

ESPIRITISMO Y ESPIRITISTAS EN CHILE: DE LA SECULARIZACIÓN A LA “OTRA LÓGICA”

**TOWARDS A REVISION OF THEORIES OF
SECULARISATION IN CHILE: THE CASE OF SPIRITISM
IN XIXTH AND XXTH CENTURY**

Yerko Muñoz S.

Recibido: febrero 2014

Aprobado: mayo 2014

ESPIRITISMO Y ESPIRITISTAS EN CHILE: DE LA SECULARIZACIÓN A LA “OTRA LÓGICA”

TOWARDS A REVISION OF THEORIES OF SECULARISATION IN CHILE: THE CASE OF SPIRITISM IN XIXTH AND XXTH CENTURY

Yerko Muñoz S.¹

Resumen

El siguiente trabajo revisa las relaciones entre las prácticas espiritistas y la teoría de la secularización en Chile a fines del siglo XIX y comienzos del s. XX. La hipótesis del texto establece que los espiritistas chilenos experimentaron la práctica de un modo múltiple y que estaría sujeto a una amplia variedad de construcciones de sentido, lo cual implicaría la necesidad de revisar el instrumental de las teorías de la secularización con el que se ha analizado el fenómeno en Chile. Mediante una revisión de la historiografía atinente tanto al tema en estudio como a la teoría de la secularización, el autor conjetura la pertinencia de inscribir al espiritismo dentro de una historia que contemple su complejidad no solo remarcando su aspecto religioso, sino también su vinculación científica, política y cultural.

Como conclusión, se señala la posibilidad de pensar este proceso dentro de una experiencia particular de una modernidad situada, americana y caracterizada por “otra lógica” de funcionamiento, distinta a la del continente europeo.

Palabras clave: Modernidad, Espiritismo, Teorías de la secularización, Modernidades múltiples

Abstract

This paper analyses the relations between spiritist practices and theories of secularisation in Chile during the last decades of XIXth Century and the beginning of the XXth Century. The hypothesis suggests that Chilean adepts experimented the practice through many ways what is supposed to be linked with an extensive variety of meaning construction's forms. This phenomenon would implicate the need for reviewing

¹ Licenciado en Historia, Universidad de Chile. Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, PUC. Estudiante de Magíster en Ciencias Sociales mención Sociología de la Modernización, FACSO, Universidad de Chile. E-mail: ymunozsalinas@gmail.com

the impact of theories of secularisation as study lens. A brief revision of literature of spiritism and theories of secularisation is presented in order to insert the spiritism in a wider field of studies, characterised by a complex conjugation of religious, scientific, political and cultural aspects.

In sum, the possibility of thinking the phenomenon within a particular experience of modernity ("another logic") is pointed out.

Keywords: Modernity, Spiritism, Theories of secularisation, Multiple modernities

Presentación

tradiciones espiritistas² han sido solo de manera muy reciente motivo de estudio sistemático para la historiografía chilena. En efecto, fuera de la cercana obra de Manuel Vicuña (2006a/2006b), no se hace posible dar cita a otra referencia que pudiese discutir la fuerte desatención disciplinar que han experimentado estas manifestaciones en Chile. En el referido trabajo, el chileno presentará al espiritismo moderno como una doctrina sistematizada al alero de la modernización europeo-norteamericana y que vendrá a inocularse en Chile durante la segunda mitad del siglo XIX. Sustentada en una base espiritualista fuertemente enfrentada al materialismo decimonónico, hallará su expresión en técnicas de conexión corporal con seres de ultratumba a través de la manifestación de canales como la comunicación mediúmnica, las mesas parlantes, la tiptología (la decodificación de los ruidos supuestamente producidos por los espíritus) y el trance. Como corolario, la suma de la teoría del espiritismo moderno y su ejercicio vendría a representar para el autor la eclosión de una praxis comprensible en el marco de los procesos de secularización contemporáneos y el reacomodo de las influencias y campos de acción de "lo laico" y "lo religioso" en la sociedad chilena.

Sin embargo, aun cuando el precedente de Vicuña se constituya como un importante intento de proveer un cuadro ordenado de la historia del espiritismo en tierras chilenas, no es factible hablar aún de la existencia de una obra definitiva para entender un fenómeno que, antes que estar cerrado a nuevos abordajes, presenta en cambio profusos nichos en donde insertar nuevas preguntas y problemas de investigación.

En este texto focalizaremos la atención sobre un tema que cruza transversalmente el trabajo de Vicuña pero que ofrece, a nuestro juicio, relaciones revisables y perfectibles, a saber: la conexión de las prácticas espiritistas y las fases de secularización de la sociedad chilena durante el arco comprendido entre la etapa

² Se preferirá a lo largo del texto un rótulo global que ayude a dar cuenta de la divergente y difícilmente catalogable multiplicidad de activaciones específicas del espiritismo moderno en Chile. Nos inclinamos por una concepción plural a fin de no violentar el amplio y disímil campo de referencias que el corpus documental ofrece al investigador/a.

final del s. XIX y al menos las primeras tres décadas del s. XX. Operaremos bajo la hipótesis que postula que las prácticas espiritistas en Chile desarrollaron una vinculación específica con los llamados procesos secularizadores que no puede, bajo ningún término, homologarse a los postulados de las teorías de la secularización clásicas impulsadas, principalmente, por la sociología continental de segunda mitad de siglo. Sostenemos, en consecuencia, que las divergencias entre la demostración empírica y las ideas esbozadas por este conjunto de suposiciones son tan amplias y profundas que irrojan acometer una conceptualización diferente para sistematizar la activación específica de las prácticas espiritistas en el país, atendiendo, de esta forma, a la naturaleza local de su desarrollo.

El itinerario que proponemos para abordar nuestro objeto es el siguiente: en primer lugar, una breve revisión del estado del arte existente sobre el tema en análisis; segundo, una exposición de las principales líneas argumentales de las teorías de la secularización; luego, una ponderación de éstas a la luz de la evidencia documental disponible y, por último, una evaluación de las repercusiones para el estudio ulterior del fenómeno emanadas desde la crítica al paradigma de las teorías de la secularización. Si bien el argumento que se empleará para sustentar este trayecto coincide, a grandes rasgos, con el usado por Vicuña, se procurará en este texto enfatizar otros aspectos de este corpus de fuentes compuesto, fundamentalmente, por la prensa espiritista del período.

Estado del arte: las relaciones entre espiritismo y secularización

Como ya se ha mencionado, los estudios historiográficos relativos a las prácticas espiritistas en Chile pueden, básicamente, sintetizarse en el citado trabajo de Vicuña. Vale, no obstante, hacer una acotación relevante respecto de esto: se trata de obras que han sido enlazadas fundamentalmente a dos líneas de investigación convergentes: la ya observada historia de los procesos de secularización de la sociedad y de las formas de privatización del culto en la obertura del Chile contemporáneo. En este último ramaje, destaca principalmente la aportación de Vicuña en el compendio colectivo de *Historia de la vida privada en Chile* (2006b).

La inserción del texto de Vicuña dentro de este relato de la vida privada se inscribe al mismo tiempo como un guiño a *La privatización del culto y la piedad católica* de Sol Serrano (2006). Así, a través de ambos trabajos se ofrece, entonces, una visión que registra a este conjunto de prácticas en una trama historiográfica emparejada al dominio de las expresiones religiosas y su respectiva reclusión en el espacio particular de la vida social. De este modo, sin una pregunta previa por la idoneidad misma de los conceptos de *religiosidad* y *privatización* en relación a las prácticas espiritistas, se abre un espectro de estudio que asume la secularización, tendencia íntimamente enlazada a ideas como la privatización de lo religioso, bajo el rótulo de certeza investigativa antes que como un marco a confrontar o, en último término, demostrar. Este aspecto queda refrendado a través de la conclusión de Vicuña: “El espiritismo es producto y

causa de la secularización, se nutre de ésta como la alimenta" (Vicuña, 2006a: 188). Afirmación que da pie para entender esta primera línea de investigación como una perspectiva centrada en la comprensión del espiritismo en tanto práctica activada primordialmente en una esfera caracterizada por estos autores como *privada*, es decir, una escena "puertas adentro" (Vicuña, 2006b), compuesta fundamentalmente por pequeños salones, clubes, ámbitos familiares y relaciones sociales difusamente activadas en el entorno doméstico, etc. En consecuencia, tras analizar estos abordajes de las prácticas espiritistas, emerge la pregunta referente a si éstas se confinaron únicamente a este teatro de acción o si se expandieron hacia otros niveles de la cultura irrigando otro tipo de relaciones o activaciones. En otras palabras, tras enfoques como el de la *privatización del culto* subyace la pregunta por el impacto que pudo haber tenido la ejecución de la práctica en otras redes de producción de sentido. ¿Se mantuvo, en efecto, el espiritismo en el celo de la tertulia íntima compuesta por amistades probadas y finamente elegidas? ¿Reposaron los tratados espiritistas exclusivamente en añosos anaqueles engrosados por los viajes transatlánticos de la burguesía criolla? Estimamos que ya estos autores nos otorgan pistas para pensar en una respuesta más compleja.

Si ampliamos el panorama hacia otros estudios producidos en América Latina, se hace posible constatar que el espiritismo ha sido no solo examinado como parte de la secularización privatizadora, sino que también como fenómeno desarrollado en vinculación al avance de las ciudades letradas (Rama, 1984) y la cultura de una clase intelectual emergente amparada en los progresos de la instrucción nacional (Ludueña, 2001; Corona, 2009; Orbegoso, 2012), proceso ayudado fecundamente por una amplia base previa de programas culturales de corte positivista presentes en las sociedades latinoamericanas (Subercaseaux, 1980; Subercaseaux, 2011; Cappelletti, 1991; Hanisch, 1997).

En un derrotero paralelo, y ahora desde Europa, un notable encuentro a través de la problematización antropológica del cuerpo y la acción política ha sido propuesto mediante la observación de los espiritistas catalanes de Gerard Horta, quien concibió al espiritismo como una experiencia depositaria de un vanguardismo modernizante y racionalizador único en su época que, amparándose en la práctica corporal de la domesticación mediúmnica, sirvió de parangón para proyectos políticos orientados a la lucha por el bien colectivo y una emancipación social refrendada para el autor en la fuerte componente obrera involucrada en este tipo de manifestaciones (2004a; 2004b). De este modo, a grandes rasgos, esta segunda entrada al análisis del espiritismo ha enfatizado la praxis principalmente como un modo de representación vinculado a grupos sociales en ascenso y al desarrollo de utopías nacidas al alero de grupos disconformes con el vaivén de las sociedades en proceso de modernización. La consigna modernista contra el materialismo o la reconstitución de un tejido social basado en las aspiraciones de un ideario liberal-positivista se hizo patente en Europa, en América y también en Chile, caso en el cual reflató como un grito de protesta

decidida durante la llamada “cuestión social”.

Sumada a estas dos rutas de estudios sobre el espiritismo, una tercera vía complementaria, cultivada principalmente en países de habla anglosajona o germana, ha tendido a destacar primordialmente los aspectos que inscriben frecuentemente a las prácticas espiritistas dentro de una gran historia de la ciencia que, como también ha hecho Horta con respecto al caso catalán, busca relevar los elementos paradójales de los procesos de modernización, ofreciendo de este modo una visión matizada de lo que sería dable entender como secularización de la cultura en campos como la literatura, la medicina y las ciencias naturales (Staubermann, 2001; Smajić, 2010; Luckhurst, 2007; Knight, 2002; González de Pablo, 2006). Mención aparte requieren los trabajos de David J. Hess, quien estudiando el caso brasileño ha logrado posicionar al espiritismo como una práctica que disputó espacios importantes en torno a la construcción epistémica del saber y que se enfrentó, en un lance de hegemonías, con la subjetividad médica de comienzos del s. XX (Hess, 1987).

El propósito de exponer estas líneas de investigación no ha sido conducir a la reducción de los estudios nacionales únicamente al ámbito de la privatización, sino que más bien a aportar elementos de juicio para llevar a cabo una comprensión más fina de los factores que componen un proceso de secularización aún más complejo que aquel al cual se hace referencia en textos como el de Vicuña. La coordinación de las indagaciones orientadas a comprender el avance de la cultura letrada en el continente, la proyectividad política nacida en torno a la práctica y la inserción del espiritismo como problema científico de la época en estudio, hace ver que la secularización entendida primordialmente como la privatización de un “culto” puede configurar una imagen muy parcial de la complejidad total del fenómeno examinado.

En las siguientes líneas, trataremos de construir una presentación más pormenorizada de las ideas centrales de las teorías de la secularización con el objeto de establecer puntos conflictivos a la hora de evaluar la situación de los espiritistas chilenos a la luz del material documental a disposición.

Teorías de la secularización: un viaje de ida y vuelta

Las llamadas teorías de la secularización emergieron principalmente durante la década de 1960 como un foco interpretativo inspirado al calor de las investigaciones weberianas sobre el rol de las religiones en las sociedades modernas de principios de siglo. Reputados especialistas del campo de la sociología impulsaron, a través de variadas obras, un programa teórico que postulaba un escenario inminentemente declinante para el fenómeno religioso, a nivel de influencia institucional y simbólica, en el mundo contemporáneo. Peter Berger (1969), unos de los autores esenciales de este paradigma, conceptualizó en ese entonces la secularización como un “proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la población y la cultura [... y que] se manifiesta en la evacuación por las iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como

en la separación de la Iglesia del Estado". Así, en resumidas cuentas, se trataría para Berger de un fenómeno de mayor envergadura que una etapa socioestructural, puesto que afectaría más bien "a la totalidad de la vida cultural y de la ideación" (p. 137).

Este macizo cuerpo teórico de origen continental operó como un decisivo sistema que contribuyó a explicar, al menos en parte, la decreciente influencia de las opciones religiosas tradicionales en el ámbito de la Europa occidental, estableciendo, en términos sencillos, una relación de continuidad entre los progresos de las tendencias modernizadoras y el llamado "eclipse de lo sagrado" (Acquaviva, 2001), lo cual debía tener como corolario la desaparición progresiva de las formas de racionalidad religiosa en la esfera pública de la sociedad (Hervieu-Léger, 1985). Tras la estela del avance del proyecto moderno, se hallaría pues el espectro del desencantamiento del mundo [*Entzauberung der Welt*] postulado originariamente por Weber (2001) y el hálito del pensamiento de un Durkheim que concebía como plausible la continuidad entre las fases de industrialización y una disminución del efecto de lo divino en el ya mentado plano social (1992; Esteban, 2007).

Sin embargo, este enfoque de la secularización no ha estado (ni está) exento de fracturas o de multiplicidad interpretativa (Esteban, 2007; Tschannen, 1991). En efecto, muy de cerca respecto de la secularización unívoca impulsada por Berger en los 60, discurre la visión de Thomas Luckmann, con quien Berger llegará incluso a trabajar conjuntamente. Luckmann (1973) señalará que la secularización no debería implicar necesariamente la desaparición de las expresiones de racionalidad religiosa a nivel social, sino que ella configuraría en este contexto más bien un cambio en su órbita de influencia en el entramado cultural y que acabaría por confinar estas formas de representación principalmente en el entorno privado. De esta manera, siguiendo una especie de síntesis de las ideas principales de estos dos derroteros teóricos, puede recomponerse armónicamente una imagen del arsenal analítico con el cual se ha estudiado a las prácticas espiritistas en Chile a la luz de los progresos del proyecto modernizador en el país.

Sobre este punto, el relacionado con el cruce entre las nociones de modernidad y secularización, coinciden los dos autores recientemente citados, ahora en un trabajo conjunto, en indicar que: "la modernidad conduce en forma inevitable a la secularización [...] Emerge así una especie históricamente novedosa: 'la persona moderna', que cree que puede manejarse en su vida personal y en la existencia social prescindiendo de la religión" (Luckmann & Berger, 1997: 71).

Recapitulando, esta variante del paradigma secularizador se sostendría principalmente sobre tres pilares, a saber: 1) un cambio en el sistema ideacional de los sujetos que propendería al empleo y predominio de una racionalidad *desencantada* e instrumental antes que en una religiosa, 2) una desaparición o una rearticulación del lugar de las instituciones religiosas en el espacio público y un giro en las relaciones de éstas con respecto a entidades como el Estado (es en este punto en donde vemos

algunas disensiones entre Luckmann y Berger en torno a los años 60), y 3) un vínculo indisoluble entre las trayectorias de la modernidad, afianzadas esencialmente por etapas de reconfiguración de las matrices productivas de las sociedades, y la secularización de las conciencias. Todo esto sumado podría haber significado la antesala para esperar una imagen de un Chile que, en torno al periodo que revisamos, debería haber estado cruzando el umbral del “eclipse de lo sagrado”.

Las líneas de investigación proclives a considerar el hipotético aspecto privatizador de la secularización han seguido muy de cerca algunos hitos tales como la aprobación de una ley interpretativa para el artículo quinto de la Constitución Política durante el año 1865, mediante la cual se permitía efectuar “a los que no profesa(ra)n la religión católica, apostólica, romana, el culto que practiquen dentro del recinto de edificios de propiedad particular” (1865); o como los problemáticos episodios entre la autoridad eclesiástica y los personeros de Estado que derivaron en la tensa expulsión de monseñor Celestino del Frate en 1882 (Vicuña Navarro, 1997; Subercaseaux, 1980). Esta secuencia se vería coronada, como es de esperarse, con la llamada separación entre Iglesia y Estado proyectada sobre el texto constitucional de 1925. Se trata, sin duda, de importantes muestras de la evolución de las relaciones jurídicas y políticas de los difícilmente aprehensibles “asuntos religiosos” en Chile. Sin embargo, ¿pueden darnos estos vericuetos en la legislación una imagen profunda de aquello que acontece a nivel de la “vida cultural y la ideación” de un país, como ha enfocado Berger en su definición de *secularización*? ¿Puede arrojar luz suficiente la perenne confrontación política entre grupos liberales y conservadores para iluminar un panorama de alta complejidad como el que abordaremos a través de las prácticas espiritistas?

Una mirada al balance histórico interno de las teorías de la secularización puede ofrecer una conexión interesante para cotejar estas preguntas al avanzar hacia la confrontación con la evidencia empírica. En efecto, las críticas emergidas décadas más tarde incluso a causa de los mismos teóricos de la secularización, entregan un punto de referencia para agudizar la lente de observación, en aras de las conclusiones a las que se pudo llegar después de sondear la efectividad de estas teorías fuera del espacio de la Europa occidental.

La ponderación de las deficiencias del modelo condujo al florecimiento de formas de un revisionismo “desacralizador” en torno a las teorías de la secularización (Hadden, 1987; Martin, 2005), y que ha reconocido la permanencia del interés por lo religioso en las sociedades occidentales, además de la portentosa vitalidad con la que gozan estas expresiones en lugares que ya han experimentado fuertes procesos de modernización, aun incluso en el espacio público (Bruce, 2001). De este modo, después de haber declarado como “equivocada” la producción teórica que apuntaba a presentar un mundo secularizado como resultado natural de la modernización, Peter Berger intentó responder a estos asedios a través del concepto de *deseccularización* (Berger, 1999), perspectiva igualmente taxativa que ha sido moderada prudentemente

en nuestra opinión por Karpov, y que abre el camino a la complementariedad de estas dos tendencias a fin de entender de manera más afinada la complejidad de las dinámicas del fenómeno religioso (2010).

Puntualizar los reveses experimentados por las teorías de la secularización nos proporciona una entrada para recordar la tensión que no afecta únicamente al ámbito de las relaciones jurídicas o políticas, sino que, en su aspecto fundamental, tiene un correlato inserto dentro de sistemas de creencias expresados en constante diálogo con la cultura.

Por tanto, en lo sucesivo trataremos de explorar qué cursos de transformación sufrieron los mentados sistemas de creencias en Chile a través del desenvolvimiento histórico de las prácticas espiritistas. Intentamos sondear la evidencia empírica aprendiendo de los desafíos y críticas que se le han asestado a las teorías de la secularización en uso con el objeto de temperar tanto los juicios dicotómicos como la superposición de matrices conceptuales que, proviniendo de orígenes disímiles, no tienen por qué hacer justicia a la circunstancia particular de un territorio y una época específica como la del país en ese entonces.

Tres temas del espiritismo y los espiritistas en Chile

Las prácticas espiritistas que hemos sometido a estudio están inspiradas en su mayoría en la divulgación del llamado *espiritismo moderno*, doctrina sistematizada en la segunda mitad del s. XIX bajo el cuidado del pedagogo francés Allan Kardec. No obstante, aun cuando el principal apóstol del espiritismo moderno operase esencialmente en el ámbito europeo, el hito que ha sido mayormente considerado como el puntapié decisivo en el inicio de las investigaciones sobre el mundo espiritual es el bullado y controvertido caso estadounidense de las hermanas Fox de 1848 (Hydesville). Para el escenario nacional, según detalla Vicuña (2006a), los primeros indicios que avalan la posibilidad de pensar en manifestaciones de prácticas espiritistas pioneras en el país pueden recabarse en torno a la década de 1860 en Chillán, lugar desde el cual comenzaría una expansión progresiva en base a la difusión de escasos manuscritos o impresos provenientes de Europa. La consolidación gradual de esta práctica permite ver ya hacia 1875 la constitución de la *Revista de Estudios Espiritistas, Morales i Científicos* (REEMC), importante órgano de discusión del espiritismo que operó ininterrumpidamente por casi dos años, emitiéndose en el centro de Chile de manera quincenal. En lo sucesivo, incluso a pesar de la existencia de períodos en los que no se registran publicaciones espiritistas constantes, la práctica siguió un desarrollo de robustecimiento constante que llevaría a *El Diario Ilustrado* a reconocer la propagación de una auténtica "enfermedad contagiosa" (1909) materializada en el espiritismo.

Sostenemos, en síntesis, que las prácticas espiritistas desplegadas en territorio chileno fueron durante el período en estudio manifestaciones activadas por una componente social heterogénea, revestida de una alta variabilidad de formas de

capital cultural, intereses fuertemente diferenciados y localizaciones diversas en el espacio social (Bourdieu, 1988). Asimismo, postulamos que a pesar de que existió una plataforma común compartida por los adeptos, las prácticas espiritistas variaron el carácter de su significación en razón de los contextos y los actores que configuraron su activación. Preferimos una denominación plural que nos ayuda a concebir al *espiritismo moderno* antes como una guía flexible de aplicación, que como una doctrina rígida y severamente llevada a la acción en nuestro entorno. De ahí que las prácticas espiritistas sean representadas por algunos sujetos en ciertas ocasiones como formas de expresión religiosa, mientras que en otras conformen parte de un programa de estudios científicos, morales o incluso políticos, sin siquiera hacer alusión a elemento alguno de una retórica religiosa. Este aspecto, el de la flexibilidad y pluralidad de maneras de activar la práctica, será vital a la hora de que cotejemos el impacto de las teorías de la secularización en el escenario chileno.

Este medio común puede adscribirse, con mayores o menores disensiones, a las conclusiones establecidas por el Primer Congreso Internacional Espiritista, instancia en la cual se acordó, contando incluso con la participación de una delegación chilena, el reconocimiento de la existencia de Dios, la infinitud de mundos habitables, la pre-existencia y persistencia eterna del Espíritu y la demostración experimental de la supervivencia del alma humana a través de la comunicación mediúmnica, además de la creencia en el progreso infinito (1888: 201). Se agregó, asimismo, la afirmación de que el espiritismo constituía una “ciencia positiva y experimental”, al tiempo en que también era ponderada como “la forma contemporánea de la Revelación” (ídem), estrechando de esta manera las órbitas del campo religioso y científico para dibujar una especie de esquema concéntrico en el cual la separación de áreas de la cultura, otra de las propuestas secularizadoras, no encuentra total asidero (Bourdieu: 1971).

Revisaremos ahora, en virtud de la propuesta de síntesis de las teorías de la secularización, cómo responden las prácticas espiritistas en Chile ante el modelo.

Una racionalidad desencantada: ¿olvidando lo religioso?

Uno de los primeros lugares comunes que aparece ante las investigaciones relativas a las formas de espiritismo dice relación, como se ha visto, con el avance de los sistemas de creencias basados en retóricas seculares y racionalidades desencantadas, en las cuales primaría el cálculo instrumental antes que las modalidades de explicación religiosa de la realidad. En efecto, gran parte de esta aserción puede estar basada en la verídica querella que grupos abanderados en torno a las ideas del librepensamiento y el positivismo decimonónico impulsaron en contra de las instituciones garantes de la tradición en el continente. En América Latina esta tendencia pudo constatarse a través del caso paradigmático de la Iglesia Católica, a la cual algunos espiritistas concebirán como “enemiga de todo progreso i de toda investigación científica” (Setoni [REEMC], 1875: 184). Es innegable que hubo una significativa gama de espiritistas nacionales que arremetió contra la institución religiosa en innumerables ocasiones;

como ejemplo, baste citar los debates organizados en el Colegio San Ignacio, en donde un agudo Francisco Basterica se batió en un duelo retórico con un letrado sacerdote jesuita, jornada que acabó con la impugnación por parte del primero del carácter absurdo de los dogmas de una Iglesia que blandía aún sus estandartes en defensa del purgatorio y una temible imagen del infierno. Pueden sumarse las conferencias dictadas en la extinta Facultad de Teología de la Universidad de Chile por Rafael Molina o las controversias seguidas a través de los periódicos entre denodados espiritistas y Monseñor Rodolfo Vergara Antúnez (REEMC, 1877; ¿A dónde vamos?, 1902; Hoja de los muertos: 1907). Sin embargo, estos asedios no acaban por conformar argumento suficiente como para otorgarle el rótulo de agente secularizador al espiritismo, por cuanto los cuestionamientos a la entidad no se tradujeron necesariamente en un ataque a los sistemas de creencias de base cristiana o espiritualista en general. En ese sentido, cabe proponer una disociación de las repercusiones acusadas en el ámbito de la institucionalidad respecto de las vinculadas a la crítica de los sistemas de creencias y representaciones en sí.

En su lugar, variados testimonios de espiritistas acreditan intentos por promover acercamientos entre la práctica y la doctrina cristiana (incluso católica), lo cual es prueba de la amplia ductilidad con la que el espiritismo se manifestó en el país. Es posible ver, por ejemplo, a espiritistas que se contactan con un Jesús que oficia de auténtico pedagogo de las prácticas mediúmnicas, como también a devotos que llevan la exégesis bíblica a niveles insospechados con el objeto de legitimar al espiritismo mediante un acercamiento doctrinario basado en la retórica cristiana. Una muestra de este fenómeno es el siguiente ejemplo:

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

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

Uno de los jóvenes trazó rápidamente estas palabras:

-- 'Yo soy Jesus el que fué un Dios para los judíos, el que es un hombre para Dios i para el mundo. Yo prediqué la verdad, la busqué i la servi. En nombre de la verdad, preguntadme que quiero daros luz (S/A, 1875: 52)

Ineludiblemente, responden estos casos a un ataque, o subversión por lo menos, a las formas tradicionales de la religiosidad católica, pero se trata de un fenómeno que no decanta en un declive de las expresiones de racionalidad religiosa en la cultura, sino que incluso permite observar la catalización de sistemas de creencias religiosas que logran alcanzar un nuevo brío a través de su actualización en la práctica. Dicho

de manera sintética, el espiritismo operó en muchos adeptos como un elemento profundizador de sistemas de creencias previos y que permitió, al mismo tiempo, un mayor dinamismo y movilidad a la hora de poner en acto diversos idearios, ya fueran éstos cristianos, espiritualistas, liberales o filocientificistas.

No obstante, las prácticas espiritistas fueron, antes que un agente separador de aguas, un puente mediante el cual se produjo la coexistencia de formas de racionalidad que convergieron solo mediante la práctica o, si se quiere, en torno a la técnica misma del espiritismo. Para los librepensadores y su deseado fortalecimiento de la racionalidad científica, el espiritismo sirvió como una herramienta importante para poner en el tapete de discusión el lugar del conocimiento científico en la sociedad. En lo particular, esta tendencia pudo observarse a través de las verdaderas escuelas de instrucción obreras que los espiritistas organizaron en los pasillos del Instituto Nacional, en la constitución de grupos de discusión ácratas descritos por autores como Sergio Grez o en la reproducción no desdeñable de teóricos espiritistas, tales como Camille Flammarion, en la prensa obrera porteña (*Ecos del Taller*, 1887; Grez: 2007). En varios de estos casos, simplemente se pudo prescindir de la retórica religiosa.

Lejos de poder hablar de una racionalidad desencantada como manifestación predominante en el cuerpo social, se hace, a nuestro juicio, más justo hablar de permanencia respecto de formas de expresión religiosas que revelan aún una gran vitalidad en el contexto. La ideación, para ponerlo en los conceptos del primer Berger, escapa del mero dominio de lo institucional y enfoca la pregunta por la secularización no solo a la jurisdicción, sino también a la masa de creyentes dubitativos y heterogéneos, cuyo denominador común es, a veces, la plasticidad de una práctica capaz de ser leída en varios modos.

El culto, ¿puertas adentro?

El segundo punto que consideramos preciso revisar es aquel relativo a la concepción del espiritismo como una práctica confinada al espacio de la privacidad, en detrimento de la antigua vocación tradicional que, bajo la égida eclesial, unificaba la realización del culto con la naturaleza misma de lo público a través de un estado de administración monopólica de los sistemas de creencias (Frigerio, 2007).

Si bien las prácticas espiritistas fueron apropiadas de manera importante por sujetos pertenecientes a estratos sociales altos (y que, por tanto, contaban con procesos de instrucción relevantes y con la posibilidad de adquirir bienes culturales provenientes principalmente de Europa), el establecimiento de lazos y los grupos de discusión espiritista no se redujeron únicamente al espacio de los salones de la burguesía chilena, en los cuales, en contadas ocasiones, la práctica fue activada incluso con fines recreativos. Por el contrario, el espiritismo moderno también halló prolíficos nichos de inserción en espacios que difícilmente pueden ser catalogados como privados. El espiritismo es discutido, como se ha visto, en colegios, institutos

y teatros; los casos del Colegio San Ignacio, el Instituto Nacional y el porteño Teatro Colón resultan reveladores e ilustrativos en esta materia: se trata de dominios que están emplazados en el centro de núcleos urbanos y que revisten un peso notable en la formación de la ciudadanía finisecular.

Más aún, las prácticas espiritistas y sus debates fueron seguidas por medio de publicaciones periódicas de acceso abierto. A pesar de que no nos es posible precisar el tiraje de las ediciones de revistas como *Reflejo Astral*, ¿A dónde vamos? o la importantísima *Revista de Estudios Psíquicos* de Valparaíso, la necesidad de los adeptos de proyectar un mecanismo mediante el cual poder dar a conocer la doctrina espiritista, en cuya matriz más profunda está la invitación al estudio antes que la imposición ciega, es trascendental. De ahí que existan publicaciones en las cuales el peso de la precariedad financiera jugó un papel crucial a la hora de lograr la anhelada regularidad del tiraje. Problemática que fue respondida, a veces de manera sumamente insuficiente, a través de la colaboración y la generación de vínculos entre la comunidad de practicantes.

En consecuencia, lejos de buscar su reclusión a un ámbito privado, los espiritistas pugnaron por generar frentes amplios que pudieran hacer converger a actores de selectiva afinidad, empleando la alusión goethiana de Vicuña, en un proyecto cultural amplio. Así, masones, teósofos, nietzscheanos, anarquistas, cristianos, librepensadores y obreros pudieron desembocar de manera común en torno a una práctica que, si bien salvaguardaba el estudio personal y el impacto íntimo de la emoción del encuentro paranormal, buscaba volcarse al desarrollo de utopías sociales (cf. Horta, 2004) que no pueden sino realizarse bajo una vocación eminentemente pública. En torno a los círculos medianímicos y a las direcciones expresadas en las ouijas, los espiritistas pusieron en el tapete tensiones que excedían gruesamente a los enfoques que ha buscado concebir al espiritismo moderno únicamente como un tipo de "culto", a saber: la formación laica, la equidad en el acceso a la educación femenina, la cuestión social y la moralidad pública, siempre "en consonancia con el individuo y la sociedad" (*Revista de Estudios Psíquicos*, 1905: 2; ¿A dónde vamos?, 1902).

El resultado de aquello que hemos descrito se manifiesta en el filón panteísta y al mismo tiempo ecuménico que exudan las palabras de Carolina Farwell en ¿A dónde vamos?: "el *Espiritismo* nos encamina hacia la solidaridad humana planetaria. Mas, nuestra aspiración no para aquí: el mundo que habitamos no está solo en el espacio: humanidades hermanas pueblan esos globos luminosos esparcidos en la infinita creación, formando inacabable red y palpitando en el seno del Alma Universal –Dios– lo infinitamente absoluto y lo absolutamente infinito" (1902: 37).

Las modernidades múltiples y la otra lógica

¿Y cómo surcan finalmente las prácticas espiritistas las aguas de la modernidad chilena? Se trata de una pregunta compleja y que excede por mucho los contornos de este texto, sin embargo, es dable volver sobre algunos puntos a fin de hallar posibles

respuestas.

Las prácticas espiritistas en Chile, principalmente a través de su potencial catalizador de sistemas de creencias previos, fueron proclives a la generación de manifestaciones multiformes de la experiencia moderna y que pueden no necesariamente condecirse con el ámbito europeo que vio nacer tanto a las teorías de la secularización, como a las conceptualizaciones más primigenias de la modernidad occidental. De ahí, en consecuencia, el llamado a cautelar la efectividad de las propuestas teóricas en razón de un marco compuesto no por una teleología ineluctable de la modernidad y la modernización, sino más bien por las divergentes nociones de modernidades múltiples o modernidades periféricas que es posible postular para la base latinoamericana (Casanova, 2007; Eisenstadt, 2001; Sarlo, 1988).

En efecto, impulsar una revisión del diálogo entre las prácticas espiritistas y el desenvolvimiento de la modernidad en Chile implica llevar a cabo una toma de perspectiva respecto de las circunstancias materiales que estuvieron en la base del proyecto modernizador en el país. Hallamos, para la época en estudio, un país al que difícilmente puede considerársele industrializado en comparación a los focos desde los cuales emanó la doctrina espiritista y que, más precisamente, presenta gruesos problemas de desigualdad social sobre los cuales los adeptos no se mantuvieron indolentes. La multiplicidad de activaciones del espiritismo moderno, ya fuere con fines recreativos, religiosos, científicos o morales, revela que la plataforma espiritista pudo servir en variadas ocasiones para impulsar críticas a una modernidad que, izando las banderas del progreso ilimitado, acunaba gruesas contradicciones internas (Horta, 2004). Es indudable que, como señala Vicuña (2006), estas prácticas pudieron operar como formas de analgesia ante la aspereza traumática de estos procesos modernizadores, pero además de cimentar la reconstitución interna de la conciencia de varios chilenos y chilenas, éstas fueron también parte no desdeñable de la elaboración de un proyecto de sociedad común.

Se trataba pues de un proyecto que, mirando la evanescente estela moderna, debió también conjugar una estructura histórica propia de la población chilena. La insegura industrialización, la notable fortaleza histórica del influjo simbólico de la Iglesia Católica, la marcada dependencia de los flujos de capital extranjero, la crisis de la burguesía criolla y el ascenso de una incipiente clase media son algunos de los elementos que tensan el cariz particular de una modernidad acompasada por dinámicas nacionales propias. Una modernidad que, bajo ningún concepto, puede homologarse sin matices con las modernidades metropolitanas y que, en términos concretos, arrastra aún bajo sus pies una potente herencia tradicional. Apoyándonos en la propuesta de Cristián Parker (1996), pensamos que se hace preciso trabajar este tipo de fenómenos pensando en “otra lógica”, es decir, en una batería categorial que entienda las etapas de avance del proyecto moderno como procesos teleológicamente no determinados *a priori* y que están abiertos a la generación de relaciones de ambigüedad con respecto a las cuales solo la evidencia empírica logrará dar luces.

Como se ha dicho, la posibilidad de que un cristiano pudiese seguir considerándose como tal a la vez que espiritista abre un surco relevante para examinar más de cerca los flujos de sistemas de creencias que responden de manera heterodoxa a la confesión doctrinal propuesta por las instituciones. La significatividad religiosa de la práctica, activada de manera continua y siempre específica, revela que en esta "otra lógica" el influjo de lo religioso, más que tentar su desaparición e invisibilización, propende a su mixtura y hacia la creación de maridajes capaces de re-incentivar sistemas de creencias con el objeto de permitir adecuaciones a modernidades difíciles y de rutas muy poco aseguradas.

Conclusiones. Historiar el espiritismo: ¿dónde y quiénes?

La variedad de maneras de activar la práctica que hemos expuesto retrotrae en este punto una pregunta crucial en torno a futuras historiografías del espiritismo. Su heterogéneo componente social y su difícil posibilidad de aprehender una significación estable y convincente que faculte la comprensión de esta poderosa multiplicidad, nos llevan nuevamente a la cuestión relativa a dónde inscribir las prácticas espiritistas. ¿Responden ellas a lo que podríamos denominar "prácticas religiosas"? Sin duda, lo hicieron. Sin embargo, ¿logra una historia de las religiones o de sus rituales dar cuenta a cabalidad de la complejidad del fenómeno espiritista en Chile? Lo dificultamos en gran medida.

Estamos en presencia de manifestaciones que, como los mismos espiritistas lograron comprender, llegaron a tomar ribetes de una auténtica "guerra cultural" que habría de movilizar a cohortes amplias, compuestas por espiritualistas, teósofos y aliados afines, hacia una confrontación con el materialismo descarnado y las contradicciones del progreso de la época (Bodhisattva, 1912: 188). Nuestra apuesta es por conferirle al espiritismo un rol de interlocutor de la cultura toda y no solo de lo relativo al ámbito de la religión o la religiosidad. Hemos enfatizado la gran capacidad de diálogo con diversos aspectos de la cultura en este texto con el objeto de remarcar un horizonte para que las futuras investigaciones sobre el devenir de las prácticas espiritistas en Chile hagan eco de la posibilidad, e incluso necesidad, de hacer converger en una historia común algunos de los derroteros historiográficos que hemos expuesto en el estado de la cuestión. En nuestra idea, una historia cultural del conocimiento, capaz de englobar tanto la complejidad del conocimiento revelado como la el conocimiento científico, puede ayudar a sondear con finura los impulsos de una práctica que deja oírse con mayor claridad en el seno de las comunidades en las cuales se ejecuta, antes que a la luz de la letra doctrinaria establecida por los mentores de la técnica.

En síntesis, hemos intentado presentar a las prácticas espiritistas como un caso de investigación que nos invita a replantear la plausibilidad de uso relativo a sistemas como el de las teorías de la secularización para explicar la sociedad chilena en este arco crucial del proceso de modernización. Hemos señalado, siguiendo

la brecha de Cristián Parker, que consideramos más preciso perfilarse hacia una modalidad de divergencia en lo atingente a estudios sobre la modernidad en tierras latinoamericanas. Modernidades múltiples, periféricas o, sencillamente, “otra lógica” constituyen, a nuestro parecer, conceptos bases para comenzar una construcción teórica capaz de pensar estos fenómenos desde América y para América.

Asimismo, se ha intentado remarcar el rol de las prácticas espiritistas como formas de interacción no confinadas al espacio privado, sino que también al ámbito público (aun en las variantes de signo religioso de éstas). En efecto, el espiritismo habría conformado para la época en análisis un foco articulador del pensamiento sobre la modernidad y un eje en donde pudieron converger proyectos orientados hacia la praxis transformadora de la sociedad. Con todo, aun a pesar del intenso carácter moderno que reveló en algunos de sus manifestantes, se presentó también como un conjunto de prácticas abierto a la inmensa herencia tradicional del contexto en el cual se desenvolvió. Apuntamos, en consecuencia, a concebirlo como una práctica que se mueve pendularmente en los lindes de la modernidad y la tradición.

Pensamos que, pese al sólido puntapié inicial que ha tenido el estudio sobre el espiritismo en Chile, este campo se encuentra todavía en un estado embrionario. No se debe, por tanto, escatimar esfuerzos en intentar decodificar las dispersas voces provenientes de las comunicaciones mediúmnicas, sino, por el contrario, armarse de fuerzas para proyectarse hacia el abordaje de una tarea comprensiva de gran envergadura que habrá de convocar, así como sucediera con los espiritistas ante la guerra cultural del siglo, a antropólogos, sociólogos, literatos e historiadores a la confección del daguerrotipo de un escurridizo imaginario.

Referencias bibliográficas

Publicaciones periódicas citadas

- (1875 – 1877). *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, Santiago.
- (1887). *Ecos del taller*, Valparaíso.
- (1901). *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, Santiago.
- (1905 – 1919). *Revista de Estudios Psíquicos*, Valparaíso.
- (1907 – 1909). *La voz de los muertos. Hoja espiritista*, Santiago.

Leyes citadas

- (1865) *Ley interpretativa sobre libertad de cultos*, Santiago, Chile.

Libros y revistas

- Beatriz, S. (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 295-334.
- Bourdieu, P. (1988). Espacio social y poder simbólico. *Revista de Occidente*, (81), 97-119.
- Bruce, S. (2001). The social process of secularization. En: Fenn, R. *The Blackwell companion to sociology of religion*. Malden: John Wiley & Sons. 249-263.
- Cappelletti, Á. J. (1991). Espiritismo y positivismo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 29 (70), 143-146.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-19.
- Corona Martínez, C. (2009). Sobre libertarios y espiritistas de comienzos del s. XX. En: *VI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas/2009*. Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba.
- David, M. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Burlington: Ashgate.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eisenstadt, S. N. (2001). The Civilizational Dimension of Modernity Modernity as a Distinct Civilization. *International Sociology*, 16(3), 320-340.
- Esteban Sánchez, V. (2007). La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología. En: *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. 293-309.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. Carozzi, M. (Comp.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- González de Pablo, Á. (2006). Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio*, 58(2), 63-96.
- Hadden, J. K. (1987). Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65(3), 587-611.
- Hanisch, S. J., W. (1997). El positivismo en Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 107, 83-106.
- Hervieu-Léger, D. (1985). Sécularisation et modernité religieuse. *Esprit. Changer la Culture et la Politique Paris*, (106), 50-62.

- Hess, D. (1987). The many rooms of spiritism in Brazil. *Luso-Brazilian Review*, 24(2), 15-34.
- Horta, G. (2004a). *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Horta, G. (2004b). Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX. *Historia, antropología y fuentes orales*, (31), 29-49.
- Karpov, V. (2010). Desecularization: a conceptual framework. *Journal of Church and State*, 52(2), 232-270.
- Knight, D. (2002). Scientists and their publics. Popularization of Science in the Nineteenth Century. En: Jo Nye, M. (Ed.). *The Cambridge History of Science. The modern physical and mathematical sciences*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Luckhurst, R. (2007). *The Invention of Telepathy*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. España: Sígueme.
- Ludueña, G. A. (2001). Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (6), 67.
- Max, W. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Orbegoso, A. (2012). Espiritismo, locura e intelectuales del 900. *Revista de Psicología*, 14(1), 95-105.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hanóver: Ediciones del Norte.
- Serrano, S. (2006). La privatización del culto y la piedad católica. En: Gazmuri, C. & Sagredo, R. (Eds.). *Historia de la vida privada en Chile, 1840 – 1925 (v. 2)*. Santiago: Taurus.
- Smajić, S. (2010). *Ghost seers, detectives and spiritualists. Theories of Vision in Victorian Literature and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staubermann, K. B. (2001). Tying the knot: skill, judgement and authority in the 1870s Leipzig spiritistic experiments. *British journal for the history of science*, 34(120), 67-80.
- Subercaseaux, B. (1980). Liberalismo positivista y naturalismo en Chile (1865-1875). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 7-27.
- Subercaseaux, B. (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 395-415.
- Vicuña Navarro, M. (1997). *La emergencia del positivismo en Chile*. Santiago: Centro de Investigaciones Sociales Universidad ARCIS.
- Vicuña, M. (2006a). *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*. Santiago:

Taurus.

Vicuña, M. (2006b). El culto puertas adentro. El espiritismo en Chile. En: Gazmuri, C. & Sagredo, R. (Eds.). *Historia de la vida privada en Chile, 1840 – 1925* (v. 2). Santiago: Taurus.

VV. AA. (1888). *Primer Congreso Internacional Espiritista*. Barcelona: Imprenta de Daniel Cortezo.