entrado en desuso. Para más información de este debate remitirse a: Heidi Wendt, *At the Temple Gates The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire* (New York: Oxford University Press, 2016).

¹⁶² Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Touchstone, 2002), 23.

o el reinado de Josías (648 a.c- 609 a.c).¹⁶³ Ambas posibilidades están en un periodo temporal relativamente cercano. Este complejo momento imbuó la redacción del Deuteronomio de tonos nostálgicos hacia su tierra perdida, las cuales evocaban la construcción de un reino israelita. Con esta intencionalidad en mente es posible tomar la prohibición de la nigromancia en Deuteronomio 18:11 como un elemento de la construcción de una identidad israelita. Como argumenta Schmidt (2002) la necromancia era una actividad relativamente común entre los pueblos semitas antiguos y no fue hasta la redacción del Deuteronomio que se estableció el tabú de interrogar a los muertos en un esfuerzo de cohesión social.¹⁶⁴ Este esfuerzo se constituye a partir de una diferenciación grupal o étnica donde lo propio es la religión y lo extranjero es magia. En ese sentido el tabú de Deuteronomio 18:11 termina por implicar que “Si un ritual era aceptable era clasificado como un rito religioso israelita. Si no lo era [aceptable] entonces era caracterizado o categorizado como cananeo en sus orígenes.”¹⁶⁵

Este tipo de diferenciación entre magia y religión termina por constituir a la nigromancia como una práctica extranjera, del *otro*. Ahora que se han entendido las primeras implicaciones que tiene la denominación de nigromante es importante hacer unas precisiones. El término nigromante no viene del hebreo o alguna lengua semita. En los primeros manuscritos que se tienen de Deuteronomio se utiliza el término del hebreo antiguo: *yiddē’ōnim* o “los que saben”, el cual puede hacer referencia tanto al conocimiento que tienen los muertos o el conocimiento que tiene determinada persona para comunicarse con los muertos.¹⁶⁶

La palabra que originalmente está en Deuteronomio no es nigromante. Por el contrario, se trata de un término de origen griego. El remplazo del término *yiddē’ōnim* por *Nekuomanteia* (νεκρόμαντις)¹⁶⁷ O *Nekyomantia*¹⁶⁸ es producto de un contexto de traducción de documentos hebreos por autores grecolatinos alrededor del siglo I. Se puede pensar que en este momento

¹⁶³ Finkelstein y Asher Silberman, 13.

¹⁶⁴ Brian Schmidt, «Canaanite Magic vs. Israelite Religion: Deuteronomy 18 and the taxonomy of taboo», en *Magic and ritual in the ancient world* (Leiden: Brill, 2002), 258.

¹⁶⁵ Schmidt, 258.

¹⁶⁶ Joanne Kuemmerlin-McLean, «Magic (OT)», en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Freedman, vol. vol 4 (New York: Doubleday, 1992), 469.

¹⁶⁸ P.G.W Glare, ed., *The Oxford Latin dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1283.

cuando el término griego reemplaza al semita en Deuteronomio 18:11 se construye una de las fórmulas más fuertes para atacar o descalificar a lo que es percibido como ajeno a las lógicas de cristianismo. La imperceptible mutación de este término permite que el obispo Izasa lo retome mil seiscientos años después.

El contacto que pudo tener el obispo Isaza con el término nigromante puede tener dos fuentes. Por un lado, la Biblia, y por el otro, la presencia del término nigromante en otras obras en español. Cuando se piensa en la Biblia a la que pudo tener acceso el obispo Isaza, la versión católica más común de las escrituras sagradas era la Vulgata latina que se usaba desde el siglo IV. Para 1873, la fecha de la Pastoral contra el espiritismo ya se contaba con versiones en español de la Vulgata que había sido tradicionalmente en latín. Sin embargo, tras revisar tres Vulgatas de diferentes periodos¹⁶⁹ se ha podido establecer que ninguna utiliza el termino nigromante y en cambio se prefiere emplear “aquellos que intentan averiguar por medio de los difuntos la verdad”.¹⁷⁰

Sin poder encontrar en alguna versión de la Vulgata el termino nigromante se recurre a los diccionarios para poder establecer la posibilidad de conocer el termino nigromante en español. Se tiene evidencia de la palabra nigromancia y sus derivados desde 1726 en el *Diccionario de Autoridades*¹⁷¹ donde se ofrece la definición: “El arte abominable de execurar¹⁷² cofas [cosas] extrañas y preternaturales, por medio de la invocación del demonio y, paéto [pacto] con él.”¹⁷³ Esta definición se mantendría sin cambios sustanciales hasta 1883. Es posible que dicha presencia del término nigromante en el diccionario español, fungiera como

¹⁶⁷ La literatura sugiere que la primera aparición del término pudo ser en la obra de Plinio el viejo o Varrón. En el caso de Varrón no se conserva su obra y en cambio se tienen fragmentos retomados por Agustín de Hipona trecientos años después. Ogden Daniel, «The ancient Greek oracles of the dead», *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 44, n.º 1 (2001): 39, <https://doi.org/10.10520/EJC27147>.

¹⁶⁹ Se tratan de tres versiones, una de 1514, la siguiente de 1604 y la más contemporánea a la fuente de 1835.

¹⁷⁰ “aut quærat à mortuis veritatem” Félix Torres Amat, ed., *La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego, e ilustrada con varias notas*, 1835, 480, http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/x/0/0/57/5/3?searchdata1=2205904{CKEY}&searchfield1=GENERAL^SUBJECT^GENERAL^^&user_id=WEBSERVER.

¹⁷¹ En este primer diccionario se ofrece una versión latina diferente de nigromante: “*Nigromanticus*” Real Academia de la lengua, ed., *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* (Madrid: imprenta de Francisco del Hierro, 1726), 668.

¹⁷² Palabra castellana arcaica que significa llevar a cabo una acción determinada

el primer punto de contacto de Isaza con la definición. Es con el rastreo del término nigromante que discretamente se estructura la mayor parte de la crítica Isaza al espiritismo.

Para poder entender la importancia del origen del término nigromante y el uso que le da Isaza se debe recordar un punto anteriormente mencionado. Isaza se encarga rápidamente en la Pastoral contra el espiritismo de establecer que las comunicaciones espiritistas eran obra del demonio. Si se piensa en las definiciones de nigromancia presentadas tanto en la Vulgata como en los diferentes diccionarios se evidencia que hay dos concepciones bastante distintas de la nigromancia. Por un lado, la Vulgata usa un término compuesto que se resume en interrogar a los muertos para llegar a la verdad. Por el otro lado, las diferentes versiones del diccionario desde 1726 a 1883 establecerán a la nigromancia como una comunicación demoníaca. Los diccionarios presentan una definición de la nigromancia mucho más severa que se ajusta con lo que el obispo Isaza ha estado argumentando a lo largo de la pastoral¹⁷⁴. La razón por la que Isaza se decanta por una definición en vez de otra radica en que la definición de la Vulgata tiene una interpretación más abierta. En ese sentido, la interpretación que se le puede dar es de corte henoteísta, mientras que la interpretación de los diccionarios es consecuente con las disposiciones que se fraguarían en el nuevo testamento, es decir monoteístas.¹⁷⁵ Se evidencia entonces que defender la fe del espiritismo era un ejercicio no solo bíblico sino también intelectual del que dependía —entre otros aspectos— el monopolio del monoteísmo.

2.4. Ser liberal no es herejía, ser espiritista sí

El proceso intelectual y religioso que Isaza emplea para criticar el espiritismo se puede sistematizar de la siguiente manera: se emprende un esfuerzo intelectual para clasificar al enemigo — en este caso el espiritismo — y, luego, poder argumentar sobre su naturaleza. De

¹⁷³ Real Academia de la lengua, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, 667.

¹⁷⁴ Existe una tercera posibilidad, donde el contacto con esta definición de nigromancia se produjo a partir de la lectura de San Agustín, sin embargo, hay demasiados vacíos en la literatura para poder argumentar satisfactoriamente esta tercera opción.

¹⁷⁵ Se debe tener en cuenta que entre el antiguo y nuevo testamento hay una fuerte tensión entre el henoteísmo y monoteísmo que muchas veces no es percibida si no se tiene en cuenta la historicidad de los dos cuerpos documentales que componen la Biblia.

esta manera, el enemigo ha entrado al marco epistemológico católico y puede ser descalificado. Se propone que el modelo que se acaba de describir puede ser puesto en diálogo con la tesis de Óscar Saldarriaga en su artículo *Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930* (2011). En el artículo, Saldarriaga Vélez propone un modelo para entender cómo se relacionaba la Iglesia católica con las personas que se identifican como liberales durante el periodo de 1886 a 1930.¹⁷⁶ Este modelo es caracterizado como uno de tesis e hipótesis; donde el eclesiástico oscilaba entre la dureza (doctrinal) y flexibilidad (social)¹⁷⁷ en aras de mantener “la concordia religiosa”.¹⁷⁸ En ese sentido el sacerdote obtiene una función dual de vocero de la palabra de Dios y de maestro:

de un lado, el sacerdote es a la vez vocero de la palabra de Dios y del magisterio eclesiástico: su labor es defender la verdad, perdonando o condenando. De otro lado, es maestro; entonces estudia, argumenta, discute, convence, atrae, pero refuta, corrige, afirma, dogmatiza. Así, se conforma un dispositivo que, por un lado, produce la condenación en bloque de las “doctrinas erróneas”, pero por otro se matiza con una intervención flexible e individualizada –es decir, pastoral– sobre las personas, según su lugar en la jerarquía política y en el tejido social.¹⁷⁹

Con este sistema que oscila entre la condena general y la intervención flexible, no se pretende generar una comparación uno a uno con el espiritismo. Se entiende que este proceso descrito por Saldarriaga Vélez tiene dos particularidades claves: está construido para los liberales y pretende guardar un grado de distancia frente al proselitismo político.¹⁸⁰ Ahora bien, si se busca entablar un diálogo con este sistema de tesis e hipótesis para el caso del espiritismo colombiano se debe tener en cuenta el siguiente interrogante: ¿Tenía la Iglesia la necesidad de operar con algún nivel de flexibilidad frente a quienes identificaba como espiritistas?

¹⁷⁶ Este lapso es el que la historiografía ha asignado a la Regeneración de Núñez y la subsecuente hegemonía conservadora.

¹⁷⁷ Óscar Saldarriaga, «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930», *CIENCIA POLÍTICA*, n.º 11 (2011): 32.

¹⁷⁸ Saldarriaga, 27.

¹⁷⁹ Saldarriaga, 16-17.

¹⁸⁰ Esto se ve reflejado en la idea del monseñor Carrasquilla donde no se pretende predicar contra el liberalismo, en cambio se busca exponer el dogma de manera que se muestre la verdad. Saldarriaga, 14.

Para responder esta cuestión se debe tener en cuenta que para la Iglesia católica ser liberal no era causa de excomunión, pero sí era un pecado¹⁸¹. Es en este margen de acción que se brinda al liberal donde puede accionar la maquinaria dogmática de negociación. En ese sentido es el pecador el que experimenta la flexibilidad individual del sacerdote. En contraste a lo anterior, las fuentes de la Iglesia colombiana han sido muy vehementes en identificar al espiritista como contrario al catolicismo, llegando a establecer que la lectura de textos espiritistas es causa de excomunión inmediata. En ese sentido el liberal sí puede ser rehabilitado al cuerpo social,¹⁸² mientras que el espiritista debe ser erradicado. Si se mantiene la metáfora de la maquinaria dogmática de negociación, se puede pensar que para los espiritistas se construyó una maquinaria dogmática de condena.¹⁸³ En este punto cabe preguntarse los siguientes aspectos de esta maquinaria de condena: ¿Por qué sigue siendo una maquinaria, es decir, un proceso estructural de la Iglesia católica? ¿Cómo se compara la periodización de esta maquinaria en comparación a la propuesta por Saldarriaga?

Diferentes fuentes de procedencia eclesiástica permiten dilucidar este esfuerzo sistemático. En un primer lugar es posible evidenciar al obispo Isaza tomando este rol de vocero de la palabra de Dios en las páginas 5, 6 y 7 de la pastoral, donde defiende los dogmas de la Iglesia católica. Esta defensa del dogma se constituye en el reconocimiento del espiritista como pagano, por practicar la nigromancia y por su creencia en la transmigración. Posteriormente se ve como en la pastoral asume el rol de maestro que “estudia, argumenta, discute, convence, atrae, pero refuta, corrige, afirma, dogmatiza”.¹⁸⁴ El obispo Isaza primero explica que el espiritismo es una comunicación con los espíritus malvados, “corrigiendo” la creencia espiritista según la cual se comunican con los buenos. Después “afirma” que estos espiritistas no son más que nigrománticos, para finalmente dogmatizar estableciendo lo fuertemente que está prohibido el espiritismo. Dicha disposición comienza como un ejercicio intelectual y,

¹⁸¹ Esto no significa que los liberales estuvieran totalmente libres de ser identificados como herejes. Como explica Saldarriaga, se trata de una incógnita en la interpretación de los textos eclesiásticos que produce un espacio para dudar sobre qué hacer exactamente con un liberal, lo cual desencadenaba todo este proceso de tesis e hipótesis. Saldarriaga, 27.

¹⁸² Saldarriaga, 16.

¹⁸³ Esta denominación se puede tomar como una heurística que ayuda a comprender el sistema de crítica de la Iglesia católica, más adelante se considerará por qué el esfuerzo de la crítica católica es sistemático.

¹⁸⁴ Saldarriaga, «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930», 16.

luego, desemboca en una acción tangible. Este proceso comienza desde el acto de decomisar el libro de Kardec, por el que se despliega todo un estudio eclesiástico para entender la amenaza del espiritismo en Colombia. Adicionalmente, en la década de 1860 se dio una conferencia en contra del espiritismo en 1869 por el eclesiástico Juan Nepomuceno Rueda en Sogamoso.¹⁸⁵ En esta conferencia se expone la llegada de un espiritista al pueblo de Sogamoso y la subsecuente respuesta del clero. Según el recuento del párroco Juan Nepomuceno Rueda, el espiritista Joaquín Calvo Mendivil se instaló en Sogamoso en enero de 1869 con el fin de “fundar una escuela de espiritismo”¹⁸⁶. La intención del Dr. Calvo fue frenada por el párroco Rueda quien al enterarse de sus planes organizó un debate. El recuento de este debate evidencia el ya mencionado proceso donde se define al espiritismo como diferente al cristianismo, o en palabras del el párroco Rueda: “contrario a las doctrinas de la iglesia católica”¹⁸⁷. Mas interesante aún, el párroco Rueda establece que su misión como eclesiástico era combatir “la doctrina del doctor Calvo”¹⁸⁸ y demostrar que se trataba de una doctrina ilícita.

El hecho de que se realizara un debate público donde el eclesiástico toma los roles de vocero de Dios y maestro muestra un proceso donde hay una labor de instrucción al público. El rol de vocero de la palabra de Dios se cristaliza en la condena imperativa que se le hace al espiritismo. El rol de maestro se ve muy bien reflejado en dos hechos: 1) Entablar un debate público con el espiritista para mostrarle a todo el pueblo el error que constituye esta creencia; 2) el razonamiento teológico que se hace para descalificar al espiritismo. En el segundo caso, vale la pena traer un comentario del párroco Rueda, quien explica que buscó todo razonamiento filosófico que pudiera para lidiar con esta “[...] materia tan delicada como importante [...]”¹⁸⁹. Demostrando este proceso donde se busca conocer al espiritismo. Esto con el fin de conceptualizarlo, lo cual desencadena la refutación y subsecuente condena.

¹⁸⁵ Esta fuente es la única que se ha podido recuperar que exponga un enfrentamiento entre alguien que se considera espiritista y un miembro del clero donde se tiene evidencia que ambos personajes se conocieron personalmente. El documento que construye la fuente primaria es un recuento de esta interacción y fue originalmente recuperada por la historiadora Ana María Mancera en su tesis de grado *Historia intelectual del espiritismo en Colombia 1868-1889* (2018).

¹⁸⁶ Rueda, «Conferencia sobre Espiritismo», 2.

¹⁸⁷ Rueda, 5.

¹⁸⁸ Rueda, 5.

¹⁸⁹ Rueda, 5.

Después de haber mostrado este proceso sistemático de crítica se debe establecer una condena. Teniendo en cuenta que el espiritismo no es pecado, como si pasa con el liberalismo, y en cambio es herejía.

Ya se han citado evidencias de este proceso de condena. En la *Pastoral contra el espiritismo* el obispo Isaza establece que la lectura de textos espiritistas es causa de excomunión *Ipsa Facto*. Adicionalmente, el ya citado debate entre el párroco Rueda y el Dr. Calvo concluye con la resolución de que el espiritista Dr. Calvo es efectivamente un hereje¹⁹⁰ y debe dejar Sogamoso pues no es bienvenido. Esta condena es reiterada por un hecho aún más diciente. Tras el debate, el Dr. Calvo busca tener una reunión privada con el padre Rueda, pero recibió una negativa por parte del sacerdote. El párroco Rueda recuenta lo siguiente:

Debo confesar que no se la otorgué [la reunión propuesta por el Dr. Calvo], ya por que la comunicación civil con los herejes le está prohibida a los católicos, y con más razón á los sacerdotes [...]"¹⁹¹.

La negación a esta reunión privada pone en evidencia una disposición general del catolicismo colombiano a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX a definir el espiritismo como un enemigo con el que hay que acabar, aunque no hay evidencias de que esta ofensiva clerical desencadenara alguna clase de violencia física o acción penal. El hecho de que Dr. Calvo tuviera que dejar Sogamoso muestra al menos una clase de condena social impuesta desde el clero que busca el ostracismo, al menos en este caso.

Anteriormente, se estableció que la periodización era una cuestión que debía ser atendida a la hora entablar el diálogo entre lo formulado en el presente capítulo y el artículo de Saldarriaga Vélez. En *Una maquinaria dogmática de negociación* se establece de una periodización de 45 años entre 1886 y 1930, el periodo tradicionalmente conocido como la Regeneración y hegemonía conservadora. Este periodo ha sido identificado como uno de intransigencia religiosa y ampliación del poderío de la Iglesia católica. Saldarriaga parte de esta premisa para matiza de dos maneras. Primero, estableciendo que la iglesia entabló un proceso sistemático de negociación con individuos liberales. Segundo, alegando que la tesis

¹⁹⁰ Rueda, 9.

¹⁹¹ Rueda, 9.

según la cual ese periodo representó un atraso en la inserción de Colombia en la modernidad no es una tesis necesariamente válida si se tiene en cuenta como operaba el clero.¹⁹² En cambio, la periodización de la presente investigación va desde 1865 hasta 1916 cubriendo una sección tanto del Olimpo radical como de la Regeneración/hegemonía conservadora. Lo anterior no significa que se deba descartar el propuesto diálogo con Saldarriaga. Lo que sí debe hacerse es precisar los siguientes aspectos. En primer lugar, se debe señalar que Saldarriaga ubica las disposiciones doctrinales que establecen el proceso de tesis e hipótesis en el final del siglo XIX, para el año de 1885.¹⁹³ Sin embargo, también señala que es difícil establecer a cuando se remonta este dispositivo dual que institucionalizaba las “Reglas” y la “Concordia”¹⁹⁴, más allá de la configuración singular que se dio al final del siglo XIX. Lo anterior, permite señalar que es posible que el proceso de crítica sistemática al espiritismo pudo tener lugar antes de la crítica sistemática al liberalismo en Colombia, lo anterior se puede reforzar con el planteamiento de Elisa Cárdenas quien explica que el esfuerzo de romanización no se inaugura con el syllabus¹⁹⁵. Empero, se debe tener presente que el resultado final de ambos procesos de crítica sistemática es diferente. El espiritismo será condenado a todos los niveles y en cambio, el liberalismo contará con un margen de acción más amplio a un nivel individual.

No hay suficiente evidencia documental para afirmar que el nivel de institucionalización de la crítica sistemática al espiritismo era igual de fuerte a la del liberalismo. Sin embargo, se ha podido evidenciar una cultura escrita de denuncia, prohibición y castigo al espiritismo. Hay dos pruebas que podrían indicar lo anterior. En un primer lugar se tiene evidencia de que en el primer concilio provincial granadino de 1868 se prohíbe el espiritismo. En el título VIII nombrado “De la instrucción de los jóvenes y de escuelas.” Se dedica un párrafo a instar tanto a los a los eclesiásticos como a los padres de familia a alejar a los jóvenes del espiritismo.¹⁹⁶ Las actas de este concilio permiten encontrar unos de los nexos centrales con la crítica del espiritismo que esgrimirá el clero durante los subsecuentes años: la idea de que

¹⁹² Este debate sobre la inserción en la modernidad será explorado en el tercer capítulo. Saldarriaga, «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930».

¹⁹³ Saldarriaga, 23.

¹⁹⁴ Saldarriaga, 34.

¹⁹⁵ Cárdenas Ayala, «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”», 729.

el espiritismo es pagano. Este documento se perfila como la base inicial donde se ordena la crítica sistemática al espiritismo de la que las otras fuentes eclesiásticas en contra del espiritismo van a emanar. Cabe recalcar que este argumento es para una escala nacional. Para una escala local se pueden ver fuentes como la ya mencionada *Pastoral contra el espiritismo* que fue producida en Medellín, el reporte de la conferencia contra el espiritismo en Sogamoso por el párroco José Nepomuceno Rueda y por último *Brujerías espiritistas* de 1898, una publicación eclesiástica de la ciudad de Ibagué.

Como ya ha sido establecido, esta investigación abarca un rango de tiempo que está entre dos proyectos políticos. Este contexto de dos proyectos históricos distintos hace necesario redefinir la periodización en función de las fuentes que revelan los ritmos de la crítica de la Iglesia católica y de las publicaciones espiritistas. Para entender cómo es que se revela este ritmo se puede tomar la gráfica 1.

¹⁹⁶Es interesante notar que esta fuente, a diferencia de las ya tratadas, ve el espiritismo como un problema que aqueja a los jóvenes. Arbeláez, *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neogranadino: instalado el día 29 de junio de 1868, vigesimo tercio del pontificado de nuestro Santísimo Padre y Señor en Cristo Pio por la Divina Providencia Papa IX, y terminado el día 8 de setiembre del mismo año*, 151.

A partir de la visualización de las fuentes en una escala temporal es posible sacar las siguientes conclusiones a manera de hipótesis: se puede notar que no se cuenta con fuentes primarias espiritistas colombianas antes de 1868.¹⁹⁷ A partir de 1868 comienza la primera y única ola de publicaciones espiritistas en Colombia. Entre los años de 1868 y 1884 se han ubicado nueve fuentes primarias a favor del espiritismo: ¹⁹⁸ *Doctrina espiritista cristiana, Parte moral del evangelio*, *Psychis, ó, Estudios del Alma Humana*, *La Nueva idea*, *La obra nueva*, *¿Qué es un católico?*, *El espiritismo en su más simple expresión* y *Comunicación con el espíritu de Manuel José Mosquera*, y solamente tres fuentes en contra del Espiritismo: *Pastoral en contra del espiritismo*, *Conferencia sobre el espiritismo (Sogamoso)* y las actas del Primer Concilio Provincial Neogranadino. Este esfuerzo por atacar el espiritismo que se evidencia en la producción impresa de la Iglesia muestra un nivel de éxito al contener el espiritismo. Posterior a esta oleada de textos espiritistas y coincidiendo con la constitución del 1886 no se encuentran más textos espiritistas. Por el contrario, se evidencia la presencia de cinco fuentes anti espiritistas de diferentes clases¹⁹⁹: *Juana la bruja*, *Lombroso y el espiritismo*, *sociedades secretas (informe)* y *Puntadas sobre espiritismo, ocultismo y teosofía*. Este tipo de fuentes se encontrarán se hasta 1916. Desde 1920 se empiezan a encontrar fuentes esotéricas no espiritistas: *Selección teosófica / Sociedad Teosófica Colombiana*, *Hermes: Órgano oficial de la Logia Arco Iris*, lo que sugiere la posibilidad de que el espiritismo terminó por decaer y sus practicantes emigraron a las vanguardias esotéricas del principio del siglo XX como lo fue la teosofía.

¹⁹⁷ Es fundamental entender que esto NO significa que con la fuente primaria de 1868 se inaugura la práctica o pensamiento espiritista en Colombia, hay un argumento muy persuasivo que demuestra que la práctica era anterior y que las fuentes primarias que son consideradas espiritistas son solo de una tendencia entre distintas. La explicación de esto será parte de las consideraciones finales del proyecto.

¹⁹⁸ Dos de estas fuentes están perdidas: *El espiritismo en su más simple expresión* y *Comunicación con el espíritu de Manuel José Mosquera*. Sin embargo, las evidencias que se tienen de su existencia consisten en citas de otras fuentes contemporáneas. Por ejemplo, la pastoral contra el Espiritismo del obispo Isaza fue escrita a raíz de la publicación de un libro de Allan Kardec en español.

¹⁹⁹ Se tienen fuentes que denuncian el espiritismo desde el marco de la religión católica pero no son necesariamente emitidas desde la Iglesia católica.

Teniendo en cuenta este análisis de los ritmos del espiritismo y la respuesta clerical, se puede plantear que existe una pequeña tendencia²⁰⁰ de eclesiásticos denunciando al espiritismo desde la década de 1860 tanto en Colombia y España.

- 1) Auto de fe de Barcelona del obispo Palaus y Termens. 1861
- 2) Denuncia del padre Juan Nepomuceno Rueda. 1869
- 3) Denuncia del arzobispo Cirilo de Alameda. y Brea 1872
- 4) Denuncia del obispo José Joaquín Isaza. 1873
- 5) Denuncia de desde la diócesis de Ibagué. 1898

Esta pequeña tendencia y proceso de crítica sistematizado puede tener dos lecturas, la primera concluye este capítulo y la segunda abre el tercero. Se evidencia que el sistema de crítica al espiritismo funciona como un hilo conductor de la labor de ordenador social que tiene el catolicismo colombiano. Esto se puede pensar desde la idea de que la crítica católica al espiritismo podrá funcionar entre dos coyunturas políticas diferentes (el Olimpo radical y la Regeneración) claramente siendo más frecuente durante el poderío conservador. Esta frecuencia se puede entender por dos motivos principales. Primero, el espiritismo colombiano gozó de un espacio de acción durante el Olimpo radical debido a la libertad de prensa, que en muchos casos funcionaba más por la falta de sensores. Con la llegada del conservadurismo se mejoraron las relaciones del Estado con la Iglesia, que ya había iniciado el proceso de romanización y se había implantado un “régimen de cristiandad”²⁰¹. La mejora de estas relaciones ayudó al mantenimiento de la Iglesia como un agente que sostenía la concordia política y social, donde el espiritismo significaba una amenaza. La evidencia de alguna manera parece indicar que la crítica católica fue lo suficientemente fuerte para acabar o llevar la practica espiritista a la clandestinidad. De igual forma, hay que tener en cuenta la subsecuente emergencia de fuentes esotéricas no espiritistas las cuales mostrarían que los espacios de experiencia abiertos por el espiritismo no lograrían ser cerrados por la Iglesia

²⁰⁰ Este patrón es caracterizado como pequeño pues está compuesto principalmente de dos documentos Pastoral contra el espiritismo (1873) y Brujerías espiritistas (1898) y alusiones de otras fuentes que hacen referencia a ataques de eclesiásticos al espiritismo. Estas alusiones han permitido descubrir otros tres casos de ataques al espiritismo. En total, se trata de cinco casos de ataques al espiritismo que componen este patrón. Se nota que una escala transnacional puede resultar en un aumento de casos todavía no contemplados.

²⁰¹ Cortés Guerrero, «Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad», 12.

católica. La lectura de la repuesta de la Iglesia católica toma una dimensión mucho más interesante si se piensa en clave de su romanización. Entre las primeras menciones explícitas de la Iglesia colombiana al espiritismo se encuentra el primer concilio provincial neogranadino, eso significa que hay un esfuerzo institucional donde había una remisión constante a Roma²⁰². Se puede pensar que unificar al clero bajo la doctrina de roma también era un esfuerzo organizativo para subsecuentemente ser más efectivos en el control social. Adicionalmente, se puede interpretar a la romanización como la instrumentalización de ventajas que daba Roma para lidiar con un fenómeno que se percibe como negativo para la Iglesia colombiana como lo fue el liberalismo y en el espiritismo. Es posible pensar que la Iglesia necesitó las disposiciones intelectuales y organizativas de Roma, pues la lógica de romanización se puede entender como necesaria para la inserción de la Iglesia en las lógicas modernas.

La triangulación entre modernidad, espiritismo y catolicismo será el tema de exploración de siguiente capítulo que busca establecer como el ritmo del espiritismo en tensión con el catolicismo viene de unas circunstancias únicas de la segunda mitad del siglo XIX. La aparición del espiritismo en Colombia responde a circunstancias religiosas traídas por el siglo XIX, estas circunstancias permitirán pensar al espiritismo como una experiencia católica secular, la justificación para usar este término es el centro del siguiente capítulo.

²⁰² Lavina Anderson, «El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia.», 53.

Capítulo 3: el espiritismo colombiano como una experiencia moderna

3.1. surgimiento de los movimientos esotéricos decimonónicos: el caso del espiritismo

La recepción del espiritismo en Colombia implicó un esfuerzo de clasificación en términos de tiempo y de contenido. En el segundo capítulo de esta investigación se exploró como la Iglesia católica reaccionó y clasificó al espiritismo colombiano, ubicándolo, por un lado, dentro de la nigromancia y, por otro lado, como una práctica que se remontaba al menos 4000 años atrás. En este capítulo ahondaremos en la clasificación temporal como primer acercamiento al aspecto moderno del espiritismo.

En diferentes fuentes primarias críticas del espiritismo colombiano, los autores hacen un esfuerzo por definirlo como una tradición de vieja data que operaba con “cierto barniz de falsa o torpe ciencia”²⁰³. De la misma manera, *Brujerías Espiritistas*, una fuente eclesiástica anónima producida en la ciudad Ibagué, datada entre finales del siglo XIX y principios del XX, establece la existencia de la practica espiritista desde el Egipto faraónico:

Ya en los siglos de los Faraones existía, y por medio de sus adivinos tan inspirados por Satanás como los espiritistas de hoy se hacían aquellos fenómenos tan sorprendentes de que nos habla la Sagrada Escritura.²⁰⁴

Esta forma de deslegitimar buscando referentes en el pasado, tiene su espejo en el espiritismo que se legitima a sí mismo apelando a tradiciones antiguas. Esta forma de legitimación es una característica relativamente común de las practicas esotéricas modernas occidentales²⁰⁵. Esta tarea era relativamente fácil para el espiritismo, pues podía “comunicarse” básicamente con cualquier persona de cualquier época y recibir su conocimiento²⁰⁶. Una fuente primaria, escrita por un laico católico que hace este tipo de relaciones históricas para deslegitimar el

²⁰³ «Brujerías Espiritistas», 1900, 4.

²⁰⁴ «Brujerías Espiritistas», 5.

²⁰⁵ Antoine Faivre, *Western Esotericism: A concise History* (New York: State University of New York, 2010), 12.

²⁰⁶²⁰⁶ Vale la pena recordar las comunicaciones analizadas en el capítulo 1 con personajes como la Virgen María, San Agustín y Jesús. El marcado cristianismo del espiritismo colombiano hace que se busque su limitación en un cristianismo “antiguo” donde supuestamente reciben información directamente de la fuente. De esta manera El espiritismo colombiano busca ser reconocido como legitimo posicionados como una forma más pura del cristianismo que profesa la Iglesia.

espiritismo, viene de la mano de José Joaquín Borda (1835-1878) quien escribía para El Mosaico en 1865 un pequeño artículo en contra del espiritismo titulado *Mesas jiratorias y espíritus evocados*. El texto de Borda se compone de una recolección de “hechos históricos” que muestran un supuesto precedente del espiritismo en la humanidad. Borda establece en el artículo que la magia o lo que en 1865 llamaban “ciencia oculta”²⁰⁷ gozó una época de permisividad durante el periodo que identificaríamos como la antigüedad grecolatina.²⁰⁸ Posteriormente se sostiene que la naturaleza insidiosa de la magia desembocó en la prohibición y persecución de esta práctica, otorgándole un carácter oculto.²⁰⁹ Para Borda el cristianismo se encargó de mantener esta práctica a raya, sin embargo, nunca fue desterrada completamente y es por eso que todavía había remanentes mágicos durante el siglo XIX. Borda hizo una referencia a la inquisición para explicar las medidas que tomó la Iglesia para lidiar con los practicantes de la magia:

La inquisición, bajo el pontificado de Julio II, llevó a la hoguera a millares de individuos [...] Según ellos mismos, se habían entregado en cuerpo i alma al demonio [...] asistían a los consejos de los diablos presididos por una diabla [...] Semejante confesión la hacían ante los jueces i en presencia de las hogueras.²¹⁰

Borda dejó su carrera política en 1860 para dedicarse exclusivamente a la escritura. En El Mosaico, de donde se extrajo este artículo, se dedicó a hablar de temas relacionados con la historia, la literatura y el arte²¹¹. Teniendo en cuenta la inclinación por la historia que tenía Borda y para la época de producción, este artículo no dista del consenso sobre el origen del espiritismo. Vale la pena recordar que fuentes como la pastoral del obispo Isaza establecieron de manera tajante la existencia de la magia, la nigromancia o el espiritismo como una expresión volitiva de satanás. Sin embargo, a pesar del ejercicio que había hecho el cristianismo para acabar con la magia, en la narrativa de Borda, no había sido posible superar esta práctica en el mundo cristiano. Marcando un contraste con las diferentes fuentes

²⁰⁷ José Joaquín Borda, «mesas jiratorias y espíritus evocados», *EL Mosaico*, 1865, 162.

²⁰⁸ Borda, 161.

²⁰⁹ Borda, 162.

²¹⁰ Borda, 162.

²¹¹ Ana María Ochoa Agudelo, «José Joaquín Borda: manifestaciones de una vocación intelectual en el siglo XIX», *Anclajes [online]* 18, n.º 2 (2014): 4.

eclesiásticas en contra del espiritismo, el artículo de Borda cierra presentando un análisis donde se plantea que la creencia en las máximas espiritismo es un desconocimiento de los avances de la modernidad. Aquí se contraponen una concepción de progreso a la superstición. Lo anterior es establecido por Borda así: “La imperfección en que se encuentran las ciencias, i por otro lado la superstición han sido la fuente de la majia [...]”²¹². Esta imperfección de las ciencias es para Borda un estado de transición que progresivamente se superaría y terminaría por desterrar a la superstición. Borda planteaba una teleología que implicaba que las ciencias llegaran a un nivel de desarrollo lo suficientemente refinado para hacer una descripción total de los fenómenos de la naturaleza:

Todo en ella [la naturaleza] es armónico; todo está sometido a sus leyes i llegará tiempo en que de todos los fenómenos aparezcan sus causas naturales, i se destierre de las ciencias lo *Sobrenatural*, como en la literatura se ha desterrado la máquina de los dramas antiguos²¹³.

Borda, parece estar representando uno de los pilares narrativos de la modernidad: la secularización. Una de las principales maneras en las que se ha entendido ese concepto es como un proceso de desencantamiento, idea que quedó conceptualizada notoriamente por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en 1905. En el libro, Weber arguye que los protestantes, en sus esfuerzos proto capitalistas terminaron por generar un mundo “desencantado al máximo”²¹⁴. La tesis de Weber no puede ser tomada en términos literales, el mundo no dejó de estar “encantado” de un día para otro. Como establece el sociólogo Wolfgang Schluchter el desencantamiento significa:

«Que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión».²¹⁵

²¹² José Joaquín Borda, «mesas jiratorias y espíritus evocados», *EL Mosaico*, 1865, 162.

²¹³ Borda, 162.

²¹⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Puebla: Premiá editoria de libros, S.A., 1991), 213.

²¹⁵ Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo: Seis estudios sobre Max Weber* (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2017), 70.

Este proceso donde se renuncia a la magia²¹⁶ se ve como uno que se originó desde una zona determinada de Europa occidental y se expandió progresivamente por sus zonas de influencia. De la misma forma, este proceso de desencantamiento no implicó la desaparición de todas las prácticas premodernas, solo la magia, por lo que el espiritismo podría perdurar. Sin embargo, las condiciones que permitieron la emergencia y desarrollo de espiritismo²¹⁷ dificultan validar totalmente a Weber. Desde la posición de Borda el espiritismo era magia y superstición que iba a ser gradualmente superada, esto hace pensar que el rechazo al espiritismo se estructuraba desde un proceso de secularización que lentamente reducía el espacio para expresiones como el espiritismo²¹⁸. Sin embargo, teniendo en cuenta que se ha rastreado el origen del espiritismo al siglo XIX difícilmente podemos correr con esta interpretación. Es por lo anterior que se pretende entonces demostrar cómo el espiritismo en Colombia es una invención decimonónica y está fundamentalmente constituida por dos ideas consideradas como modernas: secularización y progreso.

Para iniciar el desarrollo de esta idea parto de lo propuesto por el historiador Jeffrey Franklin. En *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain* (2018) se plantea la emergencia del “New Occultism”²¹⁹ en términos de una emergente tensión entre *espíritu* y *materia*²²⁰. Franklin caracteriza una Inglaterra victoriana pasando por un momento de bastante angustia y debate sobre la posición de la fe y la ciencia en la vida las personas²²¹. En términos materiales existen dos factores que produjeron esta ansiedad. Por un lado, los cambios sin precedente producto de la revolución industrial. Por el otro lado, el imperio británico estaba en un momento de gran poderío que le aseguró un flujo casi constante de artefactos culturales que dieron pie a análisis comparativos de religiones

²¹⁶ Schluchter, 70.

²¹⁷ Primero en estados unidos y posteriormente en la esfera de influencia occidental incluyendo Colombia. Cabe remitir al primer capítulo donde detalla el proceso que tuvo el espiritismo para ser introducido en Colombia.

²¹⁸ Vale la pena notar que siguiendo la narrativa decimonónica acerca del espiritismo propuesta por la Iglesia, el origen del espiritismo como un elemento común del mundo precristiano y pagano.

²¹⁹ J. Jeffrey Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2018), 65. Es decir, el esoterismo moderno occidental decimonónico victoriano.

²²⁰ There was a widespread urgency in the Victorian period (1837–1901) to defend the continued existence of and belief in “Spirit” against the growing forces of what was called “materialism.” Franklin, 30.

²²¹ Franklin, 212.

como el hinduismo o budismo en contraste con el cristianismo. Esta nueva experiencia decimonónica acompañada con la incapacidad o lentitud del cristianismo tradicional para dar respuesta a estos cambios puede entenderse como una contingencia histórica. La tensión entre espíritu y materia que se iba derivando de esas transformaciones terminó produciendo una reacción en las formas de asumir la espiritualidad/religión victoriana. Algunas de estas respuestas se mantuvieron en la ortodoxia cristiana, sin embargo también emergieron lo que Franklin denomina como “religiones alternativas”²²².

3.2 Tensión entre materia y espíritu: espiritismo y catolicismo en contra del materialismo

Ahora bien, es evidente que el argumento de Franklin está firmemente anclado al contexto victoriano. Aplicarlo para el espiritismo colombiano puede ser un error. Teniendo en cuenta los diferentes aspectos de la sociedad e historia de Colombia, el debate, tensión o preocupación por el lugar del espíritu y lo material no se puede plantear como un hecho. Vale la pena también resaltar que políticamente estaban en lugares muy distintos. Colombia, o más específicamente Estados Unidos de Colombia era una nación recién independizada del control de España y con un siglo XIX bastante caótico, caracterizado por guerras civiles, organizaciones estatales precarias y una economía en lento crecimiento. En un marcado contraste el imperio británico estaba en su mayor poderío, dominando gran parte del mundo. Las condiciones materiales de Colombia y el *ethos* católico también parecen dificultar la aplicación del argumento de Franklin. La composición religiosa de Colombia para el siglo XIX es radicalmente diferente a la victoriana. Debido al proceso de colonización española, la mayoría de la población practicaba el catolicismo, y otras formas de expresión religiosa eran marginales. Las formas del catolicismo, aunque no eran unitarias, podrían parecer un poco limitadas a la hora de brindar formas personalizadas de devoción. Sin embargo, existían resquicios en los que se podía encontrar variedad en la expresión religiosa, ya fuera practicando devoción hacia un santo o la encarnación de una Virgen determinada. A pesar

²²²La manera más sencilla de entender las religiones alternativas en este contexto es en términos de una forma de expresión religiosa fundamentalmente cristiana pero con aspectos sincretizados de diferentes religiones y discursos científicos. Franklin, 75.

del gran esfuerzo de la romanización, las formas de catolicismo nunca se unificarontotalmente²²³. En el caso de Inglaterra se trataba de una nación mayoritariamente anglicana y por ende protestante. Para mediados del siglo XIX había variedad religiosa en ramas protestantes tanto denominacionales como no denominacionales. Franklin soporta parte de su explicación de las posibilidades de emergencia del espiritismo como consecuencia de las experiencias religiosas protestantes²²⁴

El Espiritualismo también puede ser entendido como el resultado histórico lógico del énfasis de la reforma protestante en la fe individual. Validó el derecho del individuo de controlar enteramente su propia practica espiritual; cada espiritualista se convirtió, en la práctica, su propio clero, congregación, y Espíritu divino²²⁵.

Teniendo en cuenta la anterior cita, pueden resaltarse las semejanzas con los aspectos protestantes que se han identificado en el espiritismo colombiano, se evidencia que hay una sintonía entre las ideas que invitan a una creencia individualizada y una tendencia de los creyentes del catolicismo por una fe más individualizada²²⁶. Aunque el contenido de las fuentes espiritistas que sí se tienen son explícitamente católicas y de influencia francesa, parte de las sensibilidades protestantes se mantienen y permean el discurso que se genera alrededor del espiritismo colombiano. Es por lo anterior que se han recuperado cuatro fuentes primarias que parecen tomar una posición en términos de la tensión entre materia y espíritu de manera muy similar a los debates del mundo protestante. En orden cronológico son *Parte moral del Evangelio* (1868), *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neogranadino: instalado el día 29 de Junio de 1868, vigésimo tercio del pontificado de nuestro Santísimo Padre y Señor en Cristo Pio por la Divina Providencia Papa IX, y terminado el día 8 de setiembre del mismo año* (1868), *Doctrina Espiritista-Cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa*

²²³ Elisa Cárdenas Ayala, «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”», *Historia Mexicana* 65, n.º 2 (2015): 740.

²²⁴ Vale la pena recordar que aunque si es posible establecer una diferencia entre Espiritualismo y espiritismo en términos prácticos son intercambiables.

²²⁵ Spiritualism also might be understood as a logical historical outcome of the Protestant Reformation's emphasis on individual faith. It asserted the right of the individual entirely to control her own spiritual practice; every spiritualist became, in effect, his own clergy, congregation, and divine Spirit. Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 748.

²²⁶ Cárdenas Ayala, «El fin de una era: pío IX y el “syllabus”», 739.

(1884), *Brujerías Espiritistas* (189X). Todas las fuentes están relacionadas directa o indirectamente con el espiritismo colombiano y usan explícitamente el término materialismo. La mención más corta se hace en el texto *Brujerías Espiritistas* el cual se limita a decir:

El orgullo de nuestros adelantos materiales, buenos y útiles como son en sí; el ruido de nuestras máquinas, la velocidad de nuestros trenes, los portentos de la electricidad, la preponderancia, tal vez excesiva, dada en nuestra educación a las ciencias físicas, en detrimento alguna vez de los estudios morales, nos han tornado a todos algo materialistas aun sin pensarlo²²⁷.

Esta posición pretende hacer un tipo de argumento específico donde la vida volcada al mundo material es como una especie de hedonismo que limita el órgano moral y torna al hombre en materialista. Vale la pena notar que esta cita hace parte del argumento donde se defendió que los cambios de la modernidad, considerados una degeneración de la sociedad, permitieron que el espiritismo se pusiera de moda²²⁸. En ese sentido Borda hace dos afirmaciones, una histórica y otra ética. La afirmación histórica consiste en identificar al espiritismo dentro de la magia que se ha practicado en la antigüedad. La afirmación espiritual consiste en determinar que se ha creído en la magia a causa de la superstición que gradualmente desaparece. Lo anterior parece perfilar una contradicción en el discurso de Borda, pues el espiritismo es un mal antiguo y, al mismo tiempo, producto de los males de las sociedades modernas. Una forma de entender esta supuesta contradicción es a partir de uno de los procesos explicados en el segundo capítulo. Se arguyó que uno de los procesos intelectuales que emprendió la iglesia católica para comprender el espiritismo fue clasificarlo. Esta clasificación terminó por introducir al espiritismo dentro de antiguas prácticas heréticas. Esto se podría entender como un ejercicio histórico no académico, donde se usan la biblia y la historia del catolicismo como marcos historiográficos que permiten afrontar el problema del espiritismo. Este proceso, entonces acompañado de un rechazo por parte de Borda a los cambios en las prácticas de las sociedades modernas que han convertido a los hombres en hedonistas susceptibles a la superstición, se debe entender bajo el contexto religioso de la segunda mitad del siglo XIX. En otras palabras, un mal antiguo, es decir, el espiritismo, que ha perdurado desde la antigüedad, tuvo la oportunidad de resurgir gracias al hedonismo

²²⁷ «Brujerías Espiritistas», 48.

²²⁸ «Brujerías Espiritistas», 47,48,49.

moderno. Como se mencionó en el capítulo anterior, durante este periodo del siglo XIX, la Iglesia tomó una posición social determinada como intransigencia. Para 1865 la iglesia católica colombiana fortaleció su relación con sectores conservadores²²⁹ mientras se insertaba en un proceso originado desde el Vaticano en cabeza de Pío IX: la Romanización. Gracias a dicho proceso se desarrolló el marco intelectual de la crítica al espiritismo colombiano²³⁰. Oscar Saldarriaga explica que bajo la estructura filosófica del neotomismo, la Iglesia católica pretendió “tomarse la ciudadela de la Modernidad”²³¹. Una empresa tan ambiciosa no podía ser estructurada solamente con músculo intelectual, también se estructuró todo un esfuerzo de centralización tanto doctrinal como clerical. Bajo este contexto se celebra el primer concilio provincial neogranadino. El historiador John Jairo Tamayo Marín explica que a raíz de la separación entre Iglesia y Estado y el ataque de los gobiernos Radicales la jerarquía clerical decide refugiarse en las “posiciones ultramontanas impulsadas por Pío IX”²³².

El libro de las actas de este primer concilio es el siguiente documento en el que la Iglesia se posiciona ante el materialismo²³³. En la sección de “Decretos”, capítulo III “De la Fe” se escribe lo siguiente:

Las sociedades modernas, imbuidas en todos los delirios de la filosofía impía, demuestran hasta la evidencia, que abandonando los testimonios de la fe divina se fracciona y disuelve toda sociedad humana, puesto que los elementos que encierra esa falsa filosofía deshonoran y deprimen al género humano y le conducen al desenfreno, al amor desordenado de las criaturas, y al nefando sistema del materialismo. Infeliz condición, a la cual llevan al hombre en la época actual los sistemas contrarios a la fe divina denominados materialismo, espiritismo, espiritualismo, positivismo y panteísmo por los cuales alucinados

²²⁹ Estos sectores conservadores posteriormente terminarían por constituirían el gobierno conservador.

²³⁰ Dicho marco intelectual no era exclusivo para la crítica al espiritismo, por ejemplo, Oscar Saldarriaga describe este marco como una herramienta para que la Iglesia criticara al liberalismo.

²³¹ Óscar Saldarriaga, «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930», *CIENCIA POLÍTICA*, n.º 11 (2011): 31.

²³² El Papa fija, de un lado, el propósito de la reunión y, del otro, la orientación de las discusiones que en ella tendrían lugar. John Jairo Marín Tamayo, «La convocatoria del primer Concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesíástica», *Historia Crítica*, n.º 36 (diciembre de 2008): 178-82.

²³³ Posiblemente también es fuente más antigua (1868) producida en Colombia que usa textualmente el término materialismo de forma peyorativa.

miserablemente bajo el falso nombre de progreso muchos hijos han abandonado todos sus deberes católicos y sociales.²³⁴

El razonamiento del concilio provincial podría ser clasificado como antimoderno. Este posicionamiento tomado por la Iglesia católica es comparable con el de la Iglesia anglicana en Inglaterra. Como Franklin nota, la Iglesia anglicana estaba perdiendo su lugar tradicional en la sociedad inglesa²³⁵. En este esfuerzo por mantener o recuperar un espacio que se percibe como disputado, la Iglesia católica y la Iglesia anglicana encontraron en el materialismo un aparente enemigo antitético. En la esfera occidental la Iglesia equiparó al materialismo con el ateísmo²³⁶. Es verdad que este era un impase tanto para la Iglesia anglicana como para la Iglesia católica en particular, sin embargo, vale la pena notar que es un problema que tuvo efectos generalizados en el mundo católico y protestante. Existen varias razones por las que estos términos son incluidos de manera peyorativa. En ese sentido la agencia que ejercía Pío IX en la orientación dogmática del primer concilio neogranadino es bastante evocativa. Como explica Tamayo, el pontífice romano estableció la necesidad del concilio provincial como una respuesta pragmática de protección ante una “herida”²³⁷ que ha sufrido la Iglesia católica en Colombia. Lo más interesante es que Pío IX deja entender en su correspondencia con el episcopado colombiano que esta herida es producto de un ataque externo²³⁸.

Es posible pensar entonces que lo que estaba haciendo el papado, imbuyendo a la Iglesia colombiana una lógica ultramontana, era buscar contener una posible avanzada moderna desde Europa occidental. Este sentimiento de rechazo a ideas europeas occidentales como el liberalismo, el socialismo o el materialismo, identificadas como modernas, puede entenderse como una posición relativamente generalizada en Colombia en sectores católicos y conservadores. Como propone el historiador Frédéric Martínez, en Colombia desde

²³⁴ Vicente Arbeláez, *Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neogranadino : instalado el día 29 de Junio de 1868, vigesimo tercio del pontificado de nuestro Santísimo Padre y Señor en Cristo Pío por la Divina Providencia Papa IX, y terminado el día 8 de setiembre del mismo año* (Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869), 33, https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79303.

²³⁵ Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 408.

²³⁶ Franklin, 315.

²³⁷ Marín Tamayo, «La convocatoria del primer Concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica», 182.

²³⁸ Marín Tamayo, 182.

diferentes frentes culturales se integraron una serie de críticas a diversas experiencias políticas y sociales europeas con el fin de afirmar un discurso nacionalista de la Regeneración²³⁹. Bajo esta clave se evidencian fuertes críticas principalmente a Francia por su carácter revolucionario y por la experiencia de la comuna de París.²⁴⁰ De la misma manera, se critica vehementemente a Inglaterra, donde su rápida industrialización trajo degeneración social²⁴¹. Este rechazo a determinadas corrientes políticas y filosóficas europeas termina por contraponerse con una imagen de una Colombia ideal, nación bucólica que es “rural, aislada, pobre pero digna y feliz”²⁴². Dicho ejercicio de rechazo a determinadas ideas terminó por estructurarse a favor del proyecto político de la Regeneración. En ese sentido, desde antes de la subida al poder de Núñez se pueden evidenciar manifestaciones de estas ideas, escribió en 1871 desde Liverpool una carta donde recomendó precaución al tratar de implantar ideas europeas a Colombia pues el “problema social” esta “a la orden del día”²⁴³. Adicionalmente, el esfuerzo que se evidencia por parte de la Iglesia católica desde los últimos años del radicalismo, al menos desde el primer concilio provincial en 1868, se estructura a favor del proyecto romanizador de Pío IX. Posteriormente se puede sugerir que los intereses del clero ya romanizado y algunos sectores conservadores coinciden y se refuerzan mutuamente en el objetivo de controlar el flujo de ideas supuestamente subversivas de Europa, principalmente el liberalismo²⁴⁴. En ese sentido, se puede pensar que políticamente se construye una idea de la nación desde la política que es “rural, aislada, pobre pero digna y feliz”. Mientras que la región estuvo interesada de que fuera pía

Como fue anteriormente establecido, uno de los términos que se empleó para el rechazo de ideas “modernas” es el materialismo. Se exploró el ya mencionado rechazo de las sociedades modernas en el marco del concilio provincial en 1868. En una aparente paradoja, el otro caso que llama la atención puede ser tomado del panfleto espiritista *Parte moral del Evangelio*,

²³⁹ Frédéric Martínez, «El discurso nacionalista de la Regeneración (1880-1900)», en *El Nacionalismo cosmopolita, la referencia europea en la construcción nacional en Colombia 1845-1900* (Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2001), 250.

²⁴⁰ Martínez, 253.

²⁴¹ Martínez, 250.

²⁴² Martínez, 266.

²⁴³ Martínez, 250.

²⁴⁴ Este esfuerzo fue mantenido principalmente para mantener el liberalismo a raya después de la experiencia del radicalismo.

pues en este panfleto de 1868 se evidencia que la posición en contra del materialismo no era exclusiva de la Iglesia católica colombiana. Se dice textualmente:

Toda secta, toda religión, toda doctrina social, moral o científica, que le exija al hombre no hacer uso diario y continuo de su razón, es atea, i el ateísmo, lo mismo que el materialismo, destruye en el hombre que lo profesa, su elemento moral, único que puede hacerle andar infaliblemente por el camino de su gravitación natural hacia Dios²⁴⁵

En ese sentido, parece que la posición del materialismo, aunque la Iglesia afirmó que es auspiciada por el espiritismo, no es reclamada por el espiritismo colombiano. La idea de una tensión entre materia y espíritu se puede entender como artificial pero con consecuencias reales, al menos en el caso de la relación ente Iglesia y espiritismo. El ataque al materialismo funcionaba como una herramienta dialéctica para relacionarse con las ciencias²⁴⁶. El resultado de esta forma de relacionarse produjo resultados bastante variados. En el frente tradicional de la Iglesia anglicana se produjo una fuerte pérdida de feligreses ante denominaciones no confesionales²⁴⁷ que estaban dispuestas a armonizar o demonizar los discursos científicos decimonónicos. Franklin propone que las experiencias ocultistas de la Inglaterra victoriana son resultado directo de estos debates. Diferentes denominaciones no conformistas se estructuraron bajo una concepción primordialmente protestante pero dispuesta a imbricarse con discursos científicos decimonónicos²⁴⁸.

El catolicismo, en un sentido institucional, es decir el papado, también tuvo que relacionarse con el percibido materialismo mundano. Esto es teniendo en cuenta que la proliferación de estas concepciones implicaba su inevitable llegada al mundo católico²⁴⁹. Se emprendió

²⁴⁵ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos* (Bogotá: Imprente de Gaitán, 1868), 8.

²⁴⁶ Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 315.

²⁴⁷The first half of the nineteenth century witnessed first the arrival to England from the Continent of the “mesmeric mania” and then the invasion from the United States of Spiritualism, all during a period when the Borda, «mesas jiratorias y espíritus evocados», 162.Church of England was losing congregation to Nonconformist denominations and experiencing internal revolutions both high and low, Tractarian and Evangelical. Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 708.

²⁴⁸The intent was to produce a scientific spirituality and a spiritual science, thereby dissolving the spiritualism/materialism dichotomy without collapsing either side into the other. Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 118.

entonces, un esfuerzo intelectual (neotomismo) combinado con un ejercicio centralizador (romanización). El resultado del esfuerzo romanizador de la Iglesia católica parece haber sido relativamente exitoso, al menos en Colombia, en la medida en que no logra haber una proliferación de religiones híbridas tan grande como en la esfera protestante durante la segunda mitad del siglo XIX. Esto cambia drásticamente en el siglo XX. La Iglesia católica colombiana, siguiendo las directrices papales, se dispone a establecer unas posiciones que se entienden desde el mismo clero cómo antimodernas.

A pesar de este despliegue, tanto intelectual como institucional, se puede notar un caso donde el esfuerzo de reconciliar la ciencia y la religión no parece tan difícil de lograr. Retomando el artículo de Borda, se puede recordar que el notorio conservador colombiano pronuncia a las ciencias naturales como la herramienta con la que se va a desterrar la superstición²⁵⁰. Una lectura incompleta de la posición de Borda podría intuirlo como atea o materialista. Sin embargo, el autor agrega:

Si no hubiera bastado en el orden filosófico i moral la revelación del cristianismo; si en el campo de la ciencia no bastara la inteligencia humana i la labor de las generaciones [...] los espíritus nos revelarían arcanos tan escondidos como necesarios²⁵¹.

En ese sentido Borda plantea en una concepción del mundo donde la revelación del cristianismo impone el orden filosófico y moral, y en contraparte están la ciencia y la inteligencia que dominan lo material. En ese sentido se puede pensar que Borda se está enmarcando en lo que se podría entender como un materialismo cristiano²⁵². De manera inconsciente o consciente Borda está evocando un entendimiento del cristianismo bastante literal donde hay una separación total de los planos de la existencia entre un plano mundano (la tierra) y otros espirituales (cielo, infierno, purgatorio). Bajo esta lógica existe un lugar específico para volcar los esfuerzos intelectuales: la tierra. En este lugar donde se hacen los esfuerzos de la materia se navega bajo de una guía filosófica y moral: el cristianismo, que

²⁴⁹ Recordemos que el mismo termino espiritismo fue acuñado por el ya familiar Allan Kardec creador de un espiritismo católico.

²⁵⁰ Borda, «mesas jiratorias y espíritus evocados», 162.

²⁵¹ Borda, 163.

²⁵² Cabe aclarar que esto es una forma anacrónica de referirse a la posición de Borda, se debe tomar como una heurística.

garantiza el posterior acceso al mundo espiritual. La división de estos planos existenciales está en el centro de la narrativa cristiana. En fuentes contemporáneas al artículo de Borda, como la pastoral del obispo Isaza, se puede evidenciar que parte del problema con el espiritismo radica en su transgresión de estos planos existenciales²⁵³. A un nivel interpretativo se puede pensar que la narrativa de la Iglesia se sostiene en quien está capacitado de manera legítima para mediar y transgredir estos límites²⁵⁴. Lo anterior permite pensar que el espiritismo, al menos en Colombia, no es necesariamente una posición tomada por una afinidad o simpatía, sino como una posición que era instrumental, como herramienta para desafiar al catolicismo. Esta interpretación se sostiene solo porque que no se cuenta con algún método o fuente que permitan afirmar o negar las convicciones de los espiritistas colombianos. Ahora bien, aquí se estarían dejando de lado algunas posiciones tanto de la historiografía del espiritismo como de las fuentes que han permitido ubicar al espiritismo como una posición fundamentalmente moderna. Si se piensa en el interlocutor principal del espiritismo colombiano, la Iglesia católica, es bastante notable la seriedad con la que toman la aparición de esta práctica. En cierto sentido el esfuerzo romanizador que buscaba combatir al espiritismo, entre otras doctrinas, termina por legitimarlo al estudiarlo y verlo como una transgresión a la cristiandad.

3.3 Secularización como una declinación hermenéutica

El esfuerzo romanizador de Pío IX fue una forma determinada de relacionamiento con ideas europeas que se entienden como modernas y que veía de manera negativa al “materialismo”. Sin embargo, posiciones que la Iglesia colombiana determinó como materialistas existían y no estaban exentas del debate público. La época victoriana que Franklin describe como ansiosa ante la reconciliación de su fe y sus descubrimientos contrasta con la calmada afirmación de Borda donde soluciones como el espiritismo son redundantes ante la

²⁵³ Jose Joaquin Isaza, «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo» (Imprenta de Gutierrez hermanos, 1873), 5.

²⁵⁴ Franklin, *Spirit Matters : Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain*, 368.

inteligencia y moral cristiana²⁵⁵., Aunque Borda no encontró un problema en hacer esta reconciliación, la evidente presencia de fuentes espiritistas tanto originales del país como importadas nos revelan que existió un grado de duda ante los cambios decimonónicos ¿Cómo entendemos esta necesidad sectorizada por una experiencia religiosa distinta?

Para responder esta pregunta se podría volver a la idea de secularización en términos de desencantamiento. La emergencia de experiencias como el espiritismo en la zona angloparlante responden a un dialogo con dicho proceso de desencantamiento. En cambio, se evidencia que en Colombia no parece haber un problema para relacionar la materia y el espíritu, si tenemos en cuenta la posición de la iglesia y de personajes como Borda. Desde una perspectiva historiográfica tradicionalista se podría pensar que Colombia era demasiado católica y poco inclinada al cultivo de la ciencia para desarrollar un proceso de secularización y por consiguiente incapaz de conjurar un espiritismo influyente. Si se toma esta interpretación se podría explicar lo débil que es espiritismo y diversas concepciones europeas en Colombia. Sin embargo, este argumento no se sostiene del todo. El ya mencionado historiador Gilberto Loaiza explica la emergencia del espiritismo colombiano en términos políticos y sociales. La adopción de ideas espiritistas, para Loaiza, estaba sectorizada en el emergente artesanado liberal²⁵⁶. Bajo esta premisa se plantea la idea de que el espiritismo colombiano responde en parte a una necesidad de tanto social como política ante la percepción de que el artesanado no está representado por los métodos electorales y proselitistas tradicionales²⁵⁷. Este es un acercamiento bastante productivo porque permite enmarcar un tema que puede ser tradicionalmente entendido como “raro” dentro de las narrativas más comunes en la historia del siglo XIX colombiano: la política. Adicionalmente, las limitadas fuentes recuperadas son principalmente de la prensa, la cual en Colombia, era una de las formas de proselitismo político por excelencia, por lo que es difícil encontrar fuentes de este tipo que no son transparentemente políticas. El contenido de los textos espiritistas despliega innegablemente una serie de lineamientos políticos. Sin embargo, al

²⁵⁵ Borda, «mesas jiratorias y espíritus evocados», 163.

²⁵⁶ Gilberto Loaiza Cano, «Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)», *Historia y espacio* 5, n.º N.º. 32 (2009): 14.

²⁵⁷ Loaiza Cano, 15.

explicar la razón del espiritismo en Colombia en términos netamente políticos termina por dejar parcialmente oculta su dimensión espiritual.

Es posible tomar una forma diferente de entender el concepto de secularización que nos permita entender la presencia histórica del espiritismo en Colombia en términos de sus características espirituales o religiosas, y políticas. En ese sentido vale la pena tomar las ideas propuestas por el filósofo Hans Blumenberg en *La legitimación de la edad moderna*.

De acuerdo con Blumenberg, para replantear el concepto de secularización se debe entender como un proceso que opera de diferentes maneras. Se puede pensar que la secularización es un proceso donde facultades que tradicionalmente eran de la religión son perdidas ante otras formas de interpretar la naturaleza como las ciencias naturales. De esta manera, aunque la secularización es un desplazamiento, este se desprende de una realidad originaria²⁵⁸, que no puede destruirse, constituyéndose como declinación hermenéutica²⁵⁹. Esto implica que el catolicismo que hace parte explícita del espiritismo colombiano no solo determina su constitución moderna sino que también termina por relacionarse con las ciencias en una especie de doble declinación (la de la religión al espiritismo y la de la religión a las ciencias naturales). Lo anterior explica muy bien las posiciones de la fuente *Doctrina Espiritista Cristiana* (1884) donde se establece, por el autor anónimo, que la “ciencia es la encargada de minar y trastornar las religiones caducas.”²⁶⁰ Con esta afirmación donde se sostiene que las ciencias tienen que hacerse entender dentro del espiritismo²⁶¹ puede parecer que no solo está buscando acabar con el catolicismo. Por el contrario, se podría pensar que el espiritismo se busca configurar como una narrativa totalizante, si se quiere, una especie de piedra filosofal intelectual, transmutable a cada ámbito del conocimiento. Aunque es posible que hubiese practicantes con pretensiones tan ambiciosas, difícilmente se puede pensar que el espiritismo estaba equipado para tal tarea. Conceptualmente, al espiritismo ser una declinación del cristianismo lo máximo que puede conjurar es una noción de una

²⁵⁸ Sin la intención de introducir una diatriba filosófica se podría pensar que esta realidad originaria toma un carácter cuasi mitológico imposible de segmentar. Sin embargo en términos prácticos podemos hablar del dominio cristiano que comienza en el imperio romano del occidente como una realidad originaria que permea el mundo occidental.

²⁵⁹ Hans Blumenberg, *La Legitimación de la Edad Moderna* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 25-26.

²⁶⁰ «Doctrina Espiritista-Cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa» (Imprenta del «Diario de Cundinamarca», 1883), 19.

²⁶¹ «Doctrina Espiritista-Cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa», 11-12.

continuación del catolicismo que pueda suplir demandas²⁶² inconclusas de la institución eclesiástica. Aquí se revela la otra dimensión de la secularización: una posibilidad en el lenguaje. De alguna manera las posibilidades lingüísticas o comunicativas impuestas por la religión no necesariamente pueden lidiar con cambios materiales traídos en el siglo XIX, de esta manera se configura un déficit en el lenguaje²⁶³. La representación mas clara de esta experiencia lingüística la podemos evidenciar en las comunicaciones. Si recordamos la comunicación con Jesús en *Parte moral del Evangelio* se puede evidenciar una necesidad de que una figura esencial de cristianismo de él buen visto de construir un conocimiento a partir de lo dicho por los espíritus. En ese sentido Jesús debe decir nuevas palabras para validar el espiritismo. Es por esta razón que el espiritismo colombiano parece tener una pretensión de destruir el catolicismo, cuando en cambio quiere mantener su marco religioso católico pero comunicar cosas que las herramientas hermenéuticas del catolicismo no han sido capaces de comunicar. El problema comunicativo de la Iglesia esta altamente ligado con las posiciones ultramontanas que adopta. Su afán por prohibir ideas como el socialismo, el liberalismo y el espiritismo, es perceptible como una imposibilidad de lidiar dialógicamente con estos postulados modernos. ante la configuración de un nuevo espacio de experiencia la Iglesia parecía negar los elementos que lo constituían. Ante la negativa del clero organizado por aceptar experiencias religiosas más eclécticas que buscaban hacer sentido de una experiencia moderna, las alternativas no denominacionales se vuelven fundamentales. Si se integra esta idea con la prerrogativa de representación política por un sector del artesanado²⁶⁴ se empieza a configurar la necesidad histórica del espiritismo colombiano. Como ya se ha mencionado, el espiritismo colombiano parece ser practicado por un sector emergente de la elite artesanal. Los referentes intelectuales que validan su necesidad de representación política son sistemáticamente demonizados por la Iglesia y sectores conservadores. Es entonces donde se perfila una necesidad de realizar un ejercicio de sincretizarían que permita

²⁶² En este caso quienes hacen estas demandas son los espiritistas colombianos, quienes están pidiendo una forma de acercarse al catolicismo sin intermediarios y bajo unos principios morales liberales.

²⁶³El abanico de fenómenos que tienen que ver con una secularización lingüística abarca desde la función conceptual de remediar un agudo déficit expresivo para un nuevo estado de cosas hasta la función retórica de generar, acentuando la presentación de rasgos originales, determinados efectos, en un espectro comprendido entre la provocación y la familiaridad Blumenberg, *La Legitimación de la Edad Moderna*, 104.

²⁶⁴ Loaiza Cano, «Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)», 14-15.

construir una creencia propia y legítima que sea capaz de integrar principios liberales²⁶⁵ y el catolicismo que funciona como realidad originaria.

La Iglesia católica e intelectuales conservadores colombianos como Borda, en un sentido general podían no parecer preocupados por diatribas de un posible mundo ateo, en cambio lo que hay una serie de déficits que dificultan llegar a términos con la política, la religión y realidad material del siglo XIX. El espiritismo busca entonces ser una respuesta no que integra ciencia y religión, sino que es lingüísticamente mantiene un diálogo entre los dos porque abre un abanico nuevo de posibilidades, donde no solo se escucha al cura, sino que se escucha al espíritu que viene a enseñar desde el más allá²⁶⁶ y más importante aún que no hay infierno²⁶⁷. En ese sentido no habría una necesidad, tampoco voluntad de destruir el catolicismo, porque se sigue operando dentro de él pero de manera, a los ojos del espiritismo, más eficiente teniendo en cuenta que desaparece la gran separación entre los espíritus y las personas. De esta manera, construyendo escenario hipotético, un espiritista colombiano podría ir tanto a misa como a una sesión de espiritismo y encontrarlas totalmente compatibles. Ahora bien, no se pueden perder las raíces históricas protestantes del espiritismo que todavía mantienen una presencia en el espiritismo, las cuales implican un grado alto de individualización en la práctica espiritual colombiano. Teniendo todo este razonamiento se puede llegar a clasificar al espiritismo colombiano en una terminología que lo describirá como una experiencia de *catolicismo secular*.

Conclusiones

²⁶⁵ En este caso específico son liberales, pero en términos generales podríamos decir modernos. Esto no quiere decir que la modernidad sea igual al liberalismo, sino que el liberalismo hace parte de experiencias políticas modernas, en otros casos se podrá ver una reconciliación con el fascismo y la religión bajo un marco esotérico. Véase la sociedad Thule, que tuvo una influencia en los primeros años del nacional socialismo.

²⁶⁶ *Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos*, 35.

²⁶⁷ «Doctrina Espiritista-Cristiana o mi profesión de fe moral i religiosa», 24.

Para concluir la investigación me parece pertinente que se tome la conclusión del capítulo 3 con el fin de mostrar todos los aspectos que recoge el espiritismo colombiano entendido como una experiencia católica secular. ¿Qué condiciones son necesarias para que se pueda presentar una experiencia de este tipo? En primer lugar, debe abrirse un espacio de experiencia que se pueda entender como secular. En ese sentido, es posible evidenciar que sin los retos presentados por el liberalismo, la Iglesia católica en un contexto tanto local como internacional, no hubiese estado lo suficientemente debilitada para generar la posibilidad de un resquebrajamiento en su monopolio discursivo. Sin esta contingencia la aparición de movimientos como el espiritismo difícilmente sería posible.

Las amenazas de las iglesias nacionales y la pérdida de los Estados Pontificios durante el papado de Pío IX tenían a la Iglesia católica en una posición precaria. A la par que se desarrollaba esta crisis en el catolicismo, la esfera anglosajona desarrollaba un movimiento descentralizado, denominado espiritualismo. En Francia el espiritualismo se convirtió en espiritismo a manos de Allan Kardec. Nueve años después la primera publicación del espiritista francés, se publicaría la primera obra espiritista colombiana. Esta nueva forma de religiosidad traída de Francia resonaría en gran medida con un sector del artesanado liberal. No podría ser de otra manera, el espiritismo de Kardec había sido construido para encajar con el público católico.

El espiritismo colombiano tiene en su centro al catolicismo. A pesar de creer que pueden comunicarse con todo tipo de espíritus, los espiritistas colombianos creen en la importancia de los evangelios, la autoridad bíblica y, a diferencia de su contraparte anglosajona, reivindican a la virgen María. El espiritismo colombiano difícilmente se quiere salir de su marco de referencia católica. Por el contrario, está interesado en extender las posibilidades que este ofrece. Lo anterior se logra desplazando la divinidad de figuras que están ancladas al pasado -como personajes bíblicos o santos- a encarnaciones “reales” por intermedio de un médium que toma el rol de determinado personaje.

Ahora bien, no se puede pensar que el resquebrajamiento del poderío eclesiástico que permitió que el espiritismo se desarrollara en Colombia por parte de la Iglesia se mantuvo estático e inoperante ante una posible avanzada espiritista. Alrededor de 1868, Mientras que

el espiritismo colombiano dejaba sus primeros rastros, la estructura clerical colombiana se reformaba a partir de los estatutos romanos encabezados por Pío IX. En 1869 se llevaría a cabo el primer concilio provincial neogranadino, que inaugura en esfuerzo de romanización del clero colombiano. Aunque este esfuerzo parece haber sido lo suficientemente fuerte para casi acabar el espiritismo colombiano, el espacio de experiencia abierto por este último no sería cerrado.

Antes de pensar en las experiencias que remplazaron al espiritismo colombiano, vale la pena hacer unas consideraciones sobre la forma espiritismo que fue descrito como “espiritismo colombiano”. En primer lugar la dimensión liberal de este espiritismo debe ser tomada como una particularidad y no una generalidad. Los movimientos esotéricos no suelen estar supeditados por razonamientos políticos, en gran medida, todo movimiento esotérico ha tenido representantes de diferentes inclinaciones políticas²⁶⁸. Además de lo anterior, el tipo de fuentes que se han recuperado son bastante privilegiadas porque a diferencia de la mayoría de las expresiones espiritistas anglosajonas que muchas veces no trascendían mensajes triviales, el espiritismo que encontramos en las fuentes de colombianas está bastante estructurado en un sistema de códigos comunes que transmiten un mensaje claro. Este planteamiento no quiere que se deba descartar por completo la posibilidad de existieran otras de las comunicaciones más triviales de las que no se ha podido recuperar vestigios.

Retomando el espacio de experiencia posiblemente abierto por el espiritismo, Esteban Rodríguez-Dobles, para la década 1900 señala que sería abierta la primera logia de la Sociedad Teosófica de Colombia en la ciudad de Bogotá²⁶⁹ mostrando el avance de nuevas experiencias esotéricas modernas occidentales. De la misma manera, un artículo humorístico de la ciudad Bogotá “Puntadas sobre espiritismo, ocultismo y teosofía” critica tanto al espiritismo como a la práctica traída por la sociedad teosófica. Adicionalmente se ha evidenciado la existencia de un número la publicación periódica titulada “Hermes: Órgano

²⁶⁸ Aunque se ha convertido en un lugar común, no se puede dejar de notar la relación que tendrá el nazismo con la teosofía. Para más información, vale la pena consultar el trabajo del historiador Nicholas Goodrick-Clarke en *Occult Roots of Nazism Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology* (2017)

²⁶⁹ Ana María Mancera Rodríguez, «Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889)», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 25, n.º N°1 (2019): 90.

oficial de la Logia Arco Iris” fechada en 1922, según lo señalado por Rodríguez-Dobles esta es la logia de la Sociedad Teosófica más antigua de Colombia²⁷⁰. Entrado el siglo XX las expresiones esotéricas son más variadas y frecuentes, más allá de nombrar una lista, me gustaría notar que la importancia de las creencias esotéricas en Colombia solo crecería. Tuvieron que pasar casi cien años para que se desarrollará un movimiento esotérico nativo de Colombia. Para la década de 1960, en Ciénaga, Magdalena, se fundará el movimiento Gnóstico moderno por parte Víctor Manuel Gómez Rodríguez, mejor conocido como Samael Aun Weor²⁷¹. Aunque no se ha hecho ninguna clase análisis histórico sobre la relación entre este movimiento y la Iglesia católica, considero que es notable resaltar que el Gnosticismo moderno de Samael Aun Weor es contemporáneo con el concilio vaticano II.

Por último, me gustaría notar que aunque la Investigación está restringida geográficamente a Colombia, todo el tiempo se presentó la necesidad de recurrir a fuentes extranjeras. Esto es por dos motivos. El motivo principal es que la escala nacional no alcanza a cubrir las experiencias esotéricas modernas. La rápida popularidad de movimientos como el espiritismo y la Sociedad Teosófica de Helena Blavatsky globalizaron las posibilidades esotéricas que de por si eran altamente maleables. El otro motivo por el se recurrió extensivamente a literatura anglosajona corresponde con el gran vacío historiográfico que existe sobre el esoterismo en Colombia. Los avances que se han hecho son sumamente valiosos, pero (al igual que esta investigación) están limitados por las posibilidades documentales. Esta carencia parece ser irremediable, al menos para la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, no se puede descartar la posibilidad de recuperar nuevas fuentes que permitan profundizar en el panorama esotérico de la Colombia decimonónica.

Fuentes primarias

²⁷⁰ Esteban Rodríguez-Dobles, «REDES ESOTÉRICAS EN CENTROAMÉRICA Y COLOMBIA (1904-1940). EL CASO DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA», *Revista Melancolía* 1 (2016): 91.

²⁷¹ Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves, y Francisco de Mendonça Júnior, eds., *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina Enfoques, aportes, problemas y debates*, 1a ed (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2018), 261-62.

- Arbeláez, Vicente. Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neogranadino: instalado el día 29 de junio de 1868, vigesimo tercio del pontificado de nuestro Santísimo Padre y Señor en Cristo Pio por la Divina Providencia Papa IX, y terminado el día 8 de setiembre del mismo año. Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.
https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79303.
- Borda, Jose Joaquin. «mesas jiratorias y espíritus evocados». EL Mosaico, 1865.
- Anónimo. «Brujerías Espiritistas», 1900.
- «Doctrina Espiritista-cristiana o mi profesion de fe moral i religiosa». Imprenta del «Diario de Cundinamarca», 1883.
- Parte Moral del Evangelio explicado por los espíritus perfectos. Bogotá: Imprenta de Gaitan, 1868.
- Real Academia de la lengua, ed. Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Madrid: imprenta de Francisco del Hierro, 1726.
- Torres Amat, Félix, ed. La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego, e ilustrada con varias notas, 1835.
[{CKEY}&searchfield1=GENERAL^SUBJECT^GENERAL^^&user_id=WEBSERVER](http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgisirsi/x/0/0/57/5/3?searchdata1=2205904).

Fuentes secundarias

- Blumenberg, Hans. La Legitimación de la Edad Moderna. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Bubello, Juan Pablo, José Ricardo Chaves, y Francisco de Mendonça Júnior, eds. Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina Enfoques, aportes, problemas y debates. 1a ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2018.
- Cárdenas Ayala, Elisa. «EL FIN DE UNA ERA: PÍO IX Y EL “SYLLABUS”». Historia Mexicana 65, n.º 2 (2015): 719-46.
- Cortés Guerrero, José David. «La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX». En Arquidiócesis de Bogotá, 450 Años: Miradas Sobre Su Historia, 207-32. Bogotá: ediciones USTA, 2015.
- . «Regeneración, Intransigencia y Régimen de Cristiandad». Historia Crítica 5, n.º 15 (1997): 3-12.
- Faivre, Antoine. Western Esotericism: A concise History. New York: State University of New York, 2010.
- Finkelstein, Israel, y Neil Asher Silberman. The Bible Unearthed Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York: Touchstone, 2002.
- Franklin, J. Jeffrey. Spirit Matters: Occult Beliefs, Alternative Religions, and the Crisis of Faith in Victorian Britain. Ithaca and London: Cornell University Press, 2018.
- Glare, P.G.W, ed. The Oxford Latin dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- González, Fernando. Los negroides (Ensayo sobre la Gran Colombia). Edición Digital. Envigado: corporación Fernando González-Otraparte, 2002.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Gutierrez, Cathy. «Spiritualism». En *The Occult World*, 197-213. Oxford: Routledge, 2015.
- Isaza, Jose Joaquin. «Pastoral de Illmo. Sr. Dr. Jose Joaquin Isaza, Obispo de Medellin y Antioquia, contra el espiritismo». Imprenta de Gutierrez hermanos, 1873.
- Jiménez Ángel, Andrés. *Ciencia, lengua y cultura nacional: la transferencia de la ciencia del lenguaje en Colombia, 1867-1911*, 2018. <https://elibro.net/ereader/elibrodemo/118525>.
- Kardec, Allan. *El evangelio según el espiritismo*. Brasil: CONSEJO ESPÍRITA INTERNACIONAL, 2009.
- Klein, Eitan, y Boaz Zissu. «Oil Lamps, Spearheads and Skulls: Possible Evidence of Necromancy during Late Antiquity in the Te'omim Cave, Judean Hills». *Harvard Theological Review* 116, n.º 3 (2023): 399-421. <https://doi.org/10.1017/S0017816023000214>.
- Kuemmerlin-McLean, Joanne. «Magic (OT)». En *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Freedman, vol 4:468-71. New York: Doubleday, 1992.
- Lavina Anderson, Margaret. «El resurgimiento católico y la transición europea hacia la democracia.» *Historia y sociedad*, n.º 6 (1999): 38-67.
- Loaiza Cano, Gilberto. «Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)». *Historia y espacio* 5, n.º N.º. 32 (2009): 1-21.
- Mancera Rodríguez, Ana María. «HISTORIA INTELECTUAL DEL ESPIRITISMO EN COLOMBIA 1868-1889.» PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, 2018.
- . «Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889)». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 25, n.º N.º1 (2019): 35-172.
- Marín Tamayo, John Jairo. «La convocatoria del primer Concilio neogranadino (1868): un esfuerzo de la jerarquía católica para restablecer la disciplina eclesiástica». *Historia Crítica*, n.º 36 (diciembre de 2008): 174-93.
- Martínez, Frédéric. «El discurso nacionalista de la Regeneración (1880-1900)». En *El Nacionalismo cosmopolita, la referencia europea en la construcción nacional en Colombia 1845-1900*. Lima: Instituto frances de estudios andinos, 2001.
- Mejía Rivera, Orlando. «León de Greiff, el budismo y los otros». *Revista Universidad De Antioquia*, 2008.
- Ochoa Agudelo, Ana María. «José Joaquín Borda: manifestaciones de una vocación intelectual en el siglo XIX». *Anclajes [online]* 18, n.º 2 (2014): 1-18.
- Ogden, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ogden Daniel. «The ancient Greek orakles of the dead». *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 44, n.º 1 (2001): 167-95. <https://doi.org/10.10520/EJC27147>.
- Partridge, Christopher. *The Occult World*. Oxford: Routledge, 2015.

- Plata, William Elvis. «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico». En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, 107-47. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Posada-Carbó, Eduardo. «¿Libertad, libertinaje, tiranía?: La prensa bajo el olimpo Radical en Colombia (1863-1885)». En *Construcciones impresas: Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina 1820-1920*, 147-146. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.
- Rodríguez-Dobles, Esteban. «REDES ESOTÉRICAS EN CENTROAMÉRICA Y COLOMBIA (1904-1940). EL CASO DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA». *Revista Melancolía 1* (2016): 75-106.
- Rueda, Juan Nepomuceno. «Conferencia sobre Espiritismo». Sogamoso: Imprenta de Ortiz Malo, 1869.
- Rüsen, Jorn. *Evidence and meaning*. English-Language edition. New York: Berghahn Books, 2017.
- Saldarriaga, Óscar. «Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930». *CIENCIA POLÍTICA*, n.º 11 (2011): 7-39.
- Schluchter, Wolfgang. *El desencantamiento del mundo: Seis estudios sobre Max Weber*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2017.
- Schmidt, Brian. «Canaanite Magic vs. Israelite Religion: Deuteronomy 18 and the taxonomy of taboo». En *Magic and ritual in the ancient world*, 241-59. Leiden: Brill, 2002.
- Warne Monroe, John. «Crossing Over Allan Kardec and the Transnationalisation of Modern Spiritualism». En *Handbook of Spiritualism and Channeling*, Vol. 9. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Leiden: Brill, 2015.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puebla: Premiá editoria de libros, S.A., 1991.
- Wendt, Heidi. *At the Temple Gates the Religion of Freelance Experts in the Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 2016.