

Subjetividades esotéricas

Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica

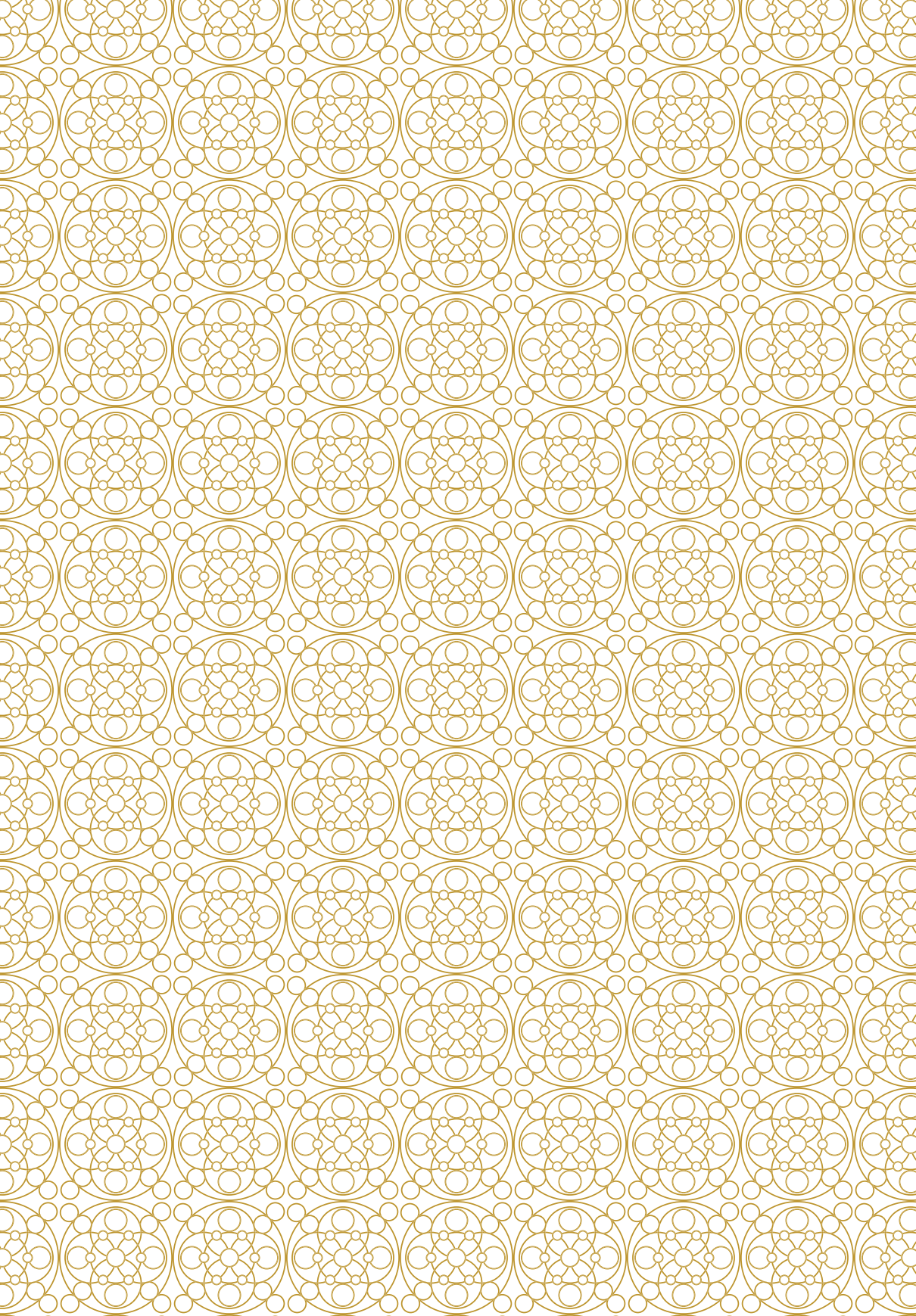
Coordinadores

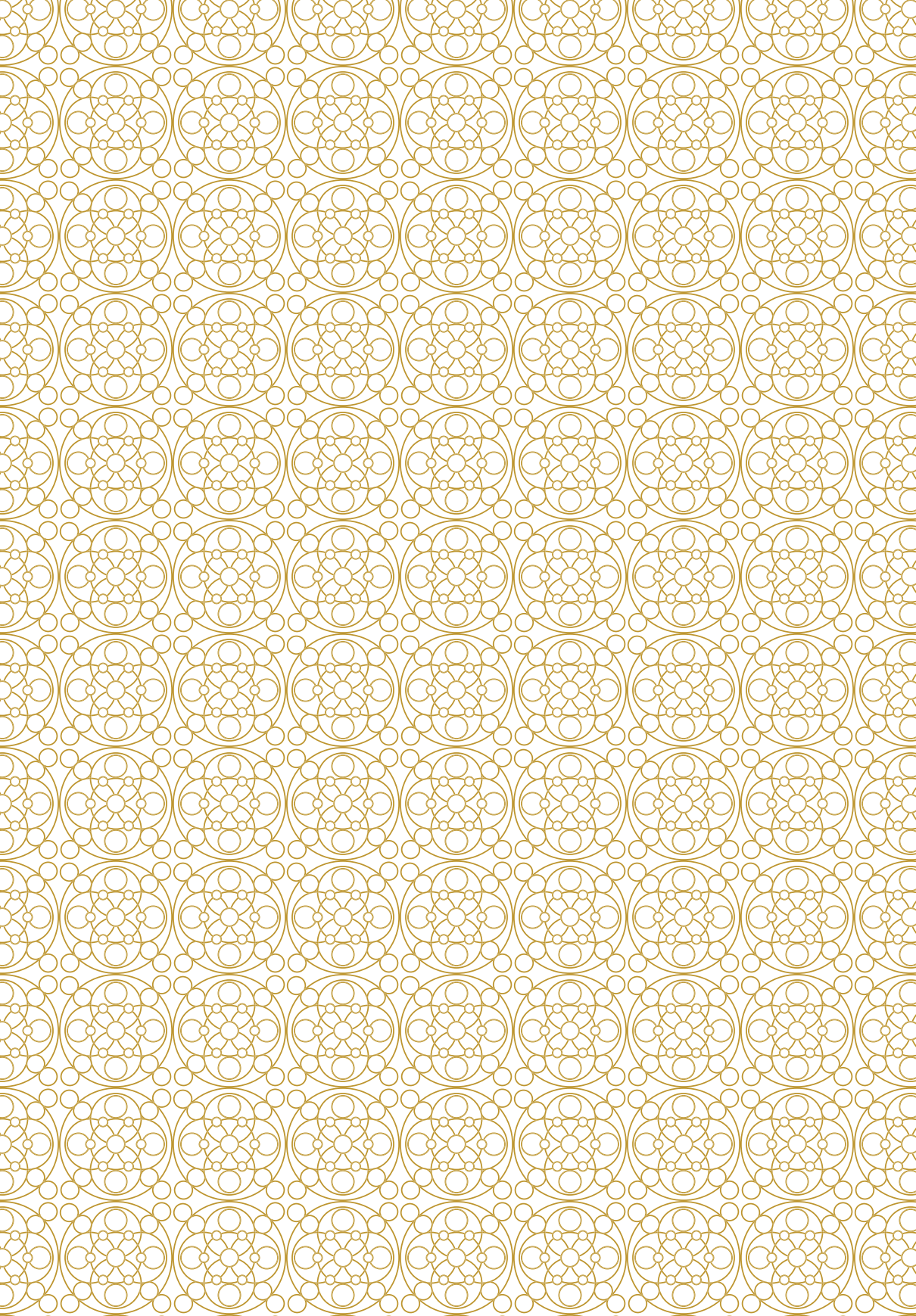
Francisco Rodríguez Cascante

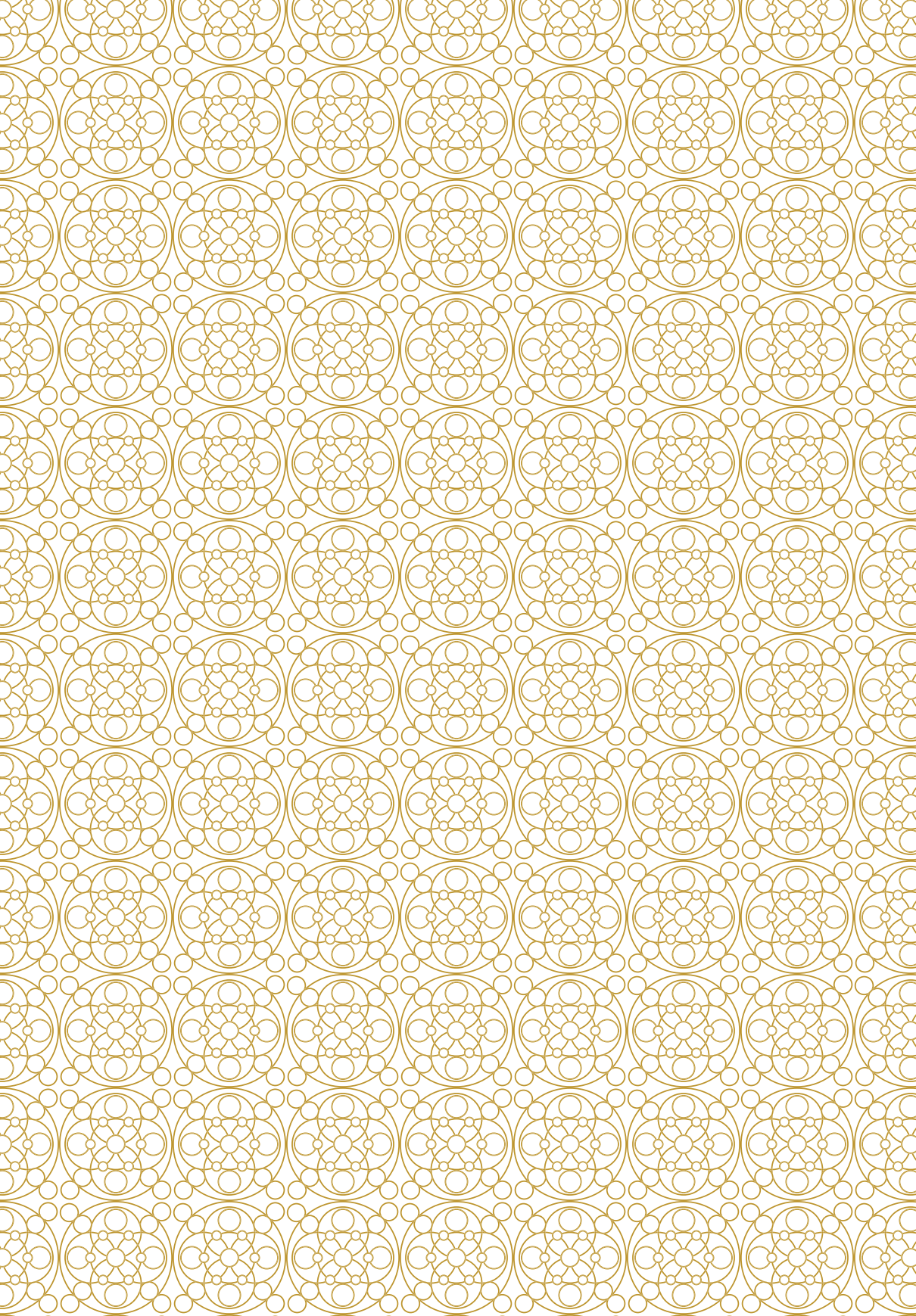
Ricardo Martínez Esquivel

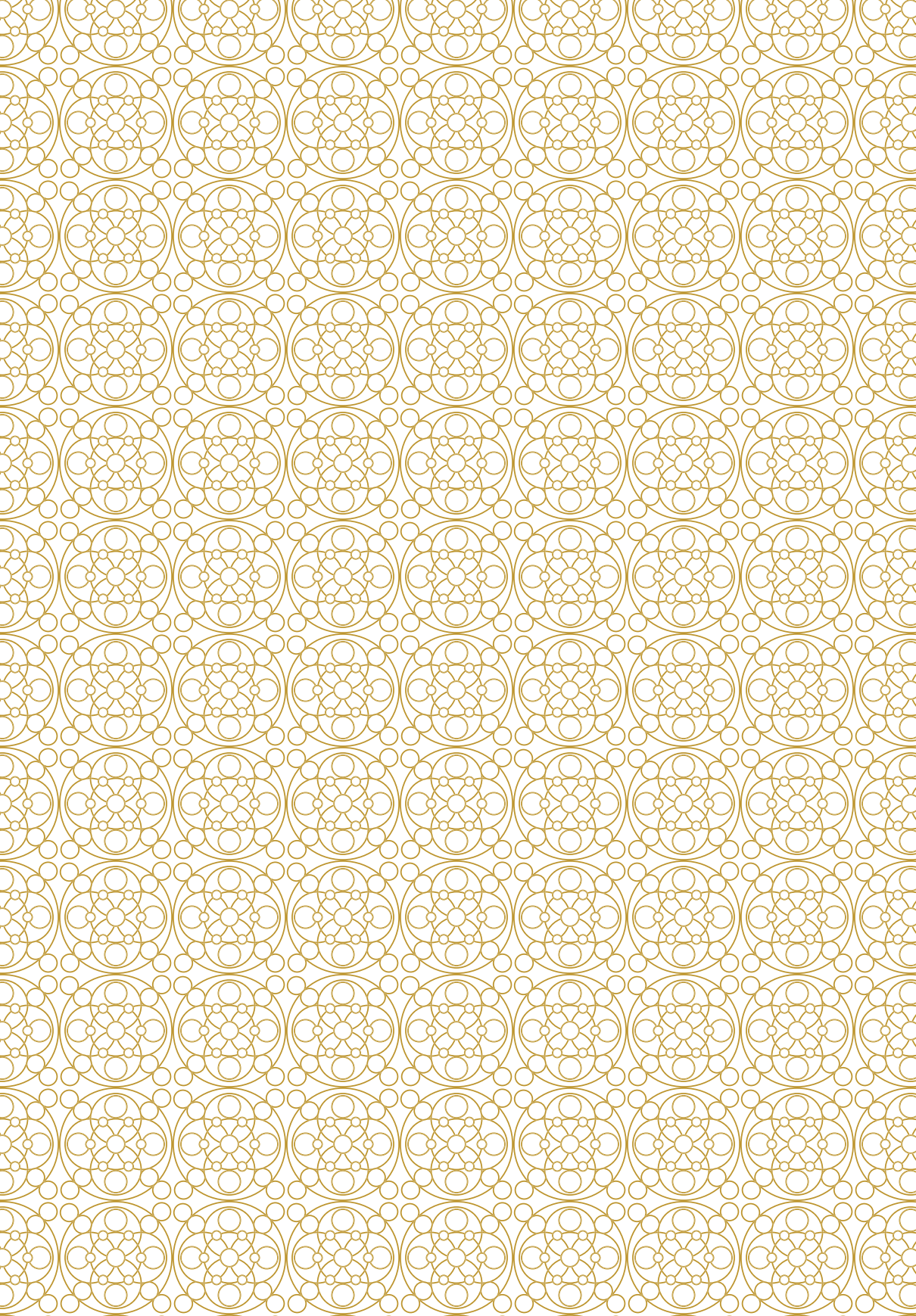
Prólogo por

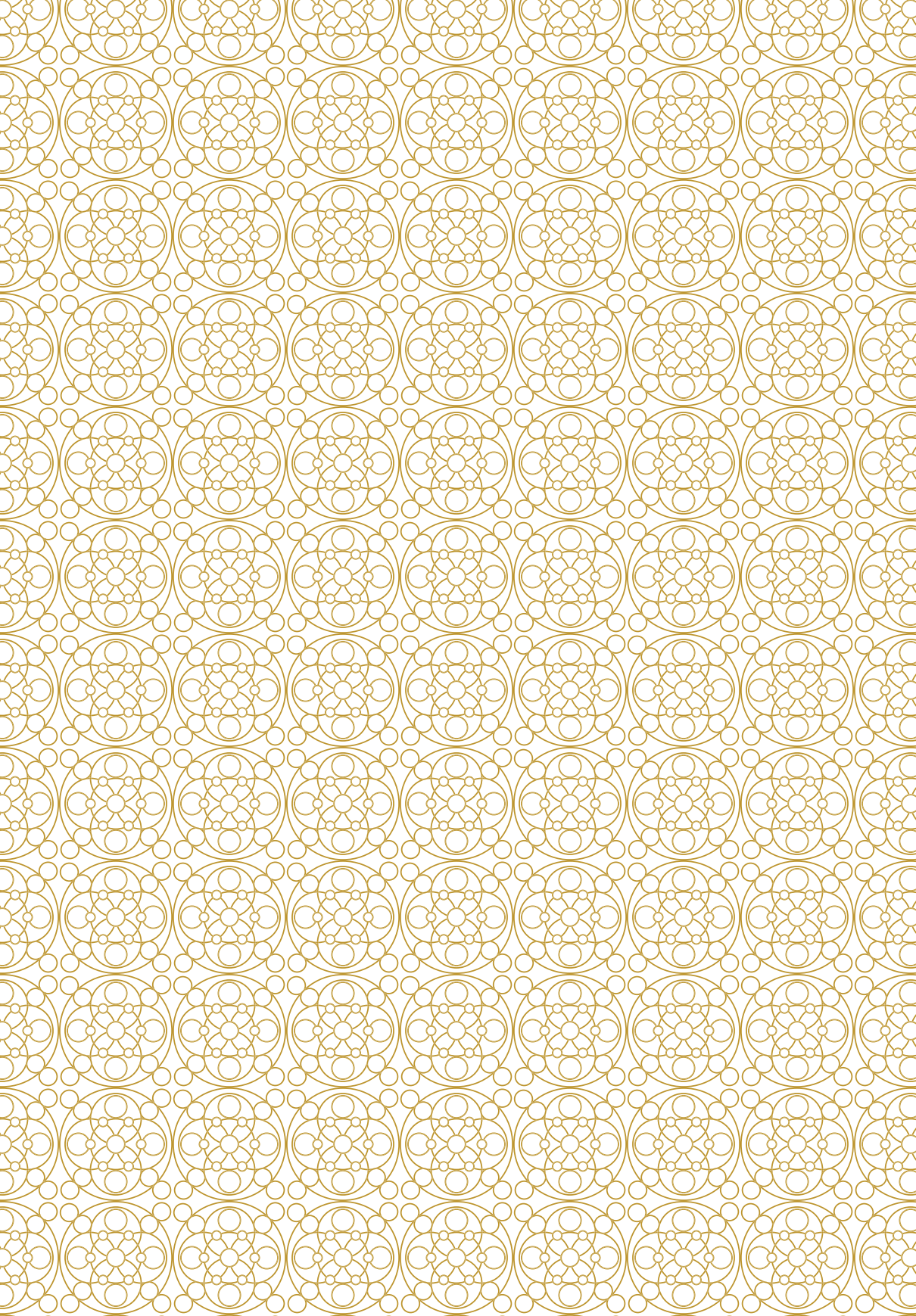
Juan Pablo Bubello











Las ilustraciones que acompañaron la primera novela de ambientación indígena *Zulai* de María Fernández de Tinoco aparecieron en las entregas de la *Revista Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología* durante el año 1908, estas fueron realizadas por el pintor español, gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica y presidente de la Sociedad Teosófica en el país, Tomás Povedano de Arcos, quien preparó tanto la portada como el conjunto de retratos, ambientaciones y mapas que acompañan la obra. Estas ilustraciones luego se utilizaron en 1945 para la preparación de la tercera edición.

En la portada del presente libro se recoge una de ellas en la que aparece un planisferio representando las geografías de la novela como del nacimiento y del asentamiento de los personajes Ivdo, Yurán y Kaurki. Su tránsito hacia el continente americano es ilustrado con una serpiente que apunta hacia *El Palenque*, recogiendo con ello algunas tradiciones esotéricas e ideas asociadas a la evolución espiritual de las razas que consideró a la *raza maya* (el personaje de mamita Cuaré) como heredera de los atlantes (*Revista Virya* año II, no. 7 (1908): 81).

Esteban Rodríguez Dobles, historiador de la Universidad de Costa Rica, 2019.

299.934.097.286

Ch512s Chaves, José Ricardo

Subjetividades esotéricas : estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica / coordinadores, Francisco Rodríguez Cascante, Ricardo Martínez Esquivel ; [autores] José Ricardo Chaves [y otros diez] ; prólogo por Juan Pablo Bubello. – Puntarenas, Costa Rica : Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica, 2019.

1 recurso en línea (xxiii, 397 páginas) : ilustraciones (algunas a color), fotografías en blanco y negro, gráfico en blanco y negro, retratos (principalmente a color), archivo de texto, PDF, 12 MB. – (Estudios sobre las creencias y las religiosidades)

Requerimientos del sistema: Adobe Acrobat Reader
ISBN 978-9930-9685-5-0

1. TEOSOFÍA – COSTA RICA. 2. MASONERÍA – COSTA RICA
3. OCULTISMO – COSTA RICA. 4. ESPIRITISMO – COSTA RICA.
5. TEOSOFÍA-- AMÉRICA CENTRAL. 6. TEOSOFÍA – COLOMBIA.
I. Rodríguez Cascante, Francisco, director. II. Martínez Esquivel, Ricardo, director. III. Bubello, Juan Pablo, prologuista. IV. Título. V. Serie.

CIP/3527
CC.SIBDI.UCR

® Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica.

Universidad de Costa Rica, Costa Rica, Puntarenas, julio 2021.

ISBN: ISBN 978-9930-9685-5-0

Se permite la reproducción total del contenido de este documento solamente para fines de investigación, abogacía y educación; siempre y cuando, no sean alterados y se asignen los créditos correspondientes a la Editorial de la Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica ESP-UCR. Esta publicación no puede ser reproducida para otros fines sin previa autorización por escrito de la ESP-UCR y sus autores. Las solicitudes de permiso deben ser dirigidas a la ESP-UCR.

Los contenidos del presente documento no representan necesariamente la política oficial ni los puntos de vista de la UCR. Cualquier referencia a un sitio web distinto al de la UCR, no implica que la UCR garantice la exactitud de la información de sus contenidos ni que esté de acuerdo con las opiniones expresadas allí.

Consejo Editorial:

Dr. Oriester Abarca Hernández
Dr. Jorge Bartels Villanueva
Dra. Susan Chen Mok
Dr. Allen Cordero Ulate
M.A. María José Quesada Chaves
Dr. Francisco Rodríguez Cascante

Consejo de redacción:

Lic. Lucía González Ulate (diagramadora en jefe)
M.Sc. David Chavarría Camacho (diagramador asistente)
M.Sc. Baruc Chavarría Castro (filólogo)

Asistente editorial:

Bach. Ad. Emp. Ernesto Carballo Rodríguez

Editor académico:

Dr. Ricardo Martínez Esquivel

Director Editorial Sede del Pacífico:

Dr. Oriester Abarca Hernández

Colección Estudios sobre las Creencias y las Religiosidades**Editores de la colección:**

Miguel Guzmán-Stein
Francisco Rodríguez Cascante

Consejo científico de la colección:

José Antonio Ferrer Benimeli, Universidad de Zaragoza, España
José Ricardo Chaves, Universidad Nacional Autónoma de México
Eduardo Torres Cuevas, Universidad de La Habana, Cuba
Éric Saunier, Universidad de El Havre, Francia
Guillermo de los Reyes Heredia, Universidad de Houston, Estados Unidos
Michel Goulart da Silva, Universidad del Estado de Santa Catarina, Brasil
Esteban Sánchez Solano, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Jeffrey Tyssens, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
Juan Pablo Bubello, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Marco Flores Zavala, Universidad Autónoma de Zacatecas, México
Marco Novarino, Universidad de Turín, Italia
Esteban Rodríguez-Dobles, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

SUBJETIVIDADES ESOTÉRICAS

ESTUDIOS SOBRE MASONERÍA, ESPIRITISMO Y
TEOSOFÍA EN COSTA RICA

COORDINADORES

Francisco Rodríguez Cascante

Ricardo Martínez Esquivel

SUBJETIVIDADES ESOTÉRICAS

**ESTUDIOS SOBRE MASONERÍA, ESPIRITISMO Y
TEOSOFÍA EN COSTA RICA**

SUBJETIVIDADES ESOTÉRICAS

Estudios sobre masonería, espiritismo y
teosofía en Costa Rica

Editores
Francisco Rodríguez Cascante
Ricardo Martínez Esquivel

INDICE

Prólogo

Juan Pablo Bubello xiii

Introducción xix

1. Misterios de la modernidad. Apuntes sobre espiritismo y teosofía en Costa Rica

José Ricardo Chaves..... 1

2. Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio de siglo del XIX al XX

Ricardo Martínez Esquivel 24

3. Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica

Esteban Rodríguez Dobles 47

4. Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)

Ricardo Martínez Esquivel 79

5. Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias: católicos, teósofos y espiritistas en la Costa Rica del cambio de siglo (1892-1935)	
Esteban Rodríguez Dobles	102
6. <i>El Grano de Arena</i>, filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899)	
Chester Urbina Gaitán	148
7. La “presencia” del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesiástica: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910)	
Esteban Sánchez Solano	160
8. La cuestión étnica en los espacios de sociabilidad moderna de Costa Rica a principios del siglo XX	
Fernanda Gutiérrez Arrieta	183
9. Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)	
Chester Urbina Gaitán	216
10. Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)	
Esteban Rodríguez Dobles	225
11. Espiritismo y antiimperialismo en Rogelio Fernández Güell	
Francisco Rodríguez Cascante	253

12. Primera visita del teósofo Jinarajadasa a El Salvador y Centroamérica, 1929. Un análisis de sus discursos e ideas	
Otto German Mejía Burgos.....	270
13. Iglesia Católica, Estado y control mental en Costa Rica: el caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas (1922)	
Chester Urbina Gaitán.....	296
14. José Basileo Acuña: Teósofo, masón y budista	
José Ricardo Chaves.....	309
15. Apuntes para la historia de la mujer en la masonería: Cien años de logias mixtas en Costa Rica	
Jacqueline Murillo Fernández.....	323
16. Un sueño de la Atlántida: Teosofía y nacionalismo en Costa Rica	
Massimo Introvigne	350
17. De lo esotérico a lo exotérico: Reportaje de la hechicería de Myriam Francis	
Luis Diego Rosales Marín	360
18. Semblanzas	394

PRÓLOGO

LOS ESTUDIOS HISTÓRICO-CULTURALES SOBRE LA MASONERÍA Y EL ESOTERISMO OCCIDENTAL EN (Y DESDE) LATINOAMÉRICA: ORÍGENES Y PERSPECTIVAS FUTURAS

En los albores del siglo XXI, se crearon instituciones académicas fuera del ámbito latinoamericano para analizar el llamado “esoterismo occidental” a partir de la propuesta que delineó el historiador francés Antoine Faivre¹. Sin perjuicio de los intensos debates teóricos desarrollados desde la última década del siglo XX –que inclusive se mantienen a la fecha y en el cual hemos señalado un punto que consideramos importante–², dos grandes núcleos congregaron así a prominentes especialistas: en 2002, se fundó la Association for the Study of Esotericism en Estados Unidos y, en 2005, en el “viejo continente”, la European Society for the Study of Western Esotericism.

Otro impulso aconteció en el año 2005. Editado por Wouter Hanegraaff, los principales colegas del otro lado del Atlántico contribuyeron a la publicación del –hoy ineludible– *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*³. Con sus más de mil cien páginas, el texto delineó la extensión, los alcances y los límites del campo, estableciendo un consenso básico sobre las corrientes que definen la historia del “esoterismo occidental” en los años que abarcan los siglos XV-XVI a la actualidad: magia(s), alquimia(s), cábala cristiana, astrología(s), tradiciones herméticas, paralelismo, movimientos rosacruces, ocultismos, teosofía(s), espiritismo(s), antroposofía, gnosticismo(s), están entre las más importantes.

Ahora, en este marco, los –posibles, aunque todavía controversiales– vínculos entre *freemasonry* y *western esotericism*, fueron objeto de análisis del *Dictionary*, sin dejar de reconocerse la existencia de problemas y debates:

1 Antoine Faivre, *Accés de l'ésotérisme occidental* (Paris: Gallimard, 1986), 13-42.

2 Juan Pablo Bubello, *Historia del Esoterismo en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010), 20-21. Bubello, “De ‘Jesús no es Dios’ a ‘Jesús... es el verdadero fundador del Socialismo’. Ocultismo y política en el espiritismo kárdécista argentino (1870-1930): liberalismo anti-clerical, socialismo anti-bolchevique, debates, cambios y límites”, *Melancolía. Revista de Historia* 1, no. 1 (2016): 51-74, <http://www.revistamelancolia.com/index.php/melancolia/article/view/4/4>

3 Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek y Jean-Pierre Brach eds., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden-Boston: Brill, 2006).

Las relaciones entre la masonería y el esoterismo son problemáticas. Estas dependen esencialmente de la idea que los masones suelen tener sobre su propia institución: ¿La consideran ante todo una “sociedad esotérica” y una sociedad iniciática –y para dichos masones ¿son ambas cosas lo mismo?– ¿o la consideran un círculo intelectual, o simplemente una asociación fraternal? La masonería ha dado respuestas distintas en tiempos y sitios diferentes, y los expertos que estudian la historia y la sociología de esta institución desde fuera tampoco se ponen necesariamente de acuerdo entre ellos⁴.

Antes de abordar este problema histórico para el caso latinoamericano, en primer lugar, queremos subrayar también la creación de núcleos de pesquisa en nuestra región con características específicas. Es que, dos procesos académicos autónomos, nacidos en la última década, incentivaron, cada uno por su parte y respectivamente, los estudios e investigación histórico-cultural sobre la masonería y el esoterismo occidental en (y desde) Latinoamérica.

Bajo la iniciativa de los especialistas José Antonio Ferrer Benimeli (Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME) de la Universidad de Zaragoza), Eduardo Torres-Cuevas (Universidad de La Habana) y Miguel Guzmán-Stein (Universidad de Costa Rica), en 2007, se desarrolló en la Universidad de La Habana el I Simposio Internacional de Historia de la Masonería Latinoamericana y Caribeña⁵ –evento que ha sido sucedido desde entonces por diversas actividades académicas⁶. Los resultados del esfuerzo se vieron coronados en el año 2009, cuando ellos y una vasta red de especialistas participaron

4 “The relations between Freemasonry and esotericism are problematic. They depend essentially on the idea that freemasons generally have about their own institution: is it above all an “esoteric society”, an initiatic society –and are those the same thing?–, an intellectual circle, or simply a fraternal association? Masonry has given different answers at different times and places, and the experts who study the history and sociology of this institution from the outside do not necessarily agree among themselves”. Traducción propia. Roger Dachez, “Freemasonry”, en *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, eds. Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek y Jean-Pierre Brach (Leiden-Boston: Brill, 2006), 382-388.

5 Yván Pozuelo Andrés, “La historiografía masónica latinoamericanista actual. Presente y futuro”, en *200 años de Iberoamérica (1810-2010). Congreso Internacional*, eds. Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2010), 281-288, https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/529298/filename/AT4_Pozuelo.pdf

6 Los siguientes simposios latinoamericanos: Universidad de La Habana (2008 y 2017), Universidad Nacional Autónoma de México (2010), Universidad de Costa Rica (2015) y Universidad Autónoma de Zacatecas (2019); mesas de trabajo en congresos centroamericanos: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (2010) y Universidad Autónoma de Chiapas (2012); un encuentro de latinoamericanistas españoles: Universidad de Santiago de Compostela (2010); y una conferencia internacional: Universidad de California en Los Ángeles (2011). Reseñas acerca de estas actividades académicas se pueden consultar en la *REHMLAC*+

en la creación de la *REHMLAC+*, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*⁷. Con su periodicidad semestral y el trabajo riguroso de su director, Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica) y su editor, Yván Pozuelo Andrés (*IES* Universidad Laboral de Gijón), la revista se ha transformado en uno de los principales polos de difusión académica sobre investigación en la historia de la masonería iberoamericana.

Por su parte, tras publicar *Historia del Esoterismo en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010), a fin de estudiar las representaciones, las prácticas, los objetos y los agentes que conforman el esoterismo occidental en (y desde) Latinoamérica, en 2011 creamos el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEU-UNASUR). En el marco de las XII Jornadas Interescuelas desarrolladas en la Universidad de Catamarca (Argentina), junto con el colega especialista Francisco de Paula Souza de Mendonça Jr. (Universidad Federal de Santa Maria, Brasil) congregamos a un grupo de jóvenes investigadores y luego nos filiamos (como organización académica independiente) a la European Society for the Study of Western Esotericism. En 2012, esta iniciativa se fortaleció a escala regional cuando se sumó al CEEU un eminente especialista –con larga trayectoria en investigación sobre la relación entre ocultismo y literatura en el México y la Costa Rica del siglo XIX–: José Ricardo Chaves de la Universidad Nacional Autónoma de México. En los años siguientes, se fueron incorporando nuevos investigadores formados y jóvenes pesquisadores, pero el corolario de este crecimiento aconteció en 2016 cuando lanzamos el primer número de *Melancolía. Revista de Historia*⁸ –publicación académica de periodicidad anual, bajo la dirección de Francisco de Paula Souza de Mendonça Jr., que difunde trabajos de investigación sobre la historia del esoterismo occidental en (y desde) Latinoamérica.

Ahora bien. En segundo término, encontramos que, en este panorama de expansión, los dos procesos de conformación de espacios que señalamos pueden hacer converger paulatinamente las investigaciones de sus especialistas en torno a ciertos temas históricos que comparten vórtices intelectua-

7 Editada por la Universidad de Costa Rica, su ISSN: 1659-4223 y su sitio *Web*: <http://rehmlac.ucr.ac.cr/>, mayo 2009-actualidad.

8 Editada por el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas, su ISSN: 2526-1096 y su sitio *Web*: <http://www.revistamelancolia.com/>, diciembre 2016-actualidad.

les comunes. Es que el desarrollo de la investigación empírica parece estar demostrando que la historia de la masonería y la historia del esoterismo occidental se encuentran, en ciertos casos, estrechamente relacionados en la cultura latinoamericana. Ilustremos con dos breves ejemplos del caso argentino (enfaticando el respeto minucioso del método histórico que ya discutimos en trabajos anteriores)⁹.

El vínculo entre masonería y espiritismo es bien visible en la Argentina del último cuarto del siglo XIX y los inicios del siglo siguiente, en el ingeniero Rafael Hernández (1840-1903) –hermano del célebre escritor José Hernández, autor del *Martín Fierro*– y el hacendado Felipe Senillosa (1837-1906)¹⁰.

Rafael Hernández fundó, en 1877, la Sociedad Constancia –asociación espírita que devino en la más importante del país en los años siguientes¹¹–; y, aunque cierto periodismo de investigación apuntó que 1874 fue su año de ingreso a la masonería argentina¹², la pesquisa histórica estableció que, en 1879, sin duda integraba la logia Caridad no. 22 y, luego, la logia La Plata no. 80¹³. Por su parte, Felipe Senillosa ingresó a la masonería en 1866, al iniciarse en la logia Unión del Plata no. 1¹⁴ y, luego, al viajar a Europa, ingresó al espiritismo, participando, a su regreso, en la fundación del Centro de Propaganda de las Asociaciones Espíritas Argentinas¹⁵ e integrando, más tarde, como vicepresidente la Sociedad Constancia¹⁶.

9 Bubello, *Historia del Esoterismo*, 20-21; y Bubello, “De ‘Jesús no es Dios’ a ‘Jesús... es el verdadero fundador del Socialismo’”, 54.

10 Desde el punto de vista teórico, en Argentina los historiadores tildaron al espiritismo de “secta taumatúrgica” (Santamaría); o se lo incluyó en el “campo religioso” (Bianchi, 1992) y entre las “religiones heterodoxas” del país (Bianchi, 2004). Precisemos que, esa categoría (“secta”) es totalmente inoportuna para un abordaje del espiritismo, pues responde más a una (des)calificación emergente de polémicas difundidas por las iglesias cristianas argentinas en los años ochenta del siglo pasado, que a una herramienta intelectual útil para la comprensión del fenómeno desde la historia cultural (Bubello). Tampoco acordamos en asimilar al espiritismo con el campo religioso o las religiones heterodoxas, pues demostramos que, desde fin del siglo XIX, con teósofos, rosacruces, antropósofos y gnósticos, los espiritistas formaron lo que definimos como “campo esotérico” argentino (Bubello). Susana Bianchi, “Los espiritistas argentinos (1880-1910) Religión, ciencia, política”, en *Ocultismo y espiritismo en Argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992), 95. Daniel J. Santamaría, “El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización e ideología”, en *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, 27. Bianchi, *Historia de las religiones en Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana, 2004), 140-149. Bubello, *Historia del Esoterismo*, 237-240.

11 Bubello, *Historia del Esoterismo*, 88-89.

12 Emilio J. Corbiere, *La Masonería. Política y sociedades secretas* (Buenos Aires: Sudamericana-De Bolsillo, 2004), 264.

13 Bianchi, “Los espiritistas argentinos”, 121.

14 Bianchi, “Los espiritistas argentinos”, 124.

15 Bubello, *Historia del Esoterismo en Argentina*, 89.

16 Bianchi, “Los espiritistas argentinos”, 124.

Es claro entonces que estas constataciones permiten plantear la necesidad de impulsar, en el futuro inmediato, la profundización de estudios histórico-culturales que aborden, con la rigurosidad, la seriedad y la deferencia pertinentes que atañen al método científico, los vínculos entre masonería y esoterismo occidental en Latinoamérica, desde México hasta Tierra del Fuego, estableciendo, en cada marco geográfico-temporal, orígenes, características, dinámicas, contradicciones y límites no solo en la corta y la media sino también en la larga duración.

Así, en este punto de convergencia, los especialistas latinoamericanos en la historia de la masonería y en la historia del esoterismo occidental podrán trabajar mancomunadamente para investigar un tema que atañe a la cultura de nuestra región y que aún sigue siendo muy poco explorado.

En este contexto se inscribe el libro *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, el cual recoge importantes trabajos ya publicados sobre la masonería y el esoterismo en el país, así como incorpora otros inéditos, escritos especialmente para el volumen. Entre los primeros, se presentan los estudios pioneros del profesor Chester Urbina Gaitán acerca de las redes intelectuales de los grupos teosóficos, así como los enfrentamientos de estos sectores con la Iglesia Católica. También se reproducen los trabajos de Ricardo Martínez Esquivel y Esteban Rodríguez Dobles acerca de las relaciones entre teosofía y masonería costarricenses, los cuales articulan las recientes reflexiones sobre estas temáticas, desde la óptica de la historia cultural.

Entre los segundos, se publican en este volumen, dos trabajos de uno de los investigadores pioneros en los estudios del esoterismo: el académico y escritor costarricense José Ricardo Chaves, quien aborda en un artículo las relaciones entre espiritismo y teosofía, y en otro se dedica al estudio de los aportes del destacado pensador y artista costarricense José Basileo Acuña. A estos análisis hay que agregar los trabajos de otros investigadores que se ocupan de temas de fundamental importancia, como la reflexión que realiza Jackeline Murillo Fernández sobre las logias mixtas costarricenses, el análisis de la primera visita del teósofo Jinarajadasa a Centroamérica que desarrolla Otto German Mejía Burgos y la presencia del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesiástica que efectúa Esteban Sánchez Solano. Tales aportes muestran un libro que abre un abanico heterogéneo de temas desarrollados de manera profunda y acuciosa.

Este volumen emerge, entonces, como un primer y promisorio paso en la senda analítica a la que aludíamos arriba, pues los estudios aquí compilados despliegan, con abundante riqueza histórica, diferentes aspectos histórico-culturales de la Costa Rica de los siglos XIX y XX, donde se hace evidente el cruce de prácticas y de representaciones masónicas, teosóficas y espiritistas.

Juan Pablo Bubello
Buenos Aires, junio 2017

INTRODUCCIÓN

El esoterismo es un tema de análisis marginado en la academia costarricense, ni las ciencias sociales, ni las letras, se han interesado en su estudio. De hecho, esta ha sido la tónica a nivel mundial. Es, principalmente gracias al impulso de los estudios culturales durante la década de 1990, y con el cambio de siglo, cuando comenzó un real interés científico en los temas esotéricos. Y si bien existe una tradición anterior en Europa y los Estados Unidos dedicada a los estudios sobre la masonería y la Sociedad Teosófica, el crisol analítico se ha ampliado, diversificado y renovado en temas, tiempo, espacio, autores y propuestas teórico-metodológicas con el inicio del siglo XXI.

En este sentido, la Universidad de Costa Rica se ha consolidado a nivel latinoamericano como una de las vanguardias científicas en el estudio del esoterismo. Desde el 2009 se edita en esta institución la primera revista académica a nivel mundial –y sin delimitaciones geográficas o temporales– centrada en el estudio de la masonería: la *REHMLAC+*; así como se han publicado desde la historia y la literatura principalmente, una serie de investigaciones sobre el espiritismo, la teosofía y la masonería. Es por esta razón, que en *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, se ofrece una compilación de todos los artículos, publicados e inéditos, sobre la Sociedad Teosófica en Costa Rica, junto con algunas otras nuevas investigaciones sobre el esoterismo en el país.

En el primer texto de esta colección, “Misterios de la modernidad. Apuntes sobre espiritismo y teosofía en Costa Rica” del escritor radicado en México José Ricardo Chaves, se introduce al lector en el surgimiento de los primeros círculos espiritistas y logias teosóficas en el país, muy activos en el periodo 1890-1930, y signos de una creciente diversidad religiosa abierta a la modernidad. En esta investigación, el autor repasa las historias de vida de los espiritistas Ofelia Corrales y Rogelio Fernández Güell, y de los teósofos Jorge Castro Madriz, el masón Tomás Povedano, María Fernández de Tinoco y Rogelio Sotela. De la misma manera, Ricardo Martínez Esquivel, en “Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio de siglo del XIX al XX”, explica este contexto de transformaciones sociales en relación con la construcción de prácticas y discursos culturales, analizando el papel de la masonería en el génesis del ateísmo, el espiritismo, la Sociedad Teosófica, la comasonería y la Iglesia Católica Liberal.

Con respecto a los trabajos anteriores, en “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica”, el historiador Esteban Rodríguez Dobles analiza las principales características de las redes de sociabilidad esotéricas de la región. Al inicio del periodo la logia teosófica Virya de Costa Rica funcionó como el nodo articulador de la red, mientras que al final lo hicieron los teósofos costarricenses al liderar los procesos de renovación de las prácticas esotéricas y la mezcla de luchas sociales. A continuación, Ricardo Martínez Esquivel, en “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”, a partir del estudio de la historia de vida del máximo líder de la masonería y la teosofía, el pintor andaluz Tomás Povedano, explica el establecimiento de la Sociedad Teosófica y sus distintos vínculos con la masonería local, así como compara las dinámicas teóricas de ambas organizaciones.

Luego, en “Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias: católicos, teósofos y espiritistas en la Costa Rica del cambio de siglo (1892-1935)”, de nuevo Esteban Rodríguez Dobles, pero esta vez por medio del análisis del discurso sobre la dinámica de debate de ideas en la prensa acerca de la constitución de un Estado clerical o laico, construye una ventana novedosa a los procesos de formación de la esfera y la opinión públicas en el país. Un caso específico de ello se encuentra en “*El grano de arena*, filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899)”, donde Chester Urbina Gaitán explica cómo algunos intelectuales racionalistas y espiritistas, dándole un carácter espiritual a los problemas sociales del país, criticaron las políticas de la Iglesia Católica en contra de la secularización de la sociedad. En este contexto de ampliación de la esfera pública gracias a la proliferación de nuevas sociabilidades y creencias, en “La “presencia” del protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesial: un acercamiento al panorama religioso en el cambio de siglo (1890-1910)”, Esteban Sánchez Solano analiza los mecanismos del alto clero para desvirtuar a esta nueva religión como una “amenaza” hacia al orden natural de la sociedad. Sin dejar de lado la discusión de nuevas ideas, Fernanda Gutiérrez Arrieta, en “La cuestión étnica en los espacios de sociabilidad moderna de Costa Rica a principios del siglo XX”, abandona los temas dogmáticos para centrarse en los debates relacionados con el racismo científico y el darwinismo social durante una coyuntura de construcción del Estado nacional. La autora estudia los casos de la Sociedad Teosófica, asentada en la capital San José, y los de las órdenes iniciáticas de los Mechanics y los Shepherds, organizadas en Puerto Limón, principal ciudad portuaria del país situada en el caribe costarricense.

Seguidamente el profesor Chester Urbina Gaitán, en su trabajo “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)” estudia la represión que desarrolló la Iglesia Católica contra los simpatizantes de la teosofía, todos ellos representantes de una intelectualidad contestaria y antioligárquica quienes se interesaron por fundar una cultura y una nueva sociedad a principios del siglo XX. Esta persecución, sostiene el autor, no permitió que la Sociedad Teosófica tuviera mayor trascendencia en el debate ideológico de la época, a pesar de lo cual la intelectualidad teosófica puso en cuestión los postulados del liberalismo decimonónico y planteó la necesidad de establecer nuevas relaciones culturales para la convivencia política. Esta misma disputa entre la Iglesia Católica y la intelectualidad teosófica es abordada por Esteban Rodríguez Dobles en el trabajo “Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)”, en el cual se analizan las representaciones sociales del alma y los milagros que asumían los miembros de la rama Virya y los conflictos que se desataron entre miembros de la Iglesia Católica y los teósofos debido a las distintas concepciones, de cada sector, acerca de aspectos centrales de las creencias religiosas.

Continúa el libro con el artículo de Francisco Rodríguez Cascante titulado “Espiritismo y antiimperialismo en Rogelio Fernández Güell”. En él se estudia la sistematización de la doctrina espírita que propone Fernández Güell, basado en la tradición espiritista, especialmente la kardeciana. Asimismo, se identifica el hispanismo en tanto marcador identitario del pensamiento del autor, el cual contempla un fuerte énfasis antiimperialista.

Siguiendo las huellas de las relaciones intelectuales centroamericanas, Otto Germán Mejía Burgos estudia el impacto de la visita de Jinarajadasa a la región, en su trabajo “Primera visita del teósofo Jinarajadasa a El Salvador y Centroamérica, 1929. Un análisis de sus discursos e ideas”. En el artículo se analizan las distintas conferencias e ideas teosóficas que Jinarajadasa desarrolló cuando visitó por primera vez Centroamérica en 1929. Argumenta Mejía Burgos que en dichas disertaciones trató principalmente la naturaleza divina del hombre brindando además algunas de sus reflexiones sobre la polémica figura de Krishnamurti. También, el artículo hace un análisis del carácter social de la teosofía que intentaría implementar una especie de reformismo económico pacifista de base espiritual en oposición al marxismo materialista.

Posteriormente, en el artículo “Iglesia Católica, Estado y control mental en Costa Rica: el caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas (1922)” Chester Urbina Gaitán estudia este acontecimiento puntual que manifiesta, nuevamente, el conflicto entre Estado e Iglesia Católica en la Costa Rica de la primera parte del siglo XX. El estudio plantea que el caso, intensamente debatido en la prensa, estuvo ligado al interés eclesiástico por ejercer la enseñanza religiosa con carácter obligatorio y aumentar su poder de control mental.

Siguiendo con los estudios sobre el pensamiento alternativo, José Ricardo Chaves, en su trabajo “José Basileo Acuña: teósofo, masón y budista” efectúa un pormenorizado acercamiento a uno de los pensadores y artistas más destacados de la Costa Rica de la primera parte del siglo XX, dando cuenta, en primer lugar, de las relaciones de Acuña con los ricos contextos nacionales e internacionales que vivió. En segundo lugar, analiza Chaves el desenvolvimiento del pensamiento del autor desde la teosofía, la masonería hasta el budismo, corrientes todas ellas interpretadas por Acuña, quien se convirtió en un punto de referencia fundamental para el desarrollo de espiritualidades alternativas en el país y fuera de sus fronteras, además de sus destacados aportes a la literatura costarricense, ámbito en el cual también Acuña ocupa un importante sitio en la historia de la estética nacional.

Seguidamente, el trabajo de Jacqueline Murillo Fernández “Apuntes para la historia de la mujer en la masonería: cien años de logias mixtas en Costa Rica” propone que Costa Rica es pionera en incorporar a la mujer en la francmasonería, circunstancia que ocurre cuando la mujer costarricense carecía de muchos de sus actuales derechos políticos y sociales. En el artículo, Murillo Fernández muestra el panorama de la masonería mixta en Costa Rica, los diferentes grupos que fueron creándose a lo largo del siglo, la fundación y relación con otras logias dentro y fuera del territorio nacional, el vínculo con la masonería que solo admite hombres y algunos de los eventos más relevantes durante ese periodo, a partir del estudio de fuentes documentales y entrevistas.

Luego, en el artículo “Un sueño de la Atlántida: teosofía y nacionalismo en Costa Rica”, Massimo Introvigne analiza, en primer lugar, las relaciones entre la teosofía y la construcción del nacionalismo costarricense, iniciando con el estudio de los vínculos entre la raza, el catolicismo y el fútbol en la elaboración del nacionalismo en tanto proyecto excluyente de otras religiosidades.

En segundo lugar, aborda Introvigne el destacado papel que ocupó Tomás Povedano en el desarrollo de la teosofía costarricense y la respuesta de la intelectualidad teosófica ante el interés monopólico del nacionalismo por parte del catolicismo. De esta manera, plantea Introvigne que se elaboró en la Costa Rica de la primera parte del siglo XX un proyecto de nacionalismo esotérico y teosófico, el cual se observa con claridad en la novela *Zulai* de María Fernández de Tinoco.

Concluye el trabajo de Introvigne con la referencia a las apropiaciones neo-nazis de temas teosóficos realizadas en el país por parte de la Sociedad Costa Rica de la Lanza Hiperbórea, a inicios del siglo XXI.

Concluye el volumen con el trabajo denominado “De lo esotérico a lo exotérico: *Reportaje de la hechicería* de Myriam Francis” de Luis Diego Rosales Marín. En este artículo se realiza un estudio del contenido del libro de Francis, así como de los constituyentes textuales para, posteriormente, centrarse en el nivel interdiscursivo de la obra respecto a la tradición ocultista. Argumenta el autor que la obra analizada constituye un ejercicio de hibridación textual tanto a nivel genérico como respecto a heterogeneidad de temáticas y tradiciones que articula.

De esta manera, *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* da cuenta de una amplia gama de aproximaciones analíticas a formas de pensamiento y de producción artístico-cultural que han tenido una importante presencia en la historia costarricense, las cuales, por sus marcados niveles de marginación, han permanecido fuera del interés de los estudios académicos. Los trabajos presentados en este libro son un esfuerzo por sacar a la luz estos importantes discursos constitutivos de nuestra modernidad.

Los editores.

MISTERIOS DE LA MODERNIDAD. APUNTES SOBRE ESPIRITISMO Y TEOSOFÍA EN COSTA RICA

José Ricardo Chaves

Primero fue la masonería, luego el espiritismo y al final del siglo la teosofía.

Se suele confundir el espiritismo con la teosofía, las dos corrientes esotéricas más influyentes del siglo XIX¹, las que, pese a ciertas características en común debidas sobre todo a compartir la misma visión moderna, secular y científicista del siglo XIX, son más bien diferentes cuando son sometidas a una mirada más crítica y detallada, empezando con la cronología, pues mientras el primero surgió a fines de los cuarenta en Estados Unidos, la segunda lo hizo a mediados de los setenta, con la fundación de la Sociedad Teosófica en Nueva York en 1875 y la publicación del primer clásico blavatskiano, *Isis Unveiled* [*Isis sin velo*] (1877). Por su parte, los libros de Allan Kardec (sistematizador francés del espiritismo de origen norteamericano, más otros ingredientes), de

1 La adscripción del espiritismo al esoterismo occidental no es algo que todos los estudiosos del fenómeno esotérico comparten. De hecho, su principal figura, Antoine Faivre, afirma que el espiritismo “does not belong to the history of esotericism properly speaking but would be closely associated with it because of its wide influence and because of the problems it raised”, citado por Jeffrey D. Lavoie, *The Theosophical Society. The History of a Spiritualist Movement* (Florida: Brown Walker Press, 2012, 7). Lavoie, por su parte, sí afirma la esotericidad del espiritismo, pero cae en un error: extiende tanto su sentido que hace de la teosofía su continuación, con lo que pierde la especificidad y la radical novedad de la teosofía de Blavatsky en el panorama esotérico occidental. Para el concepto de “esoterismo occidental” el trabajo de Faivre es seminal. Su propuesta supone cuatro rasgos básicos: a) un universo viviente y jerárquizado, b) movido por un sistema de correspondencias, c) con mediaciones entre sus diversos órdenes establecidas por la imaginación (facultad humana suprema), d) lo que posibilita una experiencia de transmutación interna de parte del practicante. Se añaden dos rasgos secundarios: e) el establecimiento de denominadores comunes entre tradiciones religiosas distintas históricamente, bajo el supuesto de una doctrina primigenia, así como f) mecanismos que controlen la transmisión y calidad de la enseñanza de maestro a discípulo. Al respecto, revisar el artículo de José Ricardo Chaves, “El estudio académico de lo esotérico”, *REHMLAC*+ 7, no. 2 (2015): 120-127, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/19948/20104>

las décadas de los cincuenta y sesenta, fueron rápidamente traducidos y comenzaron a circular en la zona hispanohablante, lo que generó los primeros intentos de organización y difusión espírita, algo que para fines de la década de 1860, y sobre todo la de 1870, se manifestó en grupos establecidos, a veces con revistas y publicaciones propias, como *La Ilustración Espírita* en México. Incluso se comenzó a distinguir entre espiritista (categoría general) y espírita (que se refiere en especial al seguidor de Kardec).

En España hay antecedentes espiritistas desde 1854, con la publicación en Cádiz de *Las mesas danzantes y modos de usarlas*. Ese mismo año se publicó una Carta Pastoral en Toledo por el arzobispo Juan José Bonel y Orbe, en la que se exhortaba a los diocesanos para que se abstuvieran de las diversiones y experiencia de las mesas llamadas giratorias y parlantes². En octubre de 1861 se realizó un auto de fe en Barcelona, en el que se quemaron 300 libros y folletos espiritistas incautados por las autoridades aduaneras. La primera revista espírita se fundó en 1868 en Madrid por Alverico Perón, *El Criterio Espiritista*, que fue el órgano de difusión de la Sociedad Espiritista Española (fundada ese mismo año de 1868) y más adelante también del Centro General del Espiritismo en España (de 1873); en 1869 hubo tres publicaciones: *El Espiritismo*, establecida por Francisco Martí en Sevilla; *La Revista Espiritista. Periódico de Estudios Psicológicos*, fundada por José María Fernández en Barcelona; y *El Alma*, en Madrid. Para mediados de la década de los setenta se contaba con 200 centros espiritistas en el país, y en la década siguiente, en 1888, en Barcelona, donde se había dado el famoso auto de fe contrakardeciano, se realizó el Primer Congreso Internacional Espiritista, en una suerte de pequeña compensación histórica. Nuevas publicaciones fueron añadiéndose a las señaladas en diversas ciudades de la nación española, en una expansión que llegará al siguiente siglo y al Nuevo Mundo.

En Costa Rica, por lo menos desde mediados de la década de los setenta, se tienen referencias de la presencia espiritista en el país, pues en 1874, en un debate entre el padre Francisco Calvo, fundador de la francmasonería en el país en 1865, y el vicario católico Domingo Rivas, este último recuerda la condena existente sobre la masonería y advierte además contra la proliferación de centros es-

2 Oscar García Rodríguez, "Historia del periodismo espiritista en España desde el Libro de los Espíritus hasta la Guerra Civil" (2006), <http://www.grupospiritistaisladelapalma.wordpress.com>

piritistas, así como de la circulación de los libros de Allan Kardec³. Asociaba así el prelado masonería y espiritismo. Esta situación supone que desde la década anterior se venía trabajando en su divulgación. Fue una constante católica vincular cada nueva corriente esotérica que surgía con la masonería, fuente maligna, primero en el caso del espiritismo, y luego en el de la teosofía⁴, una suposición errónea, desde luego. Las vinculaciones entre masones, espiritistas y teósofos fueron opcionales, no estructurales. La masonería fue la primera corriente esotérica moderna en arribar a América. Hay que tener en cuenta que tampoco se pueden hacer sinónimos así no más masonería y esoterismo, pues hay franjas de la primera que no son esotéricas y dirigen su actividad a fines mundanos: políticos, legislativos, educativos, económicos... No obstante, creo que, al nivel más esencial, no hay verdadera masonería sin esoterismo. Carente de este, se torna en un club filosófico o político. Después siguió el espiritismo en la secuencia cronológica y para cerrar el siglo arribó la teosofía.

LA PERSISTENTE CAÍDA DEL GRANO DE ARENA DEL ESPIRITISMO EN EL RELOJ DE LA IDEOLOGÍA

No fue sino hasta la última década del siglo XIX cuando se fundó el primer grupo espiritista formal en San José, la Sociedad Benefactora de Estudios Psicológicos (1896), nucleada alrededor de un periódico, *El grano de arena* (1896-1899), que se quería tanto racionalista como espiritista, combinación nada rara en aquella época⁵. Ya antes, en 1892, se había fundado la Sociedad de Estudios Psíquicos, conformada por 23 miembros, cuatro de ellos masones, dedicada al estudio de ese tipo de fenómenos que tanto llamaban la atención del público, en el país y en el resto del mundo occidental. Durante esa década no faltaron las polémicas en la prensa, sobre

3 Ricardo Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn of the Nineteenth to Twentieth Centuries", *Hors série n°1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California*, ed. María Eugenia Vázquez Semadeni, *REHMLAC* (octubre 2013): 155-191, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22482/22694>, versión en español publicada en este libro.

4 En la polémica de 1922 de los católicos contra los teósofos Esther de Mezerville y Enrique Jiménez Núñez, ambos docentes en el Colegio Superior de Señoritas, y a los que se les acusaba de querer propagar la teosofía en dicho centro educativo, se habló de "la fiera masónica con las vestiduras teosóficas" (Federico Tinoco et al, "Por los teosofistas de Costa Rica. Nuestra protesta", *La Prensa Libre*, 22 de mayo de 1912, (sin página, recorte). El párrafo dice: "Que el grito de la fiera masónica, con sus vestiduras teosóficas, se estrelle ante nuestro sacratísimo lema, que el pueblo entero de Costa Rica proclama enérgico y fervoroso: 'Detente, ¡el Corazón de Jesús está conmigo!'". Sobre esta polémica (una más de las varias protagonizadas por los teósofos), revísese el estudio de Chester Urbina Gaitán, "Iglesia católica, estado y control mental en Costa Rica: el caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas (1922)", reproducido en este volumen.

5 Iván Molina Jiménez, *La ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (Heredia: EUNA, 2001).

todo en la católica, contra masones y espiritistas, en una dirección contraria a estos y a las reformas liberales que se habían comenzado a implementar desde la década anterior, y con las cuales los católicos vinculaban a esas corrientes heréticas.

El Grano de Arena fue una publicación importante que sirvió para darles forma por escrito a las hasta entonces dispersas iniciativas espiritistas en el país. De breve vida, tuvo tres editores sucesivos: Domingo Núñez, barbero de Alajuela (la otra provincia liberal, junto con San José, donde se movían masones y espiritistas, entre un público de empresarios, comerciantes y profesionales, por oposición a las provincias conservadoras de Cartago y Heredia), así como dos artistas imagine-ros, Agustín Ramos, pintor, y Pedro Pérez Molina, escultor, laureado en Guatemala en la Exposición Centroamericana en 1897, con su propio taller de escultura de imágenes para templos, que tuvo que cerrar por falta de encargos, pese a su alta calidad, por el boicot católico. ¡Cómo iba un espiritista declarado a tallar las imágenes santas! Había sido fundador del centro *Esperanza* y del mencionado periódico.

Es interesante la semejanza que hizo de él la revista espiritista catalana dirigida por una figura internacional del espiritismo hispánico, Amalia Domingo Soler cuando dice de Pérez Molina que “es nuestro corresponsal en San José de Costa Rica, uno de los más fervientes espiritistas de aquella hermosa República”, y amplía:

Como fue el que primero empuñó el estandarte del Espiritismo en aquella República, tuvo que combatir de un lado el fanatismo religioso y del otro el fanatismo materialista, lo que originó el verse perseguido por el gobierno clerical y despótico del dictador D. Rafael Iglesias (sic), quien trató de ahogar el naciente movimiento espiritista encarcelando al médium de que se servía nuestro corresponsal y amenazando personalmente a éste si no desistía de sus ideas espíritas, a lo que éste le contestó con estas sublimes palabras dignas de ser escritas con letras de oro en los anales del Espiritismo: Estoy dispuesto al sacrificio antes que apartarme de mis ideas⁶.

Como puede apreciarse, las actividades espiritistas (como antes las masónicas y después las teosóficas) no eran inocentes juegos sin consecuencias, sino que tenían una carga de contravención social y política, que a veces me-

6 Amalia Domingo Soler, “Don Pedro Pérez Molina”, *Luz y Unión X*, no. 7 (julio de 1909): 193.

recieron la intervención de la autoridad, acicateada en buena medida por los católicos militantes.

LA GRAN OFELIA Y LA PSIQUIS DE ROGELIO

En la primera década del nuevo siglo, en 1906, se conformó el círculo espiritista Franklin, en honor al científico e inventor norteamericano, que tuvo como figura central a la joven médium Ofelia Corrales, quien alcanzó renombre internacional poco tiempo después, entre 1909 y 1911, con fotos suyas y artículos sobre los fenómenos por ella generados, en revistas de México, España, Estados Unidos y Francia. De alguna manera es la época de oro del espiritismo costarricense. Incluso después de un dictamen “científico” *parcialmente* negativo sobre las hazañas mediumnísticas de Corrales (se le reconocían ciertas facultades pero no otras), ella se mantuvo fuerte en el mundillo esotérico local, y se convirtió en la médium personal del presidente Federico Tinoco, llegado al poder por un golpe de estado en 1917, y obligado a abandonarlo dos años después debido al descontento popular y a la presión norteamericana. Cuando el dictador se exilió en París con su familia y algunos allegados en 1919, Ofelia se fue con él.

La fama de la “gran Ofelia”, como algunos la llamaron, fue tan amplia, que hasta el propio Rubén Darío escribió sobre ella en una de sus crónicas, “Siempre el misterio” (publicada póstumamente)⁷, en la que, sin dar su nombre, se refiere, por boca de un diplomático costarricense en Europa, con cierto detalle a sus proezas paranormales que tanto asombraban a propios y extraños: “existe una señorita de la mejor sociedad [de San José] que se ha revelado *médium* extraordinaria, y por la cual se producen fenómenos psicofísicos, que dejan muy atrás los de la famosa Eusapia Paladino”⁸, y, tras describir algunos de dichos fenómenos, agrega que “las manifestaciones espíritas en casa de dicha señorita son tan raras y extranaturales, que una de las principales Sociedades especializadas de Inglaterra, la Royal Psychical [sic] Society, ha ofrecido costear el viaje a la *médium* y a toda su familia a Londres, con el fin de estudiar detenidamente los hechos”⁹.

7 Rubén Darío, *El mundo de los sueños. Prosas póstumas* (Madrid: Librería de los Sucesores de Hernando, 1917).

8 Darío, *El mundo de los sueños*, 29.

9 Darío, *El mundo de los sueños*, 30.

Al trabajo práctico de Ofelia Corrales en el campo espiritista, hay que añadir en esos mismos años el trabajo intelectual, literario y editorial de Rogelio Fernández Güell, vinculado con el presidente Francisco I. Madero durante su periodo en México. Fernández Güell había salido por presiones políticas en Costa Rica a España en 1904, y tras muy pocos años ahí, donde se casó, se trasladó a México, donde fortaleció su contacto con masones y espiritistas, como Ignacio Mariscal y Francisco Madero. Gracias al primero, importante diplomático porfirista, fue nombrado cónsul de México en Baltimore, puesto que aprovechó para escribir su magna obra *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica* (México, 1912), dedicada después a Madero. Con la caída de este último, volvió a Costa Rica, retomó su participación en los medios espiritistas locales, así como en la política, con el gobierno de Alfredo González Flores, solo por un tiempo, con quien compartía cierta germanofilia. Fue asesinado durante la dictadura tinoquista en 1918.

Pues bien, Fernández Güell podría ser visto no solo como esoterista, como practicante y devoto espírita, sino además como “protoesoterólogo”, como estudioso de la historia de su propia corriente ideológica, según se aprecia en *Psiquis sin velo*. Ya el título es un guiño para el entendido, pues alude a *Isis sin velo* de Blavatsky. Se trata de una obra vasta en que revisa la historia y contenidos de la doctrina espiritista, su supuesta presencia desde la antigüedad. Sin duda es la primera gran obra de esoterismo escrita por un costarricense (luego vendría el notable trabajo de José Basileo Acuña, sobre todo *La Iglesia Católica Liberal (su historia, sus principios y sus fines)*, de 1927). Su espiritismo le venía de familia, pues su padre, Federico Fernández, había participado en la última década del XIX en la ya mencionada Sociedad Benefactora de Estudios Psicológicos. Otros miembros de su familia aparecen vinculados con el mundo espiritista o teosófico, como María Fernández de Tinoco. Durante su exilio en España, continuó con sus gustos de ultratumba, como se aprecia en su novela *Lux et Umbra* de tema espiritista, ambientada en Europa, escrita y fechada en México en 1907, donde fue publicada en 1911. Sus vínculos en México con Madero reforzaron más sus inclinaciones filosóficas. Fue alguien que entretejió los nexos espiritistas entre Costa Rica, México y España. Parte del éxito internacional de Ofelia Corrales se debió a la presentación que de ella hizo Fernández Güell desde su revista espiritista en México, con sus conexiones españolas, como garante de las habilidades de la médium.

EL ALBA DE LA TEOSOFÍA EN ESPAÑOL

Fue en la última década del XIX cuando la teosofía se tornó visible en el mundo hispanohablante (ya llevaba una más dando de qué hablar en el mundo anglófono), cuando se logró diferenciar del espiritismo, y se comenzó a hablar de ella en los periódicos y revistas. En 1891 murió su principal promulgadora, Helena P. Blavatsky, y esto ayudó a relanzar su obra escrita, ahora sin su polémica presencia carismática. Apenas tres años antes, en 1888, había publicado su principal libro, *La Doctrina Secreta*, con la que revolucionó el panorama esotérico, con un discurso que aunaba el ya conocido esoterismo “occidental” (neoplatonismo, cábala, hermetismo, gnosticismo) con elementos provenientes del budismo (Mahayana y Vajrayana) y del hinduismo (Samkhya y Vedanta). Lograba así Blavatsky superarse a sí misma en términos de novedad y de logros doctrinales, pues una década antes, en 1877, había publicado con mucho éxito su primer título, *Isis sin velo*, en donde falta buena parte de su posterior elaboración “indotibetana”, limitándose en su obra neoyorkina a la órbita occidental de paganismo, hermetismo, magia y, claro, el ingrediente moderno, el espiritismo en boga. Son los desarrollos hechos en la obra tardía de Blavatsky (escrita en Europa, sobre todo en Londres) los que le dieron un perfil distinto a su propuesta esotérica, ya alejada del espiritismo y con un fuerte matiz orientalista. Y es justamente en esa última década del XIX cuando los temas y conceptos reensamblados por ella en una nueva síntesis moderna comenzaron a ser más conocidos: reencarnación, karma, cuerpos sutiles, elaborada cosmogonía, civilizaciones antiguas, poderes psíquicos, proyección astral, meditación, vegetarianismo, entre otros asuntos.

En la revista *Lucifer*, fundada por Blavatsky y por ella conducida, en el número de julio de 1890, hay un artículo titulado “Theosophy in Spain”, que es revelador del estado de novedad que esa doctrina representaba en la península ibérica:

Es verdad que nadie había oído hablar de teosofía en España hasta hace alrededor de un año; y por supuesto no se la mencionaba excepto a aquellos que uno suponía que ya habían oído hablar de este gran movimiento (...) Hablar de teosofía en Madrid, parece a cada madrileño, suponiendo que conoce lo que significa, algo inconcebible, imposible. La teosofía es tan extraña, tan nueva, y, además, nos llega procedente de extranjeros, y para la mayoría de la gente lo

*extraño (incluso si no totalmente desconocido) es sospechoso, especialmente en asuntos religiosos, entre los así llamados “bien pensants” [bien pensantes] (...) La teosofía está en el aire, en España y en todo lado, posiblemente aún más en España, aunque en una forma incipiente y todavía indefinida]*¹⁰.

El artículo se atribuye al corresponsal de la revista en España, pero no se da su nombre, aunque es muy probable que se trate de Francisco Montoliu (1861-1892), una de las figuras básicas, junto con José Xifré (1856-1920), para el desarrollo de la teosofía en España. Ambos personajes estuvieron en contacto con la propia Blavatsky, Montoliu por carta, Xifré en vivo, durante sus visitas a Inglaterra. El primero, encantado por lo leído en una revista teosófica francesa, le escribió a Blavatsky declarándole su admiración y su buena disposición para trabajar por la nueva causa, para espanto de su aristocrática y católica familia, que terminó desheredándolo. Por su parte, en sus estancias en Londres, Xifré había visitado los círculos teosóficos, leído parte de *La Doctrina Secreta*, que acababa de salir (1888), y había conversado con Blavatsky, con lo que se convirtió en el primer contacto directo español con ella.

Comenzó así el interés hispano por la teosofía en los dos últimos años de la década de los ochenta (de ahí la mención en el artículo de 1890 de *Lucifer* de que hacía apenas un año antes, nadie en España había oído hablar de teosofía). Xifré y Montoliu, que no se conocían, entraron en contacto entre sí en 1889, por intervención de Blavatsky, quien los juntó, e iniciaron la empresa teosófica a nivel de organización, difusión, traducción y publicación. En el caso de Xifré, que poseía una gran fortuna heredada, se tornó el gran mecenas de dicha empresa, por la que la teosofía echó raíces en el país, pero también allende el mar, en América Latina, por medio de traducciones, libros, conferencias, y en especial por la revista *Sophia* (1893-1914). Montoliu murió muy joven, a los 31 años, no sin antes dejar traducida *Isis sin velo*, entre otros textos. Xifré mantuvo viva la antorcha teosófica, con su tiempo, dinero y vida. Ambos formaron parte de la Escuela Esotérica de Teosofía –círculo íntimo dentro de la Sociedad Teosófica– e

10 Traducción propia de “It is true that no one have ever head of Theosophy in Spain until a year or so ago; and indeed one does not mention it, except to those who one supposes have already heard of this great movement (...) To speak of Theosophy in Madrid, seems to every Madrilene, admitting that he knows what it means, something inconceivable, impossible. Theosophy is so strange, so new, and, in addition, comes to us from foreigners; and for most people the strange even if not actually unknown, is suspected; especially in religious matters, and among the so-called “bien pensants”. (...) Theosophy is in the air, in Spain and elsewhere, possibly even more so in Spain, though in a nascent and as yet indefinite form”. Blavatsky, “Theosophy in Spain”, *Lucifer* (julio 1890): 403-404.

introdujeron ambos círculos (interno y externo) en España. En 1892 Xifré sacó una traducción de *La clave de la teosofía*, de Blavatsky; en 1895 el primer tomo de *La Doctrina Secreta*; en 1898, el segundo; siendo la primera traducción de dicha obra a otra lengua¹¹.

El trabajo de Montoliu en Barcelona fue seguido, a su muerte, por José Roviralt y Borell, otro renombrado traductor de obras literarias y teosóficas; José Melián, canario que dirigió la importante revista *Sophia*¹² antes de su emigración a Sudamérica y su muerte en Perú; Federico Climent Terrer, otro traductor fecundo; Ramón Maynadé con su Biblioteca Orientalista. Suele mencionarse a María Mariátegui, Duquesa de Pomar, como el tercer vínculo directo de España con Blavatsky (los otros dos son Montoliu y Xifré), y en cierta forma lo es, aunque el impacto teosófico de la duquesa fue sobre todo en el ámbito francés, no tanto español.

Ya más entrado el siglo XX nuevos teósofos entraron a escena, como Rafael Urbano, traductor inicial de Nietzsche y de Buda al español y difusor de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos; está también Mario Roso de Luna (abogado, astrónomo, escritor, polígrafo), que dirigió la revista *Hesperia* y publicó toda una colección de obras de tipo teosófico y literario, bajo el nombre de “Biblioteca de las Maravillas”, que los estudiosos Labrador y Sánchez consideran como “la aportación española más importante al movimiento teosófico mundial”¹³. Su prestigio fue grande y no solo en España, pues viajó a Sudamérica, donde dio una serie de conferencias en Brasil, Argentina y Chile, publicadas luego en dos tomos como *Conferencias teosóficas en América del Sur* (1911). Fue un escritor productivísimo, cuyos textos solían aparecer en revistas latinoamericanas, y él mismo estaba atento de lo que se publicaba en las revistas teosóficas del otro lado del Atlántico, como lo muestra la referencia que hizo de la escritora costarricense María Fernández (esposa del presidente Federico Tinoco), la autora de la novela “indigenista” *Zulai*. De hecho, se pueden encontrar varias colaboraciones de Roso de Luna en la revista teosófica local, *Revista Virya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orien-*

11 Boris de Zirkoff, “Don Jose Xifre”, *Theosophia* XIX, no. 2, 92 (1962), http://www.teozofija.info/Theosophia/Theosophia_Vol19_No2.htm

12 Para abundar en el gran papel de la revista teosófica *Sophia* no solo en España sino también en Hispanoamérica puede consultarse el libro de Chaves, *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX* (Ciudad de México: UNAM/Iberoamericana/Editorial Bonilla Artigas, 2012), 35-38.

13 Julia María Labrador y Alberto Sánchez Alvar-Insúa, “Génesis y autoría de La torre de los siete jorobados de Emilio Carrère”, *Rliit* LXIV, no. 128 (2002): 489.

talismo Psicología, incluso formó parte de su comité editorial en los primeros años, y fue conocido personalmente por teósofos fundadores como Tomás Povedano y José Monturiol. Estos últimos recibieron su “transmisión esotérica” de José Xifré en España (incluso fundaron la Escuela Esotérica dentro de la Sociedad Teosófica de Costa Rica), igual que Xifré la había recibido a su vez de Blavatsky, por lo que puede afirmarse que hay una línea directa entre los teósofos ticos y la fundadora del movimiento, hasta la actualidad, pues la EE sigue viva hoy dentro de la ST nacional. Incluso el original aire neomudéjar de la casa que Povedano construyó en San José (hoy sede de la ST), en la Cuesta de Núñez, se inspiraba en el famoso Palacio Xifré del mismo estilo en Madrid, hoy ya desaparecido.

ARRIBO TEOSÓFICO A AMÉRICA LATINA Y A COSTA RICA EN PARTICULAR

El pujante desarrollo teosófico en España se vio truncado con el arribo de Francisco Franco, quien, católico ferviente, se dedicó a perseguir no solo a comunistas y anarquistas, sino también a masones y teósofos, fusilando a algunos de ellos, como ocurrió con el egiptólogo Manuel Treviño, dirigente teosófico y comasónico de entonces, así como a incautar los bienes de esas asociaciones. Pero antes de ese momento nefasto, sin duda España fue el centro de la actividad teosófica en el área hispanohablante, compitiendo fraternalmente Barcelona y Madrid por el liderazgo. Con el franquismo, la actividad teosófica, sobre todo a nivel editorial, se desplazó a México y Argentina.

Algunos de aquellos primeros teósofos españoles emigraron a América Latina (antes y después de Franco) por diversas razones y llevaron con ellos sus inquietudes religiosas y filosóficas. También en Costa Rica la emigración española tuvo un papel importante en la fundación de la Sociedad Teosófica en 1904, como vimos en los casos de Povedano y Monturiol. Sin embargo, ya desde la década anterior la teosofía había llegado al país por vía de costarricenses que se iban a estudiar a Europa, donde conocían de esos asuntos esotéricos, y volvían a su patria con tales inquietudes activas. Fue el caso de Jorge Castro Fernández, joven abogado formado en Bélgica. En Europa conoció la teosofía y a algunas de sus figuras, como A.P. Sinnett, un temprano colaborador de Blavatsky, que luego se separó de ella, aunque no de su ideología; así como al gran ocultista francés

de la Belle Époque, Gérard Encausse, mejor conocido como Papus¹⁴. También conoció a la baronesa Adelma Von Bay (1840-1925), nacida en la actual Ucrania, aunque muy pronto se moviera a Austria y Prusia, e iniciadora del espiritismo en Eslovenia y Hungría. De esto y otras cosas parecidas le hablaba a su amigo Rubén Darío, mientras Castro trabajaba como diplomático en Guatemala.

En una de sus conversaciones, Castro le propuso a Darío y a Máximo Soto-Hall, un escritor de ese país, que, para demostrar empíricamente la sobrevivencia del alma, el primero de ellos que muriera se aparecería a los otros de manera evidente. Sobre esto escribieron los dos que siguieron vivos, cuando el primero del trío murió, que fue Castro, en menos de una década en Panamá, en 1901. Darío, sin saber todavía de la muerte de su amigo, vio su figura, oyó golpes en la puerta y hasta el sonido del piano sin nadie visible junto a él. Después se enteró de que estas manifestaciones habían pasado el mismo día de la muerte de Jorge. Esto aterró al miedoso Darío, amante ambiguo del “Misterio”, pero también lo confirmó en su creencia en ultratumba hasta el final de sus días. Así, Castro actuó como la fuente de las primeras referencias teosóficas que tuvo el poeta nicaragüense, que sabía de masonería, de espiritismo y de folclor macabro local, pero no de teosofía. La muerte inesperada de Castro Fernández llevó a Darío a escribir una semblanza necrológica suya, en la que señala que “era un alma del más bello oriente. Apasionado y soñador, tenía algo de apóstol y de poeta”¹⁵. Y advierte sobre sus gustos espirituales:

*Partidario de esas poderosas doctrinas que hoy sostienen la mayor parte de la juventud europea –el consorcio íntimo de la ciencia y la religión, el estudio de la naturaleza, la perfectibilidad progresiva del ser humano–, Jorge tuvo a veces que sufrir los prejuicios duros o burlones de los que, apoyados en su ignorancia o en el escepticismo, combatían sus teorías y principios. La afición de Jorge a los estudios filosóficos y teosóficos fue fomentada en Europa por sus tres ilustres amigos que he nombrado arriba*¹⁶.

Si bien es cierto que Jorge Castro supo de teosofía en Europa, ya sabía de masonería desde Costa Rica, pues era hijo de José María Castro Madriz, primer pre-

14 Sobre Papus hay diversos trabajos valiosos. Recomendando en especial de Marie-Sophie André y Christophe Beau-fils, *Papus biographie. La Belle Époque de l'occultisme* (París: Berg International Éditeurs, 1995).

15 Darío, *Semblanzas. Obras completas XV* (Ordenadas y prologadas por Alberto Ghirardo, Ávila: Biblioteca “Rubén Darío”, 1927), 154.

16 Darío, *Semblanzas*, 154-155.

sidente masón del país y uno de sus patrocinadores, no solo ahí, sino también en el resto de Centroamérica. Puede considerarse a Jorge Castro Fernández como el introductor de la teosofía en Costa Rica, antes que Povedano, aunque a este se deba su institucionalización.

Cuando se leen los nombres de algunos de sus primeros miembros, ciertos apellidos se repiten: Field, Povedano, Fernández [Guardia] [Le Capellain], Brenes [Mesén], Bertheau, Odio... Había un componente extranjero fuerte, sobre todo anglófono (Field) y español, llegado este último directamente desde Iberia (Povedano, Monturiol) o indirectamente desde Cuba (Odio, Bertheau). La teosofía aparece vinculada a sectores de alta burguesía (políticos, financieros, sociales, artísticos), pero también de clase media (comerciantes, profesionales, educadores). Esto la llevó a tensiones políticas notables, entre lo más renovador (González Flores) y lo más conservador (Tinoco). Estéticamente formó parte de la renovación modernista.

Por el tiempo en que la teosofía se expandía por el mundo hispanohablante ya Blavatsky había muerto, y la versión que se propagó en el nuevo siglo fue la de la segunda generación teosófica, encabezada por Annie Besant y C.W. Leadbeater. En la medida en que ellos generaron el proyecto mesiánico de Krishnamurti (y no Blavatsky), este también corrió paralelo al empeño de la Sociedad Teosófica de la época, con su propia organización, La Orden de la Estrella de Oriente (Order of the Star of the East); de aquí que uno de los temas dominantes en esta teosofía naciente en Iberoamérica fuera Krishnamurti. Otras organizaciones también impulsadas por Besant fueron la comasonería (un tipo de masonería mixta) y la Iglesia Católica Liberal (capitaneada por J. I. Wedgwood y C.W. Leadbeater), que también tuvieron sus grupos correspondientes en países como Argentina, Brasil, Uruguay y Costa Rica. Desde aquí irradiaron al resto de Centroamérica, parte del Caribe e incluso a Colombia, en buena medida por el entusiasmo de José Basileo Acuña. Las diversas organizaciones del movimiento neoteosófico se reprodujeron en Costa Rica (algunas siguen vigentes todavía), como ramas y enredaderas del árbol de la Sociedad Teosófica: La Orden de la Estrella, la comasonería, la Iglesia Católica Liberal, la Escuela Esotérica, la Orden del Servicio, el Centro de San Miguel, los Jóvenes Teósofos, la Orden de la Mesa Redonda... Creo que solo faltó el rito egipcio de Leadbeater, aunque recientemente tuve un testi-

monio oral de que también funcionó en el país¹⁷. Así, Costa Rica es un caso paradigmático en América Latina en términos de acogida de organizaciones del movimiento teosófico mundial a escala local, con posterior exportación a países vecinos. No en balde esto ha alimentado el mito interno de Costa Rica como un centro especial de actividad esotérica a nivel regional, un *chakra* geográfico, social y cultural en la cintura del continente, como se ilustra metafóricamente en *Rasur*, el último libro de Brenes Mesén, con la aldea de Quizur, lo que se ha anudado con otros elementos ideológicos como la paz, la democracia y ahora el “paraíso” ecológico.

Si bien es cierto que la presencia teosófica fue algo generalizado en los países hispanohablantes a principios del siglo XX, también es cierto que no en todos tuvo el mismo efecto social, en unos fue más fuerte que en otros, afectando distintos sectores, a veces muy cerca del poder político, y en este sentido puede decirse que en Costa Rica la organización teosófica tocó techo, aparece incrustada coyunturalmente en el más alto grupo de poder, con cierta mala fama posterior, pues quedó vinculada parcialmente con la dictadura de los Tinoco (1917-1919) en un país que dice practicar una democracia ya centenaria, aunque es una valoración injusta, pues también la teosofía estuvo vinculada con la oposición al

17 El testimonio confidencial señala que durante la última visita de Radha Burnier a Costa Rica (2004), por entonces presidenta mundial de la Sociedad Teosófica, se habrían quemado algunos viejos materiales del Rito Egipcio en el país, que para entonces ya tendría décadas sin funcionar. Por ese tiempo, Burnier no solo encabezaba la estructura teosófica a escala mundial, sino también la Escuela Esotérica y el Rito Egipcio. Significativamente Burnier murió en 2013 sin designar sucesor en ninguno de estos dos últimos grupos, como le correspondía, con lo que los dejó a la deriva. Probablemente su fuerte vínculo krishnamurtiano la llevó a querer desligarse, aunque fuera póstumamente, de dos organizaciones en las que el influjo de Besant y Leadbeater, contrario al Krishnamurti maduro al que ella se adhería, todavía se hacía sentir de manera fuerte. Para un mayor detalle sobre el vínculo Krishnamurti-Burnier, mi trabajo “La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935”, en el libro *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (Buenos Aires y Ciudad de México: UNAM/UBA, 2017), 167-294. Cabe hacer notar, aunque se alargue un poco esta nota, que en ese viaje de Burnier se consolidó el cambio de la masonería mixta costarricense, de la Orden del Derecho Humano (le Droit Humain), del Oriente Francés, a la que había pertenecido desde su fundación en 1919 por José Basileo Acuña, a la nueva “Eastern Order of International Co-Freemasonry”, afín al ámbito anglófono, aunque asentado en India, de la que Radha fue Gran Maestra y Presidenta del Supremo Consejo, en buena medida debido al carácter más laico del Oriente francés, que no hace obligatoria para el masón o masona la creencia en Dios, como ocurre en el ámbito inglés. De hecho, uno de los objetivos de su viaje, aparte de sus funciones propiamente teosóficas, fue fortalecer en América Latina la nueva organización de masonería mixta recientemente fundada (2001), por lo que para esto visitó las antiguas logias que habían pertenecido al Derecho Humano francés en Brasil, Argentina, Costa Rica, Puerto Rico y Cuba. El boletín de la organización señala: “In Costa Rica, the three Lodges of that country met in a spirit of brotherly love and harmony at a special meeting held to receive The M. Ill. Grand Master [Radha Burnier]. There was a consensus about the choice of a Representative from Costa Rica on the Supreme Council: Dr. María Eugenia Dengo Vargas 32°. She is Professor Emerita in Education at the University of San José and her nomination was subsequently ratified by the Supreme Council, which has welcomed her to its membership. And we all welcome Costa Rica as the most recent national Administration of the Eastern Order” (*The First Pillar*, no. 5, June 15, 2004, 1).

régimen (Esther de Mezerville, Ana Rosa Chacón, Enrique Jiménez Núñez) y la restauración de la democracia: un cercano a la teosofía, más bien espiritista, la quitó –Tinoco– y un teósofo la reestableció –Acosta– (por supuesto, detrás de estos personajes hay grupos y procesos sociales). Habría que tomar en cuenta además la presencia teosófica en el periodo “progresista” de Alfredo González Flores, con figuras como Rogelio Fernández Güell, Roberto Brenes Mesén, Walter Field Spencer, entre otros.

La teosofía nació asociada con grupos artísticos e intelectuales que buscaban nuevas formas e ideas (modernismo, anarquismo, protosocialismo), y en este sentido vino como anillo al dedo de esos jóvenes y adultos ansiosos por ampliar referencias culturales y políticas, seducidos con sus grandes conceptos, su ética laica, su lenguaje altisonante y embriagador, pleno de términos en lenguas asiáticas, como sánscrito o pali, y hablando con libertad de mitología, filosofía y religión, de una forma no dogmática, sin apoyar un credo en especial, aunque hubiese sus preferidos (el budismo) y sus malvistas (el cristianismo, excepto en su temprana presentación gnóstica).

SOTELA RECONOCE EL PAPEL RENO-VADOR DE LA TEOSOFÍA EN EL PAÍS

Un texto importante sobre este proceso, escrito por un testigo de los hechos, fue “A propósito de Vivekananda”, del poeta Rogelio Sotela, publicado en el *Repertorio Americano*, de García Monge, y reimpresso en la *Revista Virya* no. 77 de 1930 e incluido en su libro de 1934 *Motivos Literarios*. En él, Sotela hace constar la importancia del centro teosófico en la renovación intelectual y artística que experimentaba el país por aquel entonces, y permite recuperar la figura de un poeta modernista emigrado a México, Rafael Cardona, quien, tras haber comenzado como teósofo, quizá por motivos eróticos –se enamoró de una linda teosofita–, cambió luego a las filas vedantinas del Swami Vivekananda, cuya doctrina presentó a la logia local, sin éxito alguno pues, aunque parecidos en algunas cosas, neovedantismo y teosofía no eran lo mismo, según afirmaban los teósofos, pues mientras el primero es apenas una rama del árbol de la religión, la otra era el tronco, la raíz, la savia común de todas las religiones¹⁸.

18 Por su parte, aunque inicialmente fue apoyado por los teósofos encandilados por su nueva Vedanta, con el tiempo Vivekananda se alejó de ellos y hasta los criticó por escrito, en unas notas tituladas *Stray Remarks on Theosophy*.

Alfredo Cardona Peña, poeta nacido en Costa Rica en 1917 y muerto en México en 1995, donde pasó la mayor parte de su vida, conoció a Rafael Cardona, de hecho era su sobrino, aunque por similar edad funcionaban más bien como primos, ambos viviendo en México, según me contó el primero. A él dedicó uno de sus poemas, de corte orientalista, titulado “Lectura de los Vedas”, en cuyas últimas estrofas interpela directamente a Rafael y lo imagina así:

*Rafael, ya que ocultas en el traje
el iniciado efod de los esenios,
quiero localizar tu paralaje
venciendo lejanías y milenios.
(...)
Recordaré en tu prosa el vaso etrusco,
l'ática forma, el río venerando.
No te hallaré. Mientras así te busco
irás por las tranquilas alamedas
como un antiguo rishi, meditando
en los Upanishadas y los Vedas¹⁹.*

En el escrito mencionado de Rogelio Sotela, el poeta reconoce y homenajea el lugar especial de la logia teosófica en la vida intelectual del país, su efecto renovador; la defiende de las pullas del poeta Rafael Cardona, quien se queja porque los teósofos ticos se mantienen fieles a sus viejos moldes y son reacios a adoptar a Vivekananda como su nuevo guía.

Sotela le responde a Cardona, entre otras cosas:

Yo (...), sin ser militante oficial de la Sociedad Teosófica, busco la oportunidad para rendirle homenaje de gratitud por haber difundido ella un gran aliento espiritual en esta hora de desdén y de vano alarde; y de reconocimiento, por haber querido comprender la Verdad con el instrumento del alma, queriendo elevar así la conciencia a un plano racional de concreción humana²⁰.

19 Alfredo Cardona Peña, *Cosecha mayor* (San José: Editorial Costa Rica, 1964), 80.

20 Rogelio Sotela, *Motivos literarios* (San José: Biblioteca Patria, Imprenta Gutenberg, 1934), 56.

Más adelante, amplía:

Fue allí, en aquella modesta y generosa asociación, donde se juntaban Omar [Dengo], Brenes Mesén, [Tomás] Povedano, su hermano Jorge y otros; fue allí donde oímos los muchachos una palabra original, nueva, elevada, acerca de la naturaleza de las cosas, acerca de planos de evolución²¹.

Los nombres mencionados por Sotela son ejemplo de la cotizada nómina teosófica de las primeras décadas del siglo XX: tanto Omar Dengo como Brenes Mesén eran intelectuales, poetas, maestros, a veces funcionarios, que no ocultaban sus preferencias teosóficas, en distinto grado y modo, mucho más directo y militante en Brenes Mesén que en Omar Dengo. Habrá que añadir después a poetas como el propio Rogelio Sotela y a José Basileo Acuña.

LOS POVEDANO, UNA FAMILIA MUY ESPECIAL

De los Povedano²², Tomás está vinculado con el arte en el poder (la academia clasicista y clasista), fundador tanto de la logia teosófica Vírya (y una masónica escocesa, la Hermes no. 7) como de la academia de Bellas Artes. De hecho, para esto último es que fue llevado al país. Fue un notable polemista que se batió en muchos duelos verbales con diversos personajes y medios. Si bien teósofo y masón, polemizó con los propios masones en defensa de la teosofía. Por su parte, su hijo Diego publicó en 1929 una novela de indigenismo fantástico, con trasfondo atlante, *Arausi*, similar en esta visión a las novelas de la teósofa María Fernández, quien bajo el seudónimo de Apaikán había publicado veinte años antes dos noveletas interrelacionadas, también de indigenismo con trasfondo ocultista, tituladas *Zulai* y *Yontá*, la primera con un relativo éxito de público, pues entre otras cosas, popularizó el nombre de “Zulai” en algunas recién nacidas (aunque luego se le cambió la i por ye), hasta la fecha. En su biografía sobre Blavatsky, el español Roso de Luna se refiere en una nota a ellas, la autora y su novela:

21 Sotela, *Motivos literarios*, 57.

22 Sobre la importancia de los Povedano en el medio teosófico costarricense ver Salvador Sendra, “La familia Field Povedano”, en *Impacto de Krishnamurti. Respuestas de España, Portugal e Iberoamérica* (Ciudad de México: Orión, 1987), 41-43.

Una distinguida dama costarricense, bajo el seudónimo de “Apaikán”, ha publicado en los números 4 al 7 de Virya, revista teosófica de San José de Costa Rica, la leyenda de Zulai relativa a los aborígenes centroamericanos, presentándonos a la raza indígena bajo la tutela de los mayas de Yucatán y relatando simbólicamente la llegada de tribus mogoles e hindúes a las feraces tierras aquellas muchos siglos después de consumado el hundimiento de la Atlántida, porque no hay que olvidar, enseña H.P.B., que todos los pueblos que juegan en la protohistoria mexicana eran ya arios, o sea post-atlantes²³.

Tanto Diego Povedano como María Fernández fueron pioneros de los estudios de arqueología en el país, no importa si hoy nos parecen algo ingenuos. Doña María incluso escribió algunos textos un poco más especializados, como *Chira, la olvidada cuna de aguerridas tribus precolombinas*. Según cuenta en *Zulai*, la señora había encontrado un cráneo de piedra en una de sus excavaciones. Aplicó al cráneo la psicometría o habilidad para percibir el pasado de los objetos al ponerlos entre sus manos clarividentes. El cráneo contó la historia de aquellos personajes de tiempos ancestrales (que luego ella pondría por escrito), procedentes de culturas prehispánicas con referencia atlante, curiosamente el mismo esquema de algunas mitologías barrocas y teosóficas de Europa, por lo menos desde el jesuita Atanasio Kircher, en el siglo XVII, en las que los sobrevivientes del hundimiento atlante habrían arribado a Egipto y México, lo que explicaría su arquitectura piramidal compartida. Egipcios y mesoamericanos serían primos lejanos, a escala cósmica.

AMBIGÜEDADES TEOSÓFICAS

La influencia teosófica no se limitó a lo religioso, pues algunas de sus ideas tenían consecuencias sociales, en direcciones tendientes a la reforma: en la educación, en la condición femenina, en el trato a los animales, en la filantropía. La teosofía fortaleció lo laico frente a la estructura religiosa tradicional, en este caso católica, aunque a veces fáusticamente recurriera al diablo, como pasó en Costa Rica con Federico Tinoco o en El Salvador con Maximiliano Hernández, figuras emblemáticas del dictador centroamericano (sobre todo el segundo). No hay algo intrínseco en la teosofía que privilegie la dictadura, pues igual puede acompañar

23 Mario Roso de Luna, *Una mártir del siglo XIX: Helena Petrovna Blavatsky* (Buenos Aires: Kier, 1973), 96.

a la democracia, a la revolución y al socialismo, como fueron respectivamente los casos de Francisco I. Madero en México, de César Augusto Sandino en Nicaragua (trabajando ambos más bien desde plataformas masónico-espiritistas), y de Felipe Carrillo Puerto, en Yucatán. En Costa Rica, como se mencionó, hay teósofos con González Flores, con Tinoco (al que pronto abandonaron y combatieron) y después con Julio Acosta. Van del reformismo turbulento a la dictadura y a la restauración democrática. De hecho, en un balance histórico del papel político de la teosofía, pesan más sus banderas democráticas y reformistas en Europa, América y Asia (en especial en la India, donde jugó un importante papel en los proyectos de autonomía e independencia), y también en Costa Rica, pese a la mancha tinoquista. Posterior a este momento, el influjo teosófico en la primera mitad del siglo XX en la educación y en los derechos de la mujer (sobre todo por medio de su derivación comasónica) fue importante (con nombres como Esther de Mezerville, Ana Rosa Chacón, María Teresa Obregón, entre otros). También ha tenido un papel destacado en la defensa de los animales (la primera asociación protectora fue fundada por algunos de sus miembros, siendo su primer presidente Walter Field).

En la fundación teosófica, aparecen notables familias locales, así como personajes extranjeros (de España sobre todo, de Cuba y Estados Unidos), entre los que destaca el ya mencionado Tomás Povedano, favorecedor de un arte académico, clasicista y realista, a la usanza europea, que sin embargo debía ser sublime, al modo romántico, lo que en su caso, le permitió la vinculación con lo alegórico y, a veces, lo simbólico. Su famosa casa “neomorisca”, que llegaría a ser sede de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, aparece oblicuamente evocada en un poema de Cardona Peña:

*... la pacífica Cuesta de Núñez
donde vivía don Tomás Povedano con sus cuadros
y había una logia llena de teósofos
que deshojaban pensamientos sobre la flor del loto²⁴.*

Cardona Peña también menciona a los espiritistas, no sin ironía:

*Cinco Esquinas, linda encrucijada
que evocaba de noche a los espíritus.*

24 Cardona Peña, *Cosecha mayor*, 207.

*Allí don Solón Corrales conversaba
con don Braulio Carrillo, y de las mesas
partían invisibles telegramas²⁵.*

En Cinco Esquinas (encrucijada josefina camino a Tibás), don Solón Corrales actuaba como un importante médium de la época, que invocaba a don Braulio Carrillo, un conocido gobernante del siglo XIX, fundador de identidad nacional, como Juárez en México, y que, dicho sea de paso, también solía aparecerse, según nos cuentan, en las sesiones espiritistas en tierra azteca, igual que lo hacían Jefferson en Estados Unidos o Bolívar en Colombia y Venezuela, sin duda casos todos ellos de fantasmas patrióticos que desde ultratumba aconsejaban políticamente a sus ciudadanos, siempre fieles.

LAS MEMORIAS DE SIDNEY FIELD POVEDANO

La cercanía de la teosofía al poder le brindó mayores facilidades de difusión, pese a la oposición católica, con espacios en los diarios locales, como queda claro en las memorias de Sydney Field, nacido en una de esas familias ticas de origen extranjero, vinculadas al poder local (político, financiero, artístico). Nieto del pintor Povedano, crecido en el corazón de la red teosófica, el autor conoció desde dentro sus intrínquilis y sus conexiones políticas. Más que teósofos al estilo Blavatsky, Sydney y su familia eran de Krishnamurti, y no del Krishnamurti librepensador e independiente de la madurez, sino de uno todavía vinculado al proyecto neoteosófico de Annie Besant y C. W. Leadbeater, quienes habían visto (en forma clarividente) en el joven hindú la potencial morada del mesías de la nueva época. Para realizar este proyecto, se fundó La Orden de la Estrella de Oriente, una organización paralela a la estrictamente teosófica, promovida desde la más alta esfera (la presidencia mundial de Besant) y que tenía como objetivo la preparación de la llegada del nuevo profeta, de la misma alcurnia del Cristo o del Buda, y que encarnaría inminentemente en el cuerpo de Krishnamurti, apenas las condiciones materiales y espirituales estuviesen debidamente arregladas.

El libro de Sydney Field *El cantor y la canción*, aunque trata sobre todo la vida de Krishnamurti, no puede evitar verse involucrado en la escritura autobiográ-

25 Cardona Peña, *Cosecha mayor*, 207.

fica, dado el destino particular del autor al haber nacido y sido educado como krishnamurtiano, y haber seguido siéndolo mal que bien el resto de su vida, incluso con la cercanía amistosa al maestro. En esto es significativo el subtítulo: *Memorias de una amistad*. Field siguió siendo krishnamurtiano aún después de la disolución de La Orden de la Estrella de Oriente en 1929 y sus mesiánicos propósitos, y de la inmediata reconversión de su carismático líder a librepensador independiente de cualquier religión, con un nuevo lema: “La verdad es una tierra sin senderos” (llamativamente el lema de la Sociedad Teosófica es, desde los tiempos de Blavatsky, “No hay religión más elevada que la verdad”).

En sus memorias podemos ver la rutina doméstica de los miembros de La Orden, sus reuniones, algunos de sus nombres, el uso de una estrella de plata en las solapas por parte de sus miembros varones, lo que implicaba una cierta distinción, así como un alarde de libertad individual y civil, ante los ataques constantes de la poderosa iglesia católica. Era una señal de orgullosa diferencia. Fue notable la controversia por el retrato en un billete de Walter Field, teósofo destacado y primer presidente de la junta directiva del Banco Internacional, fundado por el gobierno de González Flores, en que se le veía con una pequeña estrella en la solapa que indicaba su filiación a la orden de Krishnamurti, y que levantó el ánimo de la clerecía militante desde el periódico *La Información*:

Ellos [los curas] culparon a los herejes teósofos y miembros de la infame Orden de la Estrella de Oriente de haber conspirado por medio del flujo natural de la moneda para introducir a Krishnamurti y su sacrílego papel dentro de cada ciudad, pueblo y aldea en el país. “El Presidente del Banco Internacional no nos engaña cuando usa esa pequeña estrella tan cursi en la solapa en su retrato sobre los billetes de diez colones” –escribieron ellos. “Para cada uno de nosotros es claro que esta insignia de herejía, la cual se ha puesto de moda entre muchos descreídos, incluyendo inocentes jóvenes del pueblo, solamente significa una cosa: ¡Yo creo en Krishnamurti!”²⁶.

Nótese la relación que se establece entre teosofía y descreimiento, como pensamiento alternativo en época de secularización. El texto de Sidney Field nos presenta a Krishnamurti como un factor en la vida política local, que crea suspicacias e

26 Sidney Field Povedano, *El Cantor y la Canción (Memorias de una amistad)*, trad. Quintina González y Margarita B. Vda. de Martín del Campo (Ciudad de México: Editorial Orión, 1988), 15-16.

intentos de represión, con un primer enfrentamiento entre el presidente González Flores y su entonces ministro Federico Tinoco, pues aquel se mostraba indiferente ante el ataque de la Iglesia Católica a los teósofos (que venía de años atrás). Tinoco, siendo su ministro, pidió al mandatario que defendiera las libertades civiles que había prometido guardar. Siguió siendo ministro por un rato más, pero el presidente no quiso intervenir en el polémico asunto. La arremetida católica no se quedó en palabras, pues el local teosófico fue incendiado, Sydney dice que por un cura fanático. En otras fuentes se afirma que el agresor no fue el sacerdote Rosendo Valenciano sino un hombre influido por él, lo que a la distancia se parece mucho²⁷.

Sidney confunde sus recuerdos: el incendio de la casa teosófica fue en abril de 1913²⁸, cuando todavía González Flores no era presidente (lo sería hasta el año siguiente), sino Ricardo Jiménez, y sí fue una acción católica, una más en una larga lista en contra de los teósofos, sobre todo de tipo verbal, a lo largo de esa década y de la siguiente. En cualquier caso, durante la presidencia de González Flores siguieron las acciones antiteosóficas, y él no hizo nada por evitarlas, debido a la influencia católica de su familia herediana, lo que en parte erosionó su vínculo con Tinoco. Ya este había reaccionado fuertemente a un artículo del periódico católico *La Época*, en mayo de 1912, con una carta a Tomás Povedano publicada en *La Prensa Libre*, en la que, tras aclarar que no era teósofo militante, le solicitaba una acción en contra del otro periódico, que había hecho “un ataque al Centro Teosófico y, más que todo, a las honorables señoras y señoritas de nuestra sociedad que en él se reúnen”, y agrega: “mi señora frecuente y es miembro de ese Centro porque yo he visto en él un santuario en donde solamente virtuosas personas asisten, pero, como hombre de honor, reclamo que se levante digna protesta en castigo de los que tratan de mancillar el lugar donde ella concurre en unión de tan distinguidas damas”. Junto a la carta de Tinoco a Povedano, se anexa otra de protesta contra *La Época* firmada por una larga lista de teósofos, en la que, sin embargo, se declina el recurrir a los Tribunales de Justicia en aras de la tolerancia y para no encender más los ánimos. De nada sirvió: un año después les incendiaban la casa.

La imagen que de Tinoco da el autor del libro es ambigua: por un lado el narrador se muestra como niño embelesado ante aquel raro y poderoso hom-

27 Sobre el papel del padre Valenciano en el ambiente cultural y religioso de la época, con polémicas encendidas e incendiarias, ver el libro de Molina, *La ciudad de los monos*.

28 Ver “El incendio”, *Revista Virya* VI, no. 26 (junio de 1913), 502-504.

bre, ante quien tenía que leer el librito clásico del primer Krishnamurti, *A los pies del Maestro*, en inglés, para que le corrigiera la pronunciación. Muestra también al político que se apodera del gobierno por el golpe de estado (con beneplácito de mucha gente y con expectativas de cambio: al inicio se trata de un golpista popular), que ante la inviabilidad internacional de su gobierno (sin reconocimiento por parte de los Estados Unidos y con una Europa en guerra) no puede realizar sus programas, con problemas crecientes de diverso tipo y medidas fatales, como la disolución del Congreso, que lo transforman, ahora sí, en dictador.

Entonces aparecieron insurgencias adversas que incluyeron a antiguos amigos de credo teosófico o espiritista, como Rogelio Fernández Güell y Julio Acosta (el primero sería asesinado por el régimen, el segundo derrocaría al derrocador). El retrato de Tinoco es así matizado por este testigo de primera mano que es Sydney Field rememorando(se): el dictador es elegante, es ominoso, es melancólico... y también ladrón, pues cuando se exilia, no duda en apoderarse del dinero público a su alcance, mismo que perderá en el juego, en Montecarlo y París, lugar este último donde acabaría sus días, arruinado, trabajando como *croupier* en los casinos o como exótico guía turístico de ricos americanos, con una amplia capa mefistofélica que lo abrigaba en su naufragio social, mientras que su esposa Mimita se ganaba unos francos haciendo traducciones. Un final digno de una novela latinoamericana con vencidos dictadores exilados en París.

Field presenta con otros ojos, los de un testigo cercano, a personajes históricos ya encasillados, no como los buenos y malos de la historiografía política, ajenos a los matices, sino más ambiguos, de cierto modo más cercanos a nosotros, más de carne y hueso, atrapados en sus circunstancias, verdugos y víctimas de sus pasiones, ideas y actos.

Los textos de Field y Sotela son testimoniales y hablan de las influencias teosóficas en Costa Rica en diversos niveles: el intelectual, el artístico, el político, en tres periodos presidenciales: González Flores, Tinoco y Julio Acosta. Permiten ampliar las referencias de los personajes y sucesos políticos ahí mencionados, los que, por cierto, han sido bien atendidos por la literatura (*El crimen de Alberto Lobo*, 1936, de Gonzalo Chacón Trejos, y Tinoco. *Días de tiranía*, 1994, de Ileana Zambrana) y la historiografía (los trabajos de Eduardo Oconitrillo de 1980 y 1991) de Costa Rica. Ambos enfoques, el literario y

el histórico, se unificaron exitosamente en las memorias apócrifas de Tinoco según la pluma novelesca del historiador Oconitrillo, conocidas como *Un dictador en el exilio* ²⁹.

29 Eduardo Oconitrillo García, *Los Tinoco (1917-1919)* (San José: Editorial Costa Rica, 1991).

SOCIABILIDAD, RELIGIOSIDAD Y NUEVAS COSMOVISIONES EN LA COSTA RICA DEL CAMBIO DE SIGLO DEL XIX AL XX¹

Ricardo Martínez Esquivel

Esta investigación parte del hecho de que no se puede comprender la masonería como una organización monolítica, ya que cambia según el lugar y el tiempo. La orden masónica al ser un fenómeno social sobrepasa su definición teórica o estatutaria, por lo que se le debe comprender por la composición social de sus logias, sus relaciones con otros sujetos sociales –independientemente de si ellos la defienden, adversan o detractan–, y el comportamiento de sus miembros, especialmente en sus participaciones en diversas redes sociales. Por consiguiente, se pretende analizar el papel de la masonería en la génesis de nuevas cosmovisiones a partir de sus relaciones con la religiosidad, el ateísmo, el espiritismo, la Sociedad Teosófica –en adelante ST–, la comasonería y la Iglesia Católica Liberal –en adelante ICL–² en Costa Rica.

La metodología aplicada a este trabajo es un análisis prosopográfico. Este permite caracterizar a los masones desde el punto de vista sociológico, pero también da información sobre la dinámica y la práctica social, individual y grupal. Por consiguiente, con la prosopografía es posible construir biografías colectivas de la vida pública y asociativa de los masones; permite acercarse a las relaciones entre la estructura y las dinámicas sociales del grupo de los masones, así como a la realidad social y el contexto costarricense en que se desarrollaron³.

-
- 1 Este trabajo es una versión revisada y corregida de la investigación publicada como “Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn of the Nineteenth to Twentieth Centuries”, *REHMLAC. Hors série n°1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 155-191, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22482/22694>
 - 2 En esta investigación cuando se habla de la comasonería y la Iglesia católica liberal, se refiere a las organizadas y promovidas desde la Sociedad Teosófica durante la presidencia de Annie Besant (1903-1933). Joy Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2001). Gregory John Tillett, “Charles Webster Leadbeater, 1854-1934: A Biographical Study” (Tesis de Doctorado en Estudios Religiosos, Universidad de Sydney, 1986), 591-638.
 - 3 Acerca de la implementación de la prosopografía en los estudios históricos dedicados a las masonerías en Costa

La praxis social de los masones tuvo que ver con los ideales liberales y racionalistas en boga durante esta época. Estos ideales impulsaron al menos a una parte de la masonería especulativa desde sus orígenes y, en el caso de Costa Rica, desempeñaron un papel influyente en la llegada de la modernidad al país y su consecuente transformación política, económica y cultural, por lo que para comprender la vida pública y asociativa de un individuo que sociabilizó en la masonería costarricense, se deben tener en cuenta dichos ideales. Esto no solo permite acercarse a una mayor comprensión de los masones, sino, además, a la de un país en proceso de cambios sociales en relación con la construcción de prácticas y discursos culturales. ¿Cómo se construyó esta praxis social de los ideales de los masones en relación con la religiosidad y las nuevas cosmovisiones durante el cambio de siglo del XIX al XX?, ¿y cómo esta influyó en el proceso mayor de modernización que estaba experimentando el país?

EL CAMBIO DE SIGLO, LA MASONERÍA Y LAS NUEVAS COSMOVISIONES

La masonería, por lo general, en los diferentes países, ha sido caracterizada como una práctica atea, anticlerical o antirreligiosa, lo cual, en esta investigación, se considera que al menos, para el caso de Costa Rica, es digno de desmentirse⁴. De hecho, la masonería ha sido pionera durante momentos clave en la construcción o reconstrucción social de mentalidades colectivas relativas a las creencias y los conocimientos teístas, espirituales o religiosos. Un primer momento sucedió con las transformaciones intelectuales y el advenimiento del deísmo que trajeron las ilustraciones europeas del siglo XVIII. Y un segundo momento, de paso el que compete a esta investigación, durante el cambio de siglo del XIX al XX, coyuntura en la que también

Rica, se puede consultar el artículo de Ricardo Martínez Esquivel, "Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica", *REHMLAC*+ 7, 2 (diciembre 2015-abril 2016): 1-25, doi: <http://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22689>

4 Los análisis de la prensa, de las actas de reunión y de la correspondencia realizados relativos a la masonería costarricense desde su organización (1865) hasta la primera década del siglo XX, permiten concluir que esta organización durante dichos años en el país, no fue reaccionaria en relación con temas religiosos y en especial los relacionados con la Iglesia católica local. Lo anterior, se explica debido al contexto del país y a las características de quienes se asociaron a la masonería. Martínez Esquivel, "Documentos y discursos católicos antimasonícos en Costa Rica (1865-1899)", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6860/6547>. Por otra parte, en estas mismas líneas, Miguel Guzmán-Stein ha llegado a la conclusión de que la masonería decimonónica en Costa Rica se caracterizó por su tolerancia religiosa y por no ser anticlerical. Miguel Guzmán-Stein, "Masonería, Iglesia y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica (1865-1875)", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 100-134, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6859/6546>

proliferaron nuevas ideas y sociabilidades, en especial las relacionadas con las ciencias místicas, esotéricas y ocultas.

En este contexto, un estudio de caso como el de Costa Rica, país de 51 100 km² y una población que osciló entre los 120 499 y los 800 875 habitantes, según los censos de población de 1864 y 1950, funciona como un buen ejemplo para acercarse a una coyuntura de crisis de transformaciones sociales en las mentalidades religiosas y las cosmovisiones. Y si bien la masonería se organizó tardíamente en el país (1865), algunos de sus miembros lideraron la llegada de la ST, la comasonería y la ICL, no solo en Costa Rica, sino también en Latinoamérica. Lo anterior sin olvidar que este país se convirtió en una base importante a nivel mundial de La Orden de la Estrella de Oriente, institución creada para apoyar económicamente a Jiddu Krishnamurti (1895-1986), considerado por muchos masones, teósofos, rosacruces y católicos liberales como el mesías de su tiempo.

Los años que abarca esta investigación formaron parte de una coyuntura particular de crisis en la fe tradicional en el mundo occidental⁵, durante una fase cumbre de expansión de la modernidad. En este proceso, las sociedades occidentales cada vez se secularizaron más debido al éxito del capitalismo industrial, los avances de la ciencia, la difusión del liberalismo y el positivismo, la construcción de los Estados nación y la expansión imperialista de las potencias europeas y de los Estados Unidos. Paralelo a estos acontecimientos, el anarquismo, el ateísmo, el deísmo, el feminismo, el racionalismo y los socialismos, entre otras corrientes, proliferaron en la sociedad occidental⁶.

Sin embargo, las respuestas de las nuevas ideas, la ciencia y la razón quedaron cortas ante los nuevos cuestionamientos existenciales de esta coyuntura, producidos en mucho por los límites de la religión tradicional y las contradicciones de la modernidad. Por ende, se desarrolló una crisis de fe entre agnosticismo y positivismo, en donde el pesimismo creció ante la ausencia de respuestas satisfactorias, principalmente entre algunos miembros de los círculos de intelectuales. De este modo, buscando nuevas opciones para explicar las realidades de la época, surgieron propuestas que pretendieron realizar un

5 Hablamos del cristianismo y sus diferentes variantes.

6 John Lardas Modern, *Secularism in Antebellum America (Religion and Postmodernism)* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

consenso de saberes religiosos y científicos, en donde sobresalió una búsqueda por los conocimientos místicos y esotéricos, en especial los orientales⁷.

Por lo tanto, durante esta coyuntura resurgió el deísmo, pero en confluencia con el esoterismo oriental, los ideales de la modernidad y la ideología del progreso, materializados en la cultura burguesa y en los avances científicos y tecnológicos. En esta época se construyeron nuevos valores culturales y se desarrollaron nuevas prácticas sociales. Las personas que celebraron el progreso industrial y científico empezaron a compartir sus preocupaciones sociales con quienes más bien se encontraban alarmados ante la posibilidad de que estos avances destruyeran la civilización humana. El imperialismo, por su parte, hizo que algunas personas promovieran la cultura occidental a través del expansionismo militar y misionero⁸, mientras que otras les encontraron un valor innato a las culturas orientales, motivados tal vez por los límites de una cultura cegada en las creencias de verdades absolutas, de una moral que puede ser discernida y relativizada a conveniencia, y de una ansiedad producto de los constantes e inesperados cambios socioeconómicos⁹.

Para estos años, el racionalismo se utilizó para comprender e interpretar los acontecimientos sobrenaturales, ocultos y espirituales¹⁰. El poder de la mente se consideró como el primer vehículo para comprender el origen de las cosas, por ejemplo, entre los círculos de intelectuales se desarrollaron sociedades dedicadas a la metafísica, el magnetismo, la hipnosis, el pluralismo y el pragmatismo a finales del siglo XIX¹¹. En estos años renació, además, un interés por la alquimia, la astrología, el espiritismo, los fenómenos paranormales y la magia. La lectura de los textos sagrados bíblicos empezó a ser combinada con el Talmud, la Cábala, el Corán, el Zend-Avesta, el Bhágavad-Gitā y los vedas, entre otros documentos religiosos.

7 D. H. Meyer, "American Intellectuals and the Victorian Crisis of Faith", *American Quarterly* 27, no. 5 (1975): 585-603. Walter Laqueur, "Fin-de-siecle: Once More with Feeling", *Journal of Contemporary History* 31, no. 1 (1996): 5-47. Dixon, *Divine Feminine*, 1-14. Modern, *Secularism in Antebellum America*, 1-48. Michael Ashcraft, *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 2002), 1-14.

8 Robert D. Woodberry, "The Shadow of Empire: Christian Missions, Colonial Policy, and Democracy in Postcolonial Societies" (Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, 2004).

9 Fuentes de la nota 7.

10 Olav Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden y Boston: Brill, 2004), 48-58. John Warne Monroe, *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France* (Nueva York: Cornell University Press, 2008), 95-250.

11 Un estudio sobre el caso en los Estados Unidos de finales del siglo XIX está en Louis Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas In America* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2001), 201-434.

Durante esta coyuntura, lo esotérico, lo oculto y los avances científicos se integraron en nuevas formas de explicar las realidades y sus misterios. Con el esoterismo se buscó construir mejores sociedades a partir de la guía de “conocimientos superiores”; esto, paralelo e íntegro al desarrollo de una cultura cristiana occidental enmarcada en la ciencia moderna, el positivismo, el racionalismo y la secularización. En este proceso, la ST fue vanguardia, pero también los rosacruces, los masones místicos, la comasonería, la ICL y los grupos de psicología experimental o investigaciones psíquicas¹².

Debido a las características coyunturales explicadas, se considera que es necesario analizar los credos y las espiritualidades de los masones, ya que esto también explica parte del porqué y el cómo de su inserción en la sociedad de esta época en pleno proceso de modernización ideológica. ¿Qué religiones practicaron los masones en Costa Rica?, ¿hubo ateos?, ¿espiritistas?

RELIGIOSIDAD Y MASONERÍA

Los resultados de la prosopografía señalan que el 61 % de la composición social de la masonería estuvo integrada por extranjeros, quienes entre las características culturales y prácticas sociales más importantes que desarrollaron, estuvieron las relativas a los credos religiosos¹³. Según los censos de los años 1883, 1892 y 1904¹⁴, el catolicismo se consolidó como la práctica religiosa más importante del país, abarcando alrededor del 95 % del total de la población durante estos años. Sin embargo, para el último tercio del siglo XIX, el protestantismo aumentó a medida que llegaron más inmigrantes al país, principalmente anglosajones, alemanes y afrocaribeños¹⁵. Asimismo, la práctica del judaísmo tomó su cuota de importancia, eso gracias a la inmigración de judíos, tanto sefar

12 Fuentes de la nota 7. Stephen Prothero, “From Spiritualism to Theosophy: “Uplifting” a Democratic Tradition”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 3, no. 2 (1993): 197-216. Hammer, *Claiming Knowledge*, 67-73. Margaret Jacob, “The Enlightenment as Lived: Late Eighteenth Century European Masonic Reformers”, *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 33-44, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6585/26807>

13 Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017), 148-155.

14 Oficial, *Censo General de la República de Costa Rica. 30 de noviembre de 1883* (San José: Tipografía Nacional, 1885, <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1883/>). Oficial, *Censo General de la República de Costa Rica. 18 de febrero de 1892* (San José: Tipografía Nacional, 1893, http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1892/pdf/poblacion_provincias.pdf). Victor Hugo Acuña Ortega e Iván Molina Jiménez, “Base de datos del censo municipal de San José de 1904” (San José: CIHAC, Universidad de Costa Rica, 1992-1997).

15 Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica* (San José: IIEF, 1983).

díes como askenazíes, quienes sociabilizaron en conjunto y algunos se asociaron a la masonería¹⁶.

A partir del análisis prosopográfico realizado a una muestra de 649 masones, se han identificado las religiones que practicaron el 38 % (226 masones) de ellos¹⁷. El 100 % de las religiones identificadas eran de principios judeocristianos, lo normal durante esta coyuntura en el mundo occidental, esto sin olvidar que en Costa Rica solamente se practicaban ritos masónicos fundamentados en cosmovisiones judeocristianas.

Los resultados de dicho análisis determinan que el 75,5 % de los masones practicaron la religión católica¹⁸. Por su parte, el 17,5 % de las religiones identificadas de los masones fueron de otras denominaciones cristianas, a saber: anglicanismo (8,5 %), evangelismo (8 %) y cuaquerismo (1 %). Por ende, el 93 % de estas religiones eran cristianas de alguna denominación¹⁹. La mayoría de los anglicanos y los evangélicos, miembros de la masonería costarricense, pertenecieron a la inmigración estadounidense, europea y caribeña que experimentó el país a finales del siglo XIX debido a la construcción del ferrocarril al Caribe y la explotación comercial por medio de Puerto Limón, donde hubo un fuerte desarrollo de estas prácticas religiosas.

La importancia de los protestantes en la composición social de las logias masónicas en Costa Rica no pasó desapercibida por los sectores católicos antimasones. Durante estos años se publicaron dos artículos en la prensa católica, atacando la masonería y el protestantismo. *El Eco Católico de Costa Rica* en 1883²⁰ y *el Periódico Unión Católica* en 1896²¹, condenaron la masonería y el protestantismo por considerarlos promotores del deísmo, del libre albedrío, del racionalismo, del liberalismo y del odio hacia la Iglesia Católica.

16 Al respecto, puede consultarse el trabajo de Guzmán-Stein, “La lapidaria fúnebre-masónica en Costa Rica como fuente de investigación de una comunidad inédita”, *REHMLAC* 1, 2 (diciembre 2009-abril 2010): 88-120, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6619/6308>

17 Nota 13.

18 A esto se puede sumar que el organizador y líder de la masonería centroamericana fue un sacerdote católico: Francisco Calvo. Martínez Esquivel, “Entre sotanas y mandiles: el proyecto masónico centroamericano de Francisco Calvo (1865-1876)”, en *300 años: masonerías y masones, 1717-2017. Tomo I: Migraciones*, eds. Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017), 91-116

19 Nota 13.

20 Archivo Histórico Arquidiocesano de la Curia Metropolitana de San José –en adelante AHACMSJ–, *El Eco Católico de Costa Rica* 31, “Relaciones entre la Masonería y el Protestantismo”, 18 de agosto de 1883, 243-244.

21 Hemeroteca de la Biblioteca Nacional –en adelante HBN–, *Periódico Unión Católica*, “Masones y protestantes”, 16 de febrero de 1896, 974.

No se debe olvidar que las condenas anteriores fueron hechas en un contexto liberal debido a las reformas secularizadoras de la década de 1880, en donde la masonería y el protestantismo tan solo fueron dos elementos más que se utilizaron en asociación al liberalismo para condenarlo merced a su condición de anatemas por decreto papal²².

Fernando Armas Asin explica que esta situación fue común durante la segunda mitad del siglo XIX en Latinoamérica, ya que los diferentes gobiernos promovieron la llegada de inmigrantes europeos e inculcaron la tolerancia social de cultos para facilitarles su inserción en la sociedad y así, con su “cultura”, acelerar los procesos de secularización y laicización. En estos procesos muchos de los líderes eran masones o protestantes, por lo que la Iglesia Católica vio en estas agrupaciones una amenaza y las declaró sus enemigas²³. En el caso costarricense, la promoción de la inmigración extranjera y la tolerancia religiosa se institucionalizó desde la década de 1840²⁴, y si bien en el caso de los europeos, cuya mayoría era protestante y en algunos casos masones, estos tuvieron su cuota en el desenvolvimiento de la modernidad, pero no fueron determinantes, lo cual explica en parte que la prensa católica antiliberal de la época solo publicara dos artículos que relacionaran la masonería y el protestantismo.

Por último, el 7 % representó a los judíos masones: trece sefardíes y cuatro askenazíes. La mayoría de los judíos masones se dedicaron al comercio y se asociaron principalmente a las logias de las ciudades portuarias²⁵. Lo anterior es una muestra de las amplias redes de los judíos establecidas en el Caribe, así como su uso de la masonería como espacio de sociabilidad e inserción social²⁶.

22 Para detalles sobre estas relaciones, consúltese el análisis de Esteban Sánchez Solano, “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC* 2, 2 (diciembre 2010-abril 2011): 34-52, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6595/6286>

23 Fernando Armas Asin, “Radicalismo liberal, modernización y tolerancia religiosa en el siglo XIX Latinoamericano” (ponencia presentada en el 19th. *International Congress of Historical Sciences*, Oslo, del 6 al 13 de agosto del 2000), <http://oslo2000.uio.no/program/papers/s17/s17-asin.pdf>

24 Daniel Isaac Montero Segura, “La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX” (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1978), 86-88.

25 Martínez Esquivel, “Sociabilidad moderna, impugnación católica y redes masónicas en la Ciudad de Puntarenas (1870-1951)”, en *De Puerto a Región: El Pacífico Central y Sur de Costa Rica 1821-2007*, eds. Oriester Abarca Hernández, Jorge Bartels Villanueva y Juan José Marín Hernández (San José: SIEDIN-EUCR, 2010), 105-142. Martínez Esquivel, “*La Franc-maçonnerie à Puerto Limón: un espace de réception privilégié du cosmopolitisme dans une ville portuaire*”, en *La Franc-Maçonnerie dans les ports*, eds. Cécile Révauger y Éric Saunier (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012), 105-122.

26 Guzmán-Stein, “La lapidaria fúnebre-masónica”, 88-120.

Ante la participación de judíos en la masonería costarricense de estos años, se encuentra una referencia en la prensa católica antiliberal. Esta aparece en un artículo del *Periódico Unión Católica* del año 1891, que reproduciendo a Léo Taxil, señaló sobre la masonería que: “ha sido ella [la masonería] organizada y recibe toda su dirección de los judíos, al menos en su parte más alta y secreta. La Masonería, como dice un escritor, es carne y hueso del talmudismo [sic]”²⁷. Ante ello se podría agregar que años antes (1885), el sacerdote Luis Hidalgo representó la masonería como “talleres al alma de la sinagoga del Anticristo”²⁸, en carta al obispo Bernardo Augusto Thiel Hoffman (1880-1901), cuando este se encontraba expulsado del país. Sin embargo, estos discursos antisemitas y antimasones trataron de reproducciones provenientes del extranjero, ejemplos mínimos y descontextualizados de la realidad del país, donde los judíos tan solo representaron el 7 % de los masones. Asimismo, vale agregar que la combinación de un discurso antisemita y antimasones empezó a ser construido en España, Francia e Italia durante el último tercio del siglo XIX, por revistas adscritas a la Unión Antimasones, en una época en que muchos judíos empezaron a sociabilizar en la masonería²⁹.

¿ATEOS O DEÍSTAS EN LA MASONERÍA COSTARRICENSE?

Al inicio de su apostolado, el obispo Thiel señaló que el principal reto de la Iglesia Católica costarricense estaba en evangelizar a los incrédulos de la sociedad. Esta incredulidad que preocupó al prelado estuvo en la creciente proliferación de ideas y sociabilidades propias de la modernidad, de las cuales, muchas (como la masonería) ya las había condenado el papado. Entonces, la prensa católica organizada en el año 1883 se convirtió en el instrumento por excelencia del obispo para señalar los errores de la sociedad civil costarricense.

De esta forma, en mayo de 1883, *El Eco Católico de Costa Rica* publicó el siguiente texto: “la Francmasonería es la negación de Dios. La manifestación palpable del dios humanidad es el Estado. El Estado ateo es el dios de la Masonería. De modo que sin tener Masonería oficial tenemos un mundo de prin-

27 HBN, *Periódico Unión Católica*, 22 de febrero de 1891.

28 AHACMSJ, Fondos Antiguos (Caja, Tomo, Folios): 325, 1, 82-85.

29 José Antonio Ferrer Benimeli, *El contubernio jude-masónico-comunista: del satanismo al escándalo de la P-2* (Madrid: Istmo, 1982), 135-210.

cipios masónicos aplicados entre nosotros”³⁰. El mismo periódico, en julio del mismo año, agregó: “los sistemas enemigos de la religión son el materialismo, el ateísmo y el deísmo. La Francmasonería no es más que el deísmo, el materialismo y el ateísmo organizados en sistema”³¹. Las relaciones anteriores hechas por la prensa católica costarricense de dicho año llaman la atención porque por definición, debido a sus orígenes cristianos, la masonería dejaría de ser masonería, y si bien esta se caracterizó por promover cuestiones como el libre pensamiento y el racionalismo, lo hizo sin dejar de lado la creencia en un arquetipo de una divinidad creadora y rectora.

No obstante, independientemente de los propósitos detractores de la prensa católica y teniendo en cuenta las reformas hechas sobre los requerimientos teístas masónicos por el Gran Oriente de Francia en 1877³², valdría la pena preguntarse si entre los masones del país hubo ateos o al menos muestras de ateísmo. Ante esto, lo primero que se debe señalar es que, si bien la masonería costarricense estuvo regulada por la Gran Logia Unida de Inglaterra³³ y no practicó el rito francés, pareciera que algunos de los masones iniciados fuera del país, costarricenses y extranjeros, practicaron este rito antes de su asociación en una logia masónica del país³⁴.

Por otra parte, no se debe dejar de lado que desde *Las Constituciones de Anderson* se estableció que: “el Masón está obligado, por vocación, a practicar la moral y si comprende sus deberes, nunca se convertirá en un estúpido ateo”³⁵, por lo que siguiendo dicha línea, en su momento, los *Estatutos Civiles de la Masonería de Centro América* (1884) determinaron que: “para que los principios de la Fraternidad sean eficaces, la Masonería recomienda a sus miembros el respeto a la fe religiosa (...), mientras que ellas tengan por base la moral”³⁶. Lo

30 AHACMSJ, *El Eco Católico de Costa Rica* 12, 31 de mayo de 1883, 91.

31 AHACMSJ, *El Eco Católico de Costa Rica* 28 (28 de julio de 1883): 219-220.

32 Con Charles Louis Napoléon Bonaparte (1850-1870), la masonería francesa organizó una intensa propaganda anticlerical, que se convirtió en una pasión antirreligiosa, netamente anticatólica, llegando al punto de que en el año 1877 se eliminaron los requisitos teístas, degenerando así el antiguo gremio de albañiles en lo que es más opuesto a la auténtica masonería: la aceptación de ateos en su organización.

33 Esta masonería se ha caracterizado por ser de tradición cristiana, gozar del reconocimiento estatal y elevadas posiciones sociales; incluso hasta hoy día (2019), los grandes maestros son miembros de las élites, desde familiares de la realeza hasta de los grupos políticos.

34 Lorenzo Montufar Rivera, *Memorias autografiadas* (San José: Lil S.A., 1988), 239.

35 En “Lo que se refiere a Dios y a la Religión”, *Las Constituciones de Anderson*. Este documento puede conseguirse prácticamente en cualquier idioma por toda la red.

36 Archivo Gran Logia de Costa Rica –en adelante AGLCR–, *los Estatutos Civiles de la Masonería de Centro América*, artículo 4, capítulo 2: “Principios y objetos de la sociedad”.

anterior asimismo se visualizó en el programa adoptado en 1883 por la logia Unión Fraternal no. 19 de la ciudad de San José, donde se estipuló acerca de la religión:

*La Masonería no exige de sus miembros la abjuración de sus principios religiosos, ni osa penetrar en sus dogmas peculiares: bástale saber que el aspirante profesa una religión, y que cree en Dios, en su justicia y en la vida eterna. Las puertas de la Masonería jamás se abren para admitir a un ateo que niega la existencia del Supremo Hacedor*³⁷.

El texto anterior, por un lado, habla de “Dios”, si bien con una postura ecuménica, de una forma bastante cristiana (un ser antropomorfo y creador), lo cual tiene sentido debido a los ritos masónicos practicados en el país y ¿por qué no?, por el significado que la religiosidad católica tuvo durante estos años en la sociedad costarricense³⁸. Por otro lado, con un categórico “jamás” señala que la masonería no es para ateos. Por esta razón reglamentaria, desde los inicios de la masonería (sin olvidar sus orígenes cristianos), pudo ser que el ateísmo haya sido rechazado por la mayoría de las masonerías en el mundo.

Aunado a lo anterior, en un contexto de satanización de la masonería por parte de la prensa católica costarricense, llama la atención la carta escrita al Gran Oriente y Supremo Consejo Centro Americano –en adelante GOSCCA– en el año 1890 por el masón Leoncio Audrain Bovet³⁹. Este texto, romántico en la forma que se escribió, si no se le pone atención, se podría comprender más cercano a cosmovisiones ateas que teístas, cuando realmente trató de una de las tempranas manifestaciones del deísmo en el país, no solo por la exaltación de la razón, sino también por su discurso metafísico y místico manifestado en términos como estos:

37 AGLCR, “Acta de tenida de organización de la Respetable Logia Unión Fraternal no. 19, 9 de marzo de 1883”. Hoja suelta también publicada en Rafaek Obregón Loría y George Bowden, *La masonería en Costa Rica* (San José: Trejos Hermanos, 1938), Tomo II, 83.

38 José Daniel Gil Zúñiga, *El culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935). Una aproximación a la mentalidad religiosa en Costa Rica* (Alajuela: MHJS, 2004), 9-40. Alfonso González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX* (San José: EUCR, 1997), 26-67. Esteban Rodríguez Dobles, “Reconsiderando el Período Liberal: Mentalidad y Sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de las sociedades de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica, 1870-1935”, *Revista Estudios* 22 (2009): 33-48, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24183/24811>

39 Comerciante franco-cubano, iniciado masón en la logia *Unión Fraternal* de la ciudad de San José, el 27 de noviembre de 1883, junto a su hermano, el banquero Constant Audrain Bovet, iniciado el 30 de agosto de 1883. AGLCR, “Actas de tenidas de la Respetable Logia Unión Fraternal no. 19 (1883-1887)”. En el momento que escribió la carta era miembro de la logia *Regeneración* de la ciudad de San José.

La razón, que es Dios, la razón, que es la inteligencia, la razón, que es la sabiduría, no puede sucumbir ante el mal, que es la ignorancia, la mala fe y la cobardía. Recojamos todos los eslabones sueltos de nuestra mística cadena: clasifiquemos los que están sanos y fuertes: desechemos los oxidados y repongamos éstos con nuevos que haremos forjar; entrabémoslos todos y de asegurarse es que, por pequeña que quede, resistirá bien los embates del enemigo negro. Sus eslabones son sólidos, fuertes, ligados con la soldadura de nuestro corazón⁴⁰.

A pesar de lo anterior, la pregunta se mantiene: ¿podieron asociarse ateos a la masonería costarricense del cambio de siglo del XIX al XX? Para responder a esta interrogante se ha identificado un caso. Se refiere al cubano Juan Rojas, asociado a la logia *Progreso* de la ciudad de Cartago durante 1873, quien en el censo de población de la Municipalidad de San José del año 1904, se declaró ateo⁴¹, pero esto puede explicarse en que para dicho momento se había retirado de la masonería⁴².

Por consiguiente, las fuentes analizadas sobre los masones de Costa Rica, en términos generales, no arrojan ninguna prueba de ateísmo, excepto el posible caso señalado.

LOS MASONES Y LOS CÍRCULOS ESPIRITISTAS

Un primer acontecimiento en que se observa el posible desarrollo de prácticas espiritistas en Costa Rica data de 1874, durante un momento cúspide del conflicto de la “cuestión confirma”, entre el gran maestro del GOSCCA y suspendido sacerdote Francisco Calvo, y el vicario capitular Domingo Rivas. En ese año, el segundo, basándose en las instrucciones vaticanas y el concordato, recordó las condenas papales al racionalismo y a la masonería, mientras llamó la atención sobre la proliferación de círculos espiritistas y la difusión de obras del espiritista francés Allan Kardec (1804-1869) en el país⁴³. Por lo tanto, otra de las situaciones que interesa analizar es si hubo alguna relación entre los masones y el espiritismo en Costa Rica.

40 AGLCR, “Actas de tenidas de la Respetable Logia Regeneración (1888-1899)”, 10 de julio de 1890.

41 Acuña Ortega y Molina Jiménez, “Base de datos del censo municipal de San José de 1904”. Por otra parte, para ampliar sobre el ateísmo a inicios del siglo XX en la ciudad de San José, puede consultarse el trabajo de Molina Jiménez, *Moradas y discursos. Cultura y política en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2010), 109-125.

42 AGLCR, *Informe Anual de la Gran Logia de Costa Rica 1903* (San José: Imprenta Alsina, 1904), 66-69.

43 Víctor Manuel Sanabria Martínez, *La primera vacante de la Diócesis de San José 1871-1880* (San José: ECR, 1973), 199-208.

El problema detectado con las fuentes es que en las sesiones espiritistas no pasaban lista ni se levantaban actas de reunión, como sí lo han hecho las logias masónicas y teosóficas. Además, en una sociedad tan católica como la costarricense de entonces, dichas reuniones debieron ser desarrolladas en la clandestinidad y el secreto. No obstante, a pesar de lo anterior, se considera que hay tres tipos de fuentes que podrían arrojar algunas pistas sobre la participación de masones en el desarrollo del espiritismo durante los años que competen a esta investigación. La primera fuente es la prensa, que trató el tema del espiritismo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX⁴⁴. La segunda fuente fue la organización de la Sociedad de Estudios Psíquicos en 1892⁴⁵, y la tercera fuente son las actas de la ST en Costa Rica, del periodo 1904-1910⁴⁶.

En lo que respecta a la prensa de la época, se han identificado artículos detractores y apologéticos del espiritismo durante la década de 1890. El primer tipo de artículos provino de la prensa católica y fueron parte de una fuerte campaña antiliberal en Costa Rica. Esta campaña, cuando incluyó la masonería, la representó como el origen de las reformas jurídicas de corte liberal de la década de 1880, la satanizó en un sentido anti-Iglesia y la relacionó íntimamente con el desarrollo del espiritismo⁴⁷. Estos artículos antimasónicos y antiespiritistas fueron contestados por el periódico *El Grano de Arena* (1896-1899), el cual se autorrepresentó como defensor y promotor de las prácticas espiritistas en el país. Este periódico fue editado primero por el barbero Domingo Núñez y luego por los imagineros Agustín Ramos y Pedro Pérez M.⁴⁸, de paso ninguno con vínculos masónicos⁴⁹.

Luego, con respecto a la organización de la Sociedad de Estudios Psíquicos en el año 1892, de sus veintitrés miembros, todos hombres, se han identificado cuatro masones miembros de la logia Regeneración no. 6 de la ciudad

44 HBN, *El Grano de Arena* (1896-1899); *El Instructor* (1904); *Revista Vírya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo Psicología* (1908-1916); *Claros de luna* (1921-1925).

45 Archivo Nacional de Costa Rica –en adelante ANCR–, Serie gobernación, libro 45. 299, folio 11-11v, “Actas de Fundación de la Sociedad de Estudios Psíquicos”, septiembre de 1892. Se agradece al profesor de la Universidad de Costa Rica, Esteban Rodríguez Dobles, por la facilitación de esta fuente.

46 ASTCR, “Rama Vírya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”; y “Rama Vírya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”.

47 Por ejemplo, en el *Periódico Unión Católica* se aseveró: “Los demonios aprecian mucho a los masones: los consideran como preciosos auxiliares en la guerra que hacen a la Iglesia Católica”. HBN, *Periódico Unión Católica*, “Espiritistas y masones”, 15 de febrero de 1896, 145-146. A estos textos se podría agregar el artículo de José L. Calderón, “Conferencia sobre el espiritismo”, *El Mensajero del Clero*, 30 de noviembre de 1897, 188-194.

48 Molina Jiménez, “Espiritistas de fin de siglo”, *La Nación*, 19 de febrero del 2012, 7.

49 AGLCR, “Registro de firmas de la Respetable Logia Unión Fraternal no. 19 (1883-1887)”.

de San José participando en ella⁵⁰; se habla de los hermanos españoles Francisco y Joaquín Gil Mayorga, el dirigente de la Sociedad de Trabajadores de la misma ciudad, el mecánico Gregorio Soto Quirós y Policromio Ramírez, de quien no ha sido posible obtener más información. Lo anterior sin encontrar nada más sobre la denominada Sociedad de Estudios Psíquicos.

Con este panorama de fuentes, se estima que la mejor forma de valorar la posibilidad de que masones de Costa Rica del cambio de siglo del XIX al XX participaran en el desarrollo del espiritismo, está en realizar una investigación a partir de las fuentes masónicas, teosóficas y espiritistas. Por lo tanto, se ha aplicado un análisis prosopográfico a los miembros de la masonería costarricense de dichos años, el cual determinó una mínima participación de masones en círculos espiritistas⁵¹, incluyendo a actores que fueron parte del grupo y años en estudio. El mejor ejemplo identificado fue el círculo Franklin de la ciudad de San José, ya que en 1906 contó con cinco masones entre sus treinta miembros, de los cuales estaban dos activos y dos retirados de la masonería costarricense. Estos cuatro masones se iniciaron durante la década de 1890. Entre los dos masones todavía activos sobresalió el caso del tenedor de libros y miembro de Regeneración no. 6, José Antonio Castro Quesada, ya que para 1906 era además el gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica –en adelante GLCR– y líder de la ST⁵². El otro masón se trató del comerciante jamaquino de origen judío sefardita e iniciado en 1898 en la logia La Luz, Cecil Vernol Lindo Morales⁵³. A ellos se les podría agregar el caso del exmasón, el escritor Andrés Boza Cano, miembro del círculo espiritista Claros de Luna de la ciudad de San José en 1911⁵⁴.

El desarrollo de actividades masónicas, círculos espiritistas, grupos de psicología experimental o de investigaciones psíquicas y la ST entre 1890 y 1910, demuestran que el país formó parte de la coyuntura de la sociedad occidental

50 AGLCR, “Registros de firmas de la logia Regeneración no. 6 (1888-1900)”.

51 AGLCR, *Informe Anual de la Gran Logia de Costa Rica 1901* (San José: Imprenta de José Canalías, 1902), 40-42. *Informe Anual de la Gran Logia de Costa Rica 1903*, 66-69. *Procedimientos de la Gran Logia de Costa Rica 1905* (San José: Imprenta de Avelino Alsina, 1906), 40-42. *Anuario de la Gran Logia de Costa Rica 1906* (San José: Imprenta de Avelino Alsina, 1906), 50-58. *Anuario de la Gran Logia de Costa Rica 1922-1923* (San José: Imprenta de Avelino Alsina, 1924), 89-111. Molina Jiménez, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en Costa Rica durante los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2011), 229-233.

52 Obregón Loria y Bowden, *La Masonería en Costa Rica. Tomo IV* (San José: Imprenta Tormo, 1950), 77-78.

53 AGLCR, *Anuario GLCR 1906*, 50-58. Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 229.

54 AGLCR, “Actas de tenidas de la logia Unión Fraternal no. 19 (1883-1887)”. Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 231.

de crisis en la fe tradicional y de búsqueda de nuevas respuestas al por qué de las cosas. Además, la participación de masones en dichas organizaciones se encuentra en casos de personas que buscaron pertinazmente “los conocimientos superiores”, sociabilizando y moviéndose de un espacio a otro. No obstante, la relación masonería-espiritismo a inicios del siglo XX fue débil, y pareciera que, en el último tercio del siglo XIX, si la hubo, fue aún más tímida.

MASONERÍA Y LA ORGANIZACIÓN DE SOCIEDADES ESOTÉRICAS

Luego, en estas mismas líneas de cambio ideológico, otro acontecimiento importante sucedió en 1904 cuando se organizó por un grupo de masones, incluyendo al gran maestro de la GLCR, el pintor español Tomás Povedano y Arcos, la primera logia de la Sociedad Teosófica en Centroamérica. Esta logia teosófica se bautizó como Virya y formó parte de un momento importante de expansión internacional de la ST, principalmente en Latinoamérica y Europa occidental, bajo la presidencia de la inglesa Annie Besant (1847-1933), importante promotora del feminismo, la comasonería, la Iglesia católica liberal y Juddi Krishnamurti como el mesías esperado⁵⁵.

La organización de una sociedad que se representó como centro de formación humanística, de igual manera que lo hacía la masonería desde el siglo XVIII⁵⁶, y que fomentó el estudio de las literaturas, las religiones, las filosofías y las ciencias orientales, sin dejar de lado los últimos conocimientos científicos, así como los poderes psíquicos, llama la atención por varios factores.

En primer lugar, un factor contextual que merece ser analizado, es que la ST en Costa Rica en sus inicios, asoció una importante cantidad de jóvenes educadores y escritores anarquistas, conocidos como la “generación de intelectuales radicales”⁵⁷. Estos jóvenes formados a nivel universitario en Chile fueron un grupo crítico a las consecuencias del modelo liberal desarrollado por el Estado costarricense durante el siglo XIX, en el cual participaron algunos masones, razón que pudo alejar en estos el interés por iniciarse como ta-

55 Dixon, *Divine Feminine*, 1-14. Tillett, “Charles Webster Leadbeater”, 591-638. Mary Lutyens, *Vida y Muerte de Krishnamurti*, trad. Armando Clavier (Barcelona: Editorial Kairos, 2006).

56 Jacob, *The Origins of Freemasonry: Facts and Fictions* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2005), 1-70.

57 ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”; y “Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”. Gerardo Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (Heredia, Costa Rica: EUNA, 1995).

les. De hecho, la única excepción fue el polifacético Roberto Brenes Mesén, masón, teósofo, espiritista, comasón, católico liberal, anarquista, socialdemócrata y miembro de La Orden de la Estrella de Oriente.

Este modelo liberal decimonónico estuvo centrado especialmente en la agroexportación del café y fue paralelo al proceso de construcción del Estado nación, el cual estuvo caracterizado por las contradicciones entre los distintos intereses políticos, económicos y culturales de las élites del país. Por un lado, hubo un fuerte interés por construir la ciudadanía⁵⁸, mientras que, por otro lado, hubo exclusión y marginalidad política y socioeconómica. El sistema económico estuvo guiado por las posibilidades de exportación, ayudó a un grupo de familias a fortalecerse económica y políticamente, pero también permitió la expansión del subempleo y el desempleo, así como el subdesarrollo en la mayoría de la población, principalmente en las ciudades⁵⁹. Y si bien hubo crecimiento económico y un importante proceso de modernización, no hubo mejoras significativas en las condiciones de vida de las mayorías, sino más bien, la pobreza aumentó. A pesar de estas contradicciones, el Estado no logró orientar o incrementar el gasto social público hacia los sectores más necesitados. El funcionamiento de las rentas públicas fue dependiente al comportamiento del comercio exterior, y a pesar de que los indicadores de este fueron negativos, el gasto público no disminuyó, lo único que se produjo fue un endeudamiento mayor⁶⁰. Por lo tanto, ante estas contradicciones de la modernidad nació la generación de jóvenes intelectuales radicales, que se caracterizaron por sus iniciaciones como teósofos. Asimismo, muchos de ellos se convirtieron en líderes del Movimiento Obrero, La Liga Feminista y del Partido Comunista organizado en 1931 en el país⁶¹.

En segundo lugar, otro factor que llama la atención fue que en la organización de la ST participaron una importante cantidad de masones. De hecho, el 55 % de la composición social de las logias teosóficas costarricenses estuvo conformada por masones, de los cuales el 35 % ya lo era antes de iniciarse como teósofos, y el 20 % lo fue luego de ello. También es interesante resaltar

58 Hugo Vargas González, "Procesos electorales y luchas de poder en Costa Rica. Estudio sobre el origen del sistema de partidos (1821-1902)" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1996).

59 Ronny Viales Hurtado, "Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940", Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano (2008): 1407-1438, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/31245/30966>

60 Viales Hurtado, "Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal", 1411-1413.

61 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*. Mario Oliva Medina, *Artisanos y obreros costarricenses 1880-1914* (San José: EUNED, 2006).

que muchos de estos masones teósofos empezaron a buscar en la ST las mismas metas humanísticas y místicas que perseguían en la logia masónica, pero con sus esposas y hasta con sus hijas e hijos⁶². Lo anterior incluso los llevó a organizar con sus esposas la primera logia del Derecho Humano en 1919, bajo el liderazgo del educador y escritor costarricense José Basileo Acuña Zeledón, importante miembro de la comasonería y la ST a nivel internacional y futuro primer obispo de la ICL para Centroamérica y Colombia (1937-1962). La llegada de la comasonería en Costa Rica en 1919 es digna de resaltar, debido a que convirtió a este país en vanguardia de esta organización a nivel hispanoamericano, ya que solo en Argentina había comasonería, esto desde 1912.

No obstante, la organización de la ST por parte de masones no fue recibida de la mejor manera por la sociedad costarricense. En primera instancia, fueron los hermanos masones de estos masones teósofos quienes denunciaron la organización de esta sociedad, ya que según ellos iba en contra de los principios racionales de la masonería. A esto, los masones teósofos se defendieron en las diferentes tenidas con el argumento de que, si eso fuera cierto, las creencias masónicas en un arquetipo como el “Gran Arquitecto del Universo” y la inmortalidad del alma, no tendrían sentido⁶³. De igual manera, la prensa secular nacional empezó a calificar la teosofía como una estafa y una agrupación practicante de las ciencias ocultas. De allí vino la condena de la Iglesia católica local desde el púlpito y la prensa, hasta el punto de que el obispo de Costa Rica John Gaspar Stork Werthv excomulgó a los teósofos en 1917, de igual manera que los obispos anteriores, Anselmo Llorente y Lafuente (1851-1871) y Thiel, lo hicieron con los masones en 1867 y 1881 respectivamente.

Una de las situaciones que molestó a masones, católicos y ciudadanos costarricenses en general fue la dinámica ecuménica de los estudios en la ST, la cual ha propiciado que, para muchos, la “doctrina teosófica” se convierta en una amalgama de sincretismos religiosos, cuando paralelamente parece más bien que lo que la teosofía ha promovido son los antisincretismos. La dinámica de sociabilidad teosófica consistió en buscar respuestas “racionales y lógicas” a problemas existenciales de sus miembros, por medio de discusiones esotéricas, metafísicas

62 Véase el análisis de Martínez Esquivel, “La masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica”, también publicado en este libro.

63 Tomás Povedano de Arcos, *Mirando a la Verdad. Conferencia dada en la Resp. Log. Hermes no. 7, de San José de Costa Rica, por el H. Tomás Povedano, en contestación á los de las RR. HH. Vicente L. y Jorge V.* (San José: Imprenta Avelino Alsina, ¿1904?).

y teosóficas basadas en un detallado estudio comparado de religiones, filosofías y ciencias, tocándose temas como el hipnotismo, el espiritismo y como cuáles son las causas de la degradación y de los males sociales. Esto sin olvidar que los temas más importantes de discusión entre los teósofos fueron los milagros, el alma y la transmutación de la ostia en la misa, lo cual tuvo sentido en una sociedad con un catolicismo tan fuerte como la costarricense⁶⁴.

Un tercer factor que merece cierto comentario sobre la correspondencia entre la masonería y la teosofía son sus relaciones con las ciencias ocultas y la proliferación de círculos espiritistas. Si bien ambas sociedades estatutariamente rechazan estas prácticas⁶⁵, socialmente han sido representadas en otro sentido, posiblemente debido al comportamiento de sus miembros y a fragmentos en algunos de sus textos que dan a entender un afán por el ocultismo.

En lo que respecta a las representaciones sociales que relacionan la masonería, la teosofía y el espiritismo, una importante cuota de responsabilidad la tiene el discurso de la Iglesia Católica en su constante lucha contra todo lo que considera peligroso y nocivo para la salvación de sus fieles, ya que ha utilizado argumentos peyorativos e impugnatorios en una estrategia repetitiva y relacional⁶⁶. Es decir, con respecto a estas formas asociativas nacidas de la modernidad, el discurso eclesial ha consistido en condenar estos espacios con los mismos argumentos y en asociarlos como si fueran iguales. De hecho, en el caso de Costa Rica, la condena a la masonería, el protestantismo, el espiritismo, la teosofía y el comunismo, utilizó los mismos argumentos y constantemente se relacionaron como si fueran lo mismo⁶⁷.

Pero si vamos más allá de las representaciones sociales, veremos que, por el comportamiento de los masones y los teósofos, sí hubo una relación con lo esotérico, lo místico, lo oculto, lo paranormal y lo espiritual. En el caso costarricense, como vimos, ya desde la década de 1870 hubo una significativa difusión de las obras del espiritista francés Allan Kardec; y más allá de lo

64 Consúltase el trabajo publicado en este libro de Rodríguez Dobles, "Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)".

65 ASTCR, "Artículo 11 de la Base Sexta del Reglamento de Vïrya". AGLCR, *Procedimientos de la Gran Logia de Costa Rica 1905*.

66 Martínez Esquivel, "Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)", *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009): 13-32, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24182/24810>

67 Sánchez Solano, "La identificación del desarticulador del mundo católico", 34-52.

creado en la imaginación de Léo Taxil, las obras del militar estadounidense Albert Pike⁶⁸, como *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite Freemasonry*, donde el capítulo dedicado al grado diecinueve, inspiró a muchos masones a buscar respuestas que superaran la religión tradicional y la ciencia positiva⁶⁹. Al texto de Pike podemos sumar el uso del *Manual de Masonería. El Tejador de los Ritos Antiguo, Escocés, Francés y de Adopción* del franco-cubano Andrés Cassard, que en su tomo II motivó al estudio de los misterios esotéricos de los persas, los brahmanes, los egipcios y los griegos, entre otras tantas culturas, así como a los estudios cabalísticos⁷⁰. Por lo tanto, los masones empezaron a buscar instruirse en conocimientos místicos y esotéricos, se iniciaron en la ST como hemos señalado, asistieron a sesiones nigrománticas y participaron en la organización de los primeros círculos espiritistas y de estudios de psicología experimental en la Costa Rica del cambio de siglo del XIX al XX.

Otra asociación organizada durante estos años y que tuvo su cuota de importancia fue La Orden de la Estrella de Oriente (1911-1927). Esta organización al igual que la ST tuvo su sede en Adyar, India, y se creó con el objetivo de preparar el camino para el siguiente mesías, personificado en Jiddu Krishnamurti, un adolescente del sur de la India brahmánica⁷¹. Inmediatamente a su organización, La Orden de la Estrella de Oriente formó una red de adeptos en Costa Rica, por lo que el país se convirtió en la punta de lanza de esta sociedad a nivel hispanoamericano⁷². De hecho, se tornó normal que destacados políticos e intelectuales costarricenses portaran la estrella símbolo de esta en sus trajes, como los presidentes de la República, el militar y dictador Federico Tinoco Granados (1917-1919), esposo de una destacada líder de la teosofía y comasonería costarricense, y quien le depuso del poder por medio de otro golpe de Estado, el teósofo y masón Julio Acosta García (1920-1924).

68 Albert Pike, soberano gran comendador del *Supremo Concilio Grado 33 del Rito Escocés de Antiguos y Aceptados en la Jurisdicción Sur* (1859-1891), con sede en la ciudad de Charleston en Carolina del Sur, se distinguió por escribir varios libros sobre rituales esotéricos masónicos, así como otros que rescataron la mística hinduista.

69 Pike, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite Freemasonry* (Charleston: The Supreme Council, Thirty Third Degree, of the Scottish Rite, Southern Jurisdiction, 1872).

70 Andrés Cassard, *Manual de Masonería. El Tejador de los Ritos Antiguo, Escocés, Francés y de Adopción*. (Nueva York, 1871), tomo II.

71 Roland Vernon, *A Star in the East: Krishnamurti, the Invention of a Messiah* (Nueva York: Palgrave for St. Martin's Press, 2001). Lutyens, *Vida y Muerte de Krishnamurti*, 17-36.

72 En setiembre de 1912, al líder de la ST en Costa Rica y exgran maestro de la GLCR (1905 y 1907), Tomás Povedano y Arcos, se le informó que había sido nombrado secretario para la organización en Centroamérica de La Orden de la Estrella de Oriente. ASTCR. "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación" (mimeografiado: 20-21) sin más datos, 19.

Sobre este movimiento, encontramos el caso llamativo del escritor de cine, el costarricense Sidney Field Povedano y miembro de dicha orden, quien, al mudarse a California a inicios de la década de 1920, se convirtió en amigo personal de Krishnamurti⁷³. Field Povedano fue nieto del pintor español y masón Tomás Povedano de Arcos, e hijo del comerciante estadounidense y masón Walter J. Field, fundadores de la ST en Costa Rica.

La Orden de la Estrella de Oriente fue disuelta por el mismo Krishnamurti en 1927, decisión que condujo a una amplia crisis en la ST, que terminó en una serie de cismas en la teosofía⁷⁴.

Finalmente, un último acontecimiento a considerar en el desenvolvimiento de nuevas sociedades esotéricas en Costa Rica fue la fundación de la Iglesia Católica Liberal (ICL) en 1916. Esta institución, auspiciada por la ST, se organizó en el templo de la comasonería en Londres, Inglaterra. El primer obispo presidente de la ICL fue el sacerdote anglicano y católico, además de teósofo y masón, el inglés James Wedgwood. Entre sus primeros obispos figuraron el alegado clarividente, ocultista, sacerdote anglicano y teósofo, el inglés Charles Webster Leadbeater; tres ingleses sacerdotes anglicanos, teósofos y masones; la teósofa, masona y rosacruz, la hija de Annie Besant, la inglesa Mabel Besant-Scott; y el masón y teósofo, el poeta costarricense José Basileo Acuña Zeledón⁷⁵.

La ICL nació como una hibridación religiosa de elementos del catolicismo con los de la teosofía, en donde la influencia de la difunta Madame Blavatsky era más que evidente. Según sus organizadores, en la nueva liturgia que prepararon se experimentaba al Cristo viviente y se profundizaba en la teosofía y en la doctrina de la reencarnación⁷⁶. Por lo que el proyecto de esta nueva institución eclesial cayó como anillo al dedo a una sociedad tan católica como la costarricense durante una época de crisis de fe en la religión tradicional, en donde fueron necesarias nuevas respuestas ante los cuestionamientos existenciales. Además, esta reinterpretación teosófica del catolicismo hizo que los masones y teósofos de Costa Rica externaran sus preocupaciones y

73 Sidney Field Povedano, *El Cantor y la Canción (Memorias de una amistad)*, trad. Quintina González y Margarita B. Vda. de Martín del Campo (Ciudad de México: Editorial Orión, 1988).

74 Vernon, *A Star in the East: Krishnamurti. Lutyens, Vida y Muerte de Krishnamurti*, 99-108.

75 Tillett, "Charles Webster Leadbeater, 1854-1934", 591-638.

76 Tillett, "Charles Webster Leadbeater, 1854-1934", 591-638.

críticas a la institucionalidad de la Iglesia Católica y autoridad e infalibilidad papal, y no al creer del católico o las enseñanzas católicas. Esta posición fue comprendida por el clero católico costarricense, por lo que no se hizo esperar, como hemos señalado, la condena del obispo Stork a la teosofía, Besant, la comasonería y el catolicismo liberal.

Entre 1926 y 1927, José Basileo Acuña Zeledón escribió y publicó dos ensayos, con el objetivo de propagar las enseñanzas de la teosofía, la comasonería y el catolicismo liberal en el mundo hispanohablante⁷⁷. El segundo de ellos lo publicó en la Imprenta Alsina, propiedad del masón español Avelino Alsina Lloveras e importante en la publicación de textos de la masonería, la teosofía y el esoterismo en general, durante una época de ampliación de la esfera pública costarricense⁷⁸. De hecho, para 1927, la ICL ya contaba con sedes en las ciudades de Chicago, Nueva York –donde se encontraba la Comisión pro-ICL para Latinoamérica–, Washington, Londres, París, Huizen, Sidney, Auckland, Port Elizabeth, Adyar, California y San José de Costa Rica. Las dos últimas ciudades se convirtieron en las plataformas de esta institución en el continente americano.

Después de observar las formas en que se empezaron a organizar diferentes sociabilidades esotéricas en relación con la masonería, todavía queda por responder por qué una persona que se inició como masón, lo hizo también como teósofo, participó del espiritismo o se convirtió al catolicismo liberal. ¿Qué principios congruentes encontró entre estas posibilidades? ¿Qué respuestas encontró? ¿Qué necesidades sociales fueron satisfechas?

Una primera respuesta podría ser el principio abstracto o teórico de igualdad que existe en estas sociedades, que, ante las desigualdades sociales resultantes de la modernidad en las esferas políticas, económicas, culturales o religiosas, pudo ser muy atractivo para las personas de la época. Sin embargo, la masonería al poseer requisitos de admisión, por definición se convirtió en una sociedad cerrada y de acceso restringido, esto sin olvidar que a lo interno de su dinámica de sociabilidad se construyen jerarquías. Y si bien,

77 José Basileo Acuña Zeledón, *La Sociedad Teosófica y el Movimiento Teosófico* (San José: Imprenta María y Lines, 1926). Acuña Zeledón, *La Iglesia Católica Liberal: su historia, sus principios y sus fines* (San José: Imprenta Alsina, 1927). Acuña Zeledón, *Obras completas*, comp. Peggy von Mayer (San José: EUCR, 2011), Tomos I-V.

78 Molina Jiménez y Steven Palmer, *La Voluntad Radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica* (San José: EUNED, 2004), 21-60.

la teosofía no incluyó requisitos sexuales, raciales o socioeconómicos para iniciarse en ella, en la práctica no pudo evitar la construcción de jerarquías internas, ya sea por la organización interna de las logias heredada de las corporaciones premodernas o por considerar a algunos de sus miembros como “elegidos con poderes psíquicos latentes”. Asimismo, las contradicciones del discurso de igualdad de la teosofía continuaron en la comasonería, mientras que la ICL heredó además los vicios censitarios del cristianismo.

Otro elemento común en estas organizaciones fue la motivación constante al estudio, la formación integral y el crecimiento intelectual de sus miembros en diversas materias. Lo anterior, consideramos, que, durante una coyuntura de crisis de fe en la religión tradicional, que se combinó con los límites de la ciencia positiva para explicar diversos cuestionamientos existenciales, así como los males del mundo, motivó a muchas personas a asociarse a estas organizaciones. Esto durante un momento en que “el mundo geográficamente creció” y la sociedad occidental tuvo una mayor comprensión de conocimientos exóticos como los orientales. Por lo que la posibilidad de participar en la búsqueda de respuestas novedosas, ofrecida por estas sociedades, pudo ser otra razón que motivara a las personas, principalmente a miembros de élites intelectuales, a iniciarse en ellas.

Una tercera característica de estas sociedades, que consideramos atrajo la asociación de personas, fue que estas a pesar de tener un discurso antisectario, especialmente en materia de religión y política, en la praxis social muchas veces más bien se comportaron como agrupaciones religiosas o políticas. Lo importante de lo anterior fue que las personas encontraron nuevas opciones ante sus sinsabores de las instituciones establecidas, y si bien en teoría esto no fue uno de los objetivos de estas organizaciones –con la obvia excepción de la ICL–, las creencias en un ser, fuerza o conocimiento superior y la inmortalidad del alma; las autodefiniciones como centros de formación humanística, que buscan la verdad y el crecimiento ético-espiritual de sus miembros; las dinámicas de fraternidad y hermandad; las prácticas electorales en donde todos los miembros son electores y casi todos elegibles; las críticas a algunos males sociales; y los discursos utópicos sobre mejores sociedades; hicieron que muchas personas satisficieran necesidades sociales que las instituciones religiosas y políticas tradicionales no pudieron cubrir. Así entonces, también estas sociedades pudieron representar símbolos o manifestaciones de lo considerado civilizado y moderno para estos años.

La prosopografía hecha a los masones determina que estos practicaron cinco religiones diferentes, pero todas de principios judeocristianos. ¿Cómo se logró la sociabilidad ecuménica en un país como Costa Rica donde el catolicismo estuvo presente en la configuración de casi toda relación social? La respuesta se encuentra en tres situaciones.

Primero, en el carácter de sociabilidad que le otorgó la modernidad a la masonería y le permitió asociar individuos de múltiples militancias en ideas, credos y cosmovisiones. Segundo, en los discursos análogos de tolerancia y ecumenismo religioso de la logia masónica y del pensamiento liberal de la época. Y tercero, en el tipo de relaciones económicas e intelectuales desarrolladas por muchos miembros de las élites del país, que incluso los llevó a entablar parentescos con extranjeros provenientes del mundo anglosajón y caribeño, que por lo general fueron adeptos a religiones cristianas distintas a la católica o al judaísmo mismo. Este tipo de relaciones fueron comunes en muchos de los miembros de la masonería costarricense.

Finalmente, es necesario señalar que no es posible confirmar que entre los masones de estos años hubo ateos, del mismo modo que se hace con los practicantes de una religión. Empero, los masones participaron de la génesis de nuevas ideas que llevó a las primeras manifestaciones de deísmo en la sociedad costarricense a inicios del siglo XX. De igual manera, si bien no se dispone de un listado de los espiritistas o nigrománticos, debido a los resultados de la prosopografía de los masones de inicios del siglo XX, se observa la participación de masones en los primeros círculos espiritistas del país.

Todo esto sin olvidar que están ubicados en una coyuntura en el mundo occidental de crisis en la fe tradicional, que motivó a los individuos, principalmente a los miembros de grupos intelectuales, a buscar respuestas novedosas, complementarias o distintas a los cuestionamientos existenciales y espirituales de la época. Ante lo anterior, en una coyuntura en donde se observan las primeras manifestaciones seculares de la vida espiritual y de la cultura en Costa Rica⁷⁹, la masonería funcionó muy bien como una nueva opción, gracias a su discurso deísta y ecuménico, su ca-

79 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica*, 71.

rácter civilista y a su principio de formación intelectual en conocimientos místicos y esotéricos. De hecho, más allá de las representaciones detractoras de la masonería como una religión civil o de culto a la razón o al mismo demonio, socialmente esta sociedad se representó como una experiencia ético-espiritual, al nivel de la práctica de una religión o de una doctrina filosófica. Por ejemplo, se ha identificado un interesante editorial del año 1892 en el periódico *El Herald*. En este periódico, dirigido por el literato Pío Víquez, quien no fue masón ni antimasón, el ser masón se representó como una posibilidad más, ante creencias extremas y contrarias como el cristianismo y el ateísmo, de la siguiente manera:

Si en Costa Rica hay católicos, sea en hora buena, y que esos católicos vayan á [sic] misa; si en Costa Rica hay protestantes, sea en hora buena, y que esos disidentes vayan á [sic] orar á [sic] su capilla iconoclasta; si en Costa Rica hay masones, sea en hora buena, y que los masones se ciñan el mandil; si en Costa Rica hay ateos, sea en hora buena, y que esos locos vayan á [sic] donde les de [sic] su gana.

Pero luego que esos católicos, protestantes, masones y ateos hayan hecho á [sic] su devoción los mimos del caso por allá en sus círculos ó [sic] grupos de simpatía y unidad de conciencia, que se presenten en la plaza pública como un solo hombre á [sic] sustentar la ley que es base del orden y la felicidad de todos⁸⁰.

Acerca de este texto, no solamente lo interesante del discurso de Víquez fue su representación de la masonería, sino que con otras palabras expresó de nuevo su propuesta del año anterior (1891) sobre la necesidad de erigir un “nuevo templo a Dios con los materiales modernos”⁸¹, frase que ejemplifica y expresa el sentir intelectual de estos tiempos.

80 HBN, *El Herald*, 11 de febrero de 1892, 2.

81 Pío Víquez, *Miscelánea* (San José: Tipografía Nacional, 1903), reproducido en Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*, 83.

REDES ESOTÉRICAS EN CENTROAMÉRICA Y COLOMBIA 1904-1940. EL CASO DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA¹

Esteban Rodríguez Dobles

*Mr Murthwaite: "...No me cabe la menor duda,
luego de haberlo escuchado,
sobre la reintegración de la Piedra Lunar al sitio
que ocupaba en la frente del ídolo hindú
es el motivo y la justificación de esa
renuncia a los privilegios de casta..."*
W. Wilkie Collins. *La Piedra Lunar*. 1868.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es fruto de varios años de investigación en los archivos privados de la Sociedad Teosófica² resguardados por los miembros de la logia Virya de San José Costa Rica. Desde fines de 2010 inicié un proceso de digitalización del acervo documental que alcanza al momento más de 3000 imágenes que abarcan cartas, actas, circulares, proyectos-planeamientos, listados de personas, listados de los préstamos de libros, finanzas, entre otros. Con el paso del tiempo, el archivo fue develando no solo parte de la historia sobre la ST en Costa Rica, sino que, debido al papel articulador como nodo y su papel referencial para la región, se detectaron reunidas una cantidad importante de fuentes sobre el desarrollo de la ST en Centroamérica, el Caribe y Colombia.

1 Este trabajo fue publicado en *La masonería hispano-lusa: de los absolutismo a las democracias*, coord por José Miguel Delgado Idarreta e Yván Pozuelo Andres (Zaragoza y Asturias: Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española Oviedo y Universidad de Oviedo, 2017), vol 2, 1055-1075.

2 De acá en adelante usaré las siglas: ST

Así, partimos de que las creencias esotéricas dieron a la red misma la particularidad de estar cimentada en una forma de entender la vida-muerte y construir el futuro, es la convicción de fundar una nueva humanidad lo que está en el meollo del asunto. La búsqueda que emprenden las sociedades esotéricas occidentales, y concretamente las centroamericanas, es por una fe nueva, ese esperado alumbramiento teológico se lograría, según aquellos teósofos y otros movimientos esotéricos, al retomar una especie de religión mítica, universalista, trans-histórica, con lo cual se esperaba además lograr la implantación de una fraternidad universal entre los seres humanos con todo y sus credos incluidos, pese a cualquier contradicción.

El retrato que ofrece el artículo en términos generales se logró mediante una metodología que guarda proximidad con una forma de prosopografía de los estudios de la masonería centroamericana³. Así una serie de instrumentos serán empleados para el análisis de las logias teosóficas.

3 Todos artículos de Ricardo Martínez Esquivel, “Composición socio-ocupacional de los masones del siglo XIX”, *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 8, no. 2 (agosto 2007-febrero 2008): 124-147, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/18344/18536>; “Actividades masónicas en la Ciudad de Puntarenas (1870-1876)”, *Revista Inter Sedes* VIII, no. 15 (2007): 93-108, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/inter sedes/article/view/870/931>; “Un estudio comparado del establecimiento de logias masónicas en Costa Rica y Guatemala (1865-1903)”, *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (2008): 2357-2382, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/31428/31100>; “Masones y su participación política en Costa Rica (1865-1899)”, *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (2008): 1815-1848, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/31313/31020>; “Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)”, *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6860/6547>; “Sociedades de ideas en Puerto Limón durante la década de 1890”, *Revista Intercambio. Revista sobre Centroamérica y el Caribe* 7 (2009): 157-186, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/3221/3127>; “Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)”, *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009): 13-32, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24182/24810>; “Sociabilidad moderna, impugnación católica y redes masónicas en la Ciudad de Puntarenas (1870-1951)”, en *De Puerto a Región: El Pacífico Central y Sur de Costa Rica 1821-2007*, eds. Oriester Abarca Hernández, Jorge Bartels Villanueva y Juan José Marín Hernández (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2010), 105-142; “Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica”, *Revista Estudios* 27 (diciembre 2013): 127-151, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/12703/11951>; “Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica”, *REHMLAC+* 7, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 1-25, <http://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v7i2.22689>; “Freemasonry, Civil Society, and the Public Sphere in Central America (1865-1876)”, en dossier “Freemasonry in Latin America”, ed. invitado Guillermo de los Reyes Heredia, *Ritual, Secrecy, and Civil Society* 4, no. 2 y 5, no. 1 (otoño 2016-primavera 2017): 255-298, <https://doi.org/10.18278/rscs.4.2.6>; “Entre sotanas y mandiles: el proyecto masónico centroamericano de Francisco Calvo (1865-1876)”. En *300 años: masonerías y masones, 1717-2017. Tomo I: Migraciones*, eds. Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017), 91-116; “Educación escolar y masonería: krausismo y laicidad entre España y Costa Rica a finales del siglo XIX”, con la colaboración de Pozuelo Andrés, *REHMLAC+* 9, no. 1 (mayo-noviembre 2017): 127-145, <http://dx.doi.org/10.15517/rehmlac.v9i1.28631>; e “Inmigrantes sirio-libaneses, sus mecanismos de inserción social y la masonería en Costa Rica durante la primera mitad del siglo XX”, *Revista Diálogos* (Universidad de Maringá, Brasil), en prensa.

Mediante el libro de actas de lo que fuera la secretaría general de la Sección Centroamericana y Colombia de la ST nos ha sido más claro entender el ritmo y cualidades del florecimiento de la agrupación en el área, esto también al ser parte de las asociaciones esotéricas que permearon el pensamiento de élites políticas, en la educación, en la intelectualidad, compartida por escritores, banqueros y científicos. En concreto, ser miembro de la Sociedad Teosófica no era una cosa de los estratos populares, más bien se figura con una circunscripción muy clara en las élites políticas e intelectuales que, sin embargo, con toda fuerza intentaron buscar esa acogida de las masas.

Acá es pertinente traer a colación por un momento, que los estudios inaugurales sobre la ST en Centroamérica, elaborados por María Elena Casaús Arzú y Teresa García Giraldez⁴, no contaban aún con el acervo documental que encontramos en el ASTCR de la logia Virya. Con él se pueden realizar ahora certeramente algunas afirmaciones. Quizá es pertinente llamar la atención sobre el tono especulativo que dicho trabajo tuvo sobre miembros en distintos países, así como las articulaciones de la red en la región y las categorías con que agrupa a ciertos personajes⁵.

Una cosa por corregir en el trabajo citado es que la autora afirma que la ST estuvo adscrita a una agrupación llamada “Confederación de Centros Espiritistas de Centroamérica y México”⁶ pero en ningún documento o acta hay evidencia de un ligamen, incluso se llega a afirmar que existieron 43 centros en su mayoría ubicados en Guatemala, por lo que lo cierto es que nada de este grupo aparece adscrito oficialmente. A veces sus afirmaciones se desdibujan en generalizaciones de poco rigor documental, y escasa verificabilidad. No obstante, es siempre meritorio el esfuerzo encomiable que realiza todo estudio que rotura un área de investigación. Ahora lo importante es buscar clarificar la historia de estas redes.

Por lo anterior, el artículo busca precisar algunas afirmaciones que otros estudiosos han realizado sobre la expansión de la ST, aparejado con las cifras de las personas con filiación, su extracción social, elementos de la vida cotidiana y lo que

4 Específicamente me refiero al trabajo: María Elena Casaús Arzú y Teresa García Giraldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* (Guatemala: F&G editores, 2005).

5 Por ejemplo, Joaquín García no fue miembro de la ST pero sí promovió y divulgó en sus medios escritos a personajes de la ST. Por ello es impropio pensar que todos los teósofos fueron revolucionarios sociales y políticos.

6 Casaús Arzú y García Giraldez, *Las redes intelectuales centroamericanas*, 82.

se perfila como un ejercicio de la diplomacia, una diplomacia de carácter esotérico que perseguía su expansión apegada al objetivo de lograr la paz de un mundo devastado por los conflictos bélicos. La ST se enfrentó igualmente con las primeras crisis globales de la economía capitalista, pero las crisis son una situación propicia para sembrar nuevas convicciones.

Ante ello, un imaginario propio de los teósofos dio una comprensión esotérica a los hechos sucedidos en ese escenario de crisis y violencia cada vez más sofisticada, el cual justificaban hasta cierto punto pues la devastación y el caos fue entendido como parte de un ciclo regenerativo del cual surgiría una nueva raza, por lo que acontecía una especie de *kali yuga* occidental (fin de los tiempos) que fue necesario como proceso evolutivo de la conciencia, y queda implícito un escalonamiento que encierra la idea de las castas (*dharma*)⁷.

En este punto adelantamos la pregunta: ¿cómo una idea muy optimista sobre el futuro –como la que manejaban los miembros de la STCR– choca o hace frente a la dureza de la guerra y vive un mundo que parece caerse a pedazos? Para esta generación de personas y agrupaciones teosóficas, llevar a cuestras la primera guerra mundial, el *Crac de Wall Street* y el inicio de la segunda guerra mundial no fue solo una pesadumbre que adversaba con la salud de su organización, sino que vislumbraron una coyuntura propicia para fundar la nueva humanidad sin divisiones de credo, fraternales, en paz.

Si solo me diesen un párrafo para referirme al periodo de estudio diría que es quimérico e impredecible, un enorme genio creador acompañado de una retorcida y miserable aplicación de aquellos conocimientos, un maravilloso y raro diamante cubierto de mierda. La capacidad de hacer colindar lo mejor con lo peor en una misma coyuntura hace de la historia de la ciencia una de las mayores evidencias sobre lo antedicho. Apenas en 1830 la humanidad tenía a disposición la evidencia empírica y la interpretación de Charles Lyell, quien demostró que la Tierra no tenía unos milenios de existir, sino que debía tener miles de millones de años de antigüedad⁸. En 1880 George Eastman patentó un proceso para hacer planchas secas y tomar fotografías⁹, en 1901 el inventor

7 El *dharma* puede ser entendido en términos muy simples como un orden universal dado por la ley de karma, el cual es un escalonamiento imaginario de seres que renacen o reencarnan según sus méritos o carencias en determinada casta. Implica la aceptación de una filosofía monista.

8 Sidney Strickland, *Timeline of Science* (Nueva York: Sterling, 2006).

9 Strickland, *Timeline of Science*.

italiano Guglielmo Marconi transmitió un mensaje por radio a través del Atlántico¹⁰; para 1909 se publicó por primera vez el *Manifiesto Futurista* del poeta italiano Filippo Tommaso Marinetti en Francia. Síntesis de la intelectualidad italiana del siglo XX, desgraciadamente su interpretación habría contribuido indirectamente a las posteriores ideas fascistas; en 1916 Albert Einstein publicó un par de artículos donde propone la teoría de la relatividad¹¹; catorce años después fue descubierto Plutón¹²; para el 6 y 9 de agosto de 1945 fueron detonadas sobre Hiroshima y Nagasaki dos bombas nucleares. Veamos entonces cómo se articula en este escenario la expansión de la Sociedad Teosófica sobre el área centroamericana con este contexto que parecía adversar toda esperanza en la humanidad.

LA CONFORMACIÓN DE REDES TEOSÓFICAS EN CENTROAMÉRICA

Debo iniciar por lo elemental en todo este proceso, y es el impacto que tuvo la expansión europea y la fundación de nuevas Europas¹³ en la construcción de sociabilidades que tenían como vector central creencias nutridas de un esoterismo vinculado a prácticas herméticas, alquímicas y gnósticas. Así, el paraje religioso que ofrecía la enormidad de la India proporcionó a la cultura occidental una cantera más de ideas y prácticas que irán (re) incorporándose, por ejemplo, la metempsicosis, el yoga o el vegetarianismo pues, como lo dije en alguna conferencia, la *new age* hace tiempo que dejó de ser *new*.

Para el historiador de la filosofía india Guy Bugault hay un consenso en establecer la mitad del siglo XVIII como el momento en que se detiene la evolución de la milenaria filosofía india, no cabe duda de que en esto tiene que ver el proceso de colonización¹⁴. Ahora, la colonización trajo aparejado no solo el desarrollo de disciplinas tan importantes como la antropología o la psicología, sino que, como he sugerido, oriente e India (con todas las implicaciones que esto representa) fueron constituidas en referentes para creación de esa nueva

10 Strickland, *Timeline of Science*.

11 Strickland, *Timeline of Science*.

12 Strickland, *Timeline of Science*.

13 Este concepto proviene del trabajo de Alfred Crosby, *El Imperialismo Ecológico* (Madrid: Cátedra, 1986).

14 Guy Bugault, "La filosofía india contemporánea", en *Historia de la Filosofía. La filosofía en Oriente*, dir. Yvón Belabal (Madrid: Siglo XXI, 2001).

fe que diera soporte a una humanidad renovada y fraternal tras las guerras, aspecto que por deducción podrá el lector constatar que pasó a engrosar las listas de la historia de las cosas que nunca sucedieron.

En tanto, para muchos de los habitantes del subcontinente Indio, el saber de los ingleses despertó interés en la diversidad de escuelas de pensamiento indias, y así algunos de los grandes maestros indios fueron educados a la manera inglesa o realizaron sus estudios en Oxford o Cambridge, como es el caso de Śrī Aurobindo (1872-1950), Swamī Mahāriṣi Mahēś Yogi (1918-2008), o M. K. Gāndhī (1869-1948)¹⁵. Los flujos de occidentales buscando verdades ignotas en dirección a la India creó una especie de género particular de viajeros, un tipo de viajeros esoteristas como los propios fundadores de la ST Helena P. Blavatsky (1831-1891) y H. S. Olcott (1832-1907) quienes trasladaron la sede de su organización a Adyar-Madrás en 1879.

Por todo lo enumerado hasta el momento, considero que el estudio de la ST abre la posibilidad de comprender una de las maneras de articulación y retroalimentación de mentalidades occidentales y orientales en un determinado momento de la humanidad. Las rutas del esoterismo tienen una historia, al igual que los espacios y textos que fueron creados con la idea de forjar un devenir insólito e inédito. Los participantes de estas redes teosóficas no solo encontraron espacios para socializar sino una misión, un propósito con el cual dirigir sus acciones y pensar su vida después de la muerte, una nueva forma de pensar la muerte para vivir la vida de otra manera.

Cuando en 1898 Annie Besant funda el Hindu College de Benares (que se convertiría con las décadas en la Benares Hindu University) estaba convencida de que la práctica del hinduismo moderno que presencié (la *bhakti*)¹⁶ era una deformación, propugnó un regreso al estudio de las fuentes originales en sánscrito, entre otros los vedas los Upaniṣhad, o el Bhagavad-Gītā¹⁷. Tras la muerte de Olcott,

15 Jean Varenne, “El hinduismo contemporáneo”, en *Historia de las Religiones. Tomo IX. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I*, dir. Henri –Charles Puech (Madrid: Siglo XXI, 1981).

16 Dentro del hinduismo practicado por los estratos subalternos de la sociedad india, la *bhakti* se podría equiparar con una forma de protestantismo popular hindú. Se integraron en sectas que niegan el sistema de castas y las “sagradas” escrituras de la India (los vedas).

17 En el lenguaje Indoeuropeo entre el 1500 y el 1100 a.C. se compilan más de 1000 himnos en sánscrito que preservan las revelaciones de los dioses que se guardaban en la tradición oral, este texto es conocido como Rig-Veda, se estima de entre el 800 y 450 a.C.; algunos sabios a partir de Rig-Veda sintetizan el saber teológico en los Upaniṣhads. Carol Strickland, *Timeline of Western Literature* (Nueva York: Sterling, 2007). “La doctrina de los Upaniṣhads no establece una nueva religión, su tema central repetido de tan variadas formas, es el Espíritu subyacente en todas las religiones y su conexión con el individuo a través del átman que goza la misma naturaleza

Besant asume en 1908 la presidencia de la ST. Y como militante en el movimiento por la independencia de la India fue durante algún tiempo presidenta del Indian National Congress, dadas sus críticas beligerantes al régimen colonial es arrestada en 1916 por el gobierno británico¹⁸.

Su caso refuerza la idea que deseo hacer accesible con respecto a las formas en que los imaginarios occidentales se articularon con algunos elementos de la filosofía de la India y oriente pero, por otra parte, también demostrar la manera en que sus acciones políticas fueron encausadas por sus convicciones teosóficas, ya que tendríamos una hendidura a través de la cual se pueden apreciar las mentalidades de las personas que componen la red teosófica.

A pesar del interés por la cultura occidental y su filosofía, el hinduismo no es una fe conversiva, de hecho, ser hindú es un privilegio que el *dharma* otorga, de esta manera nadie se puede convertir al hinduismo, por lo que paradójicamente serán los propios occidentales los traductores, proselitistas y propagandistas más eficaces. Varenne considera que la ST propagó una versión básica del hinduismo “cuya originalidad no se puede negar”¹⁹. Otra cosa por reconocer es que la ST preparó el terreno para que posteriormente pudieran ser accesibles los conceptos y enseñanzas de los diferentes maestros de la India que visitarían los países de occidente.

Para el año 1893 ocurre un evento digno de ese fantástico siglo XIX, donde la ciudad de Chicago fue el marco del Primer Congreso Mundial de las Religiones. El filósofo hindú Vivēkānanda (1863-1902) es invitado a ser representante por la India entera, viaja y lleva el mensaje de su maestro Rāmakriṣṇa (1836-1886), el cual caló en la audiencia y logró la fundación de la primera misión Rāmakriṣṇa fuera de India. Esto puede darle una idea al lector de los espíritus que animaban a media humanidad en aquellas décadas, quizá hoy hemos perdido la perspectiva sobre lo significativo que fue para la cultura occidental esta serie de encuentros con el saber de otras culturas.

que Brahma... no buscan la forma sino la esencia... Su importancia filosófica yace en el tránsito del pensamiento mítico al pensamiento lógico... Upanishad significaría: instrucción recibida a los pies del maestro” de la introducción: Anónimo, *Los Upanishads* (Barcelona: Brontes, 2008).

18 Varenne, *El hinduismo contemporáneo*, 278.

19 Varenne, *El hinduismo contemporáneo*, 279.

A manera de redondear algunos elementos sobre el escenario de la ST como institución internacional, voy a enfatizar con brevedad los principales sucesos que tuvieron un impacto en el desarrollo de la red de teósofos en Centroamérica durante los años correspondientes a nuestro periodo, pues el propósito es avanzar con rapidez en la comprensión de las creencias y sociabilidades esotéricas de esta red de personas.

Durante el primer subperiodo (1904-1929) mucha de la fuerza de la ST estuvo enfocada en el proyecto de presentar a Jiddu Krishnamurti (1895-1986) como instructor de la humanidad. No son muchas las personas que conocen sobre el vínculo fraternal que este personaje tuvo con el nieto del artista español Tomás Povedano, Sidney Field Povedano. El retrato humano que hace Field sobre Krishnamurti es de una proximidad íntima y debe valorarse el hecho de que no son tantos los textos biográficos sobre Jiddu que uno puede encontrar, pero este además se trata de un autor que tuvo una niñez en Costa Rica, cuya familia tenía miembros fundadores de la ST en el país y sostuvo una intrincada amistad con este referente del movimiento teosófico desde 1925 cuando se conocieron en Hollywood²⁰. La relación estrecha entre Krishnamurti y algunas familias costarricenses generó una cantidad importante de personas que le siguieron a pesar de la disolución de La Orden de la Estrella de Oriente.

El paso de Krishnamurti por la ST desde su niñez estuvo marcado por la polémica; fue hallado en 1909 junto a su hermano Nytia en una playa de Adyar, este hallazgo de C. W. Leadbeater (1854-1934) le convenció para (tras reincorporarse a la ST por haber sido acusado de perversión a menores) asegurar que aquel niño era el futuro instructor de la humanidad, al respecto de la certeza de Leadbeater existe mucha polémica que no es de interés. Acá solamente resaltar que tras la disputa por la tenencia de los niños entre Besant y el padre, es la teósofa quien logra la custodia y educación, pero en buena medida debido a que ambos hermanos estaban a poco tiempo de alcanzar la mayoría de edad y, con ello, empieza de lleno la preparación de Krishnamurti para su supuesta misión.

Ese mismo año de 1909 varios miembros desencantados por el regreso de Leadbeater e inconformes con los resultados de las elecciones para la

20 Sidney Field Povedano, *El cantor y la canción (memorias de una amistad)* (Ciudad de México: Editorial Orión, 1988), 125.

presidencia de la ST mundial, formaron la United Lodges of Theosophist desmarcándose de la línea más institucionalizada. Encabezaron la agrupación, Robert Crosby y la sucesora del cofundador de la ST W. Q. Judge, la señora Katherine Tingley. En 1922 se unirá el teósofo y promotor de la lucha de los trabajadores B.P Wadia (1881-1958). También en 1914 el teósofo alemán Rudolf Steiner se desvincula de los principios de la ST, debido al plan de presentar a Krishnamurti, y funda un nuevo movimiento que denominó antroposofía. Estas fragmentaciones incidirán de diferentes formas en la credibilidad de la organización dado el renombre mundial que empezaba a adquirir la ST.

Muy a pesar de lo anterior, la ST sirvió de base para la extensión de una nueva agrupación teosófica denominada La Orden de la Estrella de Oriente, la cual fue creada en 1911 con el objetivo de promover la figura de aquel maestro de la India y el mensaje que traía al mundo, para 1912 Krishnamurti estuvo a la cabeza de La Orden. En Costa Rica el 1 de septiembre de 1912 se le encomienda desde la sección cubana a Tomás Povedano la organización en Centroamérica de La Orden de la Estrella de Oriente²¹, logrando muchas adhesiones como las de Federico Tinoco y su esposa María Fernández²², miembros de la familia Field, la familia Povedano y otros intelectuales y extranjeros. Para diciembre de 1917 el Banco Internacional de Costa Rica llegó a emitir una serie de billetes de diez colones, en la que figuraba su presidente el banquero Walter J. Field Spencer y en su solapa una pequeña estrella que identificaba a los miembros de aquella agrupación, desatando rápidamente la crítica de las autoridades eclesiásticas.

Fueron varias las ocasiones en que se esperó la gira de Krishnamurti por Centroamérica, pero a excepción de sus visitas a Guatemala, todas las demás se cancelaron por indisposición del joven gurú. No obstante, la extensión de La Orden de la Estrella de Oriente tuvo un meritorio avance en círculos de intelectuales²³ y teósofos costarricenses. A todo esto, en el año 1929 el propio Jiddu Krishnamurti termina por disolver La Orden de la Estrella de Oriente. Según algunos autores²⁴ este último suceso provocó a nivel mundial un golpe a la moral a la ST y una merma de sus miembros, sin embargo, las fuentes

21 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica (ASTCR), "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación" (San José, mimeografiado), 8-9, sin más datos.

22 Field Povedano, *El cantor y la canción*, 17-28.

23 Como es el caso de Omar Dengo, Flora Field y, Rogelio Sotela.

24 Joy Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and feminism in England* (Londres: The Johns Hopkins University Press, 2001). Michael W Ashcraft, *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture* (Tennessee: The University of Tennessee Press, 2002).

que he trabajado brindan registros de que al menos en el área centroamericana y colombiana a partir de ese año ocurre un incremento de logias paralelo al aumento de adeptos como, es visible en la tabla 1. Más adelante pormenorizaré sobre el auge del segundo subperiodo.

En la obra que he venido citando, Bagault afirma que Krishnamurti no solamente fue un “...marginado sino también un desviado de la tradición hindú...piensa, y habla en las lenguas occidentales tanto como circula por los países de Occidente...”²⁵. Más que desviado Krishnamurti procedió como Buda, pues aniquilaba la tradición y partió únicamente de los datos que le brindaba la experiencia. De alguna manera, se convierte en un trasegador de ideas, un adaptador de lenguajes, pues camuflado bajo sus rasgos étnicos en realidad lo que se encuentra es un personaje que encarnó los ecos de las voces occidentales que habían resonado en la India.

PRIMER SUBPERIODO (1904-1929)

El establecimiento de una sólida red centroamericana lo encontraremos concretado en el segundo subperiodo, no obstante, en este primer periodo se establecieron los primeros lazos y vínculos de una red teosófica que abarcó la región Caribe y Centroamérica. Según el informe de enero de 1928 realizado por el presidente de la Agencia José Basileo Acuña (1897-1992), la sumatoria de miembros centroamericanos fue de 208 miembros activos y diplomados²⁶.

Si rebobinamos un poco la cinta se puede ver que tempranamente las logias costarricenses y centroamericanas fueron integradas en una sección, a inicios del año 1905 cuando el presidente Olcott comunicó el permiso para la creación de la sección cubana, la cual inició con el cubano Juan Massó como presidente tras elecciones realizadas en mayo del mismo año²⁷. De esta manera el carteo de la red teosófica atravesó incesantemente el mar Caribe.

Es directamente la segunda presidenta de la ST mundial Annie Besant (1847-1933) quien le confiere el cargo de Agente Presidencial al intelectual costarricense

25 Bugault, “La filosofía india contemporánea”, 216.

26 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 4, 12 de enero 1928, ff 17-19.

27 ASTCR, “Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación” (San José, mimeografiado), 2, sin más datos.

José Basileo Acuña (1897-1992), esto a mediados del año 1927. El día 6 de agosto de 1927 se reúne por primera vez en Costa Rica el concejo provisional de la Agencia Presidencial²⁸. El aumento de logias incidió para concretar el proyecto de alcanzar un rango administrativo superior como es el de sección centroamericana, por lo cual el 12 de mayo de 1929 se estableció oficialmente la Sección Centroamérica y Colombia. Es importante destacar que se dio en el marco de la primera de dos visitas que hiciera el filósofo C. Jinarājādāsa²⁹ a Costa Rica, quien presidió en esa ocasión la junta de la agencia y la convierte en sección, nombrando para secretario general al gran psicólogo costarricense (considerado el primer higienista mental)³⁰ Mariano Coronado, para dar seguimiento a las elecciones que recientemente se realizaran en abril y había ya electo a Coronado³¹.

Con ello podría reconocerse una nueva etapa en la historia de la ST de Costa Rica pero también para las logias centroamericanas. Marcada por la consolidación y auge de la Sociedad Teosófica de Costa Rica como eje o nodo convergente del movimiento esotérico-teosófico del área centroamericana sumada Colombia, esto acompañado por el surgimiento de una nueva generación de teósofos en Costa Rica.

Sobre Colombia, en este país posteriormente tuvo una expansión significativa dado el prodigioso número de logias que se llegaron a fundar durante los casi diez años que estuvo bajo el abrigo de la sección centroamericana hasta llegar a constituir por sí mismas una sección colombiana hacia fines de diciembre del año 1937³². Luego haré espacio para dar un par de referencias más sobre la historia de la ST en Colombia.

De acuerdo con los trabajos de Volker Wunderich³³, Eduardo Deves Valdés y Ricardo Melgar Bao³⁴, las intelectualidades de Centroamérica lograron

28 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 1, 6 de agosto 1927, ff 1-5. Durante estos años José Basileo había participado en la Primera Guerra Mundial pues había viajado a Inglaterra para cursar estudios en medicina.

29 C. Jinarājādāsa, vicepresidente y presidente de ST mundial desde 1945.

30 Véase el artículo de Gonzalo Adis, "La psicología en la Universidad de Costa Rica", *Revista de Ciencias Sociales* 64 (1994): 17-26, <http://www.revistacienciasociales.ucr.ac.cr/wp-content/revistas/64/adis.pdf>

31 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 2, 12 de mayo 1929, f 64.

32 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 91, 10 de enero de 1938, ff 221-223.

33 Volker Wunderich, *Sandino una biografía política* (Managua: Nueva Nicaragua, 1995).

34 Eduardo Deves Valdés y Ricardo Melgar Bao, "Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos 1910-1930", *Cuadernos Americanos* 6, no. 78 (1999): 137-152.

vincularse a las nuevas dinámicas globales del conocimiento y, según Wünderich, ese esoterismo puso a Centroamérica fuera del “aislamiento provinciano”³⁵. La ST llegó a ser la organización esotérica más influyente en el área durante los años en que hemos delimitado la investigación, ya por las calidades de miembros que la componen, como por los alcances mundiales que tuvo y la articulación regional de planes que logró poner en acción en determinado momento.

Acá aprovecho para reafirmar que en Centroamérica los miembros de la ST durante el periodo bajo estudio, sostuvieron o accedieron a cuotas de poder político importantes, con ello pretendemos insinuar al lector que la política, los políticos y los miembros de la ST articularon un imaginario alterno e insertado en las principales instituciones del Estado (salud, educación³⁶, ejército, ejecutivo, legislativo). La presencia teosófica en los poderes y direcciones de aquellas repúblicas centroamericanas no es despreciable, más bien resulta explicativo, o al menos sugestivo, para hacer pensar en lo anterior. Este ligamen entre élites intelectuales, el poder político y la Sociedad Teosófica en estos años, considero que nos obliga a repensar Centroamérica desde el desarrollo de su propio esoterismo y coligar en el análisis histórico las creencias como variables que deberían ser sopesadas dentro de la investigación histórica de estas redes y agrupaciones en particular.

Ejemplos tajantes de la diseminación de las creencias teosóficas tanto como la adhesión de figuras de la política durante el periodo de estudio, hicieron posible que se ubicaran teósofos en distintos flancos; atrincherado en sus creencias teosóficas estuvo el revolucionario nicaragüense Augusto Cesar Sandino (1895-1934) en una guerra asimétrica, pero también vemos que fueron miembros de la ST figuras como el expresidente salvadoreño Maximiliano Hernández Martínez (1882-1966), dictador y genocida, quien ocupó diversos puestos en la directiva de la logia teosófica Aletheia a fines de la década de 1920. Mariano Coronado había viajado a ese país en diciembre de 1928 como delegado de la ST³⁷; incluso antes de la gran matanza de campesinos le fue enviada una

35 Wünderick, *Sandino una biografía política*.

36 Las afirmaciones de Luis Felipe González Flores en 1922 soterradas en su texto sobre la influencia extranjera, en la educación señaló: “La Sociedad Teosófica de Costa Rica ha tomado con calor su propaganda en el país y su influencia ha llegado hasta algunos centros educacionales oficiales, motivo por el cual se le combate ardentemente”. Luis Felipe González Flores, *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico en Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1976), 163.

37 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 17, 1 de diciem-

misiva el 20 de febrero de 1931 felicitándole desde Costa Rica por haber sido nombrado vicepresidente de la República de El Salvador³⁸. Los derroteros de la historia suelen ser en ocasiones bastante irónicos.

Así mismo, en Costa Rica el golpista Federico Tinoco (1868-1931) y su esposa, la hija de Mauro Fernández, María Fernández Le Capellain (1877-1961), compartían convicciones teosóficas y durante la dictadura de los Tinoco el destacado teósofo cofundador de la logia Dharana, escritor, e ideólogo Roberto Brenes Mesén (1874-1947), ocupó la Secretaría de Educación. Cuando el conflicto alcanzó tonalidades bélicas, otro miembro de la ST derrocaría el régimen tinoquista, el teósofo Julio Acosta García (1872-1954), en una serie de reyertas durante 1919 en las que fue conseguida la derrota de los Tinoco y tan solo un año después alcanzó la presidencia de la República, logrando estabilizar la situación política del país. Creo que estos son indicios suficientes para que el lector tenga un panorama centroamericano de la filiación entre el mundo de la política y los reductos del esoterismo durante la primera mitad del siglo XX.

Quiero sumar además que es también una evidencia de la mutabilidad e intensidad del acontecer, dado que los hechos se dieron en el transcurso de las tres primeras décadas del siglo pasado, lo cual puede dar idea además de la diseminación de estas creencias la intensidad de las articulaciones con el fenómeno político³⁹. Ante ello quiero plantear un par de preguntas que sigan guiando los puntos a destacar en cuanto a estas redes teosóficas: ¿cuándo y cómo las creencias teosóficas forman parte de la acción política?, o bien pensando como si fuera una simbiosis ¿cómo se retroalimentan creencia y acción política en este escenario?⁴⁰

bre de 1928, ff 50-52

38 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 60, 20 de febrero de 1931, ff 154-155.

39 Existe un trabajo maravilloso en este sentido, donde política y esoterismo convergen, véase: Anabelle Contreras Castro, "Médium, medios masivos, modernización cultural y performance en Costa Rica (1950-1970)" (Tesis de doctorado en filosofía, Universidad Libre de Berlín, 2008). La Editorial de la Universidad Nacional publicó a fines de 2012 la tesis, recibiendo posteriormente el premio nacional de cultura a mejor ensayo en 2013.

40 El historiador alemán Ulrich Linse ha hecho un muy buen trabajo mostrando el desarrollo de espiritismos burgueses y espiritismos obreros, esto en una obra donde el flujo de información, personajes e ideas conduce a varios escenarios como Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania. Véase: Ulrich Linse, *Videntes y Milagros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización* (Madrid: Siglo XXI, 2002).

Estas interrogantes las hago para darle atención al hecho de que en Costa Rica fue posible detectar a los teósofos comprometidos con las más diversas causas sociales, es decir la red esotérica se articulaba con otras: en políticas públicas para la educación, cercanos a distintas obras de caridad, comprometidos con la divulgación del vegetarianismo y el yoga, organizando la sociedad protectora de animales, se acercaron a las personas recluidas en los centros penitenciarios, batallaron contra el alcoholismo y muchas teósofas lucharon por la paridad política en el sistema democrático costarricense, buscaban conseguir el voto para la mujer, hasta lograr finalmente ocupar escaños en el Congreso, como fue el caso de las teósofas y fundadoras de la Liga Feminista Ana Rosa Chacón (1889- 1985) y María Teresa Obregón (1888-1956) con el Partido Liberación Nacional para el periodo de la administración Figueres 1954-1958⁴¹.

Con ello, al lado de la ST en Centroamérica, también existen indicios de convergencias esotéricas con una base social, étnica o política, dando lugar a la mezcla de luchas sociales y nuevas prácticas esotéricas, como feminismos espiritualistas, catolicismos obreros, revolucionarios espiritualistas, esoterismos burgueses, pentecostalismos afro-indígenas, protestantismos masónicos, masonerías chinas, masonerías afro, teosofías feministas o catolicismos esotéricos como el de la Iglesia Católica Liberal⁴². ¿Podemos admitir que se trata de un frente de batalla donde confluyen estos esoterismos con determinadas luchas culturales, sociales y políticas de una época?

Solo deseo sopesar y sugerir algunas de las maneras en que incidieron estas creencias esotéricas en la historia contemporánea de la región y en la conformación de una red supranacional de personas que compartían creencias teosóficas, que además estructuralmente se adelantaban a instituciones propias de la diplomacia y a las relaciones internacionales desarrolladas posteriormente a las guerras mundiales.

41 No solo debería plantearse la duda, sino realizar una investigación más extensa sobre la mentalidad de Roberto Brenes Mesén y su influencia en el Centro de Estudios para los problemas nacionales, ya que a partir de él se logra la consolidación de una nueva generación de políticos e intelectuales. Eso lograría de otra manera trazar las relaciones entre creencia y acción política.

42 Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997). Y véase en especial: Bastian ed., *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

Su carácter plural la hacía en Costa Rica un lugar de convergencia para extranjeros y otras agrupaciones en la casa de la ST. Esto llamó la atención del Agente Presidencial José Basileo Acuña, quien en abril de 1927 solicitó a la logia Vïrya que “...definan su actitud en cuanto a la hospitalidad que se ha venido dando en la casa de ésta Logia [Vïrya] a la Co-masonería, a la Iglesia Católica Liberal y a la Orden de la Estrella de Oriente...por unanimidad de votos, seguir dando a los citados movimientos la hospitalidad...en virtud de que estos movimientos son derivaciones de la Sociedad Teosófica”⁴³.

Para terminar con las generalidades quiero remitir nuevamente al lector a la tabla 1, construida a partir del *Libro de listas de logias*⁴⁴, que sintetiza muchos elementos atinentes a la conformación, expansión y características de la red que constituyó la sección centroamericana. El periodo de estudio fue dividido en dos subperiodos que, de alguna manera, buscan una comparación para dar cuenta de los cambios ocurridos a lo largo de más de tres décadas, como he venido reseñando.

43 ASTCR, “Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación”.

44 ASTCR, *Libro de listas de logias*, 1930-1943.

Tabla 1. Logias teosóficas pertenecientes a la Secretaría General de Centroamérica según periodos. 1904-1941.

	Nombre	Lugar	Información	Nombre	Lugar	Información
1	Aletheia	El Salvador, San Salvador		Aletheia	San Salvador, El Salvador	disuelta en 1931
2	Arco Iris	Colombia, Bogotá		Alba luz	Bucaramanga, Colombia	fundada en 1930
3	Darlú	Nicaragua, Granada		Arco Iris	Bogotá, Colombia	1937
4	Dharana	San José, Costa Rica		Blavatsky	Bogotá, Colombia	fundada el 25 noviembre de 1937
5	Eucarás	Managua, Nicaragua		Colombia	Bogotá, Colombia	fundada el 15 de julio de 1937
6	Koot Hoomi	Ciudad de Guatemala		Darlú	Granada, Nicaragua	1937
7	Luz del Valle	Cali, Colombia		Dharana	San José, Costa Rica	disuelta en 1932
8	Maitreya	Rivas, Nicaragua		Dhyana	Santa Marta, Colombia	1932-1934
9	Pratibha	Managua, Nicaragua		Estrella del Huila	Neiva, Colombia	fundada en 1932
10	Sirio	Alajuela, Costa Rica	fundada en 1929	Eucarás	Managua, Nicaragua	
11	Subirana No.1	Tegucigalpa, Honduras		Fraternidad de Occidente	Calarcá, Colombia	1933-formada y disuelta
12	Teotl	San Salvador		Gnosis	Ciudad de Guatemala	reorganizada en 1931
13	Virya	San José, Costa Rica	fundada en 1904	Hypatía	Bogotá, Colombia	fundada el 18 de mayo de 1937
14	Votan	San Salvador		Jinajaradasa	Managua, Nicaragua	fundada en 1930
15	Gnosis	Ciudad de Guatemala	fundada en 1929	Karma	San Salvador	fundada el 18 de noviembre de 1936
16				Koot Hoomi	Ciudad de Guatemala	
17				Krishnaji	Quetzaltenango, Honduras	fundada el 11 de julio de 1940
18				Krishna-murti	León, Nicaragua	fundada el 4 de abril de 1935

	Nombre	Lugar	Información	Nombre	Lugar	Información
19				Liberación	Bogotá, Colombia	fundada el 1 de febrero de 1937
20				Luz	Ciudad de Panamá	fundada el 7 de julio de 1936, fue reorganizada en agosto de 1940
21				Luz de Occidente	Jarden, Antioquia, Colombia	fundada el 27 de diciembre de 1937
22				Luz del Valle	Cali, Colombia	1930-1936
23				Maitreya	Rivas, Nicaragua	disuelta-1932
24				Morya	Barranquilla, Colombia	1931-1936
25				Pratibha	Managua, Nicaragua	
26				Quindío	Armenia, Colombia	1932-1933, disuelta
27				Shakti	San José, Costa Rica	fundada el 3 de oct de 1938
28				Sirio	Alajuela, Costa Rica	
29				Subirana No.1	Tegucigalpa, Honduras	
30				Teotl	San Salvador	
31				Virya	San José, Costa Rica	
Logias no formalizadas o disueltas						
	Akshara	Barranquilla, Colombia				no formalizada-1931
	Aletheia	San Salvador				disuelta-1931

Fuente: ASTCR, Libro de listas de Logias 1930-1943.

Los periodos, a pesar de su disparidad en cantidad de años (quince años el primero, once años el segundo), guardan una cierta arbitrariedad que es producto de un apego a las fuentes, es decir, son un ardid metodológico que se ha venido direccionado por la labor heurística con las diversas fuentes documentales.

De esta manera, en el primer periodo hubo una cantidad de quince logias oficializadas y que cotizaron, cuyos miembros pagaron sus anualidades dirigidas a los *headquarters* en Adyar, esto porque hay que reconocer la existencia de teósofos no agremiados⁴⁵. A pesar de que Costa Rica tuviera a cargo la secretaría general fue en Nicaragua, donde hubo más logias oficializadas en esos años: Darlú en Granada, Eucarás y Prathiba en Managua y Maitreya en Rivas, cuatro en total. En Costa Rica existieron en ese momento Virya fundada en San José en 1904, la primera de Centroamérica, la logia Sirio creada en Alajuela⁴⁶ al final del subperiodo en el año 1929 y Dharana, fundada por miembros de Virya y liderada por Roberto Brenes Mesén hasta su auto-exilio posterior al derrocamiento de la dictadura de los Tinoco en el año 1919, pero la rama se sostuvo y su disolución ocurrió en 1932 por falta de medios económicos, esta fue también la causa y el destino de otras logias centroamericanas que desaparecerán a inicios de segundo periodo como Aletheia en 1931 y Maitreya en 1932.

Por otra parte, la mayor concentración en una sola ciudad se detectó en San Salvador, El Salvador, con las logias Aletheia, Teotl y Votan. En Guatemala igualmente encontramos las dos ramas ubicadas en la ciudad capital, Ciudad de Guatemala, con Koot-Hoomi y Gnosis. Más al sur, Colombia iniciaba un sostenido proceso de crecimiento a lo largo de ambos periodos, en el primero solo contaba con dos agrupaciones oficializadas, Arco Iris en Bogotá y Luz del Valle en Cali, aunque para el segundo periodo hubo un total de trece logias.

Honduras podría decirse que es el país donde hubo menor desarrollo de ramas, e inclusive para el mes de junio de 1924 Tomás Povedano expresó con reserva las dificultades del terreno hondureño para la extensión de la Sociedad Teosófica⁴⁷.

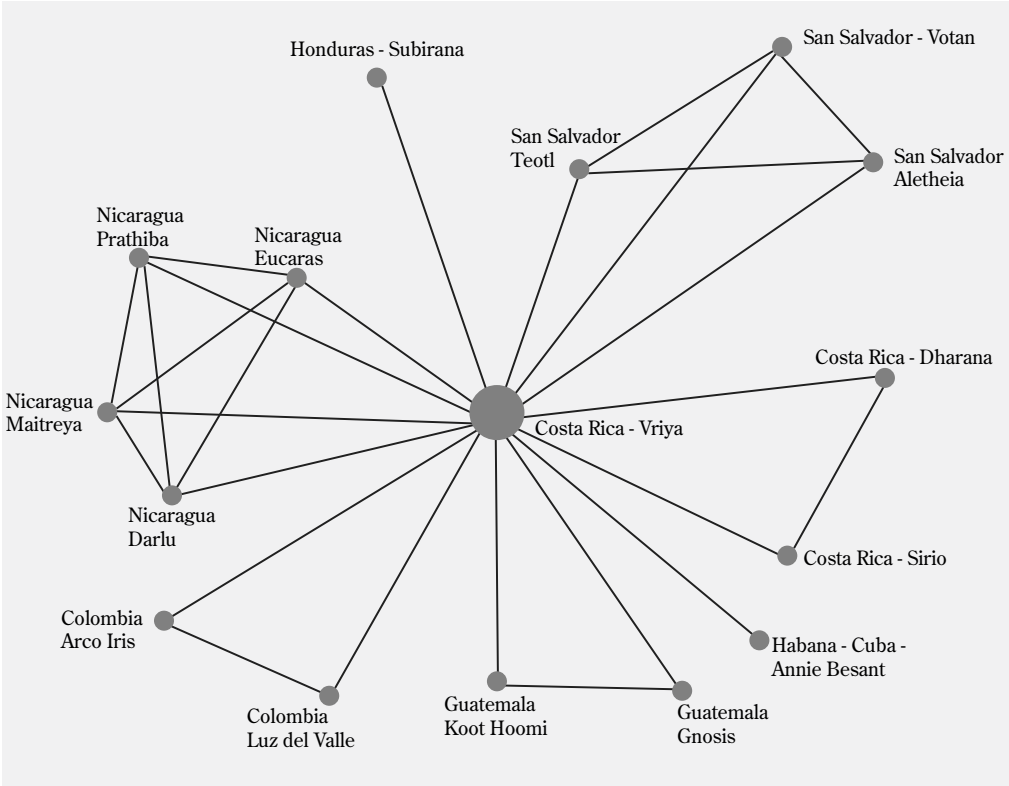
45 Los miembros pasivos o no cotizantes fueron objeto de discusión en la sesiones, pero sobresale un caso particular en Nicaragua de un teósofo solitario que a pesar de su carteo nunca se integró a ninguna logia. Véase: ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 21, 12 de abril de 1929, ff 58-60.

46 Hubo además centros de estudio en Grecia, dirigidos por una dama de apellido Zambrana, así como las giras que el escritor Carlos Luis Sáenz hacía a Alajuela, otras logias previas: logia *Zulai* y la logia *Costa Rica*. ASTCR, "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación", 12-13, 7 junio 1923 y 24 de abril de 1924.

47 ASTCR, "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación", 14, 17 de julio de 1924

La gráfica1 sintetiza la red durante este subperiodo, donde la centralidad de Virya reafirma su papel como el nodo que articula las relaciones de la red de miembros de la ST en Centroamérica, pero también hace patente el estado inicial de su desarrollo, dada la poca complejidad de la red, en la que los cálculos de proximidad dan un lugar importante a Virya pero permite que la cercanía entre una logia y otra, está tan solo a una relación de distancia.

GRÁFICA 1. Red de logias teosóficas centroamericanas y Colombia 1904-1929



Fuente: Elaboración propia a partir del *Libro de lista de Logias 1930-1943*. ASTCR.

En la primera visita de C. Jinarājādāsa –dado que la gira de Krishnamurti no había podido ser posible– a Costa Rica, a falta de espacios para dar las conferencias, la Sociedad Económica de Amigos del País hizo una mediación para que fuese prestado el más pomposo teatro de aquel pequeño país centroamericano: el Teatro

Nacional (1887)⁴⁸. Es significativo este tipo de conexiones económicas, a pesar de ello los nexos no son comerciales, sino que son las afinidades esotéricas las que parecen converger para el logro de una causa como la organización de las conferencias de un filósofo que estudió en Oxford y había nacido en la India.

El paso de Jinarājādāsa al final del primer subperiodo logró un efecto positivo en la expansión no solo de la ideas sino de la fundación de logias, e incluso en Managua, Nicaragua, una llevó su nombre.

SEGUNDO SUBPERIODO (1930-1941)

Este segundo subperiodo está cargado de eventos significativos para la historia contemporánea de la humanidad en su conjunto: una primera crisis del sistema económico capitalista que inició en *Wall Street*, un tenso periodo entreguerras polarizando al mundo, colonias que se levantaron contra los imperios y clamaban su independencia, a lo que se sumaba la desesperanza de una segunda guerra mundial.

En Centroamérica los distintos proyectos de las economías agroexportadoras y de enclave entraron en un declive, esto se tradujo en el ámbito político en un escenario donde las pseudo-reformas sociales son aplastadas por los ejércitos y la estabilidad fue lograda a cambio de sacrificar la incipiente democracia que se configuraba para aquellas décadas. No obstante, la resistencia subalterna y la aparición de partidos con cimientos reformistas, comunistas, socialistas y anarquistas se suceden a lo largo de las décadas.⁴⁹ Muy grosso *modo* este fue el escenario que los miembros de la Sociedad Teosófica del istmo centroamericano vivieron durante el periodo que examino.

Ahora habría que considerar otros aspectos atinentes a la ST como institución de carácter transnacional, los cuales también marcan el desarrollo de la red de teósofos. En corto, durante poco más de una década sobresalen al inicio del periodo un par de escritos importantes para restablecer la moral y reputación de la ST, primero, el trabajo del teósofo holandés Jacobus Johan van der Leeuw (1893-1934), *Revelation or Realization, the conflict in theosophy* (1930), quien fue amigo cercano

48 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 20. 6 de abril de 1929. Folios 56-58 y Sesión 27. 25 de mayo 1929. Folios: 69-71.

49 Arturo Taracena Arriola, "Liberalismo y poder político en Centroamérica", *Historia General de Centroamérica* (Madrid: FLACSO, 1993), tomo IV, 167-253.

de Krishnamurti y encabezó durante años la Orden de la Estrella de Oriente en los Países Bajos. Y en el año siguiente el hijo de un discípulo irlandés de Blavatsky, P. W. Bowden (1882-1940), publica un escrito conocido como *The Bowden Notes* en el cual, mediante investigación y entrevista, busca demostrar la autenticidad de las revelaciones de los grandes maestros a Blavatsky y proporciona una guía práctica para el estudio de *La Doctrina Secreta*. Esto haría más asequible al lector occidental interesado en la ST entender los principios como la particular cosmovisión de esta sociedad de creencias.

En el año 1933 Besant falleció, y la votación para ocupar la presidencia de la ST. Internacional favoreció al obispo de la Iglesia Católica Liberal, el inglés George Sidney Arundale (1878-1945). Ese año también fallecería Leadbeater, por lo cual el relevo generacional de la cúpula de la organización traería paralelamente toda una nueva forma de pensar la inserción en la sociedad y en el escenario global. Estoy guardando un espacio para resumir lo atinente a lo que denominé anteriormente una diplomacia esotérica. Por ahora voy a lo medular de la red teosófica durante el segundo subperiodo.

El segundo subperiodo es diferente en varios sentidos, pues si bien la situación económica a inicios de la década de 1930 no era nada favorable para mantener el pago de una membresía anual para aquella organización teosófica -se tuvo que condonar el pago de anualidades a diversas ramas por el estado calamitoso de sus arcas- a pesar de ello el número de logias se duplica.

Este aumento, como se había mencionado antes, ocurrió principalmente en Colombia. De las quince logias nuevas, once recibieron carta constitutiva para su integración en ese país de un total de treinta y dos logias en toda la sección, esto es, que casi una tercera parte de ellas fueron colombianas, pasando de dos a trece. Además, eran logias numerosas, por ejemplo, Arco Iris para el año 1930 reportó tener treinta miembros⁵⁰. Destaca de entre las regiones Bogotá por su cantidad de cinco logias en total. Y será en este mismo país donde se disuelve por vez primera debido al atraso de sus anualidades a la Luz del Valle en el año 1937⁵¹.

50 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. Correspondencia Colombia. Logia Arco Iris. Carta José Monturiol a Mariano Coronado. 27 de marzo 1930.

51 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 106. 3 de septiembre de 1937. Folios: 208-210.

Acá hemos reconocido la tenaz y constante labor epistolar que permitió la expansión en Colombia de la ST. Esto se debe en gran parte al trabajo los señores Ramón Martínez Rodríguez y Guillermo Vengaochea de la logia Arco Iris, en Cali en Luz del Valle a José Calderón y Nasario Lalinde, y en Bucaramanga en Alba Luz a Lavino Manrique R. y Carlos Julio Carreño.

Destaca en particular por su quehacer en el desarrollo de la ST el señor Ramón Martínez Rodríguez (1875-¿?) quien vivió en Costa Rica donde se avoca a la labor pedagógica, esto posterior a su participación en la guerra de los mil días, en la cual es distinguido con el grado de coronel. Es muy probable que fuera en Costa Rica donde logra ponerse en contacto con las ideas teosóficas y la red, pues al regresar a Colombia en el año 1919 inicia la labor de fundar y expandir ramas de la ST siguiendo el mismo patrón organizativo y estratégico que se había dado en Costa Rica, sin embargo, las realidades demográficas son muy distintas. Así pues, el Sr. Martínez Rodríguez fundó y dirigió la revista teosófica Hermes en el año 1923, y en su primer número expresó según él las razones más prácticas de promover las ideas teosóficas:

Nos permitimos informarle acerca del movimiento teosófico en el mundo y de los beneficios que este conocimiento viene aportando a los pueblos donde es acogida y desarrollada esta corriente filosófica que da la luz que tanto se necesita en la solución de los múltiples problemas de orden social, político, religioso y científico que hoy surgen ante la humanidad en su nueva etapa de ascensión progresiva. Esperamos una nueva civilización que traerá a los pueblos la paz y la armonía de que carecen⁵².

En términos generales Nicaragua pasó de tres a seis logias ubicadas en su mayoría en centros urbanos de importancia política como Managua, Granada, León o Rivas, es decir, se duplicó. También se incorpora Panamá con dos ramas a la Sección Centroamérica, ya que anteriormente perteneció a la sección americana. Honduras tuvo una logia más (Krishnají en Quetzaltenango) tras el paso de Jinarājādāsa por Centroamérica.

El Salvador, Guatemala y Costa Rica son lo que mantuvieron prácticamente la misma cantidad. No obstante hay que destacar que en el segundo subperíodo será Costa Rica donde vemos mayor movimiento, pues desaparecen la logia Dharana en el año 1932 (fundada por Brenes Mesén) y la alajuelense Sirio a

52 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 106. 3 de septiembre de 1937. Folios: 208-210.

mediados de 1938⁵³, así como se organizó Shakti en San José por una nueva generación de teósofos agrupados desde el año 1938.

No obstante, para el año 1940 a pesar de que existen tres logias en Costa Rica, los miembros de ellas son escasas 61 personas, lo que permite comprender que los nodos centrales no estaban en correspondencia con una mayor cantidad de personas, sino que además hay un peso cualitativo dado el rol histórico que cumplió Costa Rica en el engranaje regional de la red teosófica, que la hicieron medular hasta ese momento, ya que el poder era de carácter simbólico. Para mayor detalle sobre los miembros y las logias véase la tabla 2.

Con respecto a la red que muestra la imagen 1, estructuralmente es la misma forma radial anterior, no obstante, la red las ramas de Nicaragua y Colombia son las que muestran una mayor complejidad relacional. Los años corrieron y, mientras Costa Rica mantuvo la presidencia de la sección, la red gozó de vitalidad, dando curso a diversas actividades que se proyectaron en la esfera pública, como conferencias, giras internacionales, participación en convenciones, centros de estudio, la orden del servicio,⁵⁴ y una revista de alcance nacional e internacional como fue la *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología*, la cual puso al tanto a las logias del acontecer mundial y cuáles eran los planes que dimanaban desde Madrás.

Hasta donde llevamos el periodo para estudiar la red teosófica, esta tuvo siempre una evolución positiva, pero de corto alcance, a pesar de pretender atraer a la mayor cantidad de personas el halo de elitismo de sus miembros, se imposibilitó una extensión amplia y popular de la Sociedad Teosófica en las poblaciones del istmo centroamericano. La idea de aniquilar el alma al momento de alcanzar el nirvana y fundirse en el uno todo, podía ser una idea no solo poco asimilable, sino que podía adversar la propia concepción del alma de un creyente católico bien entendido en la materia.

Las personas que encabezaron la presidencia de sección, posteriormente a Mariano Coronado, fueron mujeres costarricenses, todas elegidas por medio de una votación democrática y multinacional. Paradójicamente, las mujeres que formaron parte de la ST ejercieron el voto y presidieron una organización internacional mucho

53 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 117. 21 de julio de 1938. Folios 229-233.

54 Es una rama de la Sociedad Teosófica avocada a la sanación, caridad y acción social dirigida a la comunidad o país donde esta organización se ubicara.

antes que logaran el reconocimiento e inclusión como ciudadanas de la República de Costa Rica, con todos los derechos inherentes hasta el año 1949.

Fueron electas para la secretaría general de la sección la connotada maestra costarricense Esther de Mezerville (1935-1937)⁵⁵ y luego Lidya Fernández Jiménez (1937- 1939)⁵⁶. Esta última también formó parte de la Liga Feminista de Costa Rica en la Comisión de Higiene y Salud junto a otras dos teósofas, Genarina de la Guardia y Carmen Nieto de Madrigal⁵⁷, siendo la gestión de Fernández Jiménez una de las más estrictas e inquisitivas. Durante su periodo es que se suspende a la logia Luz del Valle, expulsa a miembros que no se apegan a los reglamentos⁵⁸ y llama a cuentas a Maximiliano Hernández Martínez con respecto a lo que se rumoraba en Centroamérica sobre su autoría intelectual en las matanzas ocurridas en El Salvador⁵⁹.

Para cerrar este apartado haré brevemente referencia a la onomástica de las logias, pues hay indicios sobre una cierta idea central a la hora de darle el nombre a una logia (una idea con respecto a personajes, creencias, abstracciones-creencias), por lo tanto, les une una sociabilidad de una creencia, lo que decisivamente nos advierte sobre la naturaleza de esta red.

En Colombia predominan dos tendencias, con nombres de personajes femeninos (Blavatsky, Hypatia [de Alejandría] y personajes masculinos (maestro Morya), y una serie de abstracciones asociadas con imágenes de la naturaleza: la luz, el alba y la iluminación, el árbol de Quindío⁶⁰. En el resto de Centroamérica, los parajes geográficos son recorridos por los nombres de grandes instructores y maestros teosóficos como Krishnamurti, Koot-Hoomi o el milagroso padre Prathiba en Honduras⁶¹ quienes, bajo un cielo repleto de estrellas, miran juntos hacia *alfa canis majoris (sirius)*.

55 Mezerville fue llamada en 1922 por el gobierno de Julio Acosta a ocupar la dirección del Colegio Superior de Señoritas. Al año siguiente estaba además fungiendo como vicepresidenta de la Liga Feminista.

56 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesiones 85 y 104. Folios 184-185 y 205-206. Debo acotar que el periodo de Lidya Fernández lo he cortado en 1939 pues el Libro de Actas finaliza en ese año y no existe otro tomo adicional, por lo que son cartas y otros documentos los que dejan ver que Fernández Jiménez prosiguió en el cargo unos años más.

57 Macarena Barahona Riera, *Las Sufragistas de Costa Rica* (San José: EUCR, 1994): 116.

58 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 107. 7 de octubre de 1937 Folios: 210-211.

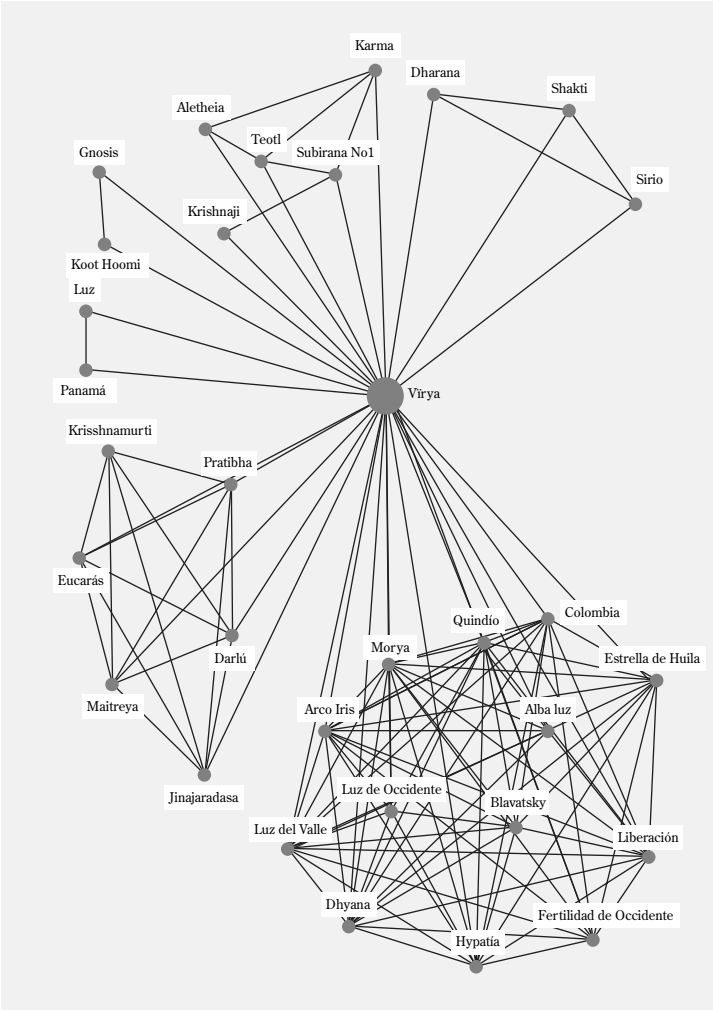
59 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica. *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*. Sesión 125. Folios: 250-252. 19 de marzo de 1919.

60 Todas guardan un simbolismo de gran riqueza pero este artículo no es el espacio para este interesante tema.

61 El catalán padre Manuel de Jesús de Subirana (1807-1864) se convirtió en una devoción popular en Honduras, por el milagro de haber hecho llover peces en la comunidad de Yoro, esto por las fervientes oraciones que hizo para aplacar el hambre de tanta gente pobre. Es el santo de los hambrientos y los pobres.

Los miembros de la red teosófica nos insinúan cifrado en los nombres de las logias su conocimiento sobre la potencialidad espiritual, nos hablan sobre abstracciones de experiencias religiosas asociadas a la energía (Viryá, Shakti, Teotl) y nos hacen un guiño sobre el desocultamiento del ser (aletheia), mucho de esto implica la aceptación de la metempsicosis del alma según la ley del karma.

GRÁFICA 2. Red de logias teosóficas centroamericanas y Colombia 1930-1941



Fuente: Elaboración propia a partir del Libro de lista de Logias 1930-1943. ASTCR.

TABLA 2. Costa Rica: miembros de las logias teosóficas 1940

Logia Virya	Logia Shakti	Logia Sirio
Alfredo Monge Pinto	Mario Brenes Díaz Granados	Juan Fernández Ugalde
Alfredo Valerín A	Aminda de Castillo	Mariana Porras González
Amalia de Ford	Julian Castillo	Abigail de Rodríguez
Amalia de Sotela	Gabriel Dengo Obregón	Dídima Sánchez
Ana María de Brenes Mesén	Rafael Lucas Rodríguez Caballero	Enrique Sánchez
Ana Rosa Chacón	Edgar Sáenz Blen	Faustino Solera
Anita E. de Soto	Virginia Sáenz Lara	Dora Soto Cruz
Antonio Castro Quesada	Enrique Yzaguirre Moya	
Austelina Brenes	Doña Rita Salazar Alvarado	
Carmen Ubisco	Srta. Marta Guerra Villaseñor	
Desiderio Oremuno Flores		
Elías Vicente		
Emilio Santos Bonilla		
Estela González Ramírez		
Estela Jiménez de Guido		
Esther de Mezerville		
Guillermo Pradilla J.		
Hermógenes Rodríguez		
José A. Coronado Alvarado		
José Antonio Prada		
José Basileo Acuña		
José Joaquín Ulloa Zamora		
José Monturiol		
Julio Acosta García		
Lydia Fernández Jiménez		
Manuel Antonio Ramírez		

Logia Virya	Logia Shakti	Logia Sirio
Manuel María Oreamuno Flores		
María F de Tinoco		
María S. de Pradilla		
Mariano A. Coronado		
Mario Iglesias Hogan		
Miguel Monge Echandi		
Naomi Sasso de Villareal		
Noemi González		
Paquita Trujillo de López		
Rita Salazar Alvarado		
Robert Buird		
Roberto Brenes Mesén		
Roberto Coronado Castro		
Rogelio Sotela		
Ruben Iglesias Hogan		
Tomás Povedano y de Arcos		
Tomás Soley Güell		
Victor Manuel Saénz Mora		

Fuente de elaboración propia, ASTCR Informes de las Logias 1941- papeles sueltos.

Si reducimos la escala de análisis de estas redes teosóficas lo que vamos a encontrar son lazos parentales, afinidades profesionales, extranjeros que buscan personas que sepan hablar francés o inglés. Así, las logias fueron espacios de una sociabilidad teosófica, pero también se forjaron otros tipos de vínculos como los de pupilaje. También encontraremos los nombres de los fundadores de algunos de los departamentos de la recién creada en Universidad de Costa Rica (1941).

EL EJERCICIO DE UNA DIPLOMACIA ESOTÉRICA

Este apartado anunciado al inicio, lo considero una parte del fenómeno del asociacionismo moderno y de la red teosófica, cuyo estudio he tratado de ir sintetizando. Quisiera dar la atención necesaria al asunto pues creo que los eventos bélicos, genocidas y de una irracionalidad inédita que inauguraron el siglo XX, marcaron hondamente a generaciones de personas en todo el mundo. En Centroamérica no fue para nada la excepción y su esoterismo desarrolló una activa política internacional.

La creación de una especie de diplomacia esotérica no fue únicamente una forma nueva de insertarse en la vida pública, nacional e internacional, pues había una misión teosófica por cumplir, aquí es donde las creencias ponen en acción a las personas. Si algo resalta en los años que Arundale fue presidente de la ST mundial es el constante esfuerzo por pronunciarse ante el acontecer genocida, las acciones bélicas y el humanitarismo. Concretamente el tema de la paz, es decir, de la pacificación, estuvo en la cabecera de agenda de George Arundale (1878-1945)⁶².

Recordemos que la ST internacional realizó a lo largo del periodo varias convenciones internacionales en las que se trabajaban los planes y temas más pertinentes a la causa teosófica. Los planes que resultaban en políticas abarcaron escenarios variados como educación, juventud o caridad, pero, dadas las condiciones históricas y bélicas durante la gestión de Arundale, le hicieron concentrar los esfuerzos de la institución teosófica en la búsqueda del cese al fuego y al genocidio. El conducto de muchos de los congresos y convenciones en Estados Unidos fue Roberto Brenes Mesén, quien participara por ejemplo en el Congreso Internacional de la ST en Chicago y se le encomendaron varias instrucciones, pues fungía como delegado de la Sección Centroamérica y Colombia⁶³. Como parte del informe que rindió posteriormente, se había acordado entregar las

62 Esto incluso le ganó fuertes críticas de la Sección Italiana de la ST, quienes le solicitaban no emitir opiniones personales en la revista *The Theosophist*. ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 120, 8 de octubre de 1938, ff 238-240. El secretario de la sección italiana, Sr. Castillani, buscó convencerlo de no tratar asuntos internacionales y de que existe una incompatibilidad entre los objetivos de la ST y “las leyes para mejorar la raza que rigen actualmente en Italia”, ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 121, 30 de octubre de 1938, ff 240-243.

63 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesiones 29, 31, y 39, 15 de junio 1929, 6 de julio y 21 de setiembre, ff 73-75, 77-79 y 87-89.

banderas de cada una de las Repúblicas que conformaban la sección para que fueran colocadas en Adyar⁶⁴, y se solicitó a los países las letras de sus himnos⁶⁵.

Existen antecedentes documentados que indican que las redes teosóficas en Centroamérica buscaron por sus medios encausarse en aquel objetivo; un ambiente de paz era necesario para armonizar, crear equilibrio y evolucionar en los siete planos de la existencia. La logia Subirana no. 1 a inicios de mayo de 1928 hace una petitoria de realizar una oración por parte de los miembros de las logias “por la paz en Centroamérica” producto de las guerras civiles intestinas entre liberales y conservadores que no habían cesado desde los procesos independentistas (con breves periodos de estabildades castrenses o reformistas). A mediados de agosto del mismo año, se recibió correspondencia desde Australia: “El Movimiento de Amigos de Melbourne” propone una serie de actividades para la paz mundial. En el seno de la secretaría general se decidió acuerpar el movimiento e incorporar a las logias de la sección en el proyecto⁶⁶.

Incluso los miembros de la ST de Costa Rica el 7 de marzo acuerdan que Tomás Povedano le escriba una misiva a la esposa del dictador, María Fernández de Tinoco, para que intercediera en favor de los reos políticos que tomaron parte de la “revolución recién develada por el Gobierno”⁶⁷.

Más adelante, como parte de la logística global pro-paz, a inicios de diciembre de 1928 José Basileo Acuña puso al mando del recién creado Departamento de Paz Mundial al expresidente Julio Acosta⁶⁸. A todo esto, las pruebas documentales solo nos dejan constatar que, mientras la ONU decretó hasta 1981 el 30 de noviembre como día internacional de la paz, la ST había establecido conmemorar desde 1929 el día de la paz los 11 de noviembre⁶⁹. Desconozco si existe un vínculo entre ambas conmemoraciones. Pero al parecer unos de los primeros en desarrollar una discursiva pacifista desde un marco institucional multinacional fue la Sociedad Teosófica.

64 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesiones 40 y 43, 5 de octubre de 1929 y 2 de diciembre de 1929, ff 89-111 y 114-116.

65 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 108, 7 de octubre de 1937, ff 212-214.

66 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 13, 18 de agosto de 1928, ff 43-44.

67 ASTCR, “Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación”, 7 de marzo de 1918, 8.

68 ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 17, 1 de diciembre de 1928, ff 50-52.

69 ASTC, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 42, 2 de noviembre de 1929, ff 112-114.

No obstante, la posición centroamericana era más bien pasiva pues buscó una parca neutralidad. Cuando Arundale les solicita a las secciones su opinión sobre el exterminio judío en Alemania y si se debía denunciar el trato que se les daba, el asunto se trató en la sesión de la junta de la secretaría general de la Sección Centroamericana, lo que José Basileo Acuña propuso fue “una moción de manifestarse enfáticamente en contra...[pero] sin acusar a nadie...”⁷⁰. El cable que se envió a Adyar con este pronunciamiento, considero es un ejercicio de diplomacia en una guerra donde los culpables se desdibujan, la violencia que ocurrió para acabar con la violencia sembró el escepticismo y parece que un veredicto podría ser precipitado en ese momento.

George Arundale desencarnó el 12 de agosto de 1945 tras severos padecimientos de diabetes por cerca de tres años, pues se negó a tomar cualquier medicamento que se hubiese generado a partir de la muerte de animales usados en su experimentación. Probablemente dio cuenta del lanzamiento de las bombas atómicas sobre territorio japonés. Casi un mes después de su fallecimiento la Segunda Guerra Mundial finalizó.

Después de organizar las votaciones mundiales para la presidencia en Adyar, es electo C. Jinarājādāsa fungiendo desde 1946 hasta su muerte en 1953. De esta manera, un viejo conocido por las logias centroamericanas llegó a ocupar el puesto más importante de la organización.

CIERRE. UNA RED CON ALMA

*...no desapareceré como el círculo de fuego /
que traza un niño en la noche con un carbón /
encendido /
soy sagrado /
y no torturo mi espíritu ni para defenderme ni para que me comprendan...
Walt Whitman, Canto a mí mismo, 1892.*

La red que he estudiado y los datos que en conjunto componen el presente escrito, considero que dejan de relieve los rasgos no solo estructurales de la misma, sino que he buscado denotar que las creencias han sido útiles

⁷⁰ ASTCR, *Libro de actas de Actas de la Secretaría de la Sección Centroamericana y Colombia*, sesión 125, 18 de diciembre de 1938, ff 248-250.

para explicar cómo la convicción pasa a la acción y, por tanto, a la concreción de acciones políticas que van en el espectro de la paz hasta el belicismo.

Se podría caer en la tentación de explicar la cultura por medio de un cerco de hechos económicos y sociales, no obstante, si partimos de una antropología de las religiones, se puede enriquecer más las conclusiones a las que se puede llegar. En concordancia con el historiador y antropólogo de las religiones Michel Meslin⁷¹ hay una idea que quiero traer a colación: “lo sagrado se define como una relación...Esto quiere decir que cada expresión de una experiencia religiosa no es una descripción de lo sagrado exterior al hombre, sino solo el testimonio vivido de una relación entre el hombre y otra cosa distinta a él que, sin embargo, determina y modifica sus conductas”⁷².

Entonces, ¿qué es eso sagrado exterior al hombre tan importante para los miembros de la red de teósofos centroamericanos? Tras consumirme en los documentos de los archiveros de la logia Virya durante varios años, todo me ha conducido a un sitio muy bello, donde convergen casi todas las experiencias religiosas de la mayoría del género humano: el alma.

Bien dice la neuróloga italiana Laura Bossi que el alma fue mucho más importante en el pasado que en nuestros días, en la medida que la humanidad ha alcanzado mayores logros en la medicina, la genética y la biotecnología; los cuerpos de humanos y animales diseccionados han perdido la mística que encerraron siglos atrás, qué paradoja: entre más comprendimos nuestra condición biológica más nos alejamos de nuestra condición humana que se pensaba portadora de un alma⁷³.

De Platón a Spinoza y de allí a Descartes, la filosofía tuvo por excelencia, entre otras, la disquisición sobre el alma. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX hay un surgimiento de disciplinas que Carl Gustav Jung llamó una “filosofía sin alma” una “psicología sin alma” donde solo es científico lo que es manifiestamente material, “la metafísica del espíritu, a lo largo del siglo XIX tuvo que ceder el puesto a una metafísica de la materia...desde el punto de vista psicológico significa una revolución inaudita en la visión del mundo”⁷⁴.

71 Michel Meslin, “La historia de las religiones”, en *Movimientos religiosos derivados de aculturación*, dir. Henri-Charles Puech (Madrid: Siglo XXI, 2001).

72 Meslin, “La historia de las religiones”, 414-415.

73 Laura Bossi, *Historia natural del alma* (Madrid: A. Machado Libros, 2008).

74 C. G. Jung, *Los complejos y el inconsciente* (Madrid: Alianza editorial, 2013), 13.

Con esto lo que pretendo sugerir es que la red teosófica es la materialización de una idea sobre el alma que es producto de una compleja historia sobre las fronteras culturales, cuyas porosidades y vaso-conductos entre occidente y oriente hicieron posibles experiencias como las de los miembros de la S.T. No cabe duda de que las redes que tracé son el esbozo de una más compleja trama de relaciones entre los mundos del esoterismo occidental.

Para los teósofos el alma es tan medular como para los creyentes católicos que predominaron en Centroamérica, la abstracción y proyección del más allá del alma, esto a pesar de que la gran distancia entre teósofos y católicos tuvo a ambos creyentes profundamente ocupados de sus vidas, dada su manera de concebir la muerte. Así, la manera de llevar la vida fue también un ejercicio constante de cómo representar el futuro del alma y la eternidad.

MASONERÍA Y EL ESTABLECIMIENTO DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA EN COSTA RICA (1904-1910)¹

Ricardo Martínez Esquivel

INTRODUCCIÓN

La Sociedad Teosófica inició sus actividades en Centroamérica con la organización de la logia Vïrya en la capital costarricense, San José, en 1904. Esta organización se dio bajo el liderazgo del inmigrante andaluz Tomás Povedano de Arcos, para ese momento gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica. Acerca del desarrollo de la Sociedad Teosófica en Costa Rica –en adelante STCR–, se han identificado cinco etapas:

- 1904-1910: bajo el liderazgo de Povedano y dependiente de la agencia presidencial teosófica de La Habana en Cuba.
- 1911-1927: importante expansión espacial en Centroamérica.
- 1928-1929: breve desarrollo de una agencia presidencial teosófica nacional.
- 1930-1997: creación y desenvolvimiento de la agencia presidencial teosófica centroamericana.
- 1998 hasta la actualidad: fundación y desarrollo de la agencia presidencial teosófica costarricense.

Por consiguiente, en la presente investigación se explica la primera etapa de la STCR e inicialmente se indaga en la figura de Povedano, para luego analizar el proceso de establecimiento de esta organización y sus distintos vínculos con la maso-

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida de la investigación publicada en *La Masonería Española: Represión y Exilios*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, CEHME, Universidad de Zaragoza, 2010), vol. I, 369-392.

nería local, donde además se comparan las dinámicas teóricas de las sociabilidades teosófica y masónica. La importancia de esta investigación radica en ser la primera donde se analizan los vínculos entre la masonería y la teosofía en Centroamérica², y se explotan fuentes de los archivos teosóficos de La Habana y San José, las cuales se cruzan con las distintas fuentes presentes en el Archivo de la Gran Logia de Costa Rica –en adelante AGLCR–.

TOMÁS POVEDANO DE ARCOS

En 1907, *Páginas Ilustradas* publicó del literato y pintor costarricense Lisímaco Chavarría (1875-1913), miembro de la logia teosófica Virya, el siguiente poema:

La magdalena de Henner

A mi maestro Povedano

*Destrenada su blonda cabellera
Y con la faz hundida entre las manos,
Echa al olvido sus placeres vanos
Y gime compungida la ramera*

*Desnudo el cuerpo, que triunfado hubiera
De las diosas y mármoles paganos,
Ostenta sus contornos soberanos
De la venus de milo a la manera*

*Así el gran pintor, la pecadora
Que mereció el perdón del nazareno,
Arrodillada su pasado llora...*

*Sobre su torso, de belleza lleno,
Una escala de luz, como una autora,
Desciende hecha caricia hasta su seno³.*

2 Acerca de la bibliografía existente sobre el tema, puede consultarse el estado de la cuestión elaborado por Ricardo Martínez Esquivel, "Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica", *Revista Estudios* 27 (diciembre 2013): 127-151, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/12703/11951>

En el texto anterior, de paso una de las primeras manifestaciones líricas modernistas costarricenses, Lisímaco Chavarría expresó el ideal de una creación artística como “una lucha de polos opuestos”, al metaforizar la obra “Magdalena en el desierto” de Jean Jacques Henner (1829-1905), utilizando las imágenes de “la pecadora” del evangelio cristiano y la mitológica bella diosa griega “Venus de Milo”. Pero ¿por qué el poeta dedicó “una lucha de polos opuestos”, al pintor, a quien de paso llama “maestro”? En la Sociedad Teosófica, una de las creencias fundamentales, consiste en la oposición perpetua entre las fuerzas de la luz y de la oscuridad en la naturaleza y en el hombre, lo cual se expresa en el poema al distinguir “la pecadora” de la “Venus de Milo”, situación –la lucha de polos opuestos– que, si bien forma parte de muchas religiones, en la logia Virya se constituyó en una de las enseñanzas constantes del “maestro Povedano”. Pero ¿quién fue este personaje?

En la ciudad andaluza de Lucena en la provincia de Córdoba, nació Tomás Povedano de Arcos un 22 de septiembre de 1847. El pintor creció en una coyuntura de ebullición política e ideológica en España, testigo de la proclamación de la Primera República (1873-1874) y de la Restauración borbónica (1874-1931), y para la década de 1860 se le identifica participando de la esfera pública por medio de sus escritos pro-republicanos en periódicos como *El Abanderado* o *El Baluarte de Sevilla*. Después de la Restauración borbónica, Povedano se mudó a la ciudad de Málaga, donde se inscribió en la Academia de Bellas Artes. Distinguido por sus notables condiciones de dibujante, se trasladó a la Academia de Acuarelistas de la ciudad de Sevilla, donde tuvo la oportunidad de compartir con artistas de renombre como Gonzalo Bilbao, García Ramos, Anselmo Rivas o Sánchez Pereira.

Desde muy joven, Povedano manifestó un fuerte espíritu asociativo, carácter normal durante esta época en quienes se identificaron en los ideales del liberalismo, el republicanismo, el progreso y la civilización. En este sentido, se encuentra a Povedano como miembro de la Sociedad de Acuarelistas de Sevilla, del Ateneo Hispanoplatense, del Tribunal para Certámenes públicos de Arte y Literatura de Sevilla, de la Sociedad Sevillana de Emulación y Fomento, de la directiva de la Asociación para la Educación de la Mujer y, por supuesto, de las logias masónicas y teosóficas sevillanas.

En 1890, Povedano ganó un concurso abierto del gobierno de Ecuador, realizado en París, para organizar y dirigir la Academia de Bellas Artes de Cuenca. Al año siguiente se estableció en ese país, donde fundó, además, la Academia de Bellas Artes de Guayaquil. Povedano viajó a Suramérica con su esposa Carolina Amores, natural

de Pedroso, Sevilla, y su hijo, Pedro Diego. No obstante, debido a la inestabilidad sociopolítica ecuatoriana, provocada por la guerra civil, las constantes deportaciones y el enfrentamiento del estado laicizante de José Eloy Alfaro (1895-1911) con la Iglesia católica local, el pintor tomó la decisión de emigrar a la ciudad de México.

De esta noticia se enteraron los escritores costarricenses Manuel María Peralta Alfaro y Ricardo Fernández Guardia los cuales, a sabiendas de la fama de Povedano en Sevilla, le notificaron al presidente de la República, Rafael Iglesias Castro (1894-1902), quien, sin desaprovechar la ocasión, le invitó a organizar y dirigir una academia de artes en el país. De esta manera, el 12 de marzo de 1897, el recién llegado Povedano organizó la Escuela Nacional de Bellas Artes, institución clave, años más tarde, en la fundación de la Universidad de Costa Rica en 1940, donde se convirtió en la Facultad de Bellas Artes. Povedano decidió afincarse en el país, y se consolidó como uno de los principales pintores y retratistas, llegando sus obras a ser presentadas en exposiciones internacionales en ciudades tales como París, Sevilla, Chicago, México, Guatemala o Guayaquil, y su carrera reconocida con varias distinciones, medallas y condecoraciones⁴.

En Costa Rica, Povedano continuó con su espíritu asociativo al formar parte del Ateneo o de la junta directiva de la Sociedad Española de Beneficencia⁵ y, claro, afiliándose a la masonería local y, posteriormente, organizando la primera logia teosófica del país.

Povedano había sido iniciado masón en la logia sevillana Fénix Graco en 1873⁶. El pintor adoptó el nombre simbólico de “Rubens”, y para 1875 obtuvo el grado de maestro y se le designó secretario del taller⁷. Antes de emigrar a Ecuador, el pintor se trasladó a la ciudad de Madrid, donde se asoció a la logia Pirámides no. 37, dependiente del Gran Consejo General Ibérico, y en ella obtuvo los máximos grados del rito oriental de Memphis y Mizraim y del rito escocés de antiguos y aceptados para junio de 1890⁸. Instalado en Costa Rica, colaboró en la organización de la logia

4 Por ejemplo, la *Orden del Libertador de Venezuela*. Sobre la obra artística de Povedano, revisense los estudios de José Miguel Rojas, “Tomás Povedano”, *Revista Nacional de Cultura* 10 (1991): 34-41; y de Floria Barrionuevo y María Enriqueta Guardia, *Tomás Povedano* (San José: EUCR, 2003).

5 Giselle Marín Araya, “Inmigrantes españoles en la ciudad de San José, 1850-1930” (Tesis de maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2000), 314-389.

6 Esta logia la auspiciaba el *Gran Oriente Lusitano Unido o el Supremo Consejo de la Masonería Portuguesa*.

7 Tres años después obtuvo el grado 18 del rito escocés de antiguos y aceptados.

8 Rafael Obregón Loria y George Bowden, *La Masonería en Costa Rica* (San José: Imprenta Tormo, 1950), Tomo IV, 64-66.

Hermes no. 7 de la ciudad de San José en 1901, de la cual formó parte hasta su muerte. En ese taller también se afilió su hijo Pedro Diego⁹. Povedano fungió como venerable maestro esta logia durante el periodo 1901-1902¹⁰, y de gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica en los años 1905 y 1907¹¹, cuando su hijo tuvo el cargo de gran secretario. El pintor participó hasta su muerte como miembro permanente del gran oriente costarricense y, a la vez, como su representante ante el Supremo Consejo Centroamericano, con sede en la ciudad de Guatemala para esos años. Aunado a esto, gracias a la intervención de su gran amigo, hermano masón y teósofo, con-suegro y yerno, el abogado estadounidense Walter J. Field Spencer¹², a Povedano lo nombraron miembro honorario de la logia angloparlante La Luz no. 3, también de la capital del país.

Finalmente, Povedano organizó la Sociedad Teosófica en Costa Rica, junto a su familia, varios hermanos masones, y bajo el patrocinio de la agencia presidencial teosófica en Buenos Aires¹³, y ocupó el cargo de presidente de logia teosófica Vírya hasta su muerte, el 28 de febrero de 1943.

SOCIEDAD TEOSÓFICA EN COSTA RICA Y SUS RELACIONES CON LA MASONERÍA

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891)¹⁴, descendiente de la realeza rusa, a finales de la década de 1840 inició una serie de viajes alrededor del mundo en búsqueda de la “verdadera sabiduría”. En esta aventura, Blavatsky tuvo la compañía de un explorador, naturalista e iniciado masón, el estadounidense Albert Rawson, con quien visitó lugares como Egipto, el Tíbet, Turquía, Grecia e India. Precisamen-

9 AGLCR, *Informe Anual de la Gran Logia de Costa Rica 1901* (San José: Imprenta de José Canalias, 1902), 40-42.

10 AGLCR, “Libro de actas logia *Hermes* 7, 1901-1902” (San José, 1901-1902).

11 Acerca de los hechos bajo su gran maestría, consúltense AGLCR, *Procedimientos de la Gran Logia de Costa Rica 1905* (San José: Imprenta Alsina, 1906), *Anuario de la Gran Logia de Costa Rica 1906* (San José: Imprenta de Avelino Alsina, 1906) y *Proceedings of the Grand Lodge of Costa Rica 1907-1908-1909* (San José: Alsina Press, 1911).

12 Venerable maestro de este taller en 1915. Obregón Loria y George Bowden, *La Masonería en Costa Rica*, Tomo IV, 66-67.

13 Archivo de la STCR –en adelante ASTCR–, “Rama Vírya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908” (San José, 1904-1908), 1-3.

14 También conocida como Madame Blavatsky, su nombre de soltera fue Helena von Hahn, pero luego de casada con Nikifor Vasilievich Blavatsky, vicegobernador de la provincia de Ereván, Armenia, su nombre pasó a ser el de Helena Petrovna Blavátskaya. Este personaje había nacido en la ciudad de Ekaterinoslav (actual Dnipropetrovsk), situada en los márgenes del río Dnieper, al sur de Rusia (actualmente territorio ucraniano). Acerca de su pensamiento puede consultarse el artículo de Mark Bevir, “The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition”, *Journal of the American Academy of Religion* 62, no. 3 (1994): 747-767.

te en este último país, Blavatsky se integró a diferentes comunidades hindúes y cuando, según ella, adquirió el poder para dominar por completo sus energías psíquicas, fundó en El Cairo la Sociedad Espírita. Esta organización surgió con las metas de promover los fenómenos espiritistas, mediumnicos y ocultistas, así como demostrar la naturaleza mágica (ilusoria) de tales prácticas. Sin embargo, su proyecto fracasó y decidió emigrar a los Estados Unidos.

En 1874 durante las sesiones espiritistas en la hacienda Eddy en Chittenden, Vermont, Blavatsky conoció al abogado y militar estadounidense Henry Steel Olcott (1832-1907). Ambos al año siguiente, en colaboración con el abogado irlandés, William Quan Judge¹⁵, organizaron la Sociedad Teosófica en la ciudad de Nueva York¹⁶. Luego, en 1879 Blavatsky y Olcott, decidieron emigrar a la India, donde compraron un terreno para la sede teosófica mundial en Adyar, al sur del país; Judge por su parte, quedó como el máximo dirigente de la institución en los Estados Unidos. Empero, para 1895, debido a conflictos con Olcott y con la inglesa Annie Besant (1847-1933), Judge se separó y organizó una nueva sociedad. A pesar de lo anterior, la Sociedad Teosófica se expandió rápidamente, principalmente en Latinoamérica y Europa occidental.

En lo que respecta al caso costarricense, la organización de una logia teosófica en el país se planteó durante la convención anual de Adyar en diciembre de 1903. Por esta razón, el 27 de marzo de 1904, Povedano convocó a una reunión en su casa¹⁷ con el objetivo de organizar la STCR¹⁸. En ella participaron su esposa, Carolina Amores, la estadounidense Cinta Hine (esposa de Walter Field) y Mercedes Montalto –las tres futuras miembros fundadoras de la masonería mixta en Costa Rica en 1919–, sus hermanos masones, su hijo Pedro Diego, Field y Francisco Conejo G., así como los futuros masones, el español José Monturiol y Federico Gólcher¹⁹. En esta reunión, se bautizó a la logia con el nombre: Virya²⁰; se votó la junta directiva, eligiéndose a

15 La Sociedad Teosófica se organizó el 7 de septiembre de 1875, con la participación de trece personas además de Blavatsky, Olcott y Judge: Charles Sotheram, Charles E. Simmons, W.L. Alden, G. H. Felt, J. Hyslop, D. E. de Lara, C. C. Massey, E. D. Monachesi, Henry J. Newton, H. M. Stevens, John Storer Cobb, Britten y su esposa. Véase al respecto, la obra de Arthur Conan Doyle, *La historia del espiritismo*, trad. Díaz Regt (Nueva York: G. H. Doran, 1926), Tomo I, 269-277.

16 Para más detalles acerca de la historia de la Sociedad Teosófica puede consultarse el trabajo de Josephine Ranson, *A Short History of the Theosophical Society* (Adyar: Theosophical Publishing House, 1938).

17 Hasta hoy día (2017) la Sociedad Teosófica en Costa Rica se reúne allí.

18 Archivo de la Sociedad Teosófica en Cuba –en adelante ASTC–, *Revista Teosófica Cubana*, La Habana, marzo-abril 1951, 9-10.

19 Para la organización y el funcionamiento de una logia teosófica se necesitan al menos siete miembros.

20 “Virya” una palabra sánscrita (viríá) traducible al español como “virilidad, valor, fuerza, potencia, energía, heroísmo, acto heroico, vigor masculino, virilidad, semen viril, eficacia (de una medicina), veneno, esplendor, lustre y dignidad”.

Povedano como su presidente, a Monturiol su secretario y a Field su tesorero; se le comisionó al pintor, por ser el único iniciado teósofo, la solicitud de una carta constitutiva a la sede central en Adyar; y se acogió la Constitución y Reglas de la Sociedad Teosófica, promulgadas bajo la presidencia de Olcott (1891-1907) en la ciudad de Londres el 9 de julio de 1896²¹.

Para la tenida del 26 de junio 1904, se aprobó el reglamento de la nueva sociedad teosófica, basado en el de la logia habanera Annie Bessant, presidida para ese momento por el también masón José María Massó²². El 24 de julio del mismo año, llegaron las cartas constitutivas de Virya y los diplomas de los nuevos iniciados, firmados por Luis Schneider, secretario general de la sección sudamericana de la Sociedad Teosófica, instalada en la ciudad de Buenos Aires. La reunión de ese día finalizó con un emotivo discurso de Povedano, quien enfatizó como las muchas necesidades de la sociedad, ahora serían cubiertas gracias a “la obra redentora de la Sociedad Teosófica a Costa Rica”²³.

En la base primera del “Reglamento de la Rama de la Sociedad Teosófica denominada Virya, de San José, Costa Rica”, en los siguientes términos se indicaron los objetivos de la asociación:

Artículo segundo. Esta Rama se propone coadyuvar a los fines de la Sociedad Teosófica, que son los siguientes:

- A. Formar el núcleo de una Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de razas, creencias, sexo, casta o color.*
- B. Fomentar el estudio de las literaturas, religiones, filosofías y ciencias de los arios y de otros pueblos orientales.*
- C. Investigar las leyes no explicadas de la Naturaleza y los poderes psíquicos latentes en el hombre. Sólo una parte de los miembros de la Sociedad Teosófica se dedica a este último objeto, siendo el designado con la inicial A el único obligatorio de los tres*²⁴.

En el budismo el viryabala (‘viril-fuerza’) es el recto esfuerzo necesario para alejarse de los factores mentales incorrectos que no llevan al dhyāna. En la ausencia de estos esfuerzos sostenidos al practicar la meditación, las ansias influyen negativamente en quien medita.

21 ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 1-2.

22 Esta logia teosófica la organizó el mismo Massó en diciembre de 1898. La historia de la Sociedad Teosófica en Cuba es todavía una tarea por realizarse. Acerca de los primeros años de ella, puede consultarse en el ASTC, “Notas para la historia de la Sociedad Teosófica en la Sección Cubana”, 85-94.

23 ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 3-14.

24 El reglamento de Virya puede consultarse en el ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 3-14.

En la Sociedad Teosófica la palabra “rama” se refiere a la logia teosófica. En el artículo 2 del reglamento de Vírya, se observa en el inciso A, el principio de igualdad entre hombres y mujeres como básico y fundamental para la dinámica de sociabilidad de la asociación. Sin embargo, dicha igualdad es relativa, ya que por un lado existen “unos elegidos” encargados de “Investigar las leyes no explicadas de la Naturaleza y los poderes psíquicos latentes” y, por otro, la estructura organizativa de la rama se caracteriza por una dinámica democrática para la elección de grupos directivos, construyéndose a la vez, jerarquías y relaciones de poder. Aunque sobre lo anterior, el artículo 8 dicta que “Todos los miembros son iguales; entre ellos no hay grados ni distinción de ninguna clase. Los cargos, lejos de significar privilegios, implican el aumento de responsabilidades, y la obligación de mayor humildad, circunspección y tolerancia”.

Otros elementos que resaltan del reglamento se refieren a lo fundamental y básico del estudio, del crecimiento intelectual de sus asociados, y del rechazo a cualquier actitud sectaria en sus reuniones. Si bien se toleran las opiniones de cada teósofo, sus vidas políticas o religiosas se les consideran aparte de los proyectos sociales de la STCR²⁵. Y acerca de la admisión de nuevos miembros se estableció, en la base segunda del reglamento, su ingreso a partir de una votación interna y explícitamente en el artículo 6 que indica que,

No podrá pertenecer a la Sociedad Teosófica (...) ninguna persona que esté encausada criminalmente, ni tampoco la que por su conducta inmoral sea motivo de escándalo... Los miembros que en cualquier circunstancia se salieran del tono mesurado y digno que exigen la cultura y el bien parecer y que deben ser norma de nuestro procedimiento, serán llamados al orden por el Presidente, y tres llamadas al orden equivaldrán a un voto de censura.

En el texto anterior, se observa la importancia de la buena conducta para la sociabilidad teosófica, a la vez que se reproduce el discurso civilizador de la época, donde la cultura se exalta como básica e imprescindible para quien desee participar de la misión de la STCR. En este sentido, se explican las maneras en que se podría suspender temporal o definitivamente a un miembro

25 El artículo 3 de la base primera y el artículo 5 de la base quinta: “Quedan absolutamente prohibidas todas las discusiones de orden político y todas las que sean extrañas a las ideas y fines de la Sociedad Teosófica, y en el instante que se inicien serán cortadas por el Presidente, así como las que formaren un giro personal”.

de la asociación: con tres votos de censura en el transcurso de seis meses –se resalta lo relevante del voto en la dinámica de la logia. Con respecto a esto, en la base sexta, por medio de once artículos, se enumeran los posibles escenarios de un voto de censura: participar de propaganda anti-teosófica o de escándalos públicos, violar el reglamento de la rama y tomar posturas políticas o religiosas en la asociación. Aunado a ello, el artículo 11 agregó que,

Queda absolutamente prohibida dentro de la Rama, la experimentación de toda clase de fenómenos hipnóticos y de los llamados espiritistas. Los que pretendiesen infringir este artículo serán apercibidos, y en caso de reincidencia, pueden ser suspendidos y hasta expulsados por la sola iniciativa del Presidente.

El artículo 11 de la base sexta del reglamento de *Virya* desmitifica la idea sobre la supuesta intrínseca relación entre la teosofía y el espiritismo. Esta asociación se ha creado debido a las posturas detractoras de algunos sectores de la Iglesia Católica local, al representar a la STCR como una organización peligrosa y nociva para la salvación de las almas, por eso mismo le relacionó con otros fenómenos también condenados como la masonería y el espiritismo. Este es el caso de la prensa católica de Costa Rica, *El Eco Católico*, *El Adalid Católico*, *El Mensajero del Clero* o *La Unión Católica*, en la que desde la década de 1890 se utilizaron los mismos argumentos para desprestigiar e impugnar al liberalismo, a la masonería, al protestantismo, al judaísmo, a la teosofía, al espiritismo y hasta al comunismo²⁶.

Un último elemento del reglamento teosófico que merece su comentario es el relativo al de los deberes de sus asociados. En su base séptima se estableció la importancia del cuido y la defensa entre todos los hermanos, así como de la propagación oportuna y discreta de las enseñanzas teosóficas entre todos los hombres y mujeres. Además, a los miembros de *Virya*, se les solicitó una colaboración mensual de US\$ 0,5, para el pago de la cuota de US\$ 5 a la agencia presidencial en Buenos Aires. No obstante, cuando hubo casos de teósofos desempleados, otros individuos se encargaron de ellas, así como de ayudarles mientras se encontraron en dicha dificultad.

26 Martínez Esquivel, "Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154, <http://rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-543rich.pdf>. Martínez Esquivel, "Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)", *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009): 13-32, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24182/24810>. Esteban Sánchez Solano, "La identificación del desarticulador del mundo católico en Costa Rica (1880-1900)", en *300 años: masonerías y masones, 1717-2017. Tomo II: Silencios*, eds. Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés y Rogelio Aragón (Ciudad de México: Palabra de Clío, 2017), 33-49.

En las tenidas de Vírya, los temas de estudios de cada día se interpretaron por los teósofos como “asuntos de doctrina”, lo cual llevó a pensar en “dogmas” o “verdades absolutas” y, al menos, en el uso de un vocabulario de carácter religioso en la temprana STCR. Incluso se llegó a hablar de la “doctrina teosófica”, en referencia a las conclusiones dadas desde el estudio comparado de las religiones. En efecto, a quienes se asociaron a la Sociedad Teosófica, se les catalogó como hermanos, gracias en parte a una dinámica de sociabilidad con perspectivas de fraternidad en sus distintas actividades. A su vez, a los hermanos teósofos se les consideró “iniciados”, ya que teóricamente han empezado a recorrer el camino del discipulado –incluso en este contexto, se cita constantemente al “Gran Iniciado Jesús”. En la cosmovisión teosófica, a los hombres y a las mujeres, se les consideró de origen divino, portadores de un aura de emanaciones psíquico-mentales, pero “degradados”, siendo ello la explicación a las experiencias de dolor e ignorancia.²⁷ Acerca de esto, en la tenuta del 24 de julio de 1904, Carolina Amores consultó si, ¿al morir la persona muere también su aura? A ello, Walter Field respondió un rotundo jamás, mientras explicó su capacidad de ver las auras de las personas gracias al desarrollo de sus cualidades de clarividente²⁸. En Vírya, se creyó que cada persona puede desarrollar poderes psíquicos. Aunado a esto, también se debe tener en cuenta que en esta organización a algunas personas se les llamó “maestros”, como fueron los casos de Blavatsky, Olcott y Povedano. En lo anterior, se observa una dinámica relacional entre hermanos, y de ellos con sus maestros.

En la Sociedad Teosófica, si bien se niega la existencia de un dios o una divinidad superior, en las reuniones de Vírya de los años en estudio, se habló constantemente del “Absoluto”, equiparándolo muchas veces con “Jehováh (sic)”, término aceptado en la generalidad del cristianismo como el nombre de dios-padre, “el Yo Superior o el verdadero hombre”, “el ES”, “el Aquello”, “lo Eterno”, “el Ser”, “el Todo”, “la Vida” o “la Verdad”. Este “Absoluto”, en la tenuta del 20 de octubre de 1908, Roberto Brenes Mesén (1874-1947)²⁹ lo explicó de la siguiente manera:

27 ASTCR, “Rama Vírya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 14.

28 Puede verse esta discusión en el ASTCR, “Rama Vírya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 20-29.

29 A Roberto Brenes Mesén se le considera una de las principales mentes que ha dado Costa Rica. Graduado del Liceo de Costa Rica y del Instituto Pedagógico de Chile, es uno de “los padres intelectuales” de la Segunda República de Costa Rica (1949). Además, Brenes Mesén ocupó el cargo de ministro de Instrucción Pública (1910, 1914, 1917) y de director del Liceo de Heredia (1905-1908), cuando protagonizó una batalla discursiva con la Iglesia católica local debido a la promoción de las enseñanzas de Charles Darwin. Brenes Mesén se inició masón el 16 de enero de 1905 en la logia Libertad no. 4 y teósofo el 19 de enero de 1908 en la logia Vírya, se le nombró miembro honorario de la logia masónica Hermes no. 7, fungió como venerable maestro de la logia masónica Regeneración no. 1 (1918) y como teniente gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica (1918-1919), todo en la ciudad de San José. Brenes Mesén par-

[está] por encima de la inteligencia humana, hay una corriente perpetua de pensamiento superior que influye en los hombres en relación con sus capacidades, tomando cada uno de ella lo que necesita, y que aunque aparentemente motivada la corriente constante de pensamiento continuará transformándolo hasta llevarlo con el Todo a su finalidad³⁰.

Estas palabras denotan una especie de misticismo filosófico hindú cercano o enmarcado en las manifestaciones deístas de la época, y la construcción de la teosofía como una posibilidad ético-espiritual claramente entre lo esotérico y lo racional.

La dinámica de sociabilidad de Virya durante el periodo 1904-1910 consistió en la búsqueda de respuestas “rationales y lógicas” a los problemas existenciales de sus miembros, por medio de discusiones esotéricas, metafísicas y teosóficas basadas en un detallado estudio comparado de religiones, filosofías y ciencias. Durante estos estudios de la “doctrina teosófica”, se explicaron temas como el hipnotismo, el espiritismo o las causas de la degradación y del mal entre los hombres. Entre las otras creencias de la STCR, se encuentran el “deva” –forma mental que abarca aspectos cognitivos y emotivos de las personas, creado a partir de la sumatoria del pensamiento de los miembros de la logia–, una tipología de auras, el abandono del cuerpo y la trascendencia del alma.

Asimismo, en los imaginarios teosóficos la serpiente simboliza el despertar al conocimiento, concepción bastante lejana de una señal de algo maligno o contrario a la divinidad buena. De hecho, en las tenidas de Virya, se utilizó la Biblia como una verdad entre tantas otras, a lo cual se puede agregar que los veintidós miembros de esta rama en el Censo Municipal de San José de 1904, se declararon cristianos practicantes, explícitamente, diecinueve católicos y tres protestantes³¹. Durante estos años, además del texto bíblico se utilizaron otros libros sagrados, tales como el Talmud (judaísmo), el Corán (islam), el Zend-Avesta (zo-

tipó de la masonería y la STCR hasta su muerte. ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 156. Y acerca de su vida y obra consúltese los trabajos de Obregón Loria y George Bowden, *La Masonería en Costa Rica*, Tomo IV, 230-237; María Eugenia Dengo, *Roberto Brenes Mesén* (San José: UNED, 2002); Carlos Bermejo Martínez, *Roberto Brenes Mesén. Conductor e ideólogo de la Costa Rica de 1900-1947* (Heredia: EUNA, 2002); e Iván Molina Jiménez, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (San José: EUCR y EUNA, 2008).

30 ASTCR, “Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 47.

31 Víctor Hugo Acuña Ortega y Molina Jiménez, “Base de datos del censo municipal de San José de 1904” (San José: CIHAC, Universidad de Costa Rica, 1992-1997).

roastrismo) y, en especial, el Bhagavad-gītā (hinduismo), el cual se leyó durante todas las reuniones³². Lo anterior se complementó con la lectura de los escritos clásicos de Madame Blavatsky: *La Doctrina Secreta*, *Los orígenes del ritual en la Iglesia y la masonería* e *Isis sin Velo*, los propios de Annie Besant, revistas como *Teosófica Sophia* (Madrid), *El Cristianismo Esotérico*, *El Bosquejo Teosófico*, *El Manual Teosófico*, *A los que sufren* y *Filosofía Cristiana*, o los libros de Siannett, *La Maga Negra* y *El Mundo Oculto*. La dinámica ecuménica de los estudios en la STCR conllevó, para muchos, la transformación de la “doctrina teosófica” en un amalgama de sincretismos de creencias, cuando al parecer, más bien, se promovían los anti-sincretismos³³.

En este sentido, si se piensa por un lado, en las similitudes de la teosofía con la masonería en Costa Rica de esos años, en ambas sociedades existe la creencia en la transcendencia del alma y en la práctica de la solidaridad al prójimo; mientras que si se hace sobre sus divergencias, sale a relucir, en primera instancia, la construcción teórica de una especie de arquetipo divino en ambas organizaciones, pero en los discípulos de Povedano con un carácter panteísta, cuando en los “hijos de Hiram”, se personaliza en la figura del Gran Arquitecto del Universo. Por consiguiente, para un mejor análisis comparativo de estas dos instituciones, se ha construido la tabla 1.

32 Acerca de la importancia de la cosmovisión hinduista en el desarrollo de la Sociedad Teosófica, puede consultarse Merwin-Marie Snell, “Modern Theosophy in Its Relation to Hinduism and Buddhism I”, *The Biblical World* 5, no. 3 (1895): 200-205; y Snell, “Modern Theosophy in Its Relation to Hinduism and Buddhism II”, *The Biblical World* 5, no. 4 (April 1895): 259-265.

33 Una discusión sobre esto se encuentra en Siv-Ellen Kraft, “To Mix or Not to Mix: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy”, *Numen* 49, no. 2 (2002): 142-177.

Tabla 1. Diferencias y similitudes entre la masonería y la Sociedad Teosófica

Organización	Masonería	Sociedad Teosófica
Creencias	En el Gran Arquitecto del Universo, la trascendencia del alma y la práctica de la solidaridad al prójimo.	Existe una interpretación panteísta de la divinidad. Se cree en la trascendencia del alma y la práctica de la solidaridad al prójimo.
Admisión	Compartir las creencias masónicas. Ser fiel amante y obediente a las leyes de su país. Tener 21 años, buena opinión moral e intelectual, y medios propios u ocupación decorosa que proporcionen los recursos necesarios para la subsistencia. Deben ser hombres.	Compartir las creencias teosóficas. Por votación de los miembros. No pueden ingresar quienes tengan causas criminales y que por su conducta social sean motivo de escándalo. Pueden ser hombres o mujeres.
Iniciación y crecimiento	Manifestado a través de distintos rituales y simbologías. Se entrega un diploma.	Con el simple hecho de aceptar asociarse y cumplir su reglamento. Se entrega un diploma.
Expulsiones y suspensiones	Incumplimiento de las leyes y los estatutos jurídicos de la orden y del gobierno local.	Insistencia en la práctica de actividades hipnóticas y espiritistas. Participación en propaganda contra la STCR y escándalos públicos. Violación del reglamento de la logia. Tratar de dotar con un carácter político o religioso la logia teosófica.
Invitados a las reuniones	Solo a tenidas blancas, las cuales son ocasionales y abiertas al público en general.	Solo por aprobación votada por los miembros de la logia.

Organización	Masonería	Sociedad Teosófica
Deberes	Ser miembro activo y cotizante, respetar las leyes del país, profesar y acatar los fines, los principios, los acuerdos y las disposiciones de la orden. No emprenderla contra los hermanos en los tribunales de justicia locales o los medios de prensa.	Ser miembro activo y cotizante. Cuidarse y defenderse entre todos los hermanos. Propagar las enseñanzas teosóficas “con oportunidad y discreción”.
Principio de igualdad	Entre hombres letrados, mayores de 21 años y capaces de pagar los impuestos estatales.	Entre hombres y mujeres sin importar sus características socioeconómicas.
Prácticas electorales	Constantes y fundamentales. En las votaciones se utilizan de bolas blancas y negras. En ellas participan todos los miembros, ya sea como elegibles o electores. En el caso de empate, decide el venerable maestro de la logia masónica o el presidente de la logia teosófica.	
Política y religión	Prohibido tomar actitudes sectarias en las tenidas. La logia respeta los credos de cada uno de sus asociados, sin responsabilizarse del comportamiento de ellos en otros espacios, el cual nunca representará proyecto social alguno de la logia, sea masónica o teosófica.	

Fuentes: ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908” (San José, 1904-1908), 3-14; AGLCR, Procedimientos de la Gran Logia de Costa Rica 1905 (San José: Imprenta Alsina, 1906).

En la tabla 3 se observa cómo para ingresar a la masonería se deben compartir las creencias de la orden, ser hombres letrados, de 21 años, con buenas costumbres y cierto nivel intelectual y económico; cuando en la Sociedad Teosófica se encuentra la clave en la ausencia de causas criminales, además se pueden iniciar tanto hombres como mujeres. La iniciación masónica se caracteriza por una serie de rituales simbólicos, en la teosofía solo se requiere manifestar el deseo de asociarse. En ambas sociedades se entregan diplomas. En la masonería si se violan las leyes de la orden o el Estado, el masón puede ser suspendido e incluso expulsado, en la teosofía lo mismo, más si practica el hipnotismo y el espiritismo, o dota de un carácter sectario, político o religioso, a la logia. En ambas sociedades se consideran deberes del aso-

ciado, cumplir con las normas de la organización, pagar las cuotas mensuales, cuidar y defender a los hermanos, y transmitir los ideales de la logia en la sociedad. Tanto masones como teósofos se reunieron una vez por semana y, uno de los ejes de sus tenidas versó en un discurso de estudio constante y lo fundamental del crecimiento intelectual de sus miembros.

Por otro lado, el cuadro 1 muestra también la importancia del principio de igualdad entre los miembros de ambas instituciones, de paso, caracterizadas como hermandades. Sin embargo, entre los masones se trató de una igualdad contradicha por los requisitos de ingreso a la asociación y la construcción de jerarquías internas. En el caso de la rama teosófica, los discursos promovieron una igualdad de género, totalmente revolucionaria para las mujeres en esos años, ya que encontraron un lugar de formación y sociabilidad en equidad junto a los hombres³⁴. En lo referente a las prácticas electorales, tanto en la masonería como en la teosofía, estas se constituyeron como constantes y fundamentales, en una dinámica donde los hermanos podían fungir como electores y elegibles. Aunque los masones, para acceder a algunos puestos, debían antes haber alcanzado determinados grados o poseer cierta antigüedad, mientras que en la STCR nada de ello fue necesario. En ambas sociedades durante las votaciones se utilizaron bolitas negras y blancas y, en caso de empates, le correspondía la decisión final al venerable maestro masón o al presidente teósofo. Pero lo más importante en las prácticas electorales de estas sociedades, sin duda alguna, se encuentra en el hecho de que la mujer pudo participar como electora o elegible en la logia teosófica durante una coyuntura de su exclusión de la ciudadanía costarricense³⁵.

En otros temas, el 10 de octubre de 1904, Virya recibió una carta de José María Massó,³⁶ solicitando la adhesión de Costa Rica a su proyecto para organizar una sección cubana de la Sociedad Teosófica, lo cual en primera instancia significaría la independencia de la sección argentina³⁷. Para organizar esta sección se necesitaban

34 Marta Elena Casaús Arzú ha investigado cómo el principio de igualdad entre hombres y mujeres en la dinámica de sociabilidad teosófica, motivó a las mujeres en la lucha social por sus derechos políticos en Guatemala, véase su trabajo "La influencia de la teosofía en la emancipación de las mujeres guatemaltecas: La Sociedad Gabriela Mistral", *Anuario de Estudios Centroamericanos* 27, no. 1 (2001): 31-58.

35 Para ampliar acerca de las relaciones entre la masonería y las prácticas electorales véase Luis P. Martín, "La modernidad política de la masonería en la España contemporánea", *Las logias masónicas en la modernización de España*, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 32-36 (décembre 2000-décembre 2003), 18-42. Y para el caso de la teosofía, puede consultarse el artículo de Stephen Prothero, "From Spiritualism to Theosophy: 'Uplifting' a Democratic Tradition", *Religion and American Culture* 3, no. 2 (1993): 197-216.

36 ASTCR, "Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908", 34-36.

37 ASTC, "Notas para la historia de la Sociedad Teosófica en la Sección Cubana", 94-95; y *Revista Teosófica Cubana*

al menos siete logias. En el país se estuvo de acuerdo con la iniciativa cubana y el 31 de marzo de 1905, la STCR votó por Massó como secretario general de la sección cubana y eligió a Guillermo P. González como su representante en La Habana³⁸. Debido a la organización de la nueva sección, Virya debió elegir una nueva junta directiva, la cual se observar en la tabla 2.

Tabla 2. Junta directiva logia teosófica Virya (1905-1910)

Cargo	Nombre	Nacionalidad	Ocupación	Logia masónica
presidente	Tomás Povedano	España	pintor	Hermes
vicepresidente	Walter J. Field	Estados Unidos	abogado	La Luz
secretario general	José Monturiol	España	empleado público	Maravilla
secretario de actas	Pedro Povedano	España	s. d.	Hermes
tesorero	Francisco Vidarroeta	España	s. d.	Regeneración
bibliotecario	Carolina Amores	España	ama de casa	Saint Germain
vocal 1	Mercedes Montalto	Costa Rica	maestra	Saint Germain
vocal 2	Andrea Steiner	Italia	pintor	n. m.

Nomenclatura: s. d. = sin dato. n. m. = no masón.

Fuentes: ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908” (San José, 1904-1908), 48; Víctor Hugo Acuña Ortega e Iván Molina Jiménez, “Base de datos del censo municipal de San José de 1904” (San José: CIHAC, Universidad de Costa Rica, 1992-1997).

(La Habana, marzo-abril 1951), 11-13.
38 ASTC, *Revista de Teosofía Cubana* (La Habana, diciembre 1927): 477-486; “Notas para la historia de la Sociedad Teosófica en la Sección Cubana”, 95-96.

En la tabla 2 muestra cómo, de los ocho miembros de la junta directiva de Vírya, la mitad tuvo lazos familiares, los Povedano Amores y Walter Field. De estas personas, siete eran extranjeros, de los cuales cinco españoles. Además, siete de los ocho miembros se asociaron a la masonería, Amores y Montalto en la comasonería, y los hombres en talleres dependientes de la Gran Logia de Costa Rica. Con excepción de la logia La Luz, que trabajó según el rito de York, las otras lo hicieron conforme al rito escocés de antiguos y aceptados. El hecho de que una mayoría de miembros de Vírya se iniciaran masones no debe extrañar, ya que de los cuarenta miembros de esta rama durante el periodo 1904-1910, veintidós lo hicieron, catorce antes de Vírya y ocho luego de ella, de los cuales seis fueron mujeres miembros fundadoras de la logia comasónica Saint Germain en la ciudad de San José. La comasonería, durante esta época, se promovió fuertemente desde la presidencia internacional de la Sociedad Teosófica, presidida por Annie Besant (1903-1933).

Durante estos años, algunos miembros de Vírya sobresalieron como masones. Tal es el caso de Povedano, quien ejerció de gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica (1905-1907). El contador costarricense Antonio Castro Quesada fungió como venerable maestro de Regeneración (1904-1905), gran tesorero (1904), teniente gran maestro (1905) y gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica (1906). Pedro Diego Povedano tuvo el cargo de gran secretario de la Gran Logia de Costa Rica (1906-1907). Vidarroeta fue venerable maestro de Regeneración y teniente gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica en 1907. Y Monturiol llegó a ser gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica en 1931, año en que todavía se desempeñaba como un alto dirigente de la STCR.

A pesar de las relaciones identificadas entre la masonería y la teosofía en Costa Rica, con una importante participación de individuos en ambas sociedades, así como ostentando altos cargos en ellas, en los libros de actas de estas organizaciones brillan por su ausencia las referencias de una a otra asociación. Empero, ¿qué llevó a los masones a buscar la sociabilidad teosófica o a los teósofos la sociabilidad masónica? La respuesta se cifra en dos situaciones. Primero, muchas de estas personas ingresaron en las dos instituciones, debido al simbolismo sociocultural de ellas de modernidad y civilización. Segundo, probablemente estos teósofos-masones o masones-teósofos, en “sus búsquedas” de la verdad y de un crecimiento ético-espiritual alternativo al ofrecido por las instituciones tradicionales, encontraron respuestas similares en estas sociedades, por lo que optaron por iniciarse en ellas. A las razones anteriores, se podría agregar, que a algunos masones, la orden les ofreció respuestas existenciales

a sus vidas pero, ante la imposibilidad de tener esta experiencia con sus esposas e hijas en la masonería, vieron en la Sociedad Teosófica la posibilidad de que sus mujeres pudieran compartir con ellos “sus búsquedas” en un espacio similar en algunas funciones al de la sociabilidad masónica.

Por otra parte, el espíritu asociativo de los teósofos llevó al desarrollo de una red de sociabilidad ampliada puesto que, además de la logia masónica, la mayoría de los miembros de Virya participaron también en sociedades de beneficencia y literarias. En el caso de las primeras, se identifican a José Monturiol y a María Fernández Le Cappellain –esposa de Federico Tinoco, presidente de la República (1915-1917)– en la Cruz Roja Costarricense; a Monturiol de nuevo (1901-1903) y a Francisco Vidarroeta (1902-1903, 1905-1907) junto a Tomás Povedano en la junta directiva de la Sociedad Española de Beneficencia³⁹; y a un importante grupo de teósofos, entre quienes se encontraron desde mujeres de la clase alta, como la citada María Fernández o Pacífica Fernández Guardia –esposa de Bernardo Soto Alfaro, presidente de la República y gran protector de la masonería en Costa Rica (1885-1888)⁴⁰, iniciado en 1871 y masón hasta su muerte en 1931– hasta zapateros como Ramón Pérez Molina, en programas como La Gota de Leche o El Abrigo de los Niños⁴¹. Esta práctica de ayuda a indigentes o a las clases pobres del país, se convirtió en una constante en el discurso teosófico, erigiéndose como un símbolo de la tendencia fraternal que debe caracterizar a la Sociedad Teosófica con la humanidad entera.

En lo que respecta a la participación de los teósofos en sociedades literarias, también se identifica una decena de miembros de Virya sociabilizando en El Ateneo de Costa Rica. En esta institución sobresalieron las colaboraciones de Povedano, del profesor Roberto Brenes Mesén, del abogado León Fernández Guardia y del ingeniero agrónomo Enrique Jiménez Nuñez –ministro de Fomento en 1910–, por medio de escritos y conferencias sobre teosofía, filosofía, misticismo, esoterismo, espiritualidad y política.

39 Marín Araya, “Inmigrantes españoles en la ciudad de San José, 1850-1930”, 314-389.

40 Acerca de este periodo de la masonería costarricense puede consultarse el libro de Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (San José: EUCR, 2017), 77-96.

41 ASTCR, “Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 142. ASTCR, “Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 142. Ana María Botey Sobrado, “De la beneficencia a la filantropía “científica”: la fundación de la Gota de Leche (1913)”, *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (julio 2008): 1336-1377.

No obstante, el desarrollo de la STCR durante el periodo 1904-1910, tampoco significó el mejor recibimiento de la sociedad costarricense. Por ejemplo, el 7 de diciembre de 1906, el periódico *La Patria* publicó el artículo: “La Teosofía, el ocultismo y el negocio”⁴², donde calificó a la Sociedad Teosófica como una “práctica espiritista”, que se aprovechaba de la curiosidad e ingenuidad de las personas para “hacer fortuna”. Debido a esta publicación, Virya en la tenida del 9 de diciembre de 1906⁴³ decidió contestar dicho artículo con la redacción de una carta que fue enviada a los distintos periódicos del país. Lo sucedido con *La Patria* tan solo representa uno de los tantos casos que dieron origen a la impugnación social de la STCR, ya que pronto se sumó a ella, la Iglesia Católica desde el púlpito, su periódico *El Eco Católico* y una carta pastoral descomulgando a los teósofos del mismo obispo de Costa Rica, Juan Gaspar Stork Werthv (1904-1920) en enero de 1917.

A partir del artículo de *La Patria* empezaron a ser construidas representaciones detractoras de la teosofía en la prensa costarricense, principalmente la católica. Muchas de estas representaciones fueron las mismas que durante el último tercio del siglo XIX la Iglesia Católica construyó sobre la masonería. De hecho, en la tenida del 18 de septiembre de 1909⁴⁴, Roberto Brenes Mesén recomendó dejar el uso de la palabra “logia” por las connotaciones de la masonería en el país, y propuso limitarse a la utilización de los términos “rama” o “centro”; sin embargo, desde mediados de 1908, la Convención de Adyar dispuso más bien eliminar el uso de la palabra “rama” y quedarse con el término “logia”⁴⁵.

La impugnación social vivida por la STCR llevó a muchos de sus miembros a cuestionarse cuáles eran las funciones reales de la teosofía en la sociedad. Por ejemplo, Enrique Jiménez expresó en la tenida del 13 de octubre de 1907, su preocupación sobre cómo se podía, desde la teosofía, construir una mejor sociedad en Costa Rica⁴⁶; o León Fernández, quien el 10 de noviembre del mismo año, mostró sus inquietudes debido a la proliferación de movimientos espiritistas en el país, los cuales la sociedad josefina confundía con la teosofía, situación que lo enojaba debido a que la Sociedad Teosófica es distinta por definición y metas al espiritismo, e incluso, prohíbe sus prácticas entre sus miembros, por lo que Fernández planteó realizar

42 Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica, *La Patria*, 7 de diciembre de 1906, 3

43 ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 101- 102.

44 ASTCR, “Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 123-124.

45 ASTCR, *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología* no. 1, julio 1908, 169.

46 ASTCR, “Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 139.

una mayor propaganda teosófica⁴⁷. Por consiguiente, el 22 de diciembre de 1907, se propuso la publicación de una revista propia y de carácter gratuito de *Virya*⁴⁸, esta actividad se sumó a la biblioteca pública y a las actividades de beneficencia de la logia, aumentándose así la praxis social de la STCR.

El proyecto de la revista se aprobó en la tenida del 5 de enero de 1908⁴⁹. Esta recibió el nombre de *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología*, y su primer número se publicó en ese mismo mes⁵⁰. Se nombró a Tomás Povedano su director, mientras se conformó una comisión editorial con su hijo Pedro Diego, Francisco Vidarroeta y José Monturiol⁵¹. Por su parte, Walter Field, Enrique Jiménez, León Fernández y José Salvador González, se ofrecieron como colaboradores de la revista⁵², mientras que el afamado teósofo español Antonio del Rio, se comprometió a colaborar con la revista enviando sus escritos desde Madrid.

En el primer número de la nueva revista, Povedano representó a la STCR como un “Centro de la serena lucha de las ideas, que tan bien habla a favor del adelanto de Costa Rica”⁵³, caracterizando así a la Sociedad Teosófica, y de paso a *Virya*, como manifestaciones novedosas y modernas que colaboran en el progreso del país. Desde finales del siglo XIX, Costa Rica se encontraba en una coyuntura donde el “discurso civilizador” de las élites intelectuales llevó a procesos de transformación política, económica y cultural, el advenimiento de la modernidad. Esto conllevó el desarrollo de nuevas posibilidades de sociabilidad, las cuales se concibieron como triunfos del “progreso”. Por otro lado, uno de los rasgos de esta revista versó en que, desde su primer número, publicó los objetivos de la STCR⁵⁴, lo cual –consideramos–, formó parte del afán de la logia por aclarar qué es y cuáles eran los propósitos de la STCR, así como de la necesidad de diferenciarse de otros grupos con los cuales se les confundían, tal es el caso de los círculos espiritistas.

Para el financiamiento de *Virya. Estudios*, se creó un fondo de cuotas mensuales establecidas para cada teósofo, por ende, a partir de ese momento de cada US\$ 5 recolectados, la mitad se enviaba a la agencia presidencial en La Habana y la otra mitad

47 ASTCR, “Rama *Virya*, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 144-145.

48 ASTCR, “Rama *Virya*, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 152.

49 ASTCR, “Rama *Virya*, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 154.

50 ASTCR, *Virya. Estudios*, enero 1908.

51 ASTCR, “Rama *Virya*, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 154.

52 ASTCR, “Rama *Virya*, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 156.

53 ASTCR, *Virya. Estudios*, 26.

54 ASTCR, *Virya. Estudios*, 47-48.

se invertía en la revista. En marzo de 1908, la revista rebasó las fronteras nacionales⁵⁵, llegando a Nueva York, La Habana, la ciudad de Panamá, Monterrey, Santiago de Chile, Valparaíso, Buenos Aires, Montevideo, Río de Janeiro, Madrid, Londres, Escandinavia y Casa Blanca⁵⁶. El 5 de abril del mismo año, la redacción de la revista recibió desde Madrid una carta del intelectual español, teósofo y masón Mario Roso de Luna (1872-1931)⁵⁷, quien ofreció sus servicios a la publicación⁵⁸. El éxito de *Virya. Estudios* en el plano internacional llevó al desarrollo de una red latinoamericana de revistas teosóficas, de la cual formaron parte *El mundo científico*, *Luz Astral* de Santiago de Chile, *Práctica de la Vida Teosófica* de Montevideo, *Mensajes Naturalistas* de Buenos Aires, *O pensamento* de Río de Janeiro y *Revista Natura* de La Habana⁵⁹.

Virya. Estudios se editó en la Imprenta Alsina⁶⁰, la misma editorial utilizada para esos años por la Gran Logia de Costa Rica. Esta empresa tipográfica perteneció al inmigrante catalán Avelino Alsina Lloveras, iniciado masón en la logia masónica Libertad no. 4 de la ciudad de San José⁶¹, misma logia del teósofo Roberto Brenes Mesén. La Imprenta Alsina se consolidó como uno de los protagonistas del complejo proceso de diversificación del universo tipográfico josefino entre los años 1900 y 1914, cuando descendió la proporción de textos oficiales y devotos católicos, mientras hubo un alza en obras científicas, ensayos sociales y piezas literarias, las cuales se triplicaron con relación al siglo XIX⁶². Este cambio en la cultura impresa y literaria costarricense formó parte de un proceso de una mayor apropiación de ideas y prácticas de la modernidad, en el sentido de novedosas, paralelo al desarrollo de nuevas formas de sociabilidad⁶³, claves en el éxito de la recepción de una revista teosófica⁶⁴.

55 *Virya. Estudios* tuvo subscriptores en las principales ciudades del país, incluyendo ciudades periféricas y rurales como Orotina y Esparza.

56 ASTCR, "Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908", 165.

57 Acerca de la vida y obra de este personaje, puede consultarse la investigación de Esteban Cortijo Parralejo, "Vida y obra del Dr. Mario Roso de Luna (1872-1931), científico, abogado y escritor" (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1991).

58 ASTCR, "Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908", 168.

59 ASTCR, "Rama Virya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912", 23.

60 Sobre la importancia sociocultural de la Imprenta Alsina para la ciudad de San José durante el primer cuarto del siglo XX, consúltese Molina Jiménez y Steven Palmer, *La Voluntad Radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica* (San José: EUNED, 2004), 21-60.

61 AGLCR, *Procedimientos de la Gran Logia de Costa Rica 1905*, 40-42.

62 Para ampliar acerca de este tema, véase Molina Jiménez, *El que quiera divertirse. Libros y sociedad en Costa Rica (1750-1914)* (Heredia: EUNA, 1995).

63 Acerca de la influencia de la Sociedad Teosófica en la opinión pública centroamericana durante la primera mitad del siglo XX, véase para los casos guatemalteco y salvadoreño, el trabajo de Casaús Arzú, "La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: La influencia de las redes teosóficas en la opinión pública centroamericana", *Revista de Historia* 46 (julio-diciembre 2002): 11-59.

64 Por ejemplo, esta fue la que atrajo a Roberto Brenes Mesén a participar y finalmente iniciarse en teosofía, un 1 de marzo de 1908. ASTCR, "Rama Virya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908", 161.

A pesar de que esta mayor proyección social pudo aclararle a muchas a personas los fines de la STCR, también conllevó un aumento en la impugnación social hacia la teosofía, en especial desde la prensa. Efectivamente, durante la tenida del 5 de abril de 1908, Enrique Jiménez manifestó su agotamiento debido al acoso de la prensa hacia Vīrya, a lo cual Francisco Vidarroeta le contestó que, “el karma debía descontarse y que tal vez esos ataques tenían esa significación, por lo que debía recibirlos como de dónde venían y a lo más contestarlos cuando lo creyera necesario, en términos razonables”⁶⁵. En esta respuesta se observa el uso en su discurso de elementos propios del hinduismo en las enseñanzas básicas en la STCR.

En octubre de 1908, debido al aumento en el número de miembros de Vīrya, se decidió iniciar las gestiones para solicitar los permisos correspondientes a la agencia presidencial en La Habana para la organización de nuevas logias teosóficas en Costa Rica⁶⁶. Pero fue hasta inicios del año 1910 cuando empezó a funcionar la nueva logia (Dhāranā), a la cual se trasladaron algunos miembros de Vīrya. Dhāranā inició sus labores el 30 de enero de ese año, quedando a cargo de Roberto Brenes Mesén⁶⁷, quien en 1909 había intercedido ante el presidente de la República, Cleto González Víquez (1906-1910), por el reconocimiento legal de la STCR y la logia Vīrya⁶⁸.

65 ASTCR, “Rama Vīrya, Actas 27 de marzo de 1904 al 31 de mayo de 1908”, 170.

66 ASTC, “Notas para la historia de la Sociedad Teosófica en la Sección Cubana”, 140-141; ASTCR, “Rama Vīrya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 44.

67 ASTCR, “Rama Vīrya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 158-159.

68 ASTCR, “Rama Vīrya, Actas 14 de junio de 1908 al 3 de marzo de 1912”, 123-124.

EPÍLOGO

El estudio de la masonería y la Sociedad Teosófica en Centroamérica, a pesar de los esfuerzos hechos por algunos colegas –mejor prueba de ello el presente libro–, es todavía una tarea por desarrollarse, de hecho, sobre el siglo XX es prácticamente inexistente. ¿Cuáles fueron los roles de la masonería y la Sociedad Teosófica en la construcción del pensamiento del siglo XX? ¿Qué relaciones hubo entre las prácticas políticas a lo interno de las logias teosóficas con la emancipación de la mujer, el movimiento obrero o la promoción de ideas como el socialismo y el anarquismo? ¿Quiénes han sido los masones-teósofos o teósofos-masones y las masonas-teósofas o teósofas-masonas? ¿Cuáles representaciones sociales se han construido gracias al desarrollo de este tipo de sociabilidades? ¿Hubo proyectos políticos, económicos y culturales nacidos en el seno de estas logias? Las anteriores constituyen algunas de las problemáticas surgidas a partir de la presente investigación, las cuales, responderlas, se considera será toda una aventura historiográfica, ya que en otras latitudes se ha comprobado la íntima relación de estas dos organizaciones con importantes procesos de la modernidad, el crecimiento de la historia y su desarrollo funcional como herramienta analítica de la sociedad.

LOS DEBATES PERIODÍSTICOS ENTRE LAS SOCIEDADES DE CREENCIAS: CATÓLICOS, TEÓSOFOS Y ESPIRITISTAS EN LA COSTA RICA DEL CAMBIO DE SIGLO (1892-1935)¹

Esteban Rodríguez Dobles

INTRODUCCIÓN. SOBRE UN PAÍS EN LOS MÁRGENES:

La prensa como la palestra de las sociedades de creencias

Costa Rica durante toda la experiencia colonial se caracterizó por ser una región de poca importancia económico-poblacional, fue una provincia que no generó nunca los impuestos o las riquezas como otras zonas del Imperio Español, tal cual, las minas de Huancavelica o las encomiendas de Nueva España. Los esfuerzos por conectar la economía con otras regiones se dificultaban por las agrestes vías de comunicación que el país poseía, y persistieron aún a inicios del siglo XX con apenas algunos trenes y carreteras construidas, cuando se dio un aceleramiento del flujo de capitales, gentes e ideas.

Entre los libros y los textos diversos predominaron los de carácter religioso² promovidos desde centros culturales de alguna importancia como la Universidad de San Carlos en Guatemala, mientras, que entre el alfabetizado lo constituyó una singular minoría de curas, escribanos, juristas, funcionarios y algunos comerciantes. A veces, pareciera, que esta marginalidad,

1 Este artículo fue publicado originalmente en el libro *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012*. Coord. por José Miguel Delgado Idarreta y Antonio Morales Benítez. Zaragoza: Gobierno de Gibraltar-Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Universidad de Zaragoza, 2014, 423-452.

2 Iván Molina Jiménez, *El que quiera divertirse. Libros y sociedad en Costa Rica 1750-1914* (San José: EUCR, 1995).

se perfila como una causa que explica esa particularidad costarricense que algunos autores han estudiado, mostrándola como una invención³. Pero es que, en efecto, Costa Rica vivió de maneras muy particulares y disímiles, los procesos encarados al igual que el resto de las experiencias históricas latinoamericanas. Solo para empezar, por el hecho de que la independencia simplemente llegó al país, sin necesidad de que nadie peleara para conseguirla.

Mientras los procesos independentistas en América Latina estuvieron signados por cruentas batallas entre liberales y conservadores⁴, desgastando tanto a las poblaciones como a las economías durante buena parte de los siglos XIX y XX bajo unas condiciones de inestabilidad política acompañadas de tensiones internas. Costa Rica tras dos batallas civiles, articula un proyecto de Estado relativamente exitoso, la última conocida como la Guerra de la Liga iniciada el 9 de octubre de 1835 y finalizada el 28 del mismo mes, incidió en sentar bases para la articulación del país en torno a un nuevo centro político, la ciudad de San José. Y con ello, en la proyección económica, con la propulsión de una mono-exportación cafetalera que abasteció de metálico e introdujo al país modestamente en la economía capitalista mundial. La actividad cafetalera generó contactos con Europa y, conforme el capital filtraba las arcas costarricenses, la cultura de las élites experimentaba un rápido aburguesamiento⁵.

Es en este contexto, que el desarrollo de la cultura impresa da inicio en Costa Rica, caracterizándose por un rezago relativo que podría explicarse por los elementos anteriormente aludidos junto con el alto grado de analfabetismo, cuadro que empezó a cambiar sensiblemente cuando al siglo XIX solo le restaban tres décadas⁶.

3 Victor Hugo Acuña, "La invención de la diferencia costarricense 1810-1870", *Revista de Historia* 45 (2002): 191-228.

4 Leslie Bethell ed., *Historia de América Latina* (Barcelona: Crítica 1991), tomos 7 y 8. Luis Javier Ortiz Mesa, *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia 1840-1902* (Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, 2005). Patricia Londoño Vega, *Religión, Cultura y Sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

5 Arodys Robles, "Patrones de poblamiento en Costa Rica 1860-1930" (San José: Universidad de Costa Rica, Escuela de Historia, Avances de Investigación, 1990), 8. Lowell Gudmundson, *Costa Rica antes del café: sociedad y economía en vísperas del boom exportador* (San José: Editorial Costa Rica, 1993), 34, 45, 46 y 49. Carolyn Hall, *El café y el desarrollo histórico geográfico de Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1976). Hilda Bonilla Quesada, Olga Ramírez y Emmanuel Barrantes, "Costa Rica: La disyuntiva agrícola en el período 1905-1925: cultivos de exportación y cultivos de subsistencia", *Anuario de Estudios Centroamericanos* 27, no. 2. (2001): 121-161. Brunilda Hilje, *La colonización agrícola de Costa Rica 1840-1940* (San José. EUNED-UNA. 1991), VII y 4.

6 Molina y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)* (San José: EUNED, 2003).

Mientras la primera imprenta entró a América vía México en 1539, luego a Lima en 1584 y a trece colonias británicas en 1639, en Costa Rica lo hizo hasta 1830, así como los dos primeros periódicos se publicaron tres años después; sin embargo, la necesidad de divulgación por medio de imprentas fue bastante previa, como lo indica el estudio de la historiadora Patricia Vega⁷. De esta manera, la imprenta vino acompañada de un conjunto de modernidades, desplegándose a ritmos distintos; la modernidad económica, la modernidad agrícola, la modernidad política o la modernidad religiosa⁸.

Algunos estudiosos que lograron renovar la historia política institucional con la noción de sociabilidad se centraron en el estudio de la prensa y los periódicos, para ver la articulación que estos cumplen en el marco de una nueva forma de expresión social: la opinión pública⁹. En la introducción de nuevas pautas culturales, las sociabilidades modernas estuvieron fuertemente amparadas a los medios periodísticos. Para Vega, el convencimiento de que existe una relación causal entre los periódicos y la formación de la Nación costarricense, le hacen pensar en la función que cumplen en la divulgación de ideas e ideologías y en el control social:

...los lenguajes impresos son los que colocan las bases para una conciencia nacional en tanto como campo de intercambio público de ideas, los pensamientos son expuestos, criticados, refutados y reconstruidos... los periódicos son los principales vehículos para la transmisión de ideas, los medios idóneos para exponer, discutir, analizar y convencer a un colectivo amplio, heterogéneo y disperso, sobre el pensamiento del grupo dirigente¹⁰.

Según esta misma autora, para 1870 la actividad periodística está ya consolidada en Costa Rica y una década después la cantidad de periódicos se dispara (treinta periódicos en 1890)¹¹. No obstante, no hemos de congeniar del todo, con

7 Patricia Vega Jiménez, *De la Imprenta al periódico Los inicios de la comunicación impresa en Costa Rica 1821-1850* (San José: Editorial Porvenir y PROCEPER 1995).

8 Patricia Fumero Vargas, *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica. 1850-1914* (San José. EUCR, 2005).

9 Xavier Guerra y Anick Lemperlé, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica 1998).

10 Vega Jiménez, "De periodistas a literatos. Los escritores de periódicos costarricenses (1870-1890)", *Anuario de Estudios Centroamericanos* 22, no. 1 (1996): 159-160.

11 Vega Jiménez, "De periodistas a literatos", 149-150.

la idea de que fueron las propagandas políticas el factor clave que promovieron el nacimiento de los periódicos, eso cambió, ya para nuestro periodo de estudio (1892-1935), la prensa no únicamente es palestra de la contienda entre bandos políticos, sino que vemos un vivo y genuino interés por debatir y divulgar nuevas formas de pensar la existencia humana, de proponer proyectos que transformarían las viejas formas de sociabilidad. Así este artículo busca una aproximación a entender cómo funge la prensa en el dominio de las creencias, y la forma en que las sociedades de creencias¹² se debatieron públicamente; en un cambio de siglo del XIX al XX particularmente ávido por los deseos de fundar una nueva humanidad, llegar a los lugares nunca alcanzados y, acrecentar los logros de la civilización; el electromagnetismo; la teoría de la relatividad; el desarrollo de la fotografía y el cine; la radio; el telégrafo; etcétera.

Al haber, examinado el acervo periodístico del periodo estudiado, una de las primeras reflexiones que tuvimos referente a la cultura impresa en general, y la de las sociedades de creencias en particular –en esto influye el semiólogo canadiense Marshall McLuhan¹³ hoy investido como un clarividente de los tiempos digitales y de las aldeas virtuales– es que sin duda los periódicos fueron modelando las formas de sociabilidad y de socializar las creencias, pero al mismo tiempo ese medio, inventado y usado para la comunicación, terminó transformando a sus inventores y sus creencias.

Las redes sociales¹⁴ constituyeron las identidades virtuales y nuevos espacios de maniobra de los escritores y periodistas del cambio de siglo, para comunicar sus ideas, sus creencias o sus posturas políticas. Ni tan siquiera fue una actividad bien remunerada, las motivaciones venían impulsadas por otras razones: “Se es-

12 El concepto de sociedad de ideas que Jean Pierre Bastian ha tratado para el tema del protestantismo, ha influenciado en buena medida, para dar forma al concepto *sociedad de creencias*, entendiéndoles como sociabilidades modernas que se expresan en agrupaciones que comparten ciertas convicciones religiosas e ideales, así como visiones sobre el futuro de la humanidad, pero también respecto a los elementos intangibles de un *más allá*. Véase para lo anterior: Jean Pierre-Bastian, “La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misional en América Latina”, en *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, ed. Hans Jürgen Prien (Varvuer-Iberoamericana, 2004). También véase Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

13 Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press 1962); y *Understanding Media: The Extensions of Man* (Berkeley, CA: Gingko Press 2003).

14 No es casualidad que Ricardo Martínez Esquivel haya necesitado teorizar respecto al estudio de redes sociales para los masones de fines del siglo XIX. Véase: Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017).

cribe entonces por interés personal, por el deseo exclusivo de hacer públicos los pensamientos o bien para dar respuesta a una situación particular”¹⁵. Marconi y Gutenberg conviven en un entramado de códigos binarios, la palestra pública digital que hoy se extiende, interconectándose por el mundo, ha modelado nuestras maneras de relacionarnos e informarnos, ¿quién diría que terminaríamos leyendo el periódico en una pantalla digital?

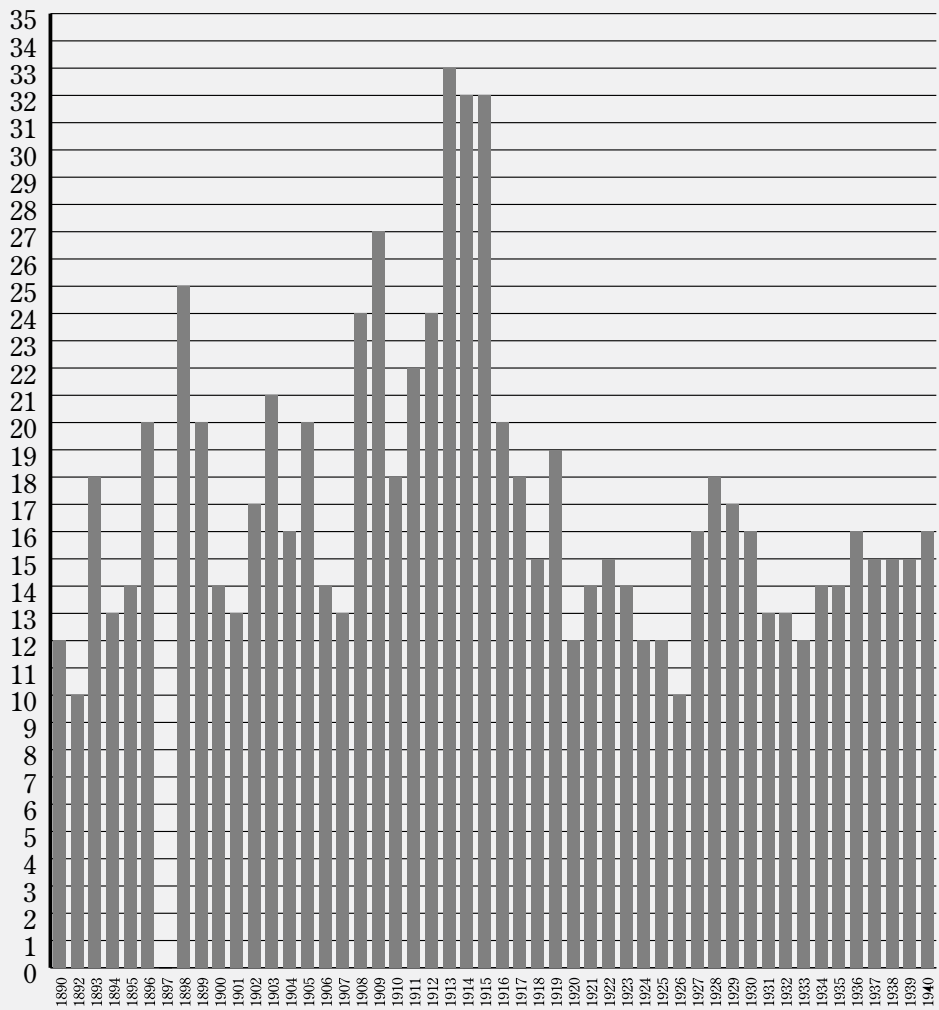
Solo como última acotación, nos gustaría dar cuenta de que entre la prensa y la sociedad hay una relación dialéctica; es difícil e innecesario, pretender encontrar *un* uso de la época, realmente la incidencia de tantas variables sobre el origen de un tabloide en un determinado momento de la historia, requerirían de un estudio específico y claramente delimitado, que se escapa a los alcances de la presente investigación. En las sociedades de creencias sus debates estribaron en bizantinas discusiones sobre sus credos, sin producir algún peso especial en la prensa del periodo estudiado. De hecho, las publicaciones de carácter espiritistas o teosóficas no son tan numerosas con respecto al volumen de impresión que se mantuvo.

En el siguiente gráfico, hemos sintetizado la cantidad de periódicos que existen en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica y, aunque no se tratan de todos los que se publicaron en el país a lo largo de los años estudiados, sí que nos permiten darnos una idea del comportamiento del tiraje y de las dimensiones comparativas, para entender mejor los datos que se presentarán a lo largo de estos párrafos, es decir, es un marco de referencia únicamente:

15 Vega Jiménez, “De periodistas a literatos”, 153.

GRÁFICO 1.

Cantidad de periódicos existentes en la Biblioteca Nacional de Costa Rica según año (1890-1940)



Fuente: Juan Rafael Quesada Camacho, “Índice cronológico de los periódicos de Costa Rica publicados entre 1833-2006 existentes en las colecciones de la Biblioteca Nacional” (San José: Sistema Nacional de Bibliotecas, Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica, 2006), <http://www.sinabi.go.cr/Biblioteca%20Digital/Indice%20cronologico%20de%20periodicos.pdf>

Podríamos sugerir que una serie de hechos o eventos incidieron sobre la variable, pero lo cierto es que tan solo nos brinda indirectamente alguna información. Cabe destacar que sin duda la Primera Guerra Mundial y el acontecer devenido, empujaron otros volúmenes de información, estos habrían ejercido algún peso en el aumento que se registra en el gráfico 1. También en 1919, año de la caída de la dictadura de los hermanos Tinoco, hay un aumento y nótese así mismo cómo en torno de la crisis capitalista de 1929 hay una presencia importante de publicaciones.

Es destacable que entre los últimos tres años del siglo XIX y la primera década del XX, encontremos cifras nada despreciables de rotativos. Nos hace pensar que el cambio de siglo podría haber inspirado las pasiones de muchos: caída en los precios del café desde 1897, año en el que también se inauguró el Teatro Nacional, la fundación de la United Fruit Company (primera transnacional en Costa Rica), las iluminaciones eléctricas de las principales ciudades del Valle Central, el surgimiento hacia 1900 de expresiones políticas contestatarias de orientación anarquista y socialista, y un largo etcétera. Consideramos que la producción periodística habría canalizado este impulso de nuevas ideas, comercio y gentes, que se acercaron a los márgenes del mundo. Así todo esto fue siendo tatuado en las hojas de los periódicos, los momentos del acontecer, siempre fútil.

LAS SOCIEDADES DE CREENCIAS Y LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD MODERNAS EN EL CAMBIO DE SIGLO DEL XIX AL XX

Las sociedades de creencias católicas

En un conjunto de ensayos, el historiador costarricense Víctor Hugo Acuña realiza una meditación sobre la etapa que atravesamos como civilización humana contemporánea, en ellos subyace una idea que no deja de resonar: el futuro es incertidumbre, pero también es posibilidad¹⁶.

La certeza que tuvieron los creyentes católicos de un futuro, bajo el manto de vírgenes milagrosas, santos protectores y una institución como la Iglesia

16 Acuña Ortega, *Historia e Incertidumbre* (San José, EUCR 2007).

Católica Romana que con su liturgia marcaba el ritmo de la vida, esa proyección se vio precisamente alimentada por la incertidumbre, que aparejada trajo la modernidad religiosa.

En Costa Rica, la libertad de culto fue mejor afianzada por los gobiernos de los militares Próspero Fernández y su yerno Bernardo Soto (1882-1889)¹⁷, con ello da inicio una etapa histórica en la eclosión de prácticas religiosas y sociedades de creencias, sin dejar nunca de ser las católicas, las predominantes a lo largo de nuestros años de estudio; no obstante, sí que fue de importancia el poder externar libremente las ideas religiosas o bien, las más profundas convicciones y creencias.

Hay una serie de imágenes que podría sintetizar mucho el sentir de las modernas formas de sociabilidad mediante la prensa y, fuertemente entroncada con la democracia, la prensa fue considerada por liberales y posteriormente católicos una herramienta que divulga ideas y promueve sentires. En el primer número de *La Idea* los redactores recalcaban el papel de los medios periodísticos:

Porque la prensa es la tribuna popular de las ideas.

Es el campo de Batalla de los principios.

*Es el baluarte de los derechos inmanentes
del hombre.*

*Es el proyectil que hiere en el corazón de
los tiranos.*

Es el centinela de la democracia.

Es el parque de la civilización.

Es el ariete de las doctrinas.

Es la sanción de los débiles contra los fuertes.

*Es el ara de la libertad...*¹⁸.

17 Jorge Sáenz Carbonell, *El despertar Constitucional de Costa Rica* (San José: Asociación Libro Libre, 1988). A diferencia, las primeras constituciones políticas básicamente de inspiración gaditana o reproducción indirecta de la Constitución de Cádiz protegían la confesionalidad del Estado y en ocasiones fueron bastante intolerantes con las prácticas externas de otros credos.

18 Francisco Serrano, Ramón Rivera y Manuel V. Blanco, *La Idea*. Órgano de la Sociedad Literaria "Los Trabajadores del progreso", *Cartago* I, no. 1, 26 de mayo de 1889, 1.

Es interesante porque muestra cómo la prensa fue claramente considerada en sus alcances como una poderosa herramienta para quitarse mordazas, abrir ojos y divulgar ideas libertadoras e igualitaristas, pero no era menos cierto que las sociedades de católicos, emplearían así mismo estos instrumentos para sostener su posición de predominancia, ante las nuevas circunstancias que retaban a la Iglesia Católica a encarar la presencia de otras sociedades de creencias, como fueron los masones, los espiritistas, los protestantes, los teósofos, los comunistas o cualquier agrupación que pareciera poder estar atacando el reino de las creencias que ellos habían construido y sostenido durante varios siglos.

Si bien en la masonería podemos encontrar antecedentes de muchas de estas sociabilidades modernas mediante publicaciones, las expresiones de nuevas agrupaciones como las espiritistas¹⁹ o la Sociedad Teosófica (ST) también hicieron eco en la prensa conforme fueron conformándose y produciendo publicaciones. ¿Quiénes componían estas sociedades de creencias? Precisamente ha sido, mediante la prensa, que hemos podido conocer de algunos de los individuos que las integraban. Por medio de los debates, es que se puede identificar ciertos líderes o voceros oficiales, tal es en el caso para la Sociedad Teosófica, del artista andaluz y gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica (1905 y 1907), Tomás Povedano de Arcos o el expresidente de la República Julio Acosta (1920-1924).

Para el caso de las sociedades de católicos los tres obispos que dirigieron la diócesis y a partir de 1921 la arquidiócesis de Costa Rica, junto a algunos sacerdotes y frailes tanto costarricenses como extranjeros mantuvieron debates e hicieron publicaciones confrontando a los *herejes*, fueron la voz de las mayorías católicas, por ejemplo el caso de la publicación cartaginesa el *Heraldo Seráfico* desde donde el capuchino fray Pelegrín de Mataró criticó a masones, teósofos y espiritistas; el obispo alemán Bernardo A. Thiel (1880-1901) fundador de los primeros diarios católicos de Costa Rica –*El Mensajero del Clero* 1882 y *El Eco Católico* 1883; no obstante hubo periódicos de sobra que publicarían las palabras de los clérigos–, años más tarde, los sacerdotes Rosendo Va-

19 Al menos desde 1892 hay evidencias contundentes de sociedades de creencias espiritistas, que mostraremos más adelante. Véase para el caso de la Sociedad Teosófica los capítulos del presente libro de Chester Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”, y de Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”.

lenciano Rivera, Carlos Borge, el catalán Ramón Junoy²⁰, el general Jorge Volio, junto al obispo Juan Gaspar Stork (1904-1920), entre otros, los autores que debatieron más férreamente sus interpretaciones sobre las sociedades de creencias no católicas y el liberalismo; el propio Stork en 1917 terminaría por excomulgar a los miembros de la Sociedad Teosófica.

Fueron décadas de turbulencia política, pero también de enfrentamientos entre creencias e imaginarios. Los católicos, no dejaban de reprocharle al siglo XX los agrietamientos de la fe, hendiduras por las cuales se habían filtrado en la sociedad costarricense, otras costumbres, otras maneras. El escritor católico Pío Víquez²¹, durante la semana santa de 1896 se quejaba porque las procesiones ya no tenían las voluminosas cantidades de píos adeptos, de otros años, sin embargo, con el pasar del tiempo, aún a inicios de siglo XXI los creyentes católicos continúan siendo una mayoría predominante; el desesperanzado Víquez se lamentó, desde el periódico de su propiedad *El Heraldo de Costa Rica*:

Las procesiones no se anduvieron con toda la majestad que fuera desearse en un país católico cuya sociedad apenas cuenta herejes y uno que otro filósofo... Las costumbres del siglo se nos meten por cada boquete y nos ahogamos. El siglo es una marejada que no sufre malecón ni tajamar, y los pocos devotos que vamos quedando no podremos siquiera lo que la empresa ha hecho en Limón [provincia ubicada en la costa del mar Caribe]²².

Inclusive, algunos adjudicaron a la cultura impresa, ser un elemento que había distorsionado a la sociedad costarricense. A inicios del siglo XX, el

20 Ramón Junoy fue un sacerdote de origen español que hizo de Costa Rica su hogar en la década de 1920. Nació en un pueblito llamado Berga en Cataluña el 12 de febrero del año 1875, hijo de liberales anticlericales. Sus primeros estudios fueron sobre la ciencia médica. Tuvo una estancia en Ecuador donde la vocación de sacerdote le hizo terminar por ordenarse el 8 de setiembre del año 1897, dejando la práctica de la medicina. Ya en Costa Rica, se estableció en la ciudad de Alajuela. Adopta la nacionalidad costarricense. Trabajó en la recién fundada diócesis de Alajuela. Murió en 1951 en San Rafael de Alajuela. Fue en los cantones de Grecia y Palmares donde su trabajo sacerdotal tuvo una honda huella. Es en este último pueblo, en 1940 el Padre Junoy estableció la tradición de los turnos o ferias de las carretas con bendición de animales. La publicación del texto *Relicario* fuerte crítica al obispo Stork y a algunos curas por su solidaridad con la dictadura de los Tinoco (1917-1919), le valió la suspensión del sacerdocio.

21 Pío Víquez dirige varios impresos en los últimos 20 años del siglo XIX y colabora en otros. En 1879 escribe en *Un Periódico Nuevo*, un año después en *La Nación*, en 1882 en *La Nave*, en *El Diario de Costa Rica* y en *La Evolución* que surgen en 1885, en *La República* y en *El Anunciador Costarricense* que salen a la luz pública en 1886 y 1887 respectivamente, además de *Costa Rica Ilustrada*, *El Heraldo* y *El Costarricense*. Vega Jiménez, "De periodistas a literatos", 153.

22 Pío Víquez, "Semana Santa", *El Heraldo de Costa Rica* VI, no. 1254, domingo 5 de abril 1896, 2.

teósofo y masón salvadoreño, Alberto Masferrer en su estancia en Costa Rica entre 1900-1901, nos da una perspectiva muy interesante sobre los periódicos, por la forma en que un intelectual, entre las impresiones que registró en sus apuntes de su visita a Costa Rica, destaca una anécdota, que trataba en alguna manera de abreviar las posturas de gentes conservadoras y acomodadas dentro de la sociedad costarricense de la época:

Costa Rica no necesita literatos sino agricultores. Brazos para laborar nuestras tierras, y no artistas. Así me decía, hace más de tres años un notable abogado de San José, y su opinión era, precisamente, la de casi todo el gremio de académicos.

Este país era dichoso; vivía tranquilo, y rico. Pero desde que aparecieron los periódicos y la gente que hace versos y artículos, se está echando a perder. Esa es la causa de que haya revoluciones y crisis...²³.

Así en este boceto, que empezamos sobre las sociedades de creencias católicas, vamos a terminar por destacar dos cosas, primero, lejos de los sujetos históricos y los personajes consagrados por la historia patria, también se encuentran menos caracterizadas y definidos dentro de las sociedades de creencias católicas, los agrupamientos laicos, ya bien de carácter caritativo o más combativos. Gracias a la organización del Archivo Eclesiástico de la Curia Metropolitana de San José, conocemos la sección denominada Sociedades y Movimientos apostólicos, en la cual se halla documentación variada: correspondencia, actas, cuentas, informes, estatutos, proyectos, reglamentos, programas, boletines y listas de miembros. La documentación abarca un amplio periodo desde 1859 a 1972.

Las sociedades de creyentes católicos empezaron a figurar en la vida pública conducidas bajo distintas circunstancias y propósitos diversos; las cofradías de todas formas ya eran formas de asociación conocidas. Es en las últimas décadas del XIX donde vemos, que rápidamente las formas asociativas modernas fueron asimiladas por los católicos costarricenses. Destacan entre ellas por la particularidad de su nombre y devoción: Madres Católicas (1883-1885), Doctrina Cristiana (1890), Unión Católica (1890), Hermandad del Santo Sepulcro (1863-1914), Hermandad Cordón del Patriarca Señor San

²³ Alberto Masferrer, *En Costa Rica Notas rápidas*, ed. Molina Jiménez y Diego Jiménez (San José: Grupo Nación, 2012), 36.

José (1883) Hijas de la Inmaculada de La Merced (1859-1886). En suma, la sección documental que comentamos contabiliza hasta 1972, la creación de 61 sociedades²⁴. Valga destacar, también la creación de algunas de carácter obrero y otras cuya vida se extiende hasta años fuera del periodo de nuestra investigación: (Damas Vicentinas) San Vicente de Paul (1881-1972), Hospicio de Huérfanos (1880-1960), Sociedad de Sufragios (1908-1958), Juventud Obrera Católica (1936-1959), Acción Católica (1932-1963), Hermandad de la Caridad (1883-1940), Hijas de María (1887-1954), Defensa Nacional de Principios Cristianos (1950-1953), Defensa de la Fe (1953-1954)²⁵. Esta idea, de formar una hermandad, o una unión de trabajadores con creencias católicas, es evidencia de que para los católicos organizarse de otra manera ante nuevos escenarios históricos, no fue ninguna dificultad en tanto se mantuviera controlado el estatus quo de las creencias de su parte.

Lo segundo por subrayar es la clara conciencia que tuvieron tanto curas de la Iglesia Católica como creyentes, del rol que empezaban a tener los medios de comunicación en la definición de las opiniones públicas y los consensos sociales. Queremos ilustrar con, de Mataró, la forma en que fue asumida la cultura impresa hacia los últimos años de nuestro estudio, la sociabilidad y, verse asomar desde ya, uno de los debates más acalorados, la educación religiosa:

*Una de las causas de tanta indiferencia por los libros y temas apolo­géticos no puede desconocerse que procede de la falta de instrucción religiosa en las escuelas. Lo que en la niñez no entra, aunque sea embrionariamente, en la inteligencia, no penetrará fácilmente más tarde... La intención del Apostolado no pide que se escriban libros y periódicos apolo­géticos; sino que se haga de ellos propaganda... Es pues necesario que entre los católicos, entre los socios del Apostolado y de la otras Hermandades o cofradías se infiltre el deseo de instruirse, de aprender los fundamentos y las verdades de la religión y los argumentos para refutar engaños y sofismas que en eso consiste la parte apolo­gética para que al introducir o propagar los periódicos revistas y libros apolo­géticos, encuentren lectores capacitados de leerlos de entenderlos y aprovecharse de ellos...*²⁶.

24 CD-ROM Catálogo de documentos del Archivo de la Curia Metropolitana de San José.

25 CD-ROM Catálogo para el año 1904-1905, la caja 45 de la Sección Fondos Antiguos, es rica en materia de sociedades de creencias católicas.

26 Pelegrín de Mataró, "La propaganda de periódicos y libros apolo­géticos", *El Heraldo Seráfico* 170 (abril 1927): 165-166.

Más adelante, el abordaje de las otras agrupaciones, terminarán por retratar con más detalle a las sociedades de creencias católicas y sus posturas.

LAS SOCIEDADES DE CREENCIAS ESPIRITISTAS

Estos círculos de practicantes y creyentes del espiritismo, a diferencia de las otras agrupaciones que estamos estudiando, han dejado información más fragmentaria, difícil de comparar por su disparidad, por lo cual hay vacíos en el conocimiento de estas agrupaciones que han sido saldadas por otras investigaciones²⁷. Sin embargo, queda mucho por estudiar aún y el presente trabajo únicamente aporta algunos datos e interpretaciones más sobre los círculos de espiritistas, las creencias de este orden y sobre algunas publicaciones.

Las limitaciones para estudiar con verdadera profundidad la composición y prácticas de las sociedades de creencias espiritistas se deben en parte, al hecho de que si bien, hubo alguna cohesión y estabilidad entre grupos de espiritistas, la propia práctica del espiritismo, mucho más privada y secreta, no produjo el establecimiento permanente y visible de una organización que representara a las creencias espiritistas en Costa Rica. Como sí lo tuvieron, concretado en infraestructura y publicaciones sostenidas durante largos periodos, como la Sociedad Teosófica de Costa Rica o la masonería.

Sin embargo, el espiritismo y las ideas de Allan Kardec circularon tempranamente, en 1874 el vicario capitular hace llegar a cada cura del obispado una circular en la que les insta a indicar a la feligresía los riesgos espirituales que puede acarrear la lectura de obras que estaban circulando en el país, las cuales aparentemente fueron publicadas por la sociedad espiritista española²⁸.

El espiritismo en el resto del mundo estaba bastante más organizado e interconectado, en el año de 1888 se organizó en Barcelona, el Primer Congreso Espiritista proclamándose una síntesis sobre una serie de principios: “Existencia de Dios, Pluralidad de existencias del alma, eternidad del Espí-

27 May Brenes Marín, y Mayra Zapparoli Zecca. *De que vuelan, vuelan! Un análisis de la magia y la brujería en Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica: 1991). Anabelle Contreras Castro, “Médium, medios masivos, modernización cultural y performance en Costa Rica (1950-1970)” (Tesis de doctorado en filosofía, Universidad Libre de Berlín, 2008). Molina Jiménez, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2011). Y véase también el capítulo publicado en este libro de Urbina Gaytán, “*El Grano de arena*, Filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899)”.

28 Archivo Eclesiástico de la Curia de San José, caja 48, f. 267. 2 de octubre de 1874.

ritu, infinidad de mundos habitados, relaciones entre los vivos y los muertos y finalmente las recompensas y las penas como consecuencia natural de los actos”²⁹. Al año siguiente, 1889, en París se realizó el Primer Congreso Espiritista y Espiritualista, contando con la adhesión de insignes científicos de la época como Pedro Curie o J. Schiaparelli –director del observatorio astronómico de Milán–; el segundo fue realizado en la misma ciudad en el año de 1900³⁰. Para 1910, el periodista, diplomático, diputado, espiritista y novelista costarricense Rogelio Fernández Güell afirmaba que: “En Alemania, España, Brasil, México, Argentina, Bélgica, Puerto Rico, existen confederaciones espíritas, perfectamente organizadas, que cuentan con millares de adeptos, la prensa mundial espiritista pasa de trescientos periódicos y revistas”³¹. Sobre la figura y la intensa actividad de Rogelio Fernández, abriremos un merecido espacio más adelante, pero acá valga la pena decir que sus novelas espiritistas y sus estudios históricos sobre el espiritismo que hemos venido citando, fueron publicaciones que dan muestra de que a las personas en Costa Rica al menos sí les interesaba las doctrinas del espiritismo, sí que podían permanecer al día sobre el acontecer mundial y ponerse al corriente con los progresos de los estudios espiritistas.

Propiamente una agrupación espiritista en Costa Rica se formó en el año de 1892, que se ha identificado hasta el momento como la primera evidencia concreta de la conformación de una sociedad de creencias espiritistas, por medio de la documentación del Archivo Nacional de Costa Rica, donde se encuentra el Acta de Conformación de la Sociedad de Estudios Psíquicos³². Desgraciadamente, la información sobre esta sociedad se remite únicamente al par de folios que citamos en las notas. Pero es al menos un indicio claro de que el espiritismo fue partícipe de las sociabilidades modernas costarricenses.

Esta agrupación de estudiosos interesados en la psique, pero desde una postura científica, bajo sus principios de conformación nos hace evocar, aque-

29 Rogelio Fernández Güell, *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica* (San José: Imp El comercio, 1911), 128. Originalmente *Psiquis sin velo* fue rubricado por Güell en 1910 en Maryland, además de la publicación de 1911 existe otra edición mexicana de 1912. Véase: Eduardo Oconitrillo García, *Rogelio Fernández Güell: escritor, poeta y caballero andante* (San José, Editorial Costa Rica, 1980), 131.

30 Fernández. *Psiquis sin velo*, 132-134.

31 Fernández. *Psiquis sin velo*, 134. Sin embargo, en la nota al pie, Fernández cita el nombre de solo 17 periódicos espiritistas en Europa y América que eran de su conocimiento.

32 Archivo Nacional de Costa Rica, Serie Gobernación 45, 299, f.11-11v. setiembre 1892, Actas de Fundación de la Sociedad de Estudios Psíquicos.

lla idea de Angel Capelleti, sobre cómo la experimentación y estudio del espiritismo muestran una clara base en el positivismo³³.

La Sociedad de Estudios Psíquicos estuvo conformada por 23 hombres, donde los apellidos de estos indican los lazos de parentesco entre algunos de los integrantes, tal es el caso de Adolfo M. Boza, Pedro P. Boza, Ramón Boza y F. Boza, parientes a su vez del teósofo y masón, el escritor y profesor Andrés Boza Cano. Así como los españoles Joaquín Gil Mayorga y Francisco de Mayorga, quienes además en ese mismo año se habían incorporado también a la logia masónica Regeneración no. 6 de San José³⁴, esto nos hace intuir que para algunos extranjeros las sociedades de creencias no católicas fueron espacios donde podían socializar y entablar vínculo bien con otros inmigrantes o personas que no tenían a mal recibir a no católicos en su grupo y donde se podían manifestar *ideas a contrapelo* en la atmósfera de un país profundamente católico. Además de estos extranjeros en esta sociedad también fueron miembros Sebastian Matheu y J. Victory³⁵, de los cuales desconocemos sus nacionalidades y cualquier otro detalle hasta el momento.

Lo que sí podemos afirmar es que la prosecución de las actividades de los espiritistas no cesó, provocando la incomodidad de los católicos creyentes. En el *Adalid Católico* de diciembre de 1895 se hacía pregón de la molestia:

El espiritismo es maldad ó es picardía – ¿y no podrá ser una tercera cosa muy buena? Me preguntará un cándido espiritista. ... los adictos a las prácticas espiritistas son simplemente víctimas de un caballero de industria ó –y esto es lo más grave- Son cómplices de horrendos sacrilegios. Para vencerse de ello basta leer los libros y las revistas que tratan del asunto...³⁶.

La respuesta de algunos espiritistas a este tipo de acusaciones fue realizar el tiraje de una publicación que defendiera, pero también divulgara sus creencias. Así es como surge el primer número el día 1 de enero de 1896, de la “revista racionalista” *El Grano de Arena*, denominada así por su primer editor, Domingo Núñez³⁷.

33 Ángel Capelletti, “Espiritismo y positivismo”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 29, no. 70 (1986): 143-146.

34 Martínez Esquivel, *Masones y masonería*, 159-165.

35 Documento citado en nota 33.

36 Anónimo, *Adalid Católico*, 14 de diciembre de 1895, 2.

37 Lo encontramos integrado en un círculo espiritista en 1922 llamado *Luz Clara*. Véase: Molina. *La ciencia del momento*, 232.

No hemos podido establecer mediante documentación, nexos de ningún tipo entre la Sociedad de Estudios Psíquicos y *El Grano de Arena*. Lo llamativo, del caso, es que para Núñez el espiritismo tenía una racionalidad, concretada en prácticas y creencias, lo cual lo lanza a la aventura de realizar la primera publicación periódica de este carácter en el país. Ello nos sugiere que durante estas décadas de fines del XIX e inicios del XX ocurre una expansión importante en las ideas espiritistas en el ámbito costarricense.

En ese mismo año de 1896, el alcalde de Puntarenas Salvador Jirón, escribía un 20 de enero desde la cálida provincia de la costa pacífica central:

*Cualquier asociación que se empeñe en descubrir la verdad de nuestras creencias, merece simpatía. Del espiritismo se puede decir que para muchos es grandioso, que para otros ridículo y para alguien más [los clérigos] la voz del averno. Día a día el mundo nos sorprende con sus nuevos descubrimientos que confunden a las inteligencias aventajadas por la falta de comprensión momentánea...Sensible sí es que en el periódico que defiende los intereses de la Iglesia "Unión Católica" no se guarde la circunspección necesaria al dirigirse a ustedes... Me desalienta encontrar tantos epítetos como de falsario, atrevido, mala fe etc etc porque ese estilo perjudica a los mismos que las usan y a la causa que defienden*³⁸.

El propio Núñez, tuvo muy claro desde el inicio que meterse al juego de la palestra pública no era cosa fácil, darle voz al movimiento espiritista en Costa Rica en particular, distaba de ser cosa sencilla. Explicarle a la gente que el espiritismo no era evocación a satán o su culto sino un nuevo saber y que lo otro, fue una representación que había elaborado la Iglesia Católica, había que realmente creer en lo que se decía. Los adeptos espiritistas y probablemente algún curioso, compró la publicación que hacia octubre de 1899, ya tenía 48 números editados, en la mayoría de los artículos producidos en el país es difícil saber quiénes son sus autores pues en el mejor de los casos solo se anotan siglas, solo la sevillana Amalia Domingo y Soler (1835-1910) figuró en todas las reproducciones de sus textos, pero quizá como una forma de darle peso a la publicación, ya que Domingo y Soler fue la vicepresidenta en el Primer Congreso Espiritista de 1888.

38 Salvador Jirón, "Correspondencia", *El Grano de Arena* 1, no. 3, 22 de febrero de 1896, 4.

Además, se reprodujeron traducciones de artículos publicados en los Estados Unidos, Francia y Argentina, donde además de divulgar las creencias espiritistas, se dejaba ver en las noticias, la manera en que se congregaron en las más prestigiosas ciudades de aquel entonces, eminentes científicos, catedráticos universitarios y médiums de gran importancia como Eusapia Palladino.

Domingo Núñez al tiempo que abre las puertas y saluda a empresarios, así como comerciantes y a la demás prensa, también se permite saludar como espiritista a:

... nuestros lectores y a todos nuestros hermanos espiritistas que trabajan en todo el universo, un nuevo año pródigo en felicidades... Salimos a la liza periodística y nos lanzamos en ella no sin desconocer la ardua y difícil tarea de colocar nuestro GRANO DE ARENA en el infinito espacio del conocimiento... Nuestro lenguaje será culto pero severo, y barrerá como gigantesca [sic] escoba, á lo menos así lo esperamos, la telaraña del error que se ha sentado en Costa Rica, las bases de nuestra ciencia de espiritismo ha tenido por algunos como de orden sobrenatural de magia de prodigios y de milagros satánicos...³⁹.

En su último año de vida, *El Grano de Arena* había pasado a manos del editor Pedro Pérez M., desconocemos bajo cuáles circunstancias se dio eso, es posible apreciar que, con el cambio de mando, se optó por una postura menos respetuosa, se podía ver en la línea del rotativo ataques directos dirigidos contra la Iglesia Católica. En el número 47 bajo el lema “El espiritismo no impone una creencia; invita á un estudio”, Pérez fustigaba las responsabilidades de quienes habían permitido el ingreso de ideas anti-espirituales a Costa Rica, así es como explica según su parecer, el descenso de los creyentes católicos:

...El cuerpo director del sacerdocio católico se agita en este momento y trabaja con un ardor tanto más vivo, por volver a levantar el prestigio de la Iglesia cuanto ella ve decrecer cada día más y más, en el espíritu del pueblo, el respeto del que estaba rodeada y el poder que ejercía sobre las poblaciones; el escepticismo ha invadido su dominio, sus templos no son ya frecuentados más que por el sexo débil, y sí, en ciertos días del año la multitud acude a ellos, la multitud acude a ellos porque la atraen otros motivos distintos de la fe y del sentimiento religioso; el hábito, la curiosidad, la

39 Domingo Núñez, “El grano de arena, Revista Racionalista”, *El Grano de Arena*, 1 de enero 1896, 2.

pompa de que la iglesia rodea sus ceremonias, acompañadas de música tan seductora que se cree estar transportado á un teatro mundano y no hallarse en un templo religioso... [el clero] multiplica las procesiones... Estos esfuerzos de la Iglesia para contener la desertión y prevenir la extinción de la fe en el corazón de sus adeptos, no tendrán el resultado que ella espera... Si la Iglesia hubiera entrado en la corriente, si hubiera querido comprender que las pretendidas verdades morales y filosóficas en que funda su doctrina no tiene el sello de lo absoluto... El materialismo y el escepticismo habían invadido la joven generación y se habría infiltrado en todos los rangos de la sociedad. A ella correspondía la tarea de combatir a aquellos... Lo que ella no ha hecho el espiritismo moderno lo ha llevado a cabo con éxito...⁴⁰.

TABLA 1. Costa Rica: templos y parroquias católicas construidas, según periodo 1892-1920.

Periodo	Cantidad
1892-1901	53
1902-1911	44
1912-1920	43
Total	140

Fuente: Sandí Morales, José Aurelio. La Diócesis de San José y su apoyo al Estado costarricense en el proceso de control sobre el espacio geográfico del país, 1850-1920 (Tesis de maestría en historia aplicada, Universidad Nacional de Costa Rica, 2009), 243-252.

Como puede inferirse al mirar el cuadro anterior, las apreciaciones de Pérez eran bastante exacerbadas, en realidad la cantidad de infraestructura eclesiástica nos permite ver no solo la importancia de la expansión y de la presencia geográfica de la fe católica en Costa Rica, sino que en el cambio de siglo en particular es el periodo donde vemos que hay mayor desarrollo de construcciones de parroquias o templos, obra que el obispo Thiel se había propuesto señeramente, 140 construcciones eclesiásticas en 28 años es verdaderamente una hazaña y denota la participación de las personas de cada comunidad comprometidas con la elevación de estos templos⁴¹. Sin embargo, es claro que para este espiritista al menos: “*El Grano de Arena* desde su fundación, consecuentes con nuestros prin-

40 Pedro Pérez M, “La Iglesia y el Espiritismo”, *El Grano de Arena*, 15 de setiembre 1899.

41 Véase, por ejemplo: Ofelia María Sanou Alfaro, *Arquitectura e historia en Costa Rica, templos parroquiales en el Valle Central, Grecia, Palmares, San Ramón 1860-1914* (San José: EUCR 2001).

cipios, hemos venido combatiendo los errores del catolicismo, el materialismo y todo lo que directa o indirectamente afecta la moral y las buenas costumbres, la libertad y el progreso, no solo individual sino colectivo”⁴².

Respecto a las sociabilidades que podemos encontrar en *El Grano de Arena* son muy interesantes las formas en que quedaron retratados algunos momentos de la existencia de los miembros de las sociedades de creencias espiritistas. Casamientos, defunciones y negocios se socializaban en una publicación que abiertamente criticaba el dogmatismo de la Iglesia Católica, mostraba otra manera de llevar la vida privada, la religiosa, así como las creencias sobre la muerte. Por ejemplo, los fallecimientos fueron abordados de una forma peculiar, en que la sociabilidad de una creencia sobre la muerte queda retratada de manera, que para la época podía provocar la comidilla de los vecinos más católicos:

*Obito: El 18 de noviembre próximo pasado, desencarnó en la ciudad de Alajuela el espíritu de quien fue María Rojas de Solera, Matrona de recomendadas dotes morales y de gran conocimiento en el espiritismo. Deseamos pronto consuelo a la afligida familia*⁴³.

*Obito: El espíritu del apreciable joven don Pedro Calderón Rojas ha pasado a mejor vida nosotros deseamos que al despertar en el mundo espiritual, sea muy feliz y encuentre regocijados á los seres queridos que en ese trance le precedieron*⁴⁴.

*Obito: En Guatemala, el 28 del mes pasado dejó su envoltura material, el espíritu de quien fue Adán N. Boza...reciban nuestra condolencia...En ella tiene parte principal nuestro hermano don Francisco Boza...la señora e hijos de nuestro hermano se encuentran en el Salvador, en estas líneas deseamos hallen nuestros afectos...*⁴⁵.

Acompañadas de algunas características de la personalidad del difunto, así como información sobre sus familias, estas esquelas son las que dejan entrever tanto la constitución como el flujo de una red de creyentes espiritistas que aún queda por construir en una futura investigación.

42 Pérez M, *El Grano de Arena* IV, no. 48, 9 de octubre de 1899, 8.

43 Núñez, “Óbito”, *El Grano de Arena* I, no. 1, 1 de enero de 1896, 4.

44 Pérez M, “Óbito”, *El Grano de Arena* IV, no. 47, 15 de septiembre de 1896, 8.

45 Núñez, “Óbito”. *El Grano de Arena* I, no. 9, 16 de mayo de 1896, 3.

La parentela con los miembros de la ya mencionada Sociedad de Estudios Psíquicos y la presencia de la familia Boza en este tipo de sociedades modernas de creencias fue bastante intensa como puede intuirse de la información anterior, que además denota un gran sentimentalismo a pesar de que los espiritistas podían comunicarse con los muertos según sus técnicas mediumnísticas.

Las creencias sobre la muerte son asimismo creencias sobre la vida, encontrándose fuertemente entrelazadas. Los espiritistas a su manera reconstruían una cosmovisión bastante idealista en teoría, a pesar de sus procesos metodológicos bastante positivistas. Igualmente que los católicos, los espiritistas consideraron la existencia de un dios, a este tenor la ley del karma de los teósofos también es una manera de cómo se entreteje la trama de la vida y el más allá, es decir, es una manera en que las creencias operan inconscientemente en la vida cotidiana asociándose con una vida mucho más rica y larga, que es la vida eterna. De allí también que mucho del debate que veremos más adelante sea un debate por las formas en que se entiende la eternidad.

Ya entrado el siglo XX, Costa Rica, es un lugar donde las ideas espiritistas no son desconocidas y las agrupaciones de creyentes en el espiritismo desarrollaron actividades abiertamente; este tipo de sociedad de creencias difícilmente pueda ser cuantificado⁴⁶, pero los indicios que ha dejado nos han permitido conocer tanto sobre su presencia como también a cerca de su quehacer. Al país fluyen todo tipo de astrólogas, videntes, destacando los extranjeros, suelen ofrecer servicios de lecturas quirománticas o adivinación⁴⁷.

La jocosidad de algunos periódicos y las pujas no solo entre sociedades de creencias, sino entre empresas periodísticas, quedan fotografiadas en el siguiente fragmento. Acá un tabloide, a través del cual podemos leer en el periódico, *El siglo XX*, las maneras en que el espiritismo se empleaba en este escenario de modernidad y de una cultura impresa⁴⁸, un momento donde los círculos espiritistas están en boga. Los

46 De acuerdo con los datos de Molina Jiménez en las listas anexadas, en el texto *La ciencia del momento*, él contabiliza ocho sociedades o círculos espiritistas. Existe además un trabajo valioso donde trata de cuantificar el descreimiento: Molina Jiménez, "Ateísmo y descreimiento en la ciudad de San José (Costa Rica) a inicios del siglo XX. Una aproximación preliminar", *Estudios Ibero-Americanos* XXX, no. 2 (2004): 39-48; o su edición más reciente integrada en: *Moradas y discursos. Cultura y política en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2010).

47 El caso de Artemus Lindo, fue identificado mediante la publicidad detectada en el periódico *La Información*, esta se extendió entre abril y julio de 1914.

48 Véase: Molina Jiménez y Palmer, *La Voluntad Radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica 1897-1932* (San José: EUNED, 1996).

redactores evocan una sesión espírita en son de burla, para buscar respuesta a los problemas económicos de Costa Rica, pero además aprovechan para atacar a otro periódico, *La Prensa Libre*, y le preguntan a la mesa:

*¿qué hacemos con La Prensa Libre que siempre nos está tirando puyitas? ¿qué debemos decirle? La mesa se inclina lentamente y con toques, indicándonos el puesto que le corresponde en el alfabeto nos presenta las siguientes letras que constituyen una frase: QUE S. V. A LOS D*⁴⁹.

Ya el lector intuirá lo que aquellas siglas trataban de decir. En el más reciente trabajo del historiador costarricense Iván Molina Jiménez, sobre la astrología y el espiritismo⁵⁰, se recuperan varias experiencias asociativas espiritistas, destacando el grupo Franklin hacia fines de 1906⁵¹, que contaba entre sus miembros con los integrantes de la familia del maestro Buenaventura Corrales. La supuesta sensibilidad de su hija Ofelia como médium, despertó el interés de algunas revistas extranjeras hacia 1910 que atrajo a varios investigadores por quienes produjeron dictámenes descalificando los poderes de Ofelia Corrales.

El mismo investigador detectó la existencia de otra sociedad de creencias espiritistas en 1911 denominada Claros de Luna, que tuvo entre sus miembros al destacado abogado Ramiro Aguilar Villanave, quien prestó su casa para las actividades. Esta sociedad empezó a partir de 1921 a publicar una revista homónima que aún en 1926 estaba activa. En ella, Molina logró encontrar al menos siete organizaciones activas en todo Costa Rica entre 1921 y 1926, destacando la fundación en 1925 de la Sociedad de Estudios de Psicología Experimental paralela al grupo Claros de Luna⁵².

A todo esto, quizá uno de los personajes más destacados en la expansión de las creencias espiritistas en Costa Rica y el mundo hispano, así como propulsor de otras agrupaciones, fue Rogelio Fernández Güell, quien escribió bajo distintos registros como la novela⁵³, el ensayo⁵⁴ y la historia⁵⁵, todo apuntando a una línea interpretativa desde el espiritismo.

49 Anónimo, "Evocación espiritista", *El Siglo XX*, 15 de diciembre 1901, 3.

50 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*.

51 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 50-55.

52 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 81-84.

53 Fernández Güell, *Lux et Umbra* (Ciudad de México: Tipografía Artística, 1911).

54 Fernández Güell, *La clave del Génesis* (San José: Imprenta Alsina 1915); y *Plus Ultra o la raza hispana ante el conflicto europeo* (Madrid: Centro Editorial en la Unión Intelectual Latinoamericana 1915).

55 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*.

Trabajó para los gobiernos de Alfredo González Flores (1914-1917) y también para la dictadura de los Tinoco (1917-1919)⁵⁶ dirigiendo el periódico *El Imparcial* desde el cual promovió los gobiernos. Sin coincidir mucho con González, proveyó de una ventana al espiritismo.

Contraria a la afirmación de Molina respecto a que Fernández y su obra tuvieron una proyección internacional limitada⁵⁷, la información que hemos encontrado nos permite en realidad, reconocer una actividad sumamente prolífica en el extranjero. Solo cuando viajó a México desde España a fines de 1906, Fernández Güell pudo insertarse gracias a la coincidencia de ideas con el ministro de Relaciones Exteriores mexicano Ignacio Mariscal, quien lo empleara en el observatorio astronómico de México y luego como cónsul de México en Baltimore desde noviembre de 1907. En el transcurso de ese año publicó poesía en la revista *El Siglo Espiritista*⁵⁸. Fue también el único director extranjero que ha tenido la Biblioteca Nacional de México, así como presidente de la Federación Espírita de México, donde tuvo un temprano contacto con Francisco Madero, tras haber sido cronista de los hechos de la revolución mexicana⁵⁹. Dice Zamudio que Fernández Güell: “organizó una activa e inteligente labor consistente en introducir a través de sus pláticas sobre espiritismo, la terminología y enseñanzas teosóficas”⁶⁰. Parece que la gestión de Fernández posibilitó que en el seno del espiritismo se desarrollaran no solo los teósofos, sino también otros sujetos que tenían en común el ser parte de alguna sociedad de creencias moderna: “en su nuevo recinto la Federación Espírita, pronto entró en una era de gran actividad; en su seno imperaba un amplio criterio liberal que permitía la expresión de toda índole de ideologías espiritualistas; se reunían...evangelistas, teósofos, masones, rosacruceanos, sinceros cristianos y en general, personas de amplio criterio liberal”⁶¹.

No obstante, la comprensión sobre lo que pretendía el espiritismo tuvo una apropiación casi personal en las mayorías, siendo equiparado a la cartomancia, quiromancia, nigromancia, adivinación, prestidigitación, brujería y hechicería.

56 Fernández Güell murió combatiendo contra la dictadura en Buenos Aires de Puntarenas, asesinado de un balazo en la garganta el 15 de marzo de 1918. Véase: Oconitrillo García. *Rogelio Fernández Güell*, 116-120.

57 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 82.

58 Oconitrillo García. *Rogelio Fernández Güell*, 52-54.

59 Fernández Güell, *Episodios de la Revolución Mexicana* (San José: Imprenta Hnos. Trejos 1914).

60 Joaquín Valadez Zamudio, *La Historia de la Sociedad Teosófica en México* (Ciudad de México: Editorial Orión 1981), 30.

61 Valadez Zamudio, *La Historia de la Sociedad Teosófica en México*, 29.

En la década de 1930 los casos del médico espiritista cubano Dr. Carbell⁶², procesado durante 1932, y la alemana Norka Memberg⁶³ que su polvorín levantó en la prensa durante 1934, fueron orientando hacia un control estatal sobre “cultos contrarios a la buena fe”⁶⁴. De esta manera, los círculos espiritistas parecieran haber perdido la credibilidad que en otra época gozaron entre la gente que le consideraba un tipo de ciencia.

LAS SOCIEDADES DE CREENCIAS TEOSÓFICA

Al igual que la preexistencia de las creencias espiritistas a la organización de sociedades, en el caso de la Sociedad Teosófica ocurrió algo muy similar. Antes de que se organizara oficialmente un 27 de marzo de 1904, en el país ya circulaban ideas teosóficas. De hecho, algunos de los integrantes de las sociedades espiritistas citadas con anterioridad comenzaron a incorporarse poco a poco, en los espacios de sociabilidad de los teósofos. El detalle del cuadro siguiente permite ver que el espiritista del grupo Franklin, Roberto Brenes Mesén⁶⁵, fue el primero que se incorporó a la ST, le seguirían, el contador y masón Antonio Castro Quesada, el poeta y director de la Oficina General de Estadística José María Alfaro Cooper⁶⁶, así como la hija de Próspero Fernández y esposa del dictador Federico Tinoco, doña María Fernández de Tinoco en mayo de 1910. De igual manera, destacan entre los espiritistas que también estaban dentro de la ST, el profesor en contaduría y secretario de la Sociedad Cooperativa Constructora de Casas Baratas Andrés Boza Cano⁶⁷ y el escritor Rogelio Sotela⁶⁸, miembros de la sociedad de creencias espiritistas Claros de Luna. Este traslape o hasta mixtura en las creencias, no es casual, por lo que hemos comenzado viendo, respecto a cómo se articulan otras sociedades de creencias en el cambio de siglo, compartiendo espacios para el intercambio de sus convicciones. No obstante, cabe destacar que el origen de la ST en Costa Rica si bien tuvo un camino allanado por el espiritismo, no hubo una relación causal, es decir, el espiritismo no es el comienzo de la ST.

62 Molina Jiménez y Palmer, *La Voluntad Radiante*.

63 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 100-186.

64 Artículo 395 del Código Penal de Costa Rica. Véase: José Pablo González Montero, “*La Contravención de práctica de Hechicería*” (Tesis de licenciatura en derecho, Universidad de Costa Rica, 1989).

65 De hecho, es Roberto Brenes Mesén quien gestiona gran parte del reconocimiento que le otorgó el gobierno de Cleto González Víquez, véase: ASTCR, Rama Virya, Actas tomo II.1908-1912, 2 de octubre 1909, 289-300.

66 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 52 y 54.

67 William Elizondo Calderón, “Vivienda y pobreza en la ciudad de San José en la década de 1920”, *Anuario de Estudios Centroamericanos* 24, nos. 1-2 (1998): 59-60.

68 Fue historiador, literato y gobernador de la provincia de San José. Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 83-84 y 231.

Podríamos dedicarnos a detallar sobre la vida de cada uno de los integrantes de la ST durante este periodo, pero más nos interesa comprender la composición como colectivo. Grosso modo en la logia Vïrya entre su oficialización y 1912 tuvo 50 miembros, mientras, que para 1940 reportó tener 44 miembros (ver cuadro 4). Este aparente estancamiento, no sería tal, en la medida en que algunos de los miembros habían fallecido, se habían retirado o cambiado de país de residencia. Por otra parte, algunos miembros se desplazaron a nuevas logias teosóficas, como Dharhana (1910-1929) fundada por Brenes Mesén, o bien, fueron entusiastas jóvenes que formaron ramas teniendo a Vïrya como la logia madre, tales son los casos de Sirio en Alajuela durante 1929 y de Shakti en San José en el año 1938. Para 1940 en Costa Rica se registraban oficialmente inscritos un total de 61 miembros de la Sociedad Teosófica, acá no incluimos las personas que se acercaron o permanecieron en centros de estudios teosóficos, como los que se ubicaron en Heredia dirigido por los educadores y escritores Omar Dengo y Carlos Luis Sáenz, en Grecia por Zambrana y en Alajuela coordinados por Hermógenes Rodríguez (1927)⁶⁹.

Paralelas a las ramas teosóficas, la casa no. 1448 en la Avenida Primera Este, estuvo frecuentada por otras agrupaciones como La Orden de la Estrella de Oriente⁷⁰, la Iglesia Católica Liberal de la cual José Basileo Acuña fue obispo⁷¹, y la comasonería o masonería mixta de la cual Acuña también fue uno de los miembros fundadores en Costa Rica; todas estas de una u otra manera sostenían vínculos con miembros de la ST.

Por los nombres que figuran en las listas adjuntas (ver cuadros 2 a 4), algunos podrán dar cuenta de que se trata de personas que forman parte de la clase política de las primeras décadas del siglo XX, destacando ministros, banqueros y contadores, maestras y directores de escuelas, artistas, escritores, el ingeniero y subsecretario de Fomento Enrique Jiménez Núñez⁷², algún periodista, el biólogo fundador del Colegio de Biólogos y la Facultad de Biología de la Universidad de Costa Rica, Rafael Lucas Rodríguez Caballero, uno de los fundadores de la Facultad de Cirugía Dental en la misma casa de estudios, el Dr. Mario

69 ASTCR, "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación" (San José: mimeografiado), 20-21, sin más datos.

70 ASTCR, "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación", 19. En setiembre de 1912 Povedano fue informado de que había sido nombrado secretario para que organizara en Centroamérica *La Orden de la Estrella de Oriente*.

71 José Basileo Acuña, *La Iglesia Católica Liberal: su historia, sus principios y fines* (San José: Imprenta Alsina. 1927), véase también Acuña y Peggy Von Mayer comp., *Obras completas* (San José: EUCR. 2011).

72 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 54.

Brenes Díaz Granados; o el psicólogo e higienista mental Mariano Coronado⁷³; nos ayuda a trazar un perfil de los miembros de la ST, lugar al que convergía una parte no despreciable de la intelectualidad costarricense.

Advirtiendo la información de los cuadros 2 y 3 podemos dar cuenta, que la mayoría de los miembros, de alguna manera ejerció en distintos momentos la docencia, las apreciaciones de Luis Felipe González Flores no son tan exageradas cuando afirmaba que: “La ST de C.R ha tomado con calor su propaganda en el país y su influencia ha llegado hasta algunos centros educacionales oficiales, motivo por el cual se le combate ardientemente”⁷⁴.

A grandes rasgos, la proporción entre hombres y mujeres fue equitativa a excepción de la logia Vírya, donde hasta 1940, predominaron los varones. Puede constatare en el cuadro 4 que, en ese año, hubo veintisiete hombres y diecisiete mujeres, en tanto en Sirio tres hombres y cuatro mujeres, y en Shakti seis hombres y cuatro mujeres. Podemos, en ello, encontrar una clara manifestación de conductas progresistas hacia la condición y las capacidades de la mujer. Hallamos casos ejemplares de maestras insignes, como la diputada y, partícipe de la fundación de la Asociación Nacional de Educadores María Teresa Obregón de Dengo (1888-1956)⁷⁵.

Otras de estas mujeres abanderadas de las luchas feministas que compartían creencias teosóficas son Esther de Mezerville (1883-1971), Ana Rosa Chacón (1889-1985)⁷⁶, Carmen Nieto de Madrigal⁷⁷ (1896-¿?) y Lydia Fernández, quienes formaron parte junto a Ángela Acuña Braun y otras mujeres, en octubre de 1923, en la fundación Liga Feminista, la cual se avocó como manifestación moderna, a ampliar el espectro democrático en la sociedad, en la búsqueda de la consecución del voto femenino⁷⁸.

73 Gonzalo Adis C, “La psicología en la Universidad de Costa Rica: Apuntes históricos”, *Revista de Ciencias Sociales* 64 (1994): 18.

74 Luis Felipe González Flores, *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica 1976), 163.

75 María Eugenia Dengo Obregón, *Tierra de Maestros* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2011), 64-71.

76 Fue diputada en el periodo 1954-1958.

77 Nieto, inspirada a los meses de acontecidas las experiencias de Bill y Bob, los fundadores de *Alcohólicos Anónimos* en Estados Unidos fundó el primer AA de Costa Rica, véase: Marta Castegnario, “Carmen Nieto de Madrigal”, *La Nación*, 1 septiembre del 2000, <http://www.nacion.com/viva/2000/septiembre/01/cul4.html>

78 Véase: Macarena Barahona Riera, “La ciudadanía política de las costarricenses: La Conquista de Ángela Acuña de Chacón”, *Revista Estudios* 21 (diciembre 2008-mayo 2009): 201-212, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/23787/23951>

Según María Eugenia Dengo, el principal quehacer de Esther de Merzerville⁷⁹ fue la educación, siendo directora de la Escuela Vitalia Madrigal, directora del Colegio Superior de Señoritas, profesora de francés en el Colegio Metodista e inspectora de escuelas, desempeñó de forma estricta su labor. Estos vínculos de la educadora-teósofa la llevaron a tener enorme coincidencia de criterios con el heredero de Annie Besant, George Arundale. Mientras fue secretaria general de la ST para Centroamérica y Colombia (julio 1935-mayo 1937) desarrolló una labor bastante intensa que ha dejado una rica veta documental, de correspondencia, circulares e informes. De Mezerville mandó el 13 de octubre de 1937 una carta a todas las ramas de la agencia, centrada en la educación de los más pequeños, reproduciendo a Arundale, se explicaba que: “Un concepto de educación como pudiera ser: la educación que eleva a su más alto grado los poderes del individuo para el servicio del mundo y su futura dignidad real”⁸⁰.

Con respecto a los vínculos de sangre, en muchos casos los lazos matrimoniales y los familiares dentro de las sociedades de creencias teosóficas, quedaron retratados como en un primer momento la familia Povedano, la familia Field, la familia Bertheau, la familia Fernández y en la logia Dharana la familia Madrigal-Nieto. Pero evidentemente se trata también de núcleos familiares formados por extranjeros, mayoritariamente españoles (Povedano, Monturiol, Nieto) y, una familia de raigambre cubana (Bertheau) y otra estadounidense (Field). A ellos se suman otros extranjeros cuya nacionalidad aún no hemos podido determinar como las parejas de hermanos Strasburger y Steiner. La influencia de la familia Povedano fue mucho mayor en un principio con respecto a la configuración que encontraremos al finalizar la década de 1920. Lo anterior porque el poco conocimiento que existió sobre la doctrina teosófica de Blavatsky puso al presidente de la logia Tomás Povedano en una posición de gran importancia; desde 1904 hasta 1927 las elecciones de la directiva de la logia Virya siempre colocaron a Povedano como presidente de la rama hasta fines de la década.

Otros integrantes de la sociedad de creencias teosóficas como el dueño del cine Norma Alfredo Monge Pinto, nos hace también ver que la minoría de

79 De Mezerville también fundó organizaciones motivadas por las creencias teosóficas como las *Damas Grises y las Damas Blancas* que desarrollaron un voluntariado femenino en los hospitales del país, así mismo fue fundadora de las *Damas de la Cruz Roja* y colaboradora de *DOVOSAN* una asociación de donantes de sangre. Véase: Dengo, *Tierra de Maestros*, 79-81.

80 ASTCR, Folder de circulares 1937-1940, G.A Arundale “Educación para realezas”, 1.

los integrantes de la ST son gentes sin abolengo, pero con cierta capacidad económica, buena formación académica y relaciones con la intelectualidad y parte de la clase política.

Sin embargo, pareciera que, para la gente de origen más modesto o una extracción humilde, las creencias teosóficas y formar parte de una rama de la ST resultó una cosa elitista y un espacio de sociabilidad al cual no se podía acceder sin antes haberse instruido en los conceptos y las doctrinas teosóficas que dimanaban desde Adyar en la India. En medio de las turbulencias económicas del año 1930, Gertrudis Mora de Amador se permitió dirigirle una carta de tono respetuoso al entonces secretario de la Agencia Presidencial Centroamericana de la ST. Mariano Coronado, explicándole en su parecer las razones por las cuales, las personas comunes y corrientes no se acercaban a los espacios teosóficos:

...una de tantas veces que invité a alguna persona para ir al Centro Teosófico, lo hice a una señora humilde, más o menos de mi condición en todo sentido y me contestó: yo no voy, ahí solo se reúnen personas de la mejor sociedad y se siente una toda cohibida, fuera de su centro. Otra vez oí conversar dos distinguidas señoras y una decía a la otra: es una lástima que admitan en el Centro Teosófico toda clase de gente, aquello lo ha invadido la clase media, que ni les interesa, ni entienden nada...y otra vez conversaba yo con una señora como de 60 años, culta e inteligente...siempre que nos encontrábamos hablábamos algo relacionado con la Teosofía ...y me aventuré a decirle que porqué no se acerca al Centro Teosófico...y me contestó... yo no voy porque usted ha de saber que a los teósofos los tienen por locos y como yo vivo con mi hijo que tiene su familia también van a decir -ya está loca mamá-⁸¹.

Existen algunos estudios históricos realizados con un especial interés en el tema sobre el género y, en ellos, el año de 1929 significó un descenso numérico y una pérdida de credibilidad internacional e incluso es calificado como un hecho que sumió en un caos a la ST, esto debido a la dimisión de Krishnamurti y su rechazo a ser considerado un instructor del mundo clausurando así La Orden de la Estrella de Oriente, sociedad que había promovido las ideas y la figura del en-

81 ASTCR, *Folder Correspondencia recibida 1930*, Carta de Gertrudis Mora a Mariano Coronado, Curridabat, 17 de mayo 1930.

tonces más famoso joven de la India⁸², sumado al embate que la crisis económica había significado para el mundo occidental y eso en las capitaciones anuales de muchísimas ramas alrededor del mundo.

Empero y contrario a lo esgrimido por esos trabajos, la expansión de la Sociedad Teosófica por toda la región centroamericana y colombiana tuvo su apogeo en estos años, quizá constituyéndose en el periodo más prolífico de la ST en la región, como queda retratado en el cuadro 5, con la creación de la Agencia Presidencial para Centroamérica y Colombia, ubicada en Costa Rica. A principios de 1927, Annie Besant nombró como primer presidente al polifacético intelectual José Basileo Acuña⁸³. La organización logró tejer una red bastante extensa que incluyó personajes destacadísimos de los distintos países centroamericanos y Colombia.

La primera reunión tuvo lugar el 6 de agosto de 1927, estando presentes ese día: José Basileo Acuña, Julio Acosta, José Monturiol⁸⁴, Alejandro Aguilar Machado⁸⁵, Tomás Soley Güell, Mariano Coronado, José Coronado como secretario y como invitado especial Isidro J. Olivares⁸⁶.

Una de las cosas que parecía eclipsar el futuro católico, era el hecho de que además de los creyentes católicos, en todo el mundo la única sociedad de creencias que, para esos años, tuvo desplegada una amplia red institucional alrededor del mundo occidental fue la ST y estaba bastante bien consolidada. La afluencia de publicaciones y conferencistas, el intercambio, la traducción y la divulgación de artículos de

82 Véase: Joy Dixon. *Divine Feminine. Theosophy and feminism in England* (Londres: The Johns Hopkins University Press 2001), 227-228. Y también: Michael W. Ashcraft, *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture* (Tennessee: The University of Tennessee Press 2002).

83 ASTCR, "Historia de la Sociedad Teosófica desde su fundación", 19.

84 José Monturiol Tenorio (Madrid 1872-San José ¿?) ingresó a Costa Rica en 1895 y contrajo nupcias con la costarricense Erlinda Alcanzar con que tuvo siete hijos. Sus aportes a la organización del Archivo Nacional y además en cuanto a métodos de preservación ha sido fundamental. Fue jefe de la sección jurídica de los archivos nacionales, trabajó en los archivos de la Municipalidad de San José; fue taquígrafo del Soberano Congreso Constitucional y también fue profesor en el Liceo de Costa Rica y el Colegio de Señoritas, por donde ocupó las cátedras de Taquigrafía y Geografía Mundial, desde 1912 trabajó como docente de varias materias en la Escuela Nocturna Comercial del Instituto de Alajuela. Junto a Basileo Acuña y Omar Dengo fundaron la comasonería, así mismo fue miembro fundador de la logia *Virya* y de la *Iglesia católica liberal* en Costa Rica. ASTCR, "Datos biográficos de José Monturiol Tenorio", *Papeles sueltos* (San José: mecanografiado, 9 de octubre de 1944).

85 Aguilar, fue un abogado internacionalista, diplomático, educador, filósofo y escritor. Se graduó de abogado en 1919 con una tesis que llevó por título: "Problemas centroamericanos". En sus años estudiantiles fue un activo partícipe en movimientos políticos. Fue profesor y director del Liceo de Costa Rica, el Colegio San Luis Gonzaga y la Escuela de Derecho. Ejerció cargos públicos, como el de Subsecretario de Relaciones Exteriores, Ministro de Relaciones Exteriores, Secretario de Educación Pública, Ministro de Gobernación y Seguridad Pública. Fue, además, miembro de la Academia de la Lengua, de la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica, y de la Academia de Derecho Internacional. En el año 1984 fue declarado Benemérito de la Patria.

86 ASTCR, Actas Agencia Presidencial para Centroamérica y Colombia. Tomo I 1927-1954, 6 de agosto 1927, 1.

diferentes procedencias, así como la colonización de las acciones caritativas, son muestras de ello.

Los funcionarios teósofos de los distintos gobiernos procuraron generar un entorno apropiado para la evolución del alma. Ellos veían en los animales almas en un proceso de evolución, en los niños almas que podían intervenir para provecho de su evolución, durante su estadía en el plano material. Los distintos miembros de la ST fundaron importantes sociedades y entregaron sus días a promover mejores condiciones por medio de organizaciones como la Sociedad Protectora de Animales, los Boys Scouts, Alcohólicos Anónimos y hasta la Sociedad de Construcción de Casas Baratas.

La ST en Costa Rica tuvo su propia publicación conocida como la revista *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología*, la cual se imprimió desde 1908 hasta 1931 con un total de 83 números, donde fueron publicados artículos de las más altas autoridades de la ST, como Blavatsky, Olcott, Leadbeater, Besant, Krishnamurti y Jinajaradasa, así como distinguidas personalidades del mundo de las letras y las ciencias como el intelectual cacerense Mario Roso de Luna⁸⁷, quien mantuvo un periodo de intenso carteo con el presidente de la rama *Virya* en ese momento Tomás Povedano. Roso de Luna, envió para su publicación en Costa Rica cerca de once artículos.

Los autores nacionales, sin embargo, y en particular Tomás Povedano como editor, tuvieron un rol protagónico proveyendo de escritos. Fue un espacio en el cual las mujeres teósofas pudieron publicar obras tan importantes como la primera novela costarricense indigenista escrita por una mujer, en entregas *Zulai y Yonta* de María Fernández de Tinoco, vio poco a poco la luz en la revista *Virya*, antes de su publicación en 1909 en la imprenta Alsina⁸⁸.

Las temáticas predominantemente teosóficas, en ocasiones permiten observar conmemoraciones como las de cada 8 de mayo (muerte de Blavatsky, día de Loto Blanco), fotografías de las logias o ramas y aniversarios. Pero, por otro lado, también se mantuvo a los lectores al tanto del acontecer teosófico mundial.

87 Esteban Cortijo Parralejo coord., *Mario Roso de Luna. Estudios y Opiniones* (Inst. Cultural El Brocense, 1989).

88 Véase: Álvaro Quesada Soto, *Bibliografía de la literatura costarricense: 1890-1940* (San José: EUCR 1995).

La revista tuvo una trayectoria internacional, pues fue solicitada por las otras ramas de la Agencia Presidencia Centroamericana, pero también fue pedida en las distintas provincias costarricenses. Entre artículos y las secciones de rigor como el editorial en el cual se apreciaba mucho de la vida social de los miembros de la ST, se suman cerca de 551 publicaciones de diversos autores a lo largo de los 24 años de vida de la revista. No podemos dejar de sugerir que la revista *Virya* sin duda tuvo un influjo en la expansión de las creencias teosóficas en la región, esto por las cifras citadas con anterioridad. La publicación feneció en 1931 junto con muchas otras empresas que no fue posible sostener, en los años de *Crac de Wallstreet*.

El efecto cualitativo que tuvo la revista en cuestión es difícil de valorar. Indirectamente por los debates entablados en prensa, que fue el verdadero medio para el debate, es que podríamos asegurar que hubo una pugna intensa entre la ST y la Iglesia Católica. A diferencia de la masonería, la teosofía en Costa Rica durante el periodo de estudio fue una sociedad de creencias en la cual autoridades eclesiásticas no participaron como integrantes.

Las primeras invectivas en forma de artículos periodísticos inician desde el mes de setiembre de 1905 y se extienden en la prensa católica a lo largo de todo el periodo, pero particularmente hay movimientos intensos en prensa en los periodos 1915-1916 en los periódicos *La Época*, *El Imparcial* y *La información*. Durante 1924-1925 en una campaña desplegada por el *Heraldo Seráfico* y durante 1929 y 1934 –véase cuadro 6– producto de las visitas de uno los fundadores de la comasonería mundial y renombrado miembro de la ST, C. Jinajaradasa a Costa Rica. El primer periodo de debate se prolongó entre miembros de la Iglesia Católica (los curas Rosendo Valenciano Rivera, Carlos Borge, Ricardo Castro Melendez, Ramón Junoy) y el entonces presidente de la ST Tomás Povedano. La dispar lucha generó en los rotativos mencionados arriba, al menos cuarenta y nueve artículos, donde veinte fueron escritos por Povedano y veintinueve elaborados por los cuatro curas y dos que firman bajo un alias⁸⁹.

En este caso los debates se centraron en aspectos sobre los cuales los integrantes de las sociedades de creencias católicas buscaron delimitar con claridad, tanto conceptualmente como en determinar quién pertenecía a cuál agrupación, al contrario Povedano trataba de colonizar aspectos del imaginario o bien encontrar

89 Véase: Varios, *Sobre teosofía. Discusión solicitada* (San José: Imprenta Alsina, 1917). La publicación de este texto en ocasiones se le adjudica únicamente a Tomás Povedano.

puntos en común entre teósofos y católicos. Los curas insistieron en la incompatibilidad de la Sociedad Teosófica y el catolicismo, por lo tanto, un católico no puede ser teósofo. Se rechazó la divinización del hombre, pues los escritores católicos consideraron que la creencia acerca de que el humano es emanación divina recaía en una paganización.

Se insistió en que la Sociedad Teosófica era una religión y eso hacía que cualquier católico debiera mantenerse fuera de aquella, no se puede servir a dos señores. Por lo tanto, los teósofos eran tomados como una suerte de budistas occidentalizados, alcanzando en algunos casos a tildarles más que estudiosos de las religiones, fueron considerados por algunos de los curas católicos, como panteístas.

Esta atracción por el orientalismo, que tuvieron los integrantes de la ST, generó algunas creencias híbridadas entre una cosmovisión de un mundo occidentalizado y un conjunto abstracto de creencias provenientes de la parte extrema del mundo, pero previamente digeridas por la ST de Adyar. Así la búsqueda de paralelismos, entre teosofía y catolicismo, generó otros debates conceptuales, donde los católicos trataron de distinguirle a los teósofos, que la trimurti no es el Espíritu Santo⁹⁰.

Povedano esgrimió con tenacidad sus argumentos y criticó al catolicismo por agenciarse la potestad de ser la verdad única y que se habían apropiado de la figura de Jesús, que en realidad era un maestro para todo el género humano, por lo cual la Iglesia Católica generaba rencores y odios, provocando un desapego a las enseñanzas del propio Jesús, aquello de: “Amaos los unos a los otros”. El pintor andaluz, consideró como buen representante de la modernidad religiosa y de una mentalidad transicional, que un teósofo sí podía tener principios cristianos.

Con posterioridad, los debates se volverían a intensificar, con motivo de la visita de Jinajaradasa a Costa Rica en 1929 y 1934. Pero, particularmente en 1929 hemos logrado detectar cerca de cuarenta y dos artículos en cuatro periódicos, ya en 1934 la visita no será tan polémica. La cobertura en prensa de las actividades, conferencias, críticas y hasta el aspecto físico del filósofo de la India, nos revelan un seguimiento muy intenso de la visita del singular personaje, que fue definido por la prensa con los epítetos más llamativos como: Filósofo, mensajero del Oriente, ilustre hombre de ciencia, poeta filósofo, conferencista y doctor.

90 Para una visión detallada de estos debates, detállese el texto anterior o los periódicos citados al respecto.

Incluso, en la sección de imágenes de este libro, se puede apreciar una fotografía durante el picnic teosófico en La Paulina (ver cuadro 6). A los pies de Jinajaradasa encontramos al expresidente de la República Julio Acosta. Activo teósofo desde su incorporación, Acosta fue uno de los promotores de la visita de Jinajaradasa, la cual fue en buena parte costeadada por la Sociedad Económica de Amigos del País. Antes de su primera conferencia, el Dr. Jinajaradasa fue introducido por el destacado político mexicano, periodista, mayista, historiador y poeta Antonio Mediz Bolio, mientras estuvo como embajador en Costa Rica. Lo más interesante de la cobertura en prensa del picnic fue la pregunta que el entonces diputado Rogelio Sotela le planteara al filósofo, con libro en mano “A los pies del maestro” de Krishnamurti, en cómo proceder como diputado ante el proyecto de establecer la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado. Jinajaradasa respondió que debía existir una constitución política que permita al católico pensar como católico, y al teósofo como teósofo.

Los periódicos procatólicos inclusive hacían un llamado de alerta ante la visita de Jinajaradasa: “Nuestras oraciones al Eterno Padre, porque el error no se extienda más; nuestra valentía de católicos, es rechazar el cisma, la impiedad y la herejía, y si preciso fuera, morir en defensa de nuestro dogma, ¡que felicidad!”⁹¹.

Pero las críticas llegaron al punto de la mofa: “De esta vez las prédicas teosóficas se harán hasta en chino. Como ha comprendido el hindú que no le entiende muy bien el español, ahora busca para el jueves que sigue auditorio en inglés. Nos cuentan que el Gobierno sigue ofreciendo galantemente el Nacional para una tercera conferencia”⁹²; utilizando al personaje, dibujado por el caricaturista Noé Solano, “Cupertino”, también se criticaba fuertemente las ideas expuestas en las conferencias:

- ¿Cómo quiere usted que no haya atacado de la risa?, porque yo ante el bombo y los platillos que diariamente han hecho sonar los papeles de letra de imprenta, esperaba que algo nuevo excepcional nos iría a decir ese señor hindú y cuando el primer taponazo no nos da más que puras zurrapas... ese pobre señor que sin duda se creyó al venir a Costa Rica, que aún andábamos con taparrabos⁹³.

91 Gregorio C de Quesada, “Alerta católicos”, *Correo Nacional*, 26 de abril 1929.

92 Anónimo, “Hasta en inglés se harán las conferencias teosóficas”, *Correo Nacional*, 8 de mayo 1929.

93 Dr. Richard, “Platicando con Cupertino”, *Correo Nacional*, 4 de mayo de 1929, 1.

Posteriormente “Cupertino” lleva al Dr. Richard ante el recién develado monumento al presidente Juan Rafael Mora Porras frente al edificio de Correos de Costa Rica y le muestra la simbolización de la ciencia que evoca este monumento⁹⁴.

Queremos terminar con las apreciaciones que tuviera Esther de Mezerville, durante su gestión como secretaria de la Agencia Presidencial entre 1935-1937, sobre cuáles fueron las dificultades que tuvo que enfrentar, las cuales apuntan quizá la dirección que la ST fue tomando en Costa Rica. La destacada maestra, señalaba tres problemas básicos que le agobiaron:

- a. Las que originan la mala situación económica por la que vienen atravesando estos países, muy especialmente durante los últimos años.
- b. La interpretación más o menos falsa de las enseñanzas del Sr Krishnamurti, sobre todo desde que efectuó su viaje a la América del Sur y Méjico.
- c. La oleada de indiferencia por los asuntos de carácter espiritual que ha invadido al mundo últimamente⁹⁵.

Hasta la actualidad, la logia Vïrya continúa funcionando con regularidad, en la que fuera la casa de habitación de Tomás Povedano ubicada en San José, la cual funciona como centro de estudios y acoge a las únicas tres logias del país. A más de 100 años de existencia, la ST en Costa Rica sigue rodeada de ese halo místico que logró captar la atención del autor, algún día que caminaba por el centro de la ciudad de San José y se ha convertido en una maravillosa experiencia personal de investigación histórica.

94 Dr. Richard, “Platicando con Cupertino”.

95 ASTCR, Informe de labores Esther de Mezerville, 1937.

CONCLUSIONES

El cambio de siglo y las nuevas *modas culturales* son el marco de la multiplicación de formas de un creer ambiguo e hibridado entre católicos, espiritistas y teósofos. Hubo una intensa pugna por abrirse espacios en la realidad como consenso, a la par de una intensa actividad de los católicos por mantener a Costa Rica como la Nación de los católicos.

En las sociedades de creencias examinadas sucedió constantemente una preocupación por el alma y el “más allá” que no solo los llevó al debate sino a una intensa pugna del plano material e inmaterial.

Lejos de haber perdido auge, las creencias católicas, posterior a los procesos de secularización de algunas instituciones en el cambio de siglo, incidieron en una reafirmación del catolicismo, explicando en parte las razones por las cuales hoy en día Costa Rica es aún Estado confesional católico, apostólico, romano.

TABLA 2. Costa Rica: Lista de miembros en orden de ingreso de la logia Vïrya 1903-1912

Número	Nombre	Dirección	Fecha de ingreso	
1	Tomás Povedano	SJ	19.nov.1903	
2	José Monturiol	SJ	10.jun.1904	
3	Walter J. Field	Los Ángeles	10.jun.1904	
4	José Brunetti	SJ	10.jun.1904	
5	Federico Gólcher	SJ	10.jun.1904	
6	José Funcia	GN, Cañas	10.jun.1904	
7	Francisco Conejo	SJ	10.jun.1904	
8	Pedro Diego Povedano	SJ	10.jun.1904	
9	Mercedes Montalto	SJ	10.jun.1904	fallecida
10	Carolina de Povedano	SJ	10.jun.1904	fallecida
11	Cinta P. de Field	Los Ángeles	10.jun.1904	
12	Andres Steiner	SJ	20.nov.1904	ausente del país
13	Dominga B. de Steiner	SJ	26.feb.1905	ausente del país
14	Francisco Vidaorreta	San Antonio de Belén	26.feb.1905	
15	Alejandro Steiner	SJ	12.mar.1905	ausente del país
16	Josefa O. de Bertheau	SJ	26.mar.1905	fallecida
17	José Mayoral Andrea	SJ	3.dic.1905	ausente del país
18	León Fernández Guardia	SJ	21.oct.1905	logia hizo acuerdo
19	Enrique Jiménez Núñez	Guadalupe	13.oct.1907	
20	Salvador González R.	SJ	10.nov.1907	
21	Josefa Barrot	SJ	7.abr.1907	
22	Alejandro Montero	Naranjo	5.ene.1908	pidió retiro dic.1914
23	Eduardo Steiner	SJ	15.may.1908	ausente del país
24	Roberto Brenes Mesén	SJ	16.agt.1908	fundó logia <i>Dharana</i>
25	Manuel de la Torre	SJ	11.oct.1908	fundó logia <i>Dharana</i>

Número	Nombre	Dirección	Fecha de ingreso	
26	Franklin Jiménez	SJ	7.feb.1909	
27	Jorge Castro González	SJ	18.abr.1909	
28	Edith Field de Povedano	SJ	2.may.1909	
29	Pacífica Fernández de Soto	SJ	18.set.1909	Fallecida
30	Clemencia de Lara	SJ	18.set.1909	
31	Antonio Castro Quesada	SJ	12.dic.1909	
32	América Quiñones	SJ	26.dic.1909	fundó logia <i>Dharana</i>
33	Eduardo Esquivel	SJ	26.dic.1909	
34	José M. Alfaro Cooper	SJ	26.dic.1909	
35	Ricardo Barrot	SJ	13.feb.1910	
36	R. Arrieta Rossi	San Salvador	12.abr.1910	pasó a logia <i>Teotl</i>
37	Alberto Bertheau	SJ	10.may.1910	ausente del país
38	María Fernández de Tinoco	SJ	29.may.1910	ausente del país
39	Gregorio Santiesteban	SJ	24.jul.1910	Fallecido
40	Juan Macaya	SJ	24.jul.1910	Fallecido
41	José León Quesada	SJ	26.feb.1911	
42	Ana Rosa Chacón	SJ	26.feb.1912	
43	Gilberto Huertas	SJ	4.jun.1911	
44	Antonio Carmona	SJ	13.mar.1912	
45	Flora Field	Los Ángeles	17.mar.1912	
46	Rafael Strasburger	SJ	14.abr.1912	
47	Ricardo Dorado	SJ	13.may.1912	
48	Alfredo Anderson	SJ	21.jul.1912	
49	Pablo Strasburger	SJ	4.agt.1912	
50	Herman Von Bulow	SJ	18.agt.1912	ausente del país

Fuente: ASTCR. Correspondencia emitida: Informe de miembros de la logia Vïrya, 1912

TABLA 3. Costa Rica: Miembros de la logia Dharana 1929: Residencia, nacionalidad, profesión, fecha de ingreso, cargo.

No.	Nombre	Residencia	Nacionalidad	Profesión u Oficio	Fecha de ingreso	Cargo
1	Jorge Castro González	SJ	Costarricense	Comerciante	1909.abril	
2	Tomás Soley Güell	SJ	Español	Secretario de Estado	1910. marzo	
3	Joaquin Gil	GN, Santa Cruz	Español	Comerciante	1910.abril	
4	Marco A. Zumbado	SJ	Costarricense	Empleado	1921. enero	
5	América de Herm	SJ	Costarricense	Profesora	1921. enero	
6	Carmen N de Madrigal	SJ	Español	Oficios domésticos	1919. octubre	presidente
7	Carmen Madrigal Nieto	SJ	Costarricense	Maestra de dibujo	1927.abril	
8	Pilar Madrigal Nieto	SJ	Costarricense	Empleada	1927.abril	tesorera
9	Emilia Madrigal Nieto	SJ	Costarricense	Empleada	1927.abril	
10	Estela González	SJ	Costarricense	Inspectora Sanitaria	1911. julio	vocal
11	Lydia Fernández	SJ	Costarricense	Profesora	1927. diciembre	
12	Renne Aguilar Machado	SJ	Costarricense	Oficios domésticos	1927. noviembre	
13	Juan María Castro Dobles	SJ	Costarricense	Empleado	1927. junio	prosecretario
14	Carlos Gutiérrez García	SJ	Costarricense	Portero	1928. julio	

No.	Nombre	Residencia	Nacionalidad	Profesión u Oficio	Fecha de ingreso	Cargo
15	Isabel de González	SJ	Costarricense	Oficios domésticos	1928. marzo	
16	Tulio Nuñez	SJ	Costarricense	Empleado	1928. julio	
17	José Monturiol	SJ	Español	Empleado	1927. marzo	vice-presidente
18	Elena Mesén	SJ	Costarricense	Oficios domésticos	1927. mayo	vocal
19	María Teresa de Dengo	SJ	Costarricense	Profesora	1929. junio	
20	Noemi Solano	X	X	x	1932. junio	
21	Carlos Iglesias W	X	X	x	1927. junio	
22	Rafael Cortes	X	X	x	1927. junio	
23	Leonor Pike de Rosado	X	X	x	1927. diciembre	
24	Sofía de Hueso	X	X	x	1928. marzo	
25	Amalia M. de Sotela	X	X	x	1928. julio	

Fuente: Elaboración propia a partir de ASTCR, Informes de logias y lista de miembros de la logia Dharana 1929.

Nota: Del miembro 20 al 25, los datos fueron obtenidos por medio de un libro de registro de entrega de diplomas de la ST.

TABLA 4. Costa Rica: Miembros de las logias teosóficas 1940.

No.	Vīrya	Shakti	Sirio
1	Alfredo Monge Pinto	Mario Brenes Díaz Granados	Juan Fernández Ugalde
2	Alfredo Valerín A	Aminda de Castillo	Mariana Porras González
3	Amalia de Ford	Julian Castillo	Abigail de Rodríguez
4	Amalia de Sotela	Gabriel Dengo Obregón	Didima Sánchez
5	Ana María de Brenes Mesén	Rafael Lucas Rodríguez Caballero	Enrique Sánchez
6	Ana Rosa Chacón	Edgar Sáenz Blen	Faustino Solera
7	Anita E. de Soto	Virginia Sáenz Lara	Dora Soto Cruz
8	Antonio Castro Quesada	Enrique Yzaguirre Moya	
9	Austelina Brenes	Doña Rita Salazar Alvarado	
10	Carmen Ubisco	Srta. Marta Guerra Villaseñor	
11	Desiderio Oremuno Flores		
12	Elías Vicente		
13	Emilio Santos Bonilla		
14	Estela González Ramírez		
15	Estela Jiménez de Guido		
16	Esther de Mezerville		
17	Guillermo Pradilla J.		
18	Hermógenes Rodríguez		
19	José A. Coronado Alvarado		
20	José Antonio Prada		
21	José Basileo Acuña		
22	José Joaquín Ulloa Zamora		

No.	Vīrya	Shakti	Sirio
23	José Monturiol		
24	Julio Acosta García		
25	Lydia Fernández Jiménez		
26	Manuel Antonio Ramírez		
27	Manuel María Oreamuno Flores		
28	María F de Tinoco		
29	María S. de Pradilla		
30	Mariano A. Coronado		
31	Mario Iglesias Hogan		
32	Miguel Monge Echandi		
33	Naomi Sasso de Villareal		
34	Noemi González		
35	Paquita Trujillo de López		
36	Rita Salazar Alvarado		
37	Robert Buird		
38	Roberto Brenes Mesén		
39	Roberto Coronado Castro		
40	Rogelio Sotela		
41	Ruben Iglesias Hogan		
42	Tomás Povedano y de Arcos		
43	Tomás Soley Güell		
44	Victor Manuel Saénz Mora		

Fuente: Elaboración propia, ASTCR, Informes de logias 1941-y papeles sueltos.

TABLA 5. Logias teosóficas pertenecientes a la Secretaría General de Centroamérica según periodos

1904-1929			1930-1941		
Nombre	Lugar	Información	Nombre	Lugar	Información
Aletheia	El Salvador, San Salvador		Aletheia	San Salvador, El Salvador	disuelta en 1931
Arco Iris	Colombia, Bogotá		Alba luz	Bucaramanga, Colombia	fundada en 1930
Darlú	Nicaragua, Granada		Arco Iris	Bogotá, Colombia	1937
Dharana	San José, Costa Rica		Blavatsky	Bogotá, Colombia	fundada el 25 noviembre de 1937
Eucarás	Managua, Nicaragua		Colombia	Bogotá, Colombia	fundada el 15 de julio de 1937
Koot Hoomi	Ciudad de Guatemala		Darlú	Granada, Nicaragua	1937
Luz del Valle	Cali, Colombia		Dharana	San José, Costa Rica	disuelta en 1932
Maitreya	Rivas, Nicaragua		Dhyana	Santa Marta, Colombia	1932-1934
Pratibha	Managua, Nicaragua		Estrella del Huila	Neiva, Colombia	fundada en 1932
Sirio	Alajuela, Costa Rica	fundada en 1929	Eucarás	Managua, Nicaragua	
Subirana No.1	Tegucigalpa, Honduras		Fraternidad de Occidente	Calarcá, Colombia	1933-formada y disuelta
Teotl	San Salvador		Gnosis	Ciudad de Guatemala	reorganizada en 1931
Vîrya	San José, Costa Rica	fundada en 1904	Hypatía	Bogotá, Colombia	fundada el 18 de mayo de 1937
Votan	San Salvador		Jinajaradasa	Managua, Nicaragua	fundada en 1930
Gnosis	Ciudad de Guatemala	fundada en 1929	Karma	San Salvador	fundada el 18 de noviembre de 1936
			Koot Hoomi	Ciudad de Guatemala	
			Krishnaji	Queltzaltenango, Honduras	fundada el 11 de julio de 1940
			Krishnamurti	León, Nicaragua	fundada el 4 de abr de 1935

1904-1929			1930-1941		
Nombre	Lugar	Información	Nombre	Lugar	Información
			Liberación	Bogotá, Colombia	fundada el 1 de febrero de 1937
			Luz	Ciudad de Panamá	fundada el 7 de julio de 1936, fue reorganizada en agosto de 1940
			Luz de Occidente	Jarden, Antioquia, Colombia	fundada el 27 de diciembre de 1937
			Luz del Valle	Cali, Colombia	1930-1936
			Maitreya	Rivas, Nicaragua	disuelta-1932
			Morya	Barranquilla, Colombia	1931-1936
			Pratibha	Managua, Nicaragua	
			Quindío	Armenia, Colombia	1932-1933, disuelta
			Shakti	San José, Costa Rica	fundada el 3 de oct de 1938
			Sirio	Alajuela, Costa Rica	
			Subirana No.1	Tegucigalpa, Honduras	
			Teotl	San Salvador	
			Virya	San José, Costa Rica	
Logias no formalizadas o disueltas					
Nombre	Lugar	Información	Nombre	Lugar	Información
			Akshara	Barranquilla, Colombia	no formalizada-1931
			Aletheia	San Salvador	disuelta-1931

Fuente: ASTCR, Libro de listas de logias 1930-1943.

TABLA 6. Cobertura en prensa sobre la visita de C. Jinarajadasa a Costa Rica en 1929.

Fecha	Periódico	Autor	Título del artículo
Sábado 19 de abril	La Tribuna	Anónimo	"Llegará en mayo a ésta capital un notable filósofo de la India que recorre la América"
Domingo 20 de abril	La Tribuna	Julio Acosta	"El filósofo que nos visitará pronto es un mensajero del Oriente y tiene mucho que decir a la humanidad en esta hora en que la incertidumbre y la duda se mecen en el corazón de los hombres."
s.d	La Nueva Prensa	Anónimo	"Acontecimiento de gran trascendencia".
Miércoles 24 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Próxima llegada de un ilustre hombre de ciencia. Dictará unas pocas conferencias sobre temas científico y teosóficos"
Jueves 25 de abril	La Tribuna	Anónimo	"Comunican del Callao que a bordo del vapor Orcoma viene el poeta filósofo Dr. C Jinarajadasa"
Jueves 25 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Llegada del poeta filósofo Jinarajadasa a Panamá."
Viernes 26 de abril	La Nueva Prensa	Anónimo	"DE ÚLTIMA HORA Por cable comunican de Panamá la llegada del filósofo Jinarajadasa a ese país"
Viernes 26 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Los éxitos del conferencista filósofo Jinarajadasa en el Uruguay in en el Queen's Hall de Londres."
Viernes 26 de abril	Correo Nacional	Greg. C. de Quesada	"Alerta, Católicos."
Sábado 27 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Comunican por cable de Panamá que el filósofo Jinarajadasa ha aceptado ya la invitación para venir a Costa Rica."
Domingo 28 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"C. Jinarajadasa"
Martes 30 de abril	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Probablemente la primera conferencia del filósofo Jinarajadasa tendrá lugar el sábado 4 de mayo próximo por la noche. "
Jueves 2 de mayo	La Nueva Prensa	Anónimo	"En el tren de Limón llega hoy el filósofo Jinarajadasa. "
Viernes 3 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Ligera plática con el filósofo hindú Jinarajadasa. Su visión de América; su confianza en el triunfo de la India. Simpatiza con el laborismo inglés. Un juicio obre Chrisnamurty."

Fecha	Periódico	Autor	Título del artículo
Viernes 3 de mayo	Diario de Costa Rica	Sociedad Económica de Amigos del país.	"Teatro Nacional, Sábado 4 de mayo, 8:30pm. Primera conferencia del eminente filósofo Hindú Dr. Carlos Jinarajadasa, presentado al público por el excmo. Sr. Lic. Don Antonio Médez Bolio a nombre de la Sociedad Económica de Amigos del país."
Viernes 3 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"Ayer llegó a la capital el filósofo hindú Jinarajadasa".
Sábado 4 de mayo	Correo Nacional	Dr. Richard	"Platicando con Cupertino"
Martes 7 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"La Conferencia del Dr. Jinarajadasa en la Sociedad Teosófica".
Martes 7 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"Las conferencias de Jinarajadasa. -El muelle de Puntarenas- El torete le chuzó y la hoja de parra."
Miércoles 8 de mayo	Correo Nacional	Anónimo	"Hasta en inglés se harán las conferencias teosóficas"
Miércoles 8 de mayo	s.d	Anónimo	"La hermosa fiesta del Loto Blanco en la Logia Teosófica. Se conmemoró la muerte de H.P.B.
circa. Miércoles 8 de mayo	s.d	C. Jinarajadasa	"Contestando"
Jueves 9 de mayo	La Nueva Prensa	Anónimo	"La doctora Calderón se refiere a las ligeras apreciaciones del Secretario de Educación pública, Nos anuncia que un selecto grupo de señoritas, con un periódico, se presta para una seria lucha feministas"
Jueves 9 de mayo	La Nueva Prensa	Anónimo	"Las disertaciones de Jinarajadasa. Su conferencia sobre el poder del Idealismo".
Jueves 9 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"El profesor don Luis Dobles Segreda declara que las teorías sustentadas por el Sr. Jinarajadasa resultan de angosta base científica. Omar Dengo exponía con más belleza esos mismos credos pedagógicos que forman la base de su obra y de su vida."
Jueves 9 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"Escuchando al Dr. Jinarajadasa, que nos han presentado como un Mirlo Blanco, los católicos se habrán convencido de la inmensa superioridad del catolicismo, nos dijo el General Volio".

Fecha	Periódico	Autor	Título del artículo
Viernes 10 de mayo	La Nueva Prensa	Anónimo	"Las disertaciones de Jinajaradasa. Su conferencia sobre el poder del Idealismo."
Viernes 10 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"Tercera conferencia del filósofo Dr. Jinajaradasa en el Teatro Nacional".
Viernes 10 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"Se transmitirá la conferencia de Jinajaradasa por medio de Radio Nacional"
Domingo 12 de mayo	Diario de Costa Rica	Andrés Boza Cano.	"La Sociedad Teosófica ofrece Pic-Nic el domingo en honor al Dr. C. Jinajaradasa. Se aprovechara la oportunidad para hacer una sesión de preguntas y respuestas sobre asuntos teosóficos. El General Volio ha sido invitado para que compruebe la amplitud con que la Teosofía sabe discutir sus ideas"
Domingo 12 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"El General Volio no asistirá al Pic-Nic con el Dr. Jinajaradasa"
Domingo 12 de mayo	La Tribuna	Jorge Cardona	"El surco iluminado"
Domingo 12 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"La cuarta conferencia del filósofo Dr. C. Jinajaradasa en el Teatro Nacional".
Domingo 12 de mayo	La Tribuna	Sara Casal v. de Quirós	"La primera conferencia de Jinajaradasa"
Domingo 12 de mayo	Correo Nacional		
Adán García			

Fecha	Periódico	Autor	Título del artículo
"Julio Acosta y el Dr. Jinajaradasa"			
Domingo 12 de mayo	Correo Nacional	Filax	s.d
Martes 14 de mayo	La Nueva Prensa	Anónimo	"Ecos del interesante Pic-Nic de ayer en La Paulina. Diálogos sostenidos con e Dr. Jinajaradasa sobre política, enseñanza religiosa, arte, etc."
Martes 14 de mayo	La Tribuna	Anónimo	"El pic-nic del domingo en honor al Dr. Jinarajadasa resultó una fiesta muy lucida. Que Costa Rica debe ingresar en la Liga de Naciones, que es una tribuna mundial." p.2 y 6.
Martes 14 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"El PIC-NIC DEL DOMINGO"
Martes 14 de mayo	Diario de Costa Rica	Félix de Montemar	"Comentarios frívolos. EL pic-nic de La Paulina."
Martes 14 de mayo	Diario de Costa Rica	Anónimo	"La conversación de ayer en la tarde en la Biblioteca Nacional. El Dr. Jinarajadasa responde nuevamente, a las preguntas que le dirige el auditorio sobre diferentes temas "
Martes 14 de mayo	Diario de Costa Rica	Jorge Volio	"Respuesta del General Volio"

Fuente: ASTCR, Álbum de recortes. Jinajaradasa en Costa Rica 1929.

EL GRANO DE ARENA, FILOSOFÍA Y DOGMATISMO CATÓLICO EN COSTA RICA (1896-1899)¹

Chester Urbina Gaitán

INTRODUCCIÓN

Hacia mediados del siglo XIX, Costa Rica logra articularse en forma estable al mercado mundial por medio del café. A partir de esta relación, el país comienza a adquirir los rasgos de una sociedad capitalista, a la vez que entra en contacto con diferentes corrientes filosóficas, artísticas y científicas las cuales modernizaron y secularizaron el desarrollo cultural nacional. Con el fin de dar sustento interpretativo a su proyecto político-cultural de dominación, la clase dominante orienta su accionar a través del liberalismo, el positivismo y el racionalismo².

Con el afianzamiento del liberalismo y su forma más radical en el país, se pasa de la creación del Estado moderno a la subordinación de otros poderes que le disputarán la hegemonía a este, como es el caso de la Iglesia Católica. Es así como durante la administración de Próspero Fernández (1882-1885), se emite una serie de leyes que pretendían limitar la influencia social de la Iglesia, tales como la suspensión del orden constitucional, al impedir a la prensa católica publicar artículos en contra de las medidas liberales, la expulsión del obispo Bernardo Thiel y de la Compañía de Jesús, el impedimento a la instalación en el país de órdenes monásticas, secularización de los cementerios, derogación del concordato y prohibición al clero de cualquier injerencia en la organización de la enseñanza estatal³.

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida de la investigación publicada en *Revista Reflexiones* 90 no. 1 (2011): 135-143, <https://doi.org/10.15517/rr.v90i1.1476>

2 Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993), 119-122.

3 Claudio Vargas Arias, *El liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica* (San José: Editorial Guayacán, 1991), 145.

La idea de abolir la legislación anticlerical impulsó a la Iglesia Católica a fundar el Partido Unión Católica, el cual se presentó a las elecciones presidenciales de 1893 y ganó las elecciones de primer grado. Con el objetivo de impedir el triunfo de estas, el gobierno de José Joaquín Rodríguez (1890-1894) invalidó los votos emitidos en varios distritos, con mayoría de la Unión Católica⁴. En 1895, Rafael Iglesias Castro dio al traste con las pretensiones políticas del partido religioso cuando emite un decreto por el que se reformaba la constitución y prohibía que clérigos o seglares de cualquier orden religiosa pudieran hacer campaña política⁵.

Hasta el momento, son pocos los trabajos que abordan la relación entre ciencia, filosofía y el debate entre liberales y clericales en Costa Rica⁶. Es ante esto que este artículo tiene como objetivo analizar la posición filosófica de los intelectuales quienes escribían en el periódico *El Grano de Arena*, entre 1896-1899, acerca de los problemas sociales y el control moral que ejercía la Iglesia Católica en el país.

“EL GRANO DE ARENA”, FILOSOFÍA Y CAPITALISMO EN COSTA RICA

El miércoles 1 de enero de 1896, sale a la luz el periódico *El Grano de Arena*, el cual se autodenominaba como una revista mensual racionalista. Su editor y administrador responsable era don Domingo Núñez, y sus instalaciones se ubicaban en la Avenida 11 oeste no. 80 de la ciudad de San José. Era impreso en la imprenta La Lira. El objetivo de esta publicación era el noble deseo de defender las teorías espiritistas de los ataques que les dirigían, y de combatir el error dentro de los límites que la razón y la conciencia le imponían. El periódico es exclusivamente espiritista, sus tendencias y su deber rebuscará por todas partes la buena moral y la ciencia. Sus ideales marchan de acuerdo con el progreso humano, desvaneciendo en la mayor parte de la gente la fe ciega, enalteciendo a la vez la razón como fuerza única del yo humano, emanada de Dios, con la cual se descubre la verdad⁷.

4 Orlando Salazar Mora, *El apogeo de la República Liberal en Costa Rica (1870-1914)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993): 183-190.

5 Salazar Mora, *El apogeo*, 153.

6 Ronald Eduardo Díaz Bolaños, “La Ciencia y el Debate entre la Iglesia Católica y el Liberalismo en Costa Rica (1880-1901)”, *Diálogos* 7, no. 2 (2007): 1-18, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6191/5894>, e, Iván Molina Jiménez, *La ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 2007).

7 Hemeroteca de la Biblioteca Nacional (HBN), s. d., *El Grano de Arena*, 1 de enero de 1896, 1.

Como fundamento, reconoce la existencia de un dios único, eterno, creador, inmutable y justo. La pluralidad de mundos habitados y la supervivencia eterna del alma humana: la preexistencia y persistencia eterna del espíritu en la infinitud de fases en la vida de cada ser. Recompensas y penas como consecuencias naturales de los actos humanos; progreso indefinido, comunión universal de los seres y solidaridad de ellos.

Las bases actuales sobre las cuales descansa la doctrina espiritista son:

1. Ella constituye una ciencia positiva y experimental.
2. Es la forma contemporánea de la revelación.
3. Marca una etapa importante en el progreso humano.
4. Da solución a los más arduos problemas morales y sociales
5. Depura la razón y el sentimiento y satisface a la conciencia.
6. No impone una creencia, invita a un estudio.
7. Realiza una gran aspiración que responde a una necesidad histórica.

Estas bases fueron aprobadas como fundamentos para la ciencia espiritista por los miembros quienes formaron el primer congreso internacional espiritista, celebrado en Barcelona, en setiembre de 1888. *El Grano de Arena* buscaba sacar a la luz de la verdad, defendiendo una doctrina que para combatirla no se han empleado armas depuradas en el razonamiento científico, sino se han valido de la mezquina idea de hacerla aparecer como nacida de satanás, infundiendo en la mente de la gente sencilla la existencia de la personalidad satánica como creación de dios. Es imposible que exista un ser contrario dentro de la voluntad del bien mismo, pues si existía tendría poder absoluto en el mal; como lo tiene dios en el bien: siendo por consecuencia dos dioses dentro del infinito con poderes desiguales, y no siendo dios en tal caso poderoso.

El espiritismo atrae e invita al estudio, no impone una creencia dogmática indiscutible, acepta todo aquello que resista al análisis de la razón. Este medio de comunicación se dirigía a todas las inteligencias, principalmente a aquellas angustiadas, que decepcionadas de sus creencias y convencidas de la infecundidad de sus religiones y sistemas, plagados de supersticiones y errores, no encontrando nada que satisfaga la sed de luz y de verdad que los devora, han caído en la indiferencia primero y rechazando después toda creencia religiosa, pasando de este modo al materialismo, fuente de incalculables males⁸.

8 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 1 de enero de 1896, 1-2.

Entre los principales adeptos al racionalismo y el espiritismo en Costa Rica a finales del siglo XIX, se tiene a Domingo Pérez, Domingo Núñez, Francisco Díaz, Oliva Hernández, Lic. Salvador Jirón, Francisco Lamus, Celina Fernández de Mora, Pedro Pérez M., Francisco Boza, Agustín Ramos M., Amadeo Madriz, Pedro Calderón y el Dr. Ramón Zelaya. La mayoría de estas personas vivían en las ciudades de Alajuela y San José, eran empresarios, comerciantes y profesionales. Se nota que algunas mujeres pertenecientes a estos sectores sociales –casadas con este tipo de personajes– eran adeptas a las ideas racionalistas y espiritistas.

Para el 1 de febrero de 1896, el periódico en mención aclaraba que el espiritismo no trata de establecer una clase explotada por otra, él cierra las puertas a todo lucro mezquino, de ahí el odio de los especuladores a este tipo de pensamiento. El espiritismo no es una religión, es una filosofía, no busca sus bases en dogmas indiscutibles, los pide a las verdades diariamente comprobadas por la ciencia, de aquí la infamia con que es mirada por los hombres de do ma. El espiritismo no tiene altares, tiene ideas.

El espiritismo penetra en la etiología y explica la causa del carácter humano, penetra en la psicología y explica los modos de ser de la propia conciencia, sondea la ética y explica la razón de ser de las existencias desgraciadas, inocentes en la apariencia -niños, inválidos, lunáticos, etc.- que arrastran una vida de dolores que parecen innecesarios. Si se tuviera que definir el espiritismo de una manera correcta, se diría que es la historia, la autobiografía del alma humana en sus infinitas manifestaciones, en el espacio y en el tiempo.

En esta definición del espiritismo, se nota la influencia del filósofo Krause, para quien la misión del historiador o del filósofo es descubrir, bajo las múltiples formas del acontecer histórico, las autodeterminaciones de la divina esencia. Es ante esto que el trabajo historiográfico es en sí una labor filosófica⁹. Para los racionalistas espiritistas, el progreso indefinido se consigue por medio de la práctica del bien y el trabajo, a Dios se debe ir a través del amor y la ciencia, fuera de la caridad y la ciencia no hay adelanto posible, no hay progreso verdadero; y el hombre que no progresa es una pobre cosa, es un juguete de los siglos que las civilizaciones hacen rodar a su antojo.

9 J. López Morillas, *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* (San José: Fondo de Cultura Económica, 1980), 40.

Aunque *El Grano de Arena* señala la existencia de seres humanos marginados y excluidos por el sistema capitalista, no plantea la participación del Estado a través de la formulación de políticas sociales como una forma de resolver esta situación¹⁰. Sobre esto es notoria la influencia de la masonería, la cual contenía algunos principios ilustrados como los del rechazo de la ortodoxia eclesiástica, una actitud humanista general, un énfasis en torno a los problemas morales, etc. El pensamiento masón nunca adoptó una postura crítica frente a la sociedad; más bien, se aisló en una organización jerárquica interna la cual enfatizaba que no preparaba ninguna trama ni contra el Estado, ningún grupo social, ni contra religión alguna. Lo que hacía era eliminar estas instituciones en el seno de las logias y fomentar una moral más humanitaria¹¹.

Sobre la idea de definir al espiritismo como la autobiografía del alma humana en sus infinitas manifestaciones, en el espacio y en el tiempo, esta descansa en el pensamiento de René Descartes quien dio un gran paso al dudar del mundo exterior, pero, respecto a la metafísica tradicional, cede ante los prejuicios dogmáticos propios de su tiempo. Mutila la experiencia existencial fundante del sujeto cognoscente, al cual reduce a no ser más que un alma. Asimismo, para Kant, nuestro ser encarnado se ve diluido ante la universalidad abstracta del sujeto trascendental, al que solo interesa justificar la posibilidad de concebir la ciencia como formulación de leyes científicas, es decir, de legislar como manera de descubrir la racionalidad del mundo¹².

En otra publicación de *El Grano de Arena*, este llamaba la atención de todos los costarricenses hacia la educación pública, si ella no está basada en la verdad científica, sino en dogmas repugnantes a la razón, sería muy perjudicial debido a los persistentes en el error, y muy inútil respecto a los que al despertar de su inteligencia palpen el engaño y la mentira, y tuvieran otro género de desgracia: el de caer en el escepticismo o en el materialismo. Para la noche del 30 de setiembre de 1899, se celebró en la escuela de adultos del Edificio Metálico una conferencia dictada por el Dr. Ramón Zelaya. El médico llamó a la clase obrera a conquistar el rango social a que tiene derecho, para lo cual indicó los medios de educación adecuados. La clase

10 C. Briceño, W. Elizondo, J. Rodríguez y M. A. Vega, "Pobreza urbana en Costa Rica 1890-1930. El caso de la ciudad de San José" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 1998).

11 E. M. Ureña, *Krause, el educador de la Humanidad. Una biografía* (Madrid: Unión Editorial, Universidad Pontificia de Comillas, 1991), 154.

12 Arnoldo Mora Rodríguez, "Las filosofías del "cogito": un enfoque crítico", *Revista Comunicación* 11, no. 4 (2013), <https://doi.org/10.18845/rc.v11i4.1250>

obrero es en todas partes la llamada a desempeñar una misión trascendental en el progreso y la regeneración de las naciones¹³.

El planteamiento de estos espiritistas se sustenta en la disidencia al plan de estudio de alfabetización liberal, aspecto que ya era retomado por algunos intelectuales y trabajadores quienes trataban de combatir los prejuicios sociales, religiosos y políticos de los que estaban inmersos los grupos sociales marginales, mediante el establecimiento de un tipo de educación más personalizada sustentada en cursos libres de ciencias sociales, dictado de conferencias y la instalación de una biblioteca para el uso de los obreros¹⁴.

Para Morales, el papel del nuevo intelectual era el de contribuir a que el pueblo y las clases trabajadoras, en particular, sean críticas de sí mismas y de lo que interesadamente se les enseña. Debido a que esta nueva intelectualidad procuraba que la escuela desempeñara un papel fundamental en la renovación de las costumbres, fomentando en el alumno el espíritu crítico y la búsqueda de medios para la construcción de una sociedad más democrática, esto le valió la crítica de los sectores conservadores de la oligarquía y en particular del clero¹⁵.

Debido a la influencia del pensamiento de los filósofos señalados y de la masonería, los intelectuales que escribían en *El Grano de Arena* no vislumbraron el papel que tiene el Estado en la solución a problemáticas como la indigencia, el abandono de ancianos, la violencia intrafamiliar, la explotación laboral, el trabajo infantil, etc. Debido a su optimismo en el progreso indefinido a través de los avances científicos, no pensaron que la ciencia experimental sobre la que nació y se asentó el capitalismo, lejos de beneficiar a toda la humanidad, solo beneficiaba a un pequeño grupo de países los cuales se enriquecían a expensas de la explotación de la mano de obra y de los recursos de otros que, como Costa Rica hacia finales del siglo XIX, eran cada día más explotados con el enclave bananero.

13 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 9 de octubre de 1899, 7.

14 Vladimir de la Cruz, *Las luchas sociales en Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1984) y, Morales, *Cultura oligárquica*, 160-162.

15 Morales, *Cultura oligárquica*, 160 y 175.

DEBATE FILOSÓFICO Y AFERRAMIENTO DOGMÁTICO

Sobre la llegada del espiritismo en Costa Rica, el periódico religioso *El Adalid Católico* para el 14 de diciembre de 1895 señala que el espiritismo era maldad o picardía, y no podía ser una tercera cosa muy buena. Además, agrega que los adictos a las prácticas espiritistas son simplemente víctimas de un caballero de industria o son cómplices de horrendos sacrilegios. Para convencerse de ello, basta leer los libros y las revistas que tratan del asunto. No cabe medio amigo: o trapisondas o prevaricación. Esto lo decía un señor de apellido Desjardins, de Angers, Francia, al director de la revista *El Diablo en el siglo XIX*.

El Grano de Arena se defendía de lo señalado diciendo que el señor Desjardins no era un espiritista, sino uno de los católicos más aferrados, pues ningún espiritista cree en la personificación de Satanás, y mucho menos que este se retire ante una medalla de San Benito. Con respecto a la acusación de fraude, esta era contraproducente a la causa que se defiende, pues Cristo dijo en el Nuevo Testamento lo siguiente: “Así pues, alumbre vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras obras buenas, y glorifiquen a vuestro padre que está en los cielos... Porque por tus palabras serás justificado y por tus palabras serás condenado. Estas palabras encerraban la más completa condenación del periódico religioso nacional.

Para probar que no es cierto que los espiritistas se comunican con el diablo, se invitaba al redactor de *El Adalid Católico* a una sesión de este tipo, para que se los retirara ya fuera con exorcismos o con la medalla de San Benito.

Otro ataque al espiritismo provino del sacerdote J. Garita quien en 1896 acotaba que en las invocaciones espiritistas la voz que aparecía era la de la serpiente antigua, la del demonio que respondía a sus preguntas. Más adelante agregaba que las almas de los muertos pueden algunas veces, por divina providencia, manifestarse a los mortales, pero no a la simple evocación de cualquier médium, ni para satisfacer a fútiles curiosidades. Para *El Grano de Arena*, de lo anterior se derivaba una contradicción, pues se decía que quien contestaba las preguntas de los espiritistas era Satanás, y luego se señala que sí pueden venir las almas de los muertos a comunicarse con los mortales. Para el redactor del periódico antes citado los líderes católicos temían que hablaran los muertos, pues le anunciarían su ruina y muerte espiritual¹⁶.

16 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 1896, 2-3.

Sobre la presentación de prácticas de la nigromancia en el país por parte de extranjeros, se sabe que, para mediados de marzo de 1879, el prestidigitador Conde Patrizio ofrecía en el Teatro Municipal de San José varias presentaciones de este tipo. En 1889, llegó la Compañía Nigromántica del profesor Gagliastri compuesta por los señores Glassman, Gagliastri y el “Cabo Indiano”¹⁷. Acerca de las actuaciones de ocultistas, hipnotizadores y médium, se debe diferenciar los que ofrecían un espectáculo fraudulento de quienes rendían explicaciones científicas sobre sus experimentos, contribuyendo esto a que el costarricense entrara en contacto con nuevas teorías y corrientes científicas.

La confianza depositada por el público en estos “médicos” hizo que algunos religiosos perdieran el control en el campo curativo; afectando además la institucionalización de la influencia de la Iglesia en las juntas de caridad y en la administración hospitalaria. Asimismo, los costarricenses creyeron que los extranjeros poseían poderes especiales de curar. Esto se explica por medio de la llegada de curanderos foráneos quienes traían nuevos conocimientos médicos, los remedios poco usuales traídos al país por los comerciantes, y el origen inmigrante de los primeros médicos que hubo en Costa Rica. Además, estas personas en su práctica vincularon lo tradicional y lo moderno, lo racional y lo irracional, lo ilícito y lo oficial, fungiendo como puentes, en el universo de las clases populares, constituyendo un peligro ideológico y comercial en la implementación del proyecto higienista de la clase dominante¹⁸.

Por otra parte, en un artículo escrito por “un cartesano”, este apuntaba que las obras de Allan Kardec le habían permitido conocer que tenía alma. En su experiencia personal, el autor resalta que la doctrina católica en la cual lo habían educado le había dejado un vacío inmenso en su razón. Él aceptaba todas las doctrinas como principios, o, mejor dicho, como freno que por desgracia necesitan millones de hombres, más a ninguna rendía culto, pues era un racionalista, y adorador de la caridad divina. Los que no creían en la reencarnación del alma hacen de un Dios infinitamente sabio, justo y bueno, un Dios injusto e imperfecto aceptando el castigo eterno. Quienes aceptaban esta vida corporal como una penitencia donde se purga el mal gobierno personal de existencia anteriores y donde se cumple una misión ven en los

17 Chester Urbina Gaitán, “Circo, nigromancia y prestidigitación en San José (1867-1914). Una aproximación desde la historia social”, *Revista de Ciencias Sociales* 43 (2002): 100-107, <https://www.revistacienciasociales.ucr.ac.cr/images/revistas/RCS95/08Urbina.pdf>

18 Iván Molina Jiménez y Steven Palmer, *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina popular en Costa Rica (1897-1932)* (San José: Editorial Porvenir, 1996), 99-100 y 105.

semejantes como espíritus encarnados que tienden a servir y amar a Dios sobre todas las cosas, fin último para el cual fue creado el hombre¹⁹.

A finales de febrero de 1896, el periódico *La Unión Católica* publicaba un artículo titulado: “Refutación de los errores protestantes”, donde se planteaba que la Iglesia Católica tenía las llaves del reino de los cielos. Para el autor espiritista denominado A.R.M., el texto de la Biblia quería decir que al ser humano se le daría el conocimiento exacto de los medios de conseguir la perfección moral; y todo lo que atares sobre la Tierra será también atado en el Cielo, y “todo lo que desatares sobre la Tierra, será también desatado sobre los Cielos”. Durante el cumplimiento de nuestra misión como seres humanos, como espíritu avanzado y adicto y además como excelente instrumento medianímico, estaríamos en relación con los emisarios divinos; y por la voluntad divina y con la ayuda de los seres superiores que nos asistirán sondearemos el fondo de las conciencias y los más íntimos pensamientos, y así podremos atar y desatar sobre la tierra, y todo lo que atáramos y desatáramos sobre la tierra, sería también atado y desatado en los cielos, porque pronunciaremos en voz humana los decretos que en forma espiritista nos sean revelados²⁰.

La iglesia romana, apropiándose de las palabras dirigidas por Jesús únicamente a Pedro; falseándolas, y adoptando la letra que mata y no el espíritu que vivifica, se ha declarado legítima poseedora de las llaves del reino de los cielos, sin marchar sencillamente por la senda trazada por Jesús, y olvidada del Espíritu de verdad. Continúa el autor presentando la siguiente interrogante: ¿Qué no podrá hacer la Iglesia Católica, si se apodera de las llaves del cielo? A lo que señala como respuesta: Todo. Asimismo, señala que esta iglesia ha tomado el texto de San Mateo para establecer la confesión auricular, llamada Sacramento.

Además, el texto resalta que el paganismo vive por medio de la Iglesia Católica; ahí están sus ritos, sus grandes pompas, su armiño, el oro, el tisú, el brocado, el incienso y los ídolos. El Padre celestial es el fundador de esta civilización moderna, que se va, para abrir campo al progreso indefinido y eterno, que es la ley de la humanidad, creación de Dios²¹.

19 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 4.

20 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 1896, 3.

21 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 1896, 3.

Hacia mediados de marzo, un sacerdote católico nacional dijo que los espiritistas no aceptan la divinidad de Cristo porque echan por tierra sus milagros. Ante esto, la respuesta de *El Grano de Arena* fue que ante la ciencia espírita Jesús es hijo de dios, cuyo padre celestial está en los cielos. Ante la doctrina espiritista, Jesús es un espíritu puro y sus milagros se explican por causas naturales. Y no son ellos los que fundan la grandeza de Jesús, porque también del milagro se hace mérito en otras religiones positivas.

Lo establecido sobre bases incommovibles: la grandeza de Jesús es la sublimidad de su doctrina redentora, la preponderancia del espíritu sobre la materia, la caridad sin límites. La enseñanza práctica que dio Jesús fue fecunda en ejemplos de humildad, de sumisión a las autoridades temporales, de tolerancia religiosa, de una pobreza tan grande que el hijo del hombre no tenía donde reclinar su cabeza. Termina el medio antes citado planteando la siguiente pregunta: ¿Seguirán esa doctrina los sacerdotes católicos?

Para principios de junio, se sabía que el presbítero Daniel Carmona había señalado que el espiritismo tenía la pretensión de decir que sustenta la verdad. La refutación de esta aseveración fue la de que este busca la verdad en la ciencia, porque es la única depositaria de aquella. La verdad absoluta solo pertenece a Dios. La ciencia será la religión del porvenir, porque muchas verdades evidentes nos enseñan y lo desconocido lo busca apoyado en la razón y en la experiencia, sin decir jamás la última palabra, porque el hombre es indefinidamente perfectible.

La respuesta espiritista que se le dio al cura es parte de una amplia gama de pensamientos e ideas que critican el monopolio de la conciencia y de la razón que ejerce la Iglesia Católica sobre el ser humano. La Iglesia Católica reaccionó de una manera hostil debido al sincretismo religioso expuesto por estas formas de pensamiento y a la visión de una comunidad mundial de adeptos a estas ideas que sobrepasaba su proyecto de identidad nacional alrededor de la Virgen de los Ángeles.

Esto se confirma por medio de los miembros de la Sociedad Teosófica en Costa Rica quienes creían que la doctrina de esta iglesia había dejado de ser una fuente de consuelo, al no poder satisfacer la inteligencia de los hombres quienes piensan, lanzándolos al materialismo, aparte de combatir las verdades espirituales que les enseñó al hombre la sabiduría de los siglos. El hombre puede cambiar su situación socioeconómica saliendo del conformismo predicado por la iglesia antes citada.

Los teósofos señalaban que el romanismo es una fuerte organización política que aspira al gobierno de las naciones donde prevalece. La religión tiene moradas para todas las almas, para todos los entendimientos; ilustra y da sosiego a todas las conciencias; posee sabiduría para saciar las más hondas y angustiosas ansias de conocimiento del investigador sincero y valeroso. El clericalismo católico, por el contrario, no tiene más que una puerta de entrada para todos y una sola morada sombría para todas las inteligencias²².

El señor Carmona también decía que el primer paso de los espiritistas es la locura. Ante esto, se le respondió señalando que los seres humanos estamos expuestos a miles de enfermedades, entre ellas las mentales; pero las estadísticas prueban que más locos que el espiritismo han procedido el fanatismo católico y la fabula del diablo. En Costa Rica, no se podría citar un solo loco espiritista, en tanto que los asilados en el Hospicio Nacional de Locos en su mayoría son católicos.

Los planteamientos del sacerdote Carmona forman parte de la reacción clerical conservadora que se orienta a mantener la cultura dentro de los esquemas del orden tradicional. Esta posición combate el liberalismo, la masonería, las doctrinas utópico-socialistas; en general, toda idea progresista. A la intelectualidad liberal se le acusa de atea y conspiradora²³. La Iglesia Católica a través de sus diversos semanarios atacó las prácticas asociadas con el curanderismo, como eran la adivinación, la cristalomancia, las cartas de naípe, la flor gitana, el maleficio, el hipnotismo, la superstición y la brujería²⁴.

Otro debate importante que se realizó fue el referente al trabajo de los sacerdotes. Un escritor del periódico espiritista señalaba que el cura de su pueblo no ajustaba su conducta a la enseñanza del evangelio, pues no vivía de su trabajo honrado, y que el hombre para ser honrado debe tener conciencia de vivir del producto de su propio esfuerzo. La respuesta del clero vino a través de don Daniel Carmona quien publicó en *La Unión Católica* a mediados de julio de 1896 que a los sacerdotes se les han tratado de holgazanes porque no trabajan

22 Urbina Gaitán, "Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)", investigación publicada en este libro.

23 Morales, *Cultura oligárquica*, 80.

24 Juan José Marín Hernández, "De curanderos a médicos. Una aproximación a la historia social de la medicina en Costa Rica: 1800-1949", *Diálogos* 1, no. 2 (enero-marzo 2000), <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6337/6040>

materialmente. El escritor espiritista tomaba esto como una confesión de los curas, y le recordaba que San Pablo en su primera epístola a los Tesalonicenses aclaraba que les encargaba el trabajo como fundamento de toda virtud.

Otro religioso había apuntado que ellos no trabajaban porque su dignidad no se los permite, a lo que el escritor espiritista respondía que el clero lo que entiende por dignidad no es más que orgullo o presunción. Es tiempo de que la iglesia deje de ser casa de mercaderes o templo de especulación, y que sus ministros busquen una ocupación honrada de que vivir; porque no era posible que se atrevieran a predicar contra la ociosidad cuando están dando el mal ejemplo²⁵.

CONCLUSIÓN

Los intelectuales que escribían en *El Grano de Arena* profesaban ideas filosóficas de tipo racionalista y espiritista, compartidas por una elite económica y cultural citadina que amparada en la búsqueda de la verdad a través de la razón y la ciencia se enfocaba más en el anticlericalismo y en una concepción laica del mundo dándole un tratamiento de carácter espiritual a los problemas sociales del país.

Estos personajes al apoyarse en ideas filosóficas positivistas brindaron un recio debate contra la Iglesia Católica, la cual los acusaba de engañar a la gente, invocar al diablo, no aceptar la divinidad de Cristo, pretender sustentar la verdad y ser locos. Ellos desmentían tales aseveraciones y señalaban que la iglesia debía de dejar de ser una casa de mercaderes o templo de especulación para ajustar su conducta a la enseñanza del evangelio, ya que los sacerdotes no vivían de su trabajo.

25 HBN, s. d., *El Grano de Arena*, 1896, 1.

LA “PRESENCIA” DEL PROTESTANTISMO EN COSTA RICA DESDE LA MIRADA ECLESIAÍSTICA: UN ACERCAMIENTO AL PANORAMA RELIGIOSO EN EL CAMBIO DE SIGLO (1890-1910)

Esteban Sánchez Solano

INTRODUCCIÓN

La llegada del protestantismo a América Latina está relacionada directamente a la propia inserción que los Estados de la región tuvieron dentro del mundo capitalista en el siglo XIX. La circulación del capital iba acompañada de nuevas cosmovisiones que incluían, entre otras cosas, las prácticas religiosas.

Conforme avanzó el siglo XIX y los derroteros de los proyectos políticos y sus experimentos se iban decantando en Latinoamérica, con las dificultades ya referidas por la historiografía de la región, el tema de lo religioso siempre mantuvo una posición relevante. Las perspectivas que poseían los actores sobre este asunto eran variadas, pero tenían puntos de encuentro. En particular había dos: la condición confesional del Estado (asumiendo lo católico) y la interacción social entre miembros de diversas creencias religiosas (predominantemente cristianas) y sus “efectos” sobre las costumbres.

Esta manera de ver el fenómeno escondía al mismo tiempo la propia diversidad que presentaba el catolicismo en América Latina. El proceso de evangelización ocurrido desde el siglo XVI, pese a las mutilaciones y transformaciones que causó, no desarticuló todas las expresiones culturales. Por eso, es preciso apuntar que la llegada de corrientes religiosas alternativas a la católica al subcontinente en el siglo XIX (sobre todo en la segunda mitad de esta centuria) sí era completamente novedosa.

Costa Rica también fue parte de este proceso de reconfiguración del mundo religioso. Sin embargo, no puede tomarse a la ligera los efectos en términos de una “presencia” mayor de protestantes, que sí vivieron algunos países (Brasil o México, por ejemplo). Lo importante es que su presencia, aunque numéricamente pequeña, se concentró en espacios urbanos donde su exposición pública fue mayor, algo que las fuentes históricas permiten aseverar.

Igualmente, hubo un momento en el cual la Iglesia Católica, la máxima referencia religiosa del país, se sintió interpelada por la “presencia” de nuevas expresiones religiosas. El término para referirse a estos fue uno en particular: protestantes. Las referencias al protestantismo fueron apareciendo durante el siglo XIX, no obstante, a partir de la década de 1880, se incrementó su mención. La prensa católica que surgió en Costa Rica en esa década daba pistas de ello.

Va a ser, sin embargo, la década siguiente cuando la discusión respecto al protestantismo vea un incremento. El propio obispo Bernardo Augusto Thiel (1850-1901) será uno de los mayores propulsores a la hora de asumir la “amenaza protestante”, que tuvo dos planos claramente definidos: por un lado, el discursivo, por el otro, de acción social. Este artículo pretende ahondar a partir de estos dos aspectos.

1. El protestantismo en América Latina y su arribo

El protestantismo tuvo un primer momento de incursión en tierras americanas a finales del siglo XVI. En efecto, durante la dominación colonial española y portuguesa, hubo intentos de comunidades protestantes de establecerse cerca de los contornos de ambos nacientes sistemas coloniales¹. En el Caribe, sobre todo a partir del siglo XVII, se dio una especie de “presencia” ante la posesión de diversas islas por parte de los ingleses y holandeses². Sin embargo, no ocurrió una proliferación de movimientos protestantes que pusieran en tela de duda la hegemonía del catolicismo (en todas las expresiones socioculturales que tuvo) desde el siglo XVI en adelante.

1 Es necesario acotar que las fronteras coloniales, pese a su existencia jurídica, carecían de todos los elementos suficientes para tener un control efectivo de sus territorios. Esto dio pie a que ocurrieran incursiones continuas sobre sus límites, que permitieron a largo plazo el establecimiento de nuevas comunidades las cuales, en algunos casos, se convirtieron en puntos de referencia para nuevas incursiones.

2 Para ampliar sobre ambos aspectos señalados, véase: Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique* (Genève: Labor et Fides, 1994), 23-41.

Efectivamente, la conquista de América (en su primera etapa española y portuguesa desde 1492 y durante todo el siglo XVI)³ trajo consigo en los hombres que la condujeron, una experiencia religiosa particular, producto de la interacción en la península ibérica entre el cristianismo, el islam y el judaísmo⁴. No obstante, la construcción de la institucionalidad eclesiástica católica romana, sobre todo después del Concilio de Trento (1543-1564) produjo que parte de esta diversidad religiosa sufriera mutaciones. Sin llegar a desaparecer una amplia gama de prácticas religiosas, sobre todo en referencia a la población indígena, africana y mestiza⁵, el papel institucional de la Iglesia Católica permitió una reproducción de un catolicismo unido estrechamente (pero en constante conflicto) con el poder político secular sustentado con el Patronato Regio⁶.

Cuando los Estados modernos comenzaron su periplo en el siglo XIX, cualquier tipo de reconfiguración del espacio religioso conllevaba una novedad para estas sociedades. Esto incluye evidentemente a otras confesiones cristianas que se derivaron de la reforma religiosa del siglo XVI. Los Estados en construcción tras la independencia tuvieron que resolver las condiciones de su relación con las instituciones religiosas. Esto se enmarcó a partir del ascenso del liberalismo junto con los ideales ilustrados que circulaban dentro de las elites latinoamericanas. Allí estaba la pretensión de separar al Estado y la Iglesia Católica (visto

3 No se consideran aquí los otros procesos coloniales en América (británico, francés y holandés) ya que se alejan de lo pretendido en estas páginas. No obstante, la veta comparativa deberá ser considerada con mayor vehemencia por la historiografía, ya que lo religioso ha jugado un papel preponderante en la conformación de las sociedades a lo largo del continente americano. Un excelente ejemplo de intentar conectar las diferentes experiencias coloniales es el libro de Allan Greer a partir de su análisis sobre Nueva Francia, considerando las discusiones historiográficas sobre esta última respecto a su vínculo directo con el colonialismo británico en el norte del continente, tomando en cuenta el elemento religioso como un eje clave de la puesta en marcha de estos “imperios coloniales”. Allan Greer, *La Nouvelle-France et le monde* (Montréal: Boréal, [2005] 2009). A partir de aquí, los años entre corchetes indican la primera edición del libro.

4 El análisis sobre esto ha sido desigual en América Latina. Uno de los mayores impulsores ha sido Jacques Lafaye, a partir de lo estimulado por Marcel Bataillon durante las décadas de 1950 y 1960. Véase: Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997). Revisar la introducción y el capítulo diez respecto a lo señalado aquí. Sobre un caso particular de “prácticas judaicas” en Centroamérica para el siglo XVIII véase: Christophe Belaubre, “El prisionero N° 11 de la Santa Inquisición”, *Boletín AFEHC*, no. 57 (junio, 2013), http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3587

5 Los trabajos de Serge Gruzinski y de investigaciones similares permiten aseverar lo complejo de este proceso. No obstante, solo se hace la mención para no desviar el tema que compete a este artículo. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, [1988] 2013).

6 El patronato regio era una serie de privilegios concedidos a las monarquías europeas tardo-medievales sobre las instituciones eclesiásticas, su función evangelizadora y la opción de tener audiencias ante los Papas antes que estos últimos tomaran decisiones que afectasen sus intereses respecto a su autoridad, sus jurisdicciones, entre otros. Dichos privilegios se mantuvieron hasta la caída de los sistemas monárquicos producto de las revoluciones del siglo XVIII. Su sustituto, respecto a la relación con los Estados, fue la firma de los Concordatos en el siglo XIX.

de otra forma, desvincular la política de la religión en tanto el marco jurídico y burocrático), la tolerancia religiosa como signo de “apertura”, por mencionar dos de los más importantes.

Esto tuvo sus límites, puesto que la interacción entre el Estado y la institucionalidad eclesiástica no desapareció, ya que el tema de la unidad (llamada paulatinamente “nacional”) fue fundamental para el desarrollo orgánico del proyecto político⁷. Por eso, un enfrentamiento con las instituciones religiosas se dio sobre todo en el ámbito institucional, sin llegar a una pretensión de desarticular la fe como expresión cultural. Para las iglesias católicas “nacionales”, fue un desafío y a la vez una gran oportunidad de afirmar por primera vez en su historia la soberanía respecto al Estado.⁸

No obstante, los Estados sí tenían la intención de generar una verdadera “secularización de la conciencia”, como lo planteó Peter Berger en la década de 1960. Esto repercutía en la manera de insertar a los grupos sociales en la comunidad política en construcción para crear, como afirma Fortunato Mallimaci, otro tipo de legitimidades para el Estado que estaba en ciernes⁹.

Este fenómeno en Europa tenía un perfil diferente, ya que el mundo religioso presentaba mayor diversidad (desde el punto de vista institucional) que provocó una actitud de los actores sobre los procesos de secularización y laicización considerando otros parámetros. El mundo protestante presentó menos dificultad para adaptarse a esto, ya que existía un impulso en su seno para entrar en los nuevos proyectos políticos¹⁰. El mundo católico europeo, por otra parte, fue el

7 El catolicismo que circulaba dentro de las elites criollo-mestizas era, para Héctor Pérez considerando el caso centroamericano, una derivación directa del catolicismo corporativo de la monarquía barroca española. Esto se reflejó en ámbitos como el cultural o el étnico que permanecieron durante el periodo republicano. Héctor Pérez Brignoli, “La diversidad cultural y las lógicas del mestizaje en América Central”, en *El Caribe como paradigma: convivencias y coincidencias históricas, culturales y estéticas. Un simposio transreal*, Ottmar Ette et. al. eds. (Berlín: Edition tranvía-Verlag Walter Frey, 2012), 73.

8 Bastian, *Le protestantisme*, 72.

9 Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coord. Bastian (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, [2001] 2004), 24.

10 El mundo protestante heredó la discusión desarrollada por diversas corrientes de pensamiento europeas desde la postura del derecho natural, sobre todo a partir del siglo XVII, logrando separar conceptualmente el poder temporal del espiritual, pero sin desarticular la trascendencia como parte del proyecto de la modernidad europea. El pensamiento filosófico y teológico alemanes fueron de los principales herederos de este tipo de análisis. Merio Scattola, *Teología política* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, [2007] 2008), 123-131 y 131-148. Valga decir que el protestantismo tuvo diversas tendencias para concebir la política y las interpretaciones vinculadas a la Biblia y al Derecho (tanto en Europa como en Estados Unidos o Canadá, por mencionar otras dos importantes experiencias) pero el criterio de la di-

que tuvo mayores dificultades para ajustarse a esto. Su obstáculo era la manera en que el papado asumía la construcción de los Estados modernos, que entraba en disputa con su concepción universalista, enfatizada por el movimiento ultramontano que estaba en su pleno apogeo durante el siglo XIX¹¹.

La unificación italiana¹² mostró un primer golpe para la Santa Sede en este respecto¹³, repercutiendo directamente sobre la dinámica que tenían los Estados europeos en construcción con la institucionalidad eclesiástica católica localizada en sus jurisdicciones. A partir de ello, las nociones de laicización, referido a la regulación institucional de la interacción entre los ciudadanos más allá de lo religioso (siendo Francia, a partir de la herencia revolucionaria de 1789, el primer Estado que se lo planteó directamente) generaron una re-

versidad de interpretaciones siempre estuvo presente. Para ampliar sobre esto véase: Alister E. McGrath and Darren C. Marks editors, *The Blackwell Companion to Protestantism* (UK: Blackwell Publishing, 2004), capítulos 25, 26 y 27. El caso de Quebec (de mayoría católica) debe verse considerando la complejidad de su relación con el proyecto político canadiense, desde el punto de vista religioso, de predominio protestante. Su complejidad nace tras la inserción de Nueva Francia al dominio británico con el Tratado de París de 1763 (como resultado de la Guerra de los Siete Años). A partir de ese momento, los proyectos de colonización inglesa consideraron el establecimiento de la Iglesia Anglicana, teniendo entre sus objetivos la conversión de los franceses católicos, proceso que finalmente había fracasado para inicios del siglo XIX. Sobre la trayectoria de la relación y conflictividad entre el protestantismo y el catolicismo en Quebec desde 1763 y durante todo el siglo XIX véase: René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930* (Montréal: Boréal, 1999), 17-66.

- 11 Yves Bruley, "La papauté de pie VII à Pie X", en *Religion et culture dans les sociétés et les États européens de 1800 à 1914. Allemagne, France, Italie, Royaume Uni dans leurs limites de 1914*, Jean-Paul Bled directeur (Paris: CNED-SEDES, 2001), 20. El ultramontanismo surgió en el siglo XVIII y tuvo su momento culminante en el siglo XIX. Dicho movimiento le dio una nueva dimensión a la figura del papa como cabeza de un sistema político (teniendo a los Estados pontificios como su máxima expresión), así como un giro significativo a su labor espiritual que conllevó un culto hacia aquel del que carecía en los siglos precedentes. El momento histórico que provocó su ascenso fue la Revolución Francesa y sobre todo la era napoleónica. Luego intentó responder también a los desafíos del siglo XIX (por ejemplo, el socialismo, el liberalismo, entre otros). Para ampliar sobre esto véase: Sheridan Gilley, "The papacy", en *The Cambridge History of Christianity Vol. 8 World Christianities, c.1815–c.1914*, Sheridan Gilley and Brian Stanley editors (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 13-29.
- 12 Los efectos de la unificación italiana en 1865 son varios. Respecto al tema expuesto aquí, se refleja sobre todo en la pérdida de los Estados pontificios (que repercutía en las pugnas por la jurisdicción de la Santa Sede) y el tipo de vínculo que pudiese crear hacia los proyectos políticos seculares que otras iglesias cristianas encontraron como una oportunidad de alcanzar un mayor espacio de movilización debido a la pretensión de insertar la tolerancia religiosa como punto central del desarrollo constitucional y político. El Papado tenía una conflictividad de larga data respecto a los fundamentos de su poder terrenal en contraposición a los reinos y posteriores Estados europeos. Para ampliar sobre esto último véase: D. S. Chambers, *Popes, Cardinals and War. The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe* (Londres-Nueva York: I.B. Tauris, 2006). Sobre los efectos provocados por la Revolución Francesa hasta llegar al *Risorgimento* italiano y sus repercusiones hacia el Papado véase: Gérard Cholvy, *Les religions et les cultures dans l'Occident européen au XIX^e siècle (1800-1914)* (Paris: Karthala, 2014), 17-33; Jacques Droz, *Europa: restauración y revolución, 1815-1848* (Madrid: Siglo XXI, [1967] 1974), 207-234; Roberto Marín Guzmán, *Guerras locales y enfrentamientos internacionales: los caminos hacia la unificación de Italia en el siglo XIX* (San José: EUCR, 2013), 145-166.
- 13 Valga aclarar que Iglesia Católica, papado y Santa Sede no pueden considerarse como conceptos sustitutos entre sí. Por ello, aquí se entenderá cada uno a partir de la naturaleza misma de su institucionalidad. La Iglesia Católica se asumirá en el sentido restringido de jerarquía eclesiástica (para efectos de lo que se analiza en este artículo, papado para referirse a lo que compete directamente a la figura del papa como máxima autoridad católica y Santa Sede se define como la jurisdicción episcopal central de la Iglesia Católica de la que deriva su gobierno instituido.

acción católica que hizo germinar una mirada hacia su pasado que fue difícil de soslayar¹⁴.

En América Latina, para retomar el tema a explorar aquí, esto fue algo desafiante para la Iglesia Católica, debido a la dinámica institucional que presentaba con el poder secular desde el periodo colonial. La llegada de otros credos cristianos, junto con otras religiones y formas de creencias (considerando, por ejemplo, el espiritismo o la teosofía y, sin definirla estrictamente como creencia, la masonería) fueron vistos como una amenaza. En consecuencia, lo sucedido en Europa respecto al papado y la construcción de los Estados no pasaba desapercibido ni era visto como algo lejano, sino todo lo contrario, interpelaba su propia realidad política.

Por ello, cuando la dinámica económica y política fue provocando una interacción más abierta entre América Latina y otras sociedades que presentaban una diversidad confesional (Europa primero y luego Estados Unidos y Canadá) durante el siglo XIX, las preguntas sobre la confesionalidad del Estado o la base moral y ética de las “otras religiones”, aparecieron con mayor fuerza en el incipiente espacio público ¿cómo se dio este proceso en Costa Rica respecto a la visión de la Iglesia Católica sobre los protestantes? Los siguientes apartados proponen una lectura de este fenómeno.

2. Los protestantes en la Costa Rica del siglo XIX

Es conocido ampliamente en la historiografía costarricense el suceso que envuelve al gobernante Braulio Carrillo Colina (1835-1837 y 1838-1842) respecto a su potestad de permitir el entierro de un protestante en Costa Rica en 1839¹⁵. Más allá de las interpretaciones que se puedan hacer sobre este suceso, para efectos de lo propuesto en estas páginas, lo que se quiere enfatizar es que la presencia de los protestantes generaba inquietudes de todo tipo dentro de una sociedad católica como era la costarricense para esos días.

14 Para ampliar sobre la dinámica vivida en la “Europa latina” en este respecto y sus repercusiones a largo plazo véase: Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en *La modernidad religiosa*, 94-110.

15 Constantino Láscaris Comneno, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica* 2ª ed. (San José: Editorial Costa Rica, [1964] 1975), 42-43. Dicha acción representó un intento de separar las potestades de los poderes eclesiástico y civil por parte de Carrillo Colina respecto a la soberanía territorial.

Esto fue en aumento a lo largo del siglo XIX a partir de la presencia de comerciantes extranjeros de otras confesionalidades religiosas, primero en Puntarenas y luego en Limón¹⁶, quienes lograron conectarse económicamente dentro de las redes comerciales que se estaban conformando o reconfigurando tras la caída del sistema colonial español. Como consecuencia de ello, el mundo católico costarricense, poco acostumbrado a la circulación de extranjeros en el territorio, ahora comenzaba a tenerlos en los puntos neurálgicos de la economía por medio de los cuales se buscaba la conexión al mercado mundial.

Estos comerciantes, valga decir, en su condición de extranjeros, permitían sostener en el imaginario católico su condición social “externa” en tanto individuos. De esta manera, las relaciones que desarrollaran iban a ser vistas bajo el escrutinio de comunidades que, en efecto, se mantenían bajo una expresión religiosa predominantemente católica. Es hasta la década de 1860 que se puede encontrar un pequeño repunte de protestantes en el centro del país, sobre todo en la capital San José¹⁷. Igualmente, la pretensión de asentar un espacio religioso propio favoreció la fundación de iglesias, siendo la establecida en San José en 1865 la primera reconocida en la historia del país¹⁸.

-
- 16 Es necesario precisar que hubo migración de otras poblaciones no cristianas sobre todo china, judía y en menor medida árabe musulmana (los árabes que llegaron al país eran predominantemente cristianos). Respecto a los chinos se ha estudiado poco su carácter religioso (existe una producción significativa de otras facetas de la comunidad). Sobre los judíos ha predominado el tema migratorio y sobre los musulmanes es poca la producción. De esta última está concentrada en el carácter étnico de los árabes y su asimilación cultural. Para ampliar, sin pretender exhaustividad, véase: Ricardo Martínez Esquivel, “Los estudios sobre China desde y en relación con Costa Rica”, en *Estudios sobre China desde Latinoamérica: Geopolítica, religión e inmigración*, eds. Susan Chen Mok, Jorge Bartels Villanueva y Martínez Esquivel (San José: EUCR, 2013), 1-26; Marín Guzmán, “Los inmigrantes árabes en Costa Rica. Asimilación y legado cultural”, *Herencia* 11-12, nos. 1-2. (1999-2000): 17-28; Luis Paulino Gómez Sánchez, “Diálogos bajo la media luna: un acercamiento desde la antropología dialógica a los discursos identitarios de musulmanes en Costa Rica” (Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Costa Rica, 2013); Jacobo Schifter Sikora, Lowell Gudmundson y Mario Solera Castro, *El judío en Costa Rica* (San José: EUNED, 1979); Miguel Guzmán-Stein, “La lapidaria fúnebre-masónica en Costa Rica como fuente de una comunidad inédita en Costa Rica”, *REHMLAC* 1, no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 89-120, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6619/6308>; Sofia Befeler Taitelbaum, *La llegada de los judíos a Costa Rica* (Lisboa: Chiado Editorial, 2013). Este último libro no ha sido posible ubicarlo hasta ahora, pero es necesario acotar su existencia.
- 17 De acuerdo al censo de 1864, había 298 personas de un total de 120 201 habitantes (es decir, 0,2 %) denominados como de otras confesionalidades. De estos, 286 eran protestantes (anglicanos, calvinistas, entre otras) y 161 residían en el cantón central de San José. Gobierno de Costa Rica, *Censo de población, 1864*, <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1864/1864c06-cr.pdf>. Igualmente los protestantes tenían su propio cementerio en la zona sur de la ciudad de San José. Incluso ya para 1851 habían solicitado que se les liberara de derechos de aduana en el puerto de Puntarenas para la introducción de una alambrada y una puerta de hierro para el cementerio. Archivo Nacional de Costa Rica (en adelante ANCR). Solicitud de exoneración de derechos de aduana para la introducción de una alambrada y una puerta de hierro para el cementerio de los protestantes. Hacienda no. 13905, 17 de febrero, 1851, f. 1.
- 18 Se considera aquí la construcción del primer templo, sin asumir que no existiese una comunidad que desarro-

Esto ocurrió en una dinámica migratoria que se aceleró producto de los cambios significativos que la economía estaba sufriendo con su vinculación al mercado mundial por medio de la exportación de café. El propio Estado buscó fomentar la llegada de migrantes europeos¹⁹ como “colonos” sin que su adscripción religiosa tuviese que ser católica. Sin embargo, la dinámica socioeconómica no era del todo atractiva para migraciones masivas como estas. Su llegada fue en muchos casos por criterios personales o redes establecidas desde la propia dinámica del mercado mundial de la época más que por resultado de políticas efectivas establecidas o fomentadas desde el Estado.

A partir de la década de 1870, hubo un incremento significativo de protestantes, producto de la llegada masiva de poblaciones caribeñas venidas de centros relacionados con el imperio británico (principalmente de Jamaica) vinculado a la construcción del ferrocarril y sobre todo con el inicio de la producción bananera en el Caribe costarricense²⁰. Esto generó una dinámica dentro del mundo protestante en Costa Rica que presentó otras tonalidades, sobre todo en la ciudad de Limón. Los datos del censo de 1883 reflejaban ese cambio²¹. Asimismo, iniciaron las incursiones de misiones protestantes que intentaban poner en práctica un proceso regenerativo étnico y social que llegó a ser algo habitual en toda América Latina, sobre todo a partir de la década de 1860²².

llara rituales propios de su confesionalidad. Sus miembros la denominaron como protestante, ya que diversas corrientes cristianas no católicas podían participar. Wilton Nelson, *Historia del Protestantismo en Costa Rica* (San José: Publicaciones IINDEF, [1963] 1983), 65-66. Nelson ofrece la fecha de 1848 como el inicio de la primera comunidad protestante (anglicana) en San José celebrando su culto en casas de habitación. Existe un libro reciente sobre la Iglesia Anglicana en Costa Rica, aunque aporta poca novedad al conocimiento de la comunidad en el país, al menos respecto a su origen. Alexander Cortés Campos y Randall Trejos Alvarado, *La Iglesia Anglicana en Costa Rica* (San José: EUNED, 2014).

19 Ya hubo en 1825 un intento de este tipo sin resultado alguno. Nelson, *Historia del Protestantismo*, 21.

20 Sobre la construcción del ferrocarril y la implantación de la producción bananera de exportación, existe una amplia bibliografía. A continuación solo se citan algunos trabajos que permiten ver su desarrollo histórico. Jeffrey Casey Gaspar, *Limón, 1880-1940: un estudio de la industria bananera en Costa Rica* (San José: Editorial Costa Rica, 1979); Ethel García Buchard, *Poder político, interés bananero e identidad nacional en Centroamérica: un estudio comparativo, Costa Rica (1884-1938) y Honduras (1902-1958)* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1997); Lara E. Putnam, *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002); Carmen Murillo Chaverri, *Identidades de hierro y humo: la construcción del Ferrocarril al Atlántico 1870-1890* (San José: Editorial Porvenir, 1995); Rodrigo Quesada Monge, *Recuerdos del imperio: los ingleses en América Central (1821-1915)* (Heredia: EUNA, 1998).

21 Para el censo de 1883, había 1 691 personas de otras confesionalidades de un total de 182 073 habitantes (es decir, 0,9 %) de los cuales 1 392 eran protestantes. De estos últimos 940 residían en la comarca de Limón y 289 en el cantón central de San José. Gobierno de Costa Rica, *Censo de población, 1883*, http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1883/pdf/nacionalidad_religion.pdf.

22 Bastian, *Le protestantisme*, 100-104.

Igualmente, se comenzó a ver el ascenso de los espacios propios de cada grupo religioso, incluyendo la fundación de iglesias y la construcción de templos. Asimismo, dentro de estas comunidades hubo una participación muy activa en la fundación de espacios asociativos como sociedades fraternales, logias masónicas²³, escuelas (vinculadas a las Iglesias protestantes), entre otras²⁴.

Con estas condiciones, la mirada de la Iglesia Católica también fue presentando una adaptación a estas circunstancias. Es decir, conforme la dinámica económica fue generando esta interacción, la “amenaza” del protestantismo se hizo más acuciosa en el lenguaje cotidiano de los miembros de la jerarquía eclesiástica y, al mismo tiempo, en la propia dinámica pública que esta fomentó respecto a la presencia de otras adscripciones cristianas o incluso otras expresiones religiosas alejadas del mundo cristiano. A continuación, se analiza este aspecto.

3. Los protestantes y la mirada católica: los primeros vestigios en Costa Rica

La presencia de otras iglesias cristianas en Costa Rica para la década de 1860 no pasó desapercibida para los miembros de la Iglesia Católica. La forma de acercarse a la interpelación que les provocaba se suscitó en todo momento generando una idea de amenaza ante el orden católico natural de la sociedad costarricense, pero al mismo tiempo comenzando a crear un vínculo directo con la doctrina católica. Es decir, la Iglesia Católica, en diferentes contextos recurrió a una relación estrecha con las posturas oficiales de la Santa Sede.

23 Como ha demostrado Ricardo Martínez, la masonería jugó un papel relevante como vector de la propagación de diversas corrientes de pensamiento y creencias a partir de su carácter asociativo el cual permitió el intercambio de las experiencias y la circulación de ideales entre sus miembros. Según el autor, se pueden incluir la teosofía, el espiritismo, la Iglesia Católica Liberal, entre otros. Para ampliar sobre esto véase: Ricardo Martínez Esquivel, “Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn the Nineteenth to Twentieth Centuries”, *REHMLAC Special Issue UCLA* (2013): 157-192, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22482/22694>, traducción al español de este trabajo publicada en este libro.

24 Para ampliar sobre esto véase: Martínez Esquivel, “Sociedades de ideas en Puerto Limón durante la década de 1890”, *Intercambio* año 6, no. 7 (2009): 157-186; Martínez Esquivel, “Sociabilidades modernas: sociedades fraternales secretas en el Caribe costarricense a finales del siglo XIX”, *Memorias* 7, no. 12 (julio, 2010): 128-144; Reina Cristina Rosario Fernández, “Las identidades de la población de origen jamaíquino en el Caribe costarricense, 1872-1950”, *Ponencia en el Noveno Congreso Centroamericano de Historia*, Universidad de Costa Rica (2008): 1243-1268, <https://carlosminott.files.wordpress.com/2013/11/identidad-de-poblacion-origen-jaimaiquino-en-caribe-costarricense-55.pdf>; Diana Senior Angulo, *Ciudadanía afrocostarricense: el gran escenario comprendido entre 1927 y 1963* (San José: EUNED-EUCR, 2011), 3-33.

Para el decenio de 1860 la Santa Sede, bajo el papado de Pío IX (1846-1878) buscó una definición precisa de los contornos en los que podía moverse el catolicismo ante el ascenso de los Estados-nación, de corrientes filosóficas que se alejaban de la postura católica y de la interacción con otras confesiones religiosas y, en general, con cualquier otro tipo de creencia. La Encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, ambos de 1864, reunieron esa posición del papado.

Aunque la discusión respecto a su emisión se ha centrado en la condena del liberalismo y la masonería, el punto de arranque de ambos documentos es la libertad de cultos que venía suscitándose desde la revolución francesa. Según lo planteado por la Iglesia Católica en la encíclica, la vida civil desarrollada por los Estados²⁵ no tomaba en cuenta a la religión ni tampoco diferenciaba claramente la religión “verdadera” de la “falsa”²⁶. Igualmente, a la hora de analizar el *Syllabus* que acompañó a la *Encíclica*, se puede notar que la doctrina religiosa plasmada allí afirmaba que existía una interpretación correcta de aquella la cual definía las otras como falsas. Por eso, tanto el protestantismo como cualquier otra forma de profesar el evangelio, si no tenía ese “aval” de la doctrina católica, provocaba una interpretación incorrecta del mensaje.

En ese sentido, el protestantismo era considerado en el *Syllabus* como una interpretación de la verdadera religión (la católica) pero con fundamentos diferentes (no los condenaba en tanto sus fuentes (la Biblia) sino en tanto su interpretación), mientras que cualquier grupo que intentase profesar o expandir el evangelio sin mediar la interpretación católica, estaba en un peldaño inferior a los protestantes porque su “falsedad” se daba por desviarse del mensaje bíblico (aquí se enfatizaba a las sociedades bíblicas o cualquier otro grupo, es decir, se acentuaba su carácter de “sociedad” como las secretas)²⁷.

25 Para la Constituyente de 1859 circuló entre sus miembros la idea de la pertinencia de tener a la religión católica como la oficial del Estado, lo que provocó en la jerarquía eclesiástica una intranquilidad que finalmente se vio reflejada en una circular al clero del Obispo Anselmo Llorente y Lafuente. Allí postuló que había un intento de algunas “sectas” por eliminar la presencia natural (según su visión) de la religión católica dentro del sistema político con sus conceptos erróneos de la doctrina. Esto refleja que lo sintetizado en el *Syllabus* ya estaba en la preocupación dentro de las Iglesias nacionales que se conformaron dentro de los Estados modernos, pero se lograron condensar en dicho documento de la Iglesia Católica hasta 1864. Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (en adelante AHA). Sección Fondos Antiguos (en adelante S.F.A.) Circular al clero. Caja 168, 4 de noviembre, 1859, f. 194.

26 F. L. M. Maupied éditeur, *Le Syllabus et l'Encyclique Quanta Cura du 8 décembre 1864* (Tourcoing: Bibliothèque de toute le Monde, 1877), 12.

27 Maupied éditeur, *Le Syllabus et l'Encyclique Quanta Cura*, 38 y 40. Para los protestantes, el resultado de esto fue ser integrados en el *Syllabus* en la sección tres (indiferentismo religioso y latitudinarismo), ya que no negaban la existencia de Dios, pero no se inscribían a la religión verdadera ni asumían a la Iglesia Católica como la única vía

Este vínculo va a ser evidente en la manera en que ataca la Iglesia Católica la presencia protestante en países de predominio católico. Costa Rica también fue parte de esa dinámica.

En efecto, hubo un incremento, paulatino pero constante, en hacer referencias a la presencia de estos protestantes en Costa Rica. Esto estaba imbuido de esa novedad que significaba su asentamiento como comunidad religiosa y la intención de combatirlo acudiendo a la propia doctrina elaborada desde la Santa Sede. Una carta del obispo de Guatemala Francisco de Paula García Peláez a su homónimo Anselmo Llorente y Lafuente en la década de 1860 ya incluía dentro de los problemas que debían afrontar, según el primero, un supuesto ascenso del indiferentismo religioso en Centroamérica con la masonería y la llegada de los protestantes que ocasionaban también una afrenta a la base católica de las constituciones de los Estados²⁸.

A la par de estas referencias, lo relevante era su planteamiento de que los puntos neurálgicos del orden social estaban en peligro. Su “presencia” era tanto perniciosa por su propia naturaleza sumado a los postulados que compartían con otras corrientes filosóficas (en el *Syllabus*, cabe recordar, el protestantismo era visto como una “doctrina errónea”)²⁹. Con estos elementos, la Iglesia Católica ofrecía entonces los referentes a partir de los cuales la población debía considerar la presencia de los protestantes en el territorio nacional.

para alcanzar la salvación. Las sociedades bíblicas, por su parte, estaban incluidas en el capítulo cuatro que combinaba el error de las doctrinas y la forma social de reproducirlo (socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clerico-liberales).

- 28 AHA. S.F.A. Carta del Obispo de Guatemala Francisco de Paula García Peláez al Obispo Anselmo Llorente y Lafuente sobre los peligros para el catolicismo en Centroamérica, Caja 79, sin fecha, f. 245. Debe considerarse que el Obispo García Peláez murió en enero de 1867, por lo que la carta tuvo que ser escrita antes de esa fecha. Para consignar una biografía sucinta de este Obispo véase: Christophe Belaubre, “Elementos biográficos sobre el primer arzobispo de Guatemala nativos de Guatemala que dejó un obra histórica sobre el Reino de Guatemala”, *Boletín AFEHC*, no. 19 (2006, modificado en el 2012), http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=729
- 29 En este contexto, valga la mención, se emitieron las dos *Cartas Pastorales* de Llorente y Lafuente (publicadas en agosto y octubre de 1867) condenando a la masonería (que se había fundado en 1865 en Costa Rica por el sacerdote Francisco Calvo) contenía referencias a los males modernos que tenía que enfrentar la Iglesia Católica. Ambas *Cartas Pastorales* fueron referentes para definir posteriormente el marco ideológico de las “doctrinas erróneas” en Costa Rica, interpretándolas como religiosas aunque su contenido no fuera ese. AHA. S.F.A. Carta Pastoral de Anselmo Llorente y Lafuente. Caja 168, 20 de agosto, 1867, fs. 137-138 y Carta Pastoral de Anselmo Llorente y Lafuente. Caja 168, 12 de octubre 1867, fs. 8-17. Sobre la fundación de la masonería en Costa Rica véase: Martínez Esquivel, “Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)” (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2012), 120-128.

Desde entonces, la jerarquía eclesiástica hizo circular en el espacio público el “peligro protestante”. Todavía no se encuentran referencias explícitas a acciones o miedos sociales reproducidos por la población respecto a los protestantes³⁰. La década de 1870 tuvo durante la vacante episcopal (1871-1880) la disputa de la cuestión confirma (1873-1876) como la máxima expresión de los enfrentamientos entre la jerarquía eclesiástica y el mundo de la política sin gestarse imaginarios hacia los protestantes, aunque sí hacia la masonería³¹. Eso ocurrirá sobre todo a partir de la década de 1880. Este ascenso coincide con la llegada a la mitra del obispo Bernardo Augusto Thiel (1880-1901).

Efectivamente, Thiel fue constante en sus referencias respecto al peligro protestante en Costa Rica, uniendo al protestantismo con otras amenazas del mundo moderno producto del ascenso del liberalismo³². Esta acuciosidad de Thiel generó una respuesta más inmediata de la población y de los propios curas. Una carta al clero de 1881 presenta una de las facetas con las que identifica a los protestantes, que tienen: “...falsas doctrinas emanadas de la filosofía protestante, que pretende ser la filosofía de la libertad, han penetrado entre las naciones católicas de Europa y América, apoderándose principalmente de la juventud estudiosa”³³.

30 Aunque hubo una cierta defensa desde el Estado cuando arribó el delegado apostólico Luis Bruschetti en 1876 del respeto a la religión católica como la oficial, igualmente se quería desarrollar una legislación que permitiera la presencia de otras religiones en el país a partir de la libertad de cultos la cual, según José María Castro Madriz, no lesionaba al catolicismo. Para Castro Madriz, los costarricenses deberían ver a una persona con otro credo religioso como “... a un hermano, en la humanidad, a un compatriota en la industria y el trabajo, y a un buen amigo en la vida social, [que] no quieren separarse del ejemplo de Cristo con el samaritano...”. AHA. S.F.A. Carta José María Castro Madriz contestando al Delegado Apostólico sobre el proyecto de ley sobre garantías que permite la presencia de otras religiones en Costa Rica. Caja 124, 2 de noviembre, 1877, f. 206.

31 Considerando particularmente el papel protagónico de Francisco Calvo (fundador de la masonería) en la cuestión confirma. La lectura de la Iglesia Católica sobre la masonería allí fue sobre todo como peligro social, además de condenarla públicamente. Martínez Esquivel, “Conspiradores políticos y sectas misteriosas. Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)”, *Revista Estudios*, no. 22 (2009): 17, cuadro 1, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24182/24810>. Asimismo, el Vicario Domingo Rivas (uno de los participantes de la cuestión confirma) emitió una carta pastoral en 1875 sobre el racionalismo para desacreditar cualquier otra fuente de autoridad eclesiástica que no viniera directamente de la Santa Sede. Además, critica las corrientes filosóficas que no consideraban la doctrina católica como la base moral de las sociedades modernas. Con esto, cualquier signo de apertura intelectual o religiosa, era visto como propulsor del ateísmo. AHA. S.F.A. Carta Pastoral Vicario Capitular Domingo Rivas sobre el racionalismo. Caja 168, 1875, fs. 67-70.

32 Para ver la conflictividad y la negociación que tuvo la Iglesia Católica con el Estado durante el siglo XIX véase: José Aurelio Sandí Morales, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense* (Heredia: EUNA, 2011).

33 AHA. S.F.A. Carta circular al clero. Caja 329 T. I, 1º de enero, 1881, f. 51.

Precisamente los documentos oficiales de la Iglesia Católica utilizaron con mayor frecuencia las referencias al protestantismo. Esto se acompaña además con la llegada de la prensa católica en la década de 1880, la cual será un vector clave de las posturas oficiales de la Iglesia Católica y de la circulación de formas de interpretación del mundo nacidas en el catolicismo³⁴. Con ello, se comienza a vincular las prácticas culturales, los grupos y sus posturas filosóficas o religiosas como si tuviesen los mismos núcleos ideológicos³⁵.

Con estas condiciones, la reacción de diversos miembros de las comunidades en el país se plasmó ampliamente. Esa “advertencia” insistente desde el episcopado generó resultados inmediatos. Esto comenzó a darse con un matiz particular: hubo un intento de vincular al protestantismo con el proselitismo de grupos extranjeros que llegaban al país³⁶. De esta manera, circular entre la población Biblias o documentos relativos a una “explicación” de las Escrituras era señalado como un signo de la llegada del protestantismo y su afrenta al orden natural católico de la sociedad costarricense³⁷.

34 Sobre el origen de la prensa católica *stricto sensu*, remito a un trabajo anterior para ampliar sobre ello. Esteban Sánchez Solano, “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 38-41, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6595/6286>. Esteban Rodríguez Dobles logra identificar el papel esencial que tuvo la prensa católica respecto a las disputas y conflictos con la Sociedad Teosófica, lo cual permite aseverar la expansión de la primera tras su origen en la década de 1880, véase su trabajo publicado en este libro: “Conflicto en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)”. Cabe acotar que existe un trabajo anterior que analiza el papel de la prensa católica, particularmente *El Mensajero del Clero*, como vector de ideas contra el protestantismo en el periodo 1926-1929 de Chester Urbina Gaitán, “‘El Mensajero’: catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)”, *Reflexiones* no. 92, 1 (2013): 123-129. El artículo analiza la postura “filosófica católica” expresada en *El Mensajero del Clero* contra el protestantismo, lo cual se pudo plantear desde el inicio en el título del artículo. Asimismo, el hacer un análisis filosófico de lo expresado en el periódico requiere de una mayor discusión conceptual que finalmente no aparece allí. Sobre un acercamiento conceptual respecto al catolicismo en el periodo liberal, se recomienda de Rodríguez Dobles, “Reconsiderando el Periodo Liberal: Mentalidad y Sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de las sociedades de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica, 1870-1935”, *Revista Estudios* 22 (diciembre 2009), <http://www.revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/24183/24811>

35 Ricardo Martínez logra detallar este aspecto en la documentación oficial de la Iglesia Católica y en la prensa católica de las décadas de 1880 y 1890 en sus invectivas contra la masonería. Allí, las referencias al protestantismo (15 %) se hicieron considerándolo como si fuese parte de la misma matriz ideológica de la masonería. Asimismo, ésta última era vista como conspiratoria contra la Iglesia Católica y el orden natural del mundo. Martínez Esquivel, “Conspiradores políticos y sectas misteriosas”, 24, cuadro 2.

36 Thiel planteaba en 1883 la necesidad de desarrollar una estrategia misionera en Limón por el avance protestante, asumiendo que el panorama religioso había cambiado, aunque no menciona directamente la condición “extranjera” de los migrantes recién llegados que se adscribieron ulteriormente a iglesias protestantes. AHA. S.F.A. Sermón de Bernardo Augusto Thiel en la Iglesia del Carmen, San José. Caja 329 T. II, 1883 (no se precisa el día), f. 1.

37 Esto era algo latente en toda Centroamérica. En 1883, por ejemplo, el sacerdote Esteban Echeverri, que residía en Guatemala para ese entonces, le informaba a Thiel que el editor del *Diario de Centroamérica* había sido acusado de protestante cuando dio un discurso en el Palacio Nacional el 15 de setiembre de ese año. Echeverri afirma que hubo una reacción en la sociedad guatemalteca que provocó que un sacerdote de nombre Manuel Godoy

Igualmente, sobre todo el obispo Thiel, inició una serie de acusaciones públicas contra personajes de la política por formar parte de las artimañas protestantes en contubernio con “otros” con quienes compartía su desdén hacia la Iglesia Católica y su doctrina que, según él, estaba en peligro. En diciembre de 1889, Thiel exhortó a los padres de familia para que no enviaran a sus hijos a las escuelas ya que estaban “dirigidas” por protestantes. Ricardo Jiménez Oreomunero, actor que había empezado su periplo en la política costarricense en esa década (era secretario de Relaciones Exteriores en esos días) buscó apaciguar ese ímpetu de Thiel ante el sermón que había dado, enfatizándole que el Estado velaba por la libertad de conciencia y la neutralidad religiosa, por ello, le exigía respeto hacia los centros educativos públicos³⁸. En este punto se encuentra un salto cualitativo importante en la manera de ver el protestantismo. El siguiente apartado ahonda en este aspecto.

4. El catolicismo y sus respuestas al “avance” protestante en Costa Rica a partir de la década de 1890

Al final de la década de 1880, la presencia del protestantismo era evidente. El crecimiento demográfico de la población protestante era palpable para los casos de San José y Limón (sin ser masiva como se expuso al inicio de este artículo). De acuerdo al censo de 1892, había 2 504 personas de 243 205 habitantes (es decir, 1,02 %) de otras confesionalidades, de las cuales 2 245 eran denominadas como protestantes. De estos últimos, 846 residían en el cantón central de San José y 1 147 en la comarca de Limón³⁹.

criticara fuertemente una hoja suelta publicada por unos estudiantes (no precisa de cuál institución) contra los sacerdotes por su intransigencia. AHA. S.F.A. Carta de Esteban Echeverri a Bernardo Augusto Thiel. Caja 276 T. I, 1883 (no se precisa el día), fs. 283-284.

38 AHA.S.F.A. Carta de Ricardo Jiménez Oreomunero a Bernardo Augusto Thiel sobre su sermón contra las escuelas públicas. Caja 351, 21 de diciembre, 1889, fs. 187-188. Ese miedo de la Iglesia Católica tenía su origen por las leyes de educación emitidas entre 1885 y 1886 que desplazaban a la institución eclesiástica de una mayor participación dentro del sistema educativo. Su respuesta ante esto fue crear las *Sociedades de Doctrina Cristiana* en 1890 como las encargadas de enseñar la Doctrina Cristiana bajo la supervisión de los sacerdotes. AHA. Reglamento de la enseñanza de la Doctrina Cristiana. Libro de Acuerdos del Cabildo No. 5. Acuerdo No. 99, 23 de junio, 1890, fs. 228-230. Más que competir con la educación pública, lo que buscaban era que la doctrina católica fuese parte de la formación educativa de toda persona que entrara al sistema educativo estatal. Sobre la evolución del sistema educativo en Costa Rica durante el siglo XIX existe una amplia bibliografía. Se remite a algunos textos para profundizar sobre ello. Astrid Fischel Volio, *Consenso y represión: una interpretación socio-política de la educación costarricense* (San José: Editorial Costa Rica, 1990); Ileana Muñoz García, *Educación y régimen municipal en Costa Rica, 1821-1882* (San José: EUCR, 2002); Juan Rafael Quesada Camacho, *Historia crítica de la educación en Costa Rica: 1810-1885* (San José: EUCR, 2002); Francisco Javier Rojas Sandoval, “Historia social de la educación secundaria y de los profesores de secundaria en Costa Rica: 1869-1909” (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Costa Rica, 2012).

39 Gobierno de Costa Rica, *Censo de población, 1892*, <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1892/pdf/instruccion.pdf>.

Lo relevante de la ciudad de Limón radica en que esa población protestante representaba el 15 % del total de la población de la comarca (que contaba con 7 484 habitantes). Esa concentración en ambas ciudades provocaba una exposición significativa para el mundo católico costarricense que, además en el caso de la ciudad de Limón⁴⁰, estaba ligado a la dinámica portuaria que ya poseía para la década de 1880 y, a la par de esto, proliferaban diferentes iglesias protestantes, sociedades fraternales y logias masónicas, característica que mantuvo en las siguientes décadas.

No obstante, es necesario explorar otro aspecto. El ascenso del liberalismo gestó, sobre todo a partir de la década de 1880, un estímulo a la transformación del espacio público y lúdico. Aunque el catolicismo conservaba un peso significativo allí, lo que se debe enfatizar es esa pretensión del liberalismo de la generación del Olimpo de abrir espacios que permitieran al proyecto de secularización que estimulaban, darle otros atributos al Estado respecto al proyecto de sociedad que pretendían cimentar para llegar finalmente a un marco civilizatorio cuyo núcleo era la ideología del progreso⁴¹.

En este sentido, la lectura, muy palpable en Thiel y la Iglesia Católica en general para las décadas de 1880 y 1890, de una “amenaza” de los protestantes vendría por esos cambios a futuro que podrían observarse en la sociedad costarricense. Desde el Estado se asumía lo moral como una preocupación propia, pero si no había condiciones para desarrollar espacios de culto religioso masivos, entonces había que buscar otras opciones.⁴²

Por eso, para la década de 1890, ante las posturas que se observaban desde las instituciones civiles, el aumento de las referencias sobre el protestantismo se puede entender por la afirmación hecha por el obispo Thiel en 1889 descrita en el apartado anterior. De hecho, el propio Thiel emitió dos cartas circulares al clero en 1892 y 1893 donde les exhortaba a estar atentos ante

40 En 1888 ya existía el templo de la Iglesia Bautista, ubicado en el casco urbano de la ciudad. Se considera como la primera Iglesia protestante fundada en Limón. Nelson, *Historia del Protestantismo*, 88.

41 Sobre el tema del cambio cultural pretendido por los liberales véase: Iván Molina Jiménez, *Costarricense por dicha: identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX* (San José: EUCR, 2002), capítulos 1 y 2.

42 Así lo presentaba el gobernador de Limón Balvanero Vargas al Secretario de Culto en 1887, ya que al cerciorarse de la diversidad religiosa que presentaba Limón, la subvención al cura católico, según él, no era necesaria. Su solución era abrir una escuela pública. ANCR. Carta del gobernador Balvanero Vargas al Secretario de Culto. Culto no. 557, 18 de marzo, 1887, caja 15, fs. 4-5.

la supuesta venta de Biblias que estaban haciendo protestantes en diversas comunidades⁴³. Ante este panorama, a partir de 1895 la discusión desde la Iglesia Católica sobre la presencia de los protestantes alcanzó su momento cumbre.

En efecto, para 1895, tras el descalabro del Partido Unión Católica (que cerraba una etapa de enfrentamiento-negociación entre el Estado y la Iglesia Católica abierta desde la década de 1880 con las reformas liberales)⁴⁴ la jerarquía eclesiástica buscaba posicionarse de otra manera ante la sociedad costarricense. Sin perder su celo sobre la supuesta legitimidad de la Iglesia Católica de ser un elemento central del sistema político⁴⁵, hubo una concentración palpable entre sus miembros respecto a las propias condiciones de las creencias de la población.

La insistencia de la Iglesia Católica sobre la presencia de los protestantes en las comunidades generó que finalmente apareciera un periódico dedicado a desdeñar al protestantismo: *El Adalid Católico*. Su primer número apareció el 13 de julio de 1895 y estuvo en circulación hasta el 4 de julio de 1896. Su editor fue el sacerdote belga Víctor de Grève, quien ya había ejercido como editor de *El Eco Católico* en 1893 y estuvo involucrado en el levantamiento de febrero de 1894 como miembro del Partido Unión Católica.

Pese a su corta vida, el periódico fue un signo evidente de la lectura social y cultural que estaba haciendo la jerarquía eclesiástica sobre la sociedad costarricense. Es necesario insistir que esto produjo una mayor preocupación de la jerarquía eclesiástica por involucrarse desde el espacio público para defender su posición hegemónica respecto al ámbito religioso. De esta manera, junto a la crítica sobre el liberalismo y la masonería, el protestantismo

43 AHA. S.F.A. Carta circular al clero. Caja 273, 13 de diciembre, 1892 y 9 de octubre, 1893, fs.15 y 26 respectivamente.

44 Para ampliar sobre el levantamiento de 1894 y sus consecuencias véase: Esteban Sánchez Solano, "La participación político-partidista de la Iglesia: El Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)" (Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2013), 193-212.

45 El gobierno de Rafael Iglesias buscó en 1895 eliminar cualquier uso de motivos religiosos en política así como limitar la ciudadanía a los sacerdotes con el fin de evitar su influencia sobre los votantes (la referencia inmediata era lo acontecido con el Partido Unión Católica). Finalmente solo se alcanzó el primer objetivo, sin embargo, los temas religiosos no desaparecieron del todo de la política nacional ni los sacerdotes dejaron de participar en la política desde el punto de vista electoral. Para ampliar sobre la discusión de los diputados respecto a esta reforma, se recomienda el siguiente documento que contiene todas las etapas que tuvo durante 1895 en el Congreso. ANCR. Reforma del artículo de la Constitución para no utilizar la religión en política. Congreso no. 2216.

como amenaza al orden natural entró con mayor fuerza dentro del discurso católico. Como se analizó líneas arriba, el obispo Thiel fue uno de los más incisivos en que esto se produjera.

En efecto, Bernardo Augusto Thiel consolidó una forma de ver el protestantismo que empleaba sistemáticamente y que *El Adalid Católico* reprodujo ampliamente: la condición “extranjera” de las personas que lo profesaban se unía a lo “externo” de su doctrina respecto a la base católica que presentaba la sociedad costarricense. Además, se le asociaba a otras formas de pensamiento o se le incluía en la lista de las amenazas de la doctrina católica, ya definido además por el *Syllabus* de 1864. En su primer número, por ejemplo, *El Adalid Católico* afirmaba que las “doctrinas” masónica, protestante y judía “... traen consigo salarios pagados en oro americano ó libras inglesas”⁴⁶.

Este supuesto carácter mercantil es algo significativo de señalar. Cuando se “discutía” desde la prensa o se “informaba” sobre el proselitismo de los protestantes en el país, el discurso católico elaborado desde la jerarquía eclesiástica concebía en todo momento a los protestantes como agentes económicos de intereses que iban más allá de los fundamentos propiamente religiosos. Aquellos estaban guiados por valores que no situaban lo moral por encima de lo material (entendiendo esto último como un interés estrictamente mercantil)⁴⁷.

Aquí se hizo una interpretación importante de subrayar. Se asumía a los protestantes sin una base institucional estable, ya que no reconocían la autoridad legítima que, para los católicos, emanaba directamente de la jerarquía eclesiástica. De esta manera, tenían que buscar mecanismos de convencimiento (falsos desde la doctrina católica) propios de otras formas de pensamiento que el mundo católico asociaba con las “filosofías racionalistas”⁴⁸. La prensa católica era

46 “El Adalid Católico”, *El Adalid Católico*, 13 de julio, 1895, 1. Allí, el editor planteaba que la principal acusación que vertían los masones, protestantes y judíos contra el catolicismo era su pronunciado fanatismo religioso.

47 Un artículo de *El Adalid Católico* de setiembre de 1895 reprodujo una noticia de las pretensiones de conversión que estaban llevando a cabo los protestantes en la India. Para lograrlo, según el redactor del artículo, regalaban arroz a la población para convertirlos. “¡Los Padres Protestantes!”, *El Adalid Católico*, 7 de setiembre, 1895, 35. Esta reproducción de artículos sobre otras realidades tenía la clara intención de señalar la afrenta mundial que significaba el protestantismo para todas las religiones.

48 Todavía en 1907 el sacerdote Rosendo Valenciano explicaba que el origen de la impiedad estaba en los reformadores del siglo XVI del que derivaron, desde su lectura doctrinal, el pensamiento de Las Luces del siglo XVIII. “La impiedad moderna”, *El Orden Social*, 7 de diciembre, 1907, 3. Este sacerdote fue una figura relevante de la *intelligentsia* católica de la primera mitad del siglo XX. En este contexto estaba en la “querella” sobre la enseñan-

insistente en esto, aduciendo su supuesto origen en el siglo XVI con la reforma religiosa. En consecuencia, el protestantismo estaba “contaminado” de ello.⁴⁹ Dentro de los círculos de difusión del catolicismo estas conexiones siempre fueron recurrentes.⁵⁰

Además de esta condición de “identificar” los errores del protestantismo, también estaba la preocupación de la labor en la vida cotidiana de estos protestantes “ansiosos de manipular las almas católicas”. A partir de las visitas pastorales, Thiel se percató de la llegada de extranjeros a diversas zonas del país quienes venían principalmente, a partir de la información que recopilaba él mismo, de Estados Unidos o de Inglaterra y sus dominios.⁵¹ Así, asumió la necesidad de involucrar a las autoridades eclesiásticas y civiles en esta empresa.

Entre 1896 y 1900, Thiel y diversos miembros de la jerarquía eclesiástica trataron de cimentar su influencia sobre poblaciones no contempladas como importantes dentro de las políticas estatales. Por ejemplo, diversos miembros de la Iglesia Católica buscaron que las autoridades civiles consideraran lo pernicioso de la llegada de un grupo de extranjeros a la zona norte del país donde estaban ubicados los indígenas Guatusos y otros pueblos o caseríos de reciente fundación, ya que su líder (identificado como William Arthur) era protestante.

Debido a esto, Thiel le envió varias cartas entre 1896 y 1897 al coronel Juan Álvarez, ubicado en Río Frío, para que considerara los perjuicios de la

za de la teoría de la evolución en el Liceo de Heredia. Para ampliar sobre ello véase el excelente trabajo de Molina Jiménez, *La ciudad de los monos: Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (Heredia: EUNA, 2001).

49 En un artículo de 1895 publicado en *El Adalid Católico*, se acusaba a los protestantes de hacer la conversión comprando a la gente con el “... oro de las sociedades bíblicas”. Los acusaban de no saber dar el mensaje bíblico ya que su pericia era vender, no predicar. “El Protestantismo comparado con el Catolicismo”, *El Adalid Católico*, 5 de octubre, 1895, 50. La propia Iglesia Católica argumentaba en una circular al clero en 1907 que al ser el protestantismo parte de los males modernos, su lectura bíblica tenía en su contenido el racionalismo moderno, por eso, “El catolicismo moderno no puede conciliarse con la verdadera ciencia, á no ser que se transforme en cierto cristianismo no dogmático, esto es, en un protestantismo amplio y liberal”. “Circular al clero”. *El Mensajero del Clero*, 30 de setiembre, 1907, 506.

50 La discusión sobre la relación entre el protestantismo y el racionalismo era más que relevante para el catolicismo. La Iglesia católica lo planteaba en tanto que recurrir a otras fuentes de saber para alcanzar la comprensión de la doctrina. En 1902 un artículo en *El Mensajero del Clero* enfatizaba esa relación a partir del caso de Galileo, quien, según el redactor del artículo, llegó a una interpretación heterodoxa de la Biblia de igual forma que Lutero y Calvino. Esto, se afirma en el artículo, le causó que “coincidiera” con la lectura de la Biblia hecha por los protestantes. “La cuestión Galileo”, *El Mensajero del Clero*, 31 de diciembre, 1902, 412-420.

51 En 1900, un artículo publicado por el sacerdote Juan de Dios Trejos en *El Mensajero del Clero* insistía en este origen estadounidense e inglés (también incluía en el artículo a Alemania) del protestantismo. Los agrupaba a todos como miembros de la “raza sajona”. Juan de Dios Trejos, “Conferencia”, *El Mensajero del Clero*, 31 de mayo, 1900, 317-323.

presencia de esos extranjeros (los identifica como estadounidenses) en la zona norte⁵². Al mismo tiempo, *El Adalid Católico* enfatizaba desde marzo de 1896 de esa presencia en un artículo que exponía el peligro, según su redactor, que vivían los Guatusos ante los “misioneros pasteleros”⁵³.

Pese a este pequeño cambio de prioridades, considerando el caso del mundo urbano, la labor tenía un carácter mucho más enérgico de los sacerdotes y de la población misma. Allí la intrusión del protestantismo era vista con un mayor grado de amenaza, puesto que ya se habían fundado iglesias protestantes, contando con algunos templos como ocurrió en los casos de Limón y San José⁵⁴. En esta última ciudad, hubo personas que sentían una amenaza que incluso llegaron a mostrar signos de intolerancia ante personajes reconocidos como protestantes.

En 1895, por ejemplo, un español llamado Francisco de Paula Castells, residente en San José, fue recriminado por circular Biblias en la ciudad que diversas personas supusieron eran de protestantes. Incluso dichas Biblias, más otros libros que poseía (en total eran siete libros) le fueron sustraídos y destruidos. Dos personas (bajo la instigación del sacerdote Manuel Umaña Badilla) fueron condenadas en 1897 a pagarle a Castells por el acto realizado junto con una multa o descontar 40 días en la cárcel. El sacerdote Umaña Badilla, por su parte, no fue sancionado⁵⁵.

52 AHA. S.F.A. Cartas de Bernardo Augusto Thiel al coronel Juan Álvarez sobre la presencia de protestantes en el norte del país. Caja 429 copiadador de cartas, 10 de agosto, 1896, fs. 298-299; Caja 430 copiadador de notas, 7 de enero, 1897, f. 14.

53 “El cristianismo de las misiones protestantes”, *El Adalid Católico*, 22 de febrero, 1896, 134. El sacerdote Salomón Valenciano (figura de relativa importancia dentro de la jerarquía eclesiástica en las siguientes dos décadas) fue nombrado cura párroco de Guatuso en agosto de 1896 para que atacara el proselitismo protestante. AHA. S.F.A. Carta a Salomón Valenciano de su nombramiento en la parroquia de Guatuso. Caja 429 copiadador de cartas, 10 de agosto, 1896, fs. 299-300. Estuvo allí hasta 1899 cuando se le asignó el curato de Cañas. Ronald Díaz afirma que estos protestantes en la zona norte del país venían estrictamente en busca de promover el protestantismo y no por motivos económicos. Esta visión reduccionista deja de lado todo lo que conllevaba la labor de estas misiones desarrolladas durante el siglo XIX promovidas por el mundo protestante, que consideraban el fomento al trabajo como parte de la transformación moral de los neófitos que lograran, por lo que sí había intención de estimular actividades económicas. Era parte de su marco ideológico. Ronald Díaz Bolaños, “La imagen de los Estados Unidos de América en la prensa católica costarricense: Análisis de los artículos publicados por *El Eco Católico de Costa Rica* (1889-1898)”, *Revista Estudios*, no. 28 (2014): 24, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/viewFile/14777/14028>.

54 Según Wilton Nelson, la Iglesia evangélica comenzó a organizar misiones hacia Guanacaste en la década de 1900 tratando de extenderse hacia el este y sur de la provincia. Según el autor, tuvieron un relativo éxito en ese primer decenio del siglo XX, bajando en intensidad en la segunda década debido a la explícita animadversión de la Iglesia Católica, junto a la poca recepción de la población y la poca pericia de los misioneros. Nelson, *Historia del protestantismo*, 175-179.

55 ANCR. Acusación de Francisco de Paula Castells contra Concepción Valenciano Segura, Martín Quirós y el

Los hechos descritos anteriormente no se pueden considerar recurrentes en aquella época. Sin embargo, al momento de darse una acción con un carácter más público por parte de miembros de alguna iglesia protestante o de algún personaje que mostrara una autonomía para desarrollar su creencia religiosa, los católicos en Costa Rica asumieron una animadversión manifiesta. Dicho de otro modo, la propaganda de la Iglesia Católica tuvo, en este sentido, una consecuencia directa.

Otra perspectiva de esto es lo educativo. El proyecto de los liberales de transformar el fundamento pedagógico e ideológico del sistema educativo fue visto como una amenaza por el mundo católico más próximo a la jerarquía eclesiástica. El punto por resaltar aquí es el carácter difusor que todos entendían que tenía la educación como marco de valores. Por eso el ataque que hizo Thiel en 1889 hacia las autoridades estatales y sus escuelas “dominadas por protestantes” como se mencionó en el apartado anterior, es sintomático de esto.

Aunque la Iglesia Católica logró que en 1892 se permitiera nuevamente impartir lecciones de doctrina e historia sagrada en las escuelas públicas, siempre y cuando la decisión recayera sobre los padres en enviar a sus hijos o no, el ataque permanecía por la “intromisión” de ideas adversas al dogma católico. La Iglesia Católica siempre sostuvo una legitimidad de sancionar cualquier publicación que circulara.

En 1893 el obispo Thiel, por ejemplo, pidió a Manuel Vicente Jiménez, secretario de Relaciones Exteriores en ese momento, que informara al secretario de Gobernación sobre la circulación de un semanario editado en Estados Unidos (aunque afirman que se escribía en español) por ser inmoral. El hecho de que viniera de Estados Unidos (que no se asumía como un país de predominio católico) era lo que generaba la inquietud de Thiel⁵⁶. Tras este cambio, no hubo ningún otro significativo por parte del Estado respecto al tema de la educación, al menos en las siguientes dos décadas. La Iglesia Católica, por otra parte, sí continuó con este tema.

sacerdote Manuel Umaña Badilla. Judicial. Juzgado del Crimen San José No. 7101, 22 de julio, 1895-23 de julio, 1897. El documento contiene 31 folios donde se recopila toda la información. *El Adalid Católico* “advertía” en 1895 sobre Castells y su ataque a la Iglesia Católica, utilizando otro término común para referirse a los protestantes: sectario. “Los protestantes”, *El Adalid Católico*, 14 de setiembre, 1895, 37-38.

56 ANCR. Carta de Manuel Vicente Jiménez al secretario de Gobernación y Policía ante la queja del obispo Thiel por la circulación de un semanario que atentaba contra la moral del pueblo. Policía no. 5050, 28 de octubre, 1893, sin foliar.

Es ello lo que explica la necesidad de insistir en sus mensajes al Congreso sobre las condiciones de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado. En 1906, por ejemplo, el presidente Cleto González Víquez afirmaba en su mensaje al Congreso que no veía ninguna necesidad de reformar aspectos medulares de su relación con la Iglesia Católica, el carácter confesional del Estado y de la libertad de cultos contemplada en la Constitución. Asimismo, si los padres de familia de otras confesionalidades, argumentaba el presidente, quisieran abrir cursos de religión y se lograra alcanzar un número significativo de estudiantes para abrirlos, podían hacerlo, aunque estaba implícita la necesidad de cumplir todos los requisitos del sistema público y que además los cursos siempre debían ser opcionales⁵⁷.

No obstante, el mundo católico no se quedó expectante de lo que surgiera desde las instituciones estatales. Más bien, agotaba todas las posibilidades para arremeter ante la “presencia” de otras adscripciones religiosas y sus instituciones, incluyendo las educativas. En 1904, por ejemplo, varias mujeres residentes en el cantón central de San José en las inmediaciones de la Iglesia La Dolorosa⁵⁸, solicitaron al gobernador de la provincia que cerrara dos escuelas pertenecientes a protestantes⁵⁹, porque eso iba en contra de la Ley General de Educación Común (las escuelas, argüían, solo podían ser públicas)⁶⁰.

El expediente no permite afirmar el cierre definitivo de estos centros (los cuales enseñaban, según el levantamiento de la información, a leer, escribir y hablar correctamente). No obstante, lo importante aquí es la vehemencia con que estas mujeres (firmaron 154 en total)⁶¹ decidieron generar la intervención del poder público tanto por el incumplimiento de la ley de educación como por el riesgo de recibir una enseñanza contraria al dogma católico⁶², aduciendo además dentro de su recelo a las escuelas que sus regentes eran extranjeros (de origen estadounidense).

57 Esto significaba que el tema de las clases de religión no era prioritario para el Estado. ANCR. Mensaje del Presidente Cleto González Víquez al Congreso. Congreso no. 20893, 6 de mayo, 1906, fs. 18-19.

58 Ubicada en la calle central entre avenidas 10 y 12.

59 Ubicadas detrás de la Iglesia La Dolorosa la primera y en La Sabana la segunda.

60 ANCR. Solicitud de vecinas del cantón de San José para cerrar dos escuelas protestantes. Policía No. 11899, 30 de setiembre, 1904, sin foliar.

61 Entre ellas había miembros de las familias Bonnefil y Gargollo. Ambas familias estaban emparentadas y varios de sus integrantes fueron miembros activos de la dirigencia del Partido Unión Católica. Véase: Sánchez, “La participación político-partidista de la Iglesia”, capítulo 4.

62 El II Sínodo Diocesano celebrado en 1910 (el primero se celebró en 1881) sostenía aún esa legitimidad de la Iglesia Católica de “vigilar las escuelas” (art. 155), aunque el sistema no contemplaba dicha acción. No obstante, el Estado, al ser confesional y dejar a criterio de los padres la enseñanza religiosa, mantenía el portillo abierto a la jerarquía eclesial de mantener esa pretensión moral sobre la educación. Iglesia Católica, *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica* (San José: Imprenta Lehmann, 1910), 41.

Esta manera de enfrentar la “amenaza protestante” se mantuvo constante dentro del mundo católico costarricense de principios del siglo XX. Ante los límites de imponerle al Estado posiciones más enérgicas ante la apertura religiosa, la Iglesia Católica trataba desde la prensa y en su relación cotidiana con la feligresía que se mantuviera esa relación de subordinación a la institución eclesiástica⁶³. Por eso, cada vez que hubo oportunidad de enfatizar su posición sobre el “error doctrinal” protestante, la jerarquía eclesiástica no escatimó en explotar los recursos con los que contaba para ese momento con el afán de atacar a sus “competidores”.

CONCLUSIONES

La Iglesia Católica en Costa Rica fue enfática en demostrar su animadversión a cualquier otra adscripción religiosa en la sociedad. Esta actitud es apreciable con mayor ahínco en el siglo XIX cuando la construcción de la comunidad política comienza un recorrido de recomposición teniendo como su punto de colisión la herencia colonial, la cual juega un papel clave como referente social e histórico para definir la “catolicidad” de la sociedad costarricense. De esta manera, la competencia por las almas era un escenario ya no lejano, sino palpable para los miembros de la jerarquía eclesiástica.

Sin embargo, pese a la diferencia abismal entre católicos y protestantes en el país (es necesario ver que las proporciones han cambiado sustancialmente en la actualidad, aunque lo católico aún sea mayoría y el Estado mantenga en la Constitución a la religión católica como la oficial), lo que la Iglesia Católica enfatizó fue el carácter doctrinal como eje para “leer” otras formas de organización social o de pensamiento filosófico que circularan en el país. Se refería con esto básicamente a la masonería, el liberalismo y para inicios del siglo XX, añadía en esa “lista” a las sociedades espiritistas y la teosofía, que habían ganado terreno, principalmente en sectores urbanos.

Ese carácter diverso (sin ser abrumador desde el punto de vista demográfico) era lo que inquietaba a la jerarquía eclesiástica. Por eso el ataque

63 El mismo Sínodo mantenía la postura de la “relación natural” entre el Estado, la sociedad y la Iglesia, por lo que exhortaba a los católicos evitar la lectura de libros prohibidos por la institución eclesiástica (art. 157). De esta manera, los protestantes estaban también en esa lista, considerando lo que ya había formulado el Syllabus de 1864. Iglesia Católica, *Estatutos Sinodales*, 42.

se enfatizó en el carácter doctrinal que presentaban, tratando de acentuar que tenían las mismas fuentes ideológicas. De esto se da cuenta con mayor suspicacia Bernardo Augusto Thiel y el clero que fue cercano a él. Por ello, la década de 1890 enfatizó al protestantismo como una “amenaza real”.

Sin embargo, valga acotar que el análisis del proceso de transformación religiosa en Costa Rica debe ampliarse aún más, sobre todo para el siglo XIX y el primer tercio del XX⁶⁴. Asimismo, las mutaciones sobre la concepción de lo espiritual estaban tratando de encontrar nuevos caminos dentro de un mundo católico cuya exploración apenas comienza⁶⁵.

Las aristas que se abren son muchas. Lo importante es enfatizar que la dinámica religiosa fue cambiante y dinámica, incluso dentro de la misma Iglesia Católica que suele vérsela como estática en el tiempo. Aunque esta institución mantenga una postura conservadora en puntos fundamentales de su estructura, el punto a discutir no es de carácter confesional, sino académico y, en última instancia, público. La misma postura debe ser considerada para las otras iglesias cristianas o cualquier otra religión situada en el paisaje religioso costarricense⁶⁶.

64 Ya existen trabajos que van en esta línea. Se recomienda revisar los siguientes, siendo los dos primeros los de mayor calidad, los publicados en este libro de Rodríguez Dobles, “Conflictos en torno a las representaciones del alma y los milagros”, de Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”, y de Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”; así como la investigación de Molina Jiménez, *La ciencia del momento: astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2011).

65 Siguiendo esta línea de investigación, Francisco Rodríguez ha dado un aporte esencial respecto al análisis de los imaginarios utópicos a partir de una profunda indagación de la literatura y la filosofía disidente de la primera mitad del siglo XX. Para ampliar véase: Francisco Rodríguez Cascante, *Imaginarios utópicos: filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1945)* (San José: EUCR, 2016).

66 En esta línea el reto es enorme, ya que permanece una forma de ver los fenómenos religiosos entre apologistas-detractores que limita significativamente la discusión intelectual y pública sobre el papel de la religión en las sociedades contemporáneas.

LA CUESTIÓN ÉTNICA EN LOS ESPACIOS DE SOCIABILIDAD MODERNA DE COSTA RICA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX¹

Fernanda Gutiérrez Arrieta

El espacio temporal de este artículo se ubica en la coyuntura que el historiador George Reid Andrews determinó como de blanqueamiento en Latinoamérica (1880–1930). El racismo científico, el darwinismo social, la era Jim Crow y el nacimiento del apartheid son las mayores manifestaciones del pensamiento blanqueador de dicho periodo². Cómo se manifestaron las modernas sociedades fraternales ante este panorama ideológico es lo que pretende dilucidar este trabajo, por lo que se expondrá el caso de la Sociedad Teosófica y el de las más sobresalientes sociedades fraternales del Caribe costarricense, tales como la Independent United Order of Mechanics (IUOOM) y la Loyal Order of Ancient Shepherds (LOAS).

El contexto que nos permite comprender el argumento expuesto es el de la Costa Rica finisecular como nación heterogénea en términos étnicos, la cual fue producto del proyecto liberal decimonónico que promovió en la región caribeña el arribo de una gran cantidad de extranjeros como parte de la dinámica de lo que suscitaba la economía exportadora que ahora era Costa Rica –movilidad transnacional de capital y mano de obra– y también de los requerimientos de la modernización, como la construcción del ferrocarril³. De esta manera, el caribe costarricense quedó ocupado por europeos, norteamericanos y afrocaribeños, además de ya estar poblado en el sur por indígenas en la región de Talamanca. Esta situación generó que zonas como Puerto Limón se establecieran como puntos liberales, progresistas y multiculturales en donde la interacción étnica era parte de la cotidianidad⁴. Sin embargo, el proceso de invención de la nación

1 Este trabajo fue publicado en *La masonería hispano-lusa: de los absolutismos a las democracias*, coord por José Miguel Delgado Idarreta e Yván Pozuelo Andres (Zaragoza: Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española; Oviedo: Universidad de Oviedo, 2017), vol 1., 2017, 201-212.

2 George Reid Andrews, “A Transfusion of New Blood. Whitening, 1880-1930”, en *Afro-Latin America (1800-2000)* (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 117-120.

3 Lara Putnam, “Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica”, *Revista de Historia* 39 (1999): 151.

4 Ricardo Martínez Esquivel, “Sociedades de ideas en Puerto Limón durante la década de 1890”, *Revista Interam-*

costarricense se ocupó en moldear la “homogeneidad racial” –blanca– como una de las características base de la identidad nacional⁵, por lo que la heterogeneidad étnica fue tratada por el pensamiento liberal mediante dos estrategias: para el “problema indígena” se apeló a un proyecto civilizador cuyo mayor instrumento fue la educación, mientras que la situación de los afrocaribeños –“problema negro”– fue abarcado mediante políticas fundamentadas en la higiene social, siendo la segregación y la expulsión la solución encontrada⁶.

LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA COSTA RICA LIBERAL

El Estado liberal costarricense a finales del siglo XIX pretendió “llevar la civilización” a las zonas indígenas que por su lejanía del Valle Central habían escapado al control del estado colonial⁷; una de estas fue la región de Talamanca, situada en el sureste costarricense. Sin embargo, para el periodo de 1900 a 1920, el Estado redujo sus esfuerzos civilizatorios debido a los fracasos del asimilacionismo de los últimos años decimonónicos, como bien lo argumentan los historiadores especialistas en el tema, Alejandra Boza y Juan Carlos Solórzano⁸. Los mencionados historiadores establecen que ante la existencia de un territorio y población no controlados dentro de la nación costarricense, se dio un proceso de desaparición simbólica de estos actores en el imaginario de la identidad nacional⁹. Esto quiere decir que el papel de los diversos grupos indígenas dentro de la historia, identidad y realidad costarricense fue omitido por las figuras políticas y constructoras del Estado. Además, la nula existencia de las míticas riquezas en las zonas indígenas, entre otras razones, provocaron un desinterés estatal que se manifestó a través de la postergación de proyectos de construcción de caminos e inserción de servicios de comunicación; es decir, se marginalizó tanto al territorio como a sus habitantes¹⁰.

bio. *Revista sobre Centroamérica y el Caribe* 7 (2009): 157-186, <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/3221/3127>

5 David Díaz, *Construcción de un Estado Moderno. Política, Estado e identidad nacional en Costa Rica* (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2008), 45-49.

6 Putnam, “Ideología racial”, 157.

7 Alejandra Boza Villareal, “Política en la Talamanca indígena: el Estado nacional y los caciques. Costa Rica, 1840-1922”, *Anuario de Estudios Centroamericanos* 29 (1-2): 132.

8 Boza Villareal y Juan Carlos Solórzano, “El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso. Costa Rica, 1821-1910”, *Revista de Historia* 42 (2000): 45-79.

9 Boza Villareal y Solórzano, “El Estado nacional y los indígenas”, 45-79.

10 Boza Villareal y Solórzano, “El Estado nacional y los indígenas”, 70.

LA CUESTIÓN AFROCARIBEÑA EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX

Por otro lado, Limón formó parte de la esfera migratoria del circum-caribe que se conformó a principios del siglo XX debido a los flujos migratorios que emanaron del caribe insular hacia países hispanohablantes como Panamá, Costa Rica, Cuba, República Dominicana y Venezuela, gracias a las nuevas oportunidades laborales que ofrecían los puertos y plantaciones de estos países¹¹. De esta manera, se conformó una comunidad transnacional afrocaribeña que se reconoció a sí misma como “negra”¹².

Putnam señala que la opinión política, por lo menos antes de la década de 1910, sobre la población extranjera en el Caribe –incluida la jamaquina– era positiva. Un ejemplo de esto es el informe del gobernador de Limón en 1911, quien se refirió sobre estos como de buenas costumbres, con espíritu de subordinación y atentos a las leyes; todo por su relación con el imperio inglés y por componer la mayoría de la mano de obra de la producción bananera¹³. Empero, para la década de 1920, la población negra afrocaribeña no era una pasajera mano de obra, sino una comunidad compuesta por individuos que se habían convertido en productores semiindependientes en tierras propias y otros pobladores habían adquirido posiciones superiores en la UFCO¹⁴. Aunado a esta nueva dinámica poblacional del Caribe costarricense estaba el flujo de campesinos del Valle Central, que comenzó a trasladarse a la región debido a la contracción del negocio cafetalero¹⁵.

La reconfiguración de la población en la zona caribe de Costa Rica se refleja en el censo de 1927, el cual indica que el 28,5 % de la población limonense era procedente de Jamaica y un significativo 5,3 % de otras zonas del caribe –principalmente Barba-

11 Putnam, *Radical Moves. Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2013), 1.

12 Putnam, *Radical Moves*, 126.

13 Putnam, “Ideología racial”, 167.

14 Putnam, “Ideología racial”, 167.

15 Putnam, “Ideología racial”, 167.

dos y Santa Lucía¹⁶. Desde el enfoque global de esta coyuntura migratoria debemos tener claro que tanto en el estado imperial –británico– como en el estado neoimperial estadounidense y los países republicanos independientes del circum-caribe hispano-parlante, los trabajadores afrocaribeños fueron completamente marginalizados, ya que, como explica Putnam, esta comunidad ya de por sí tenía escasos derechos políticos en sus islas de origen, y al migrar a los territorios señalados, dichos derechos se minimizaron, si no es que se anularon¹⁷.

Aunque desde años atrás había surgido un discurso higienista, no fue sino hasta los años veinte –momento de malestar económico local e internacional– en que se creó una legislación antinegra y un discurso racista-nacionalista que tildaba a la población negra como peligrosa para la economía por “quitar” las oportunidades laborales a “los blancos” del Valle Central. Las características físicas y culturales de la población negra fueron explotadas para darle argumentación a la demanda racista; la predisposición a enfermedades como la tuberculosis, su condición de “vicioso[s] y criminoso[s]” –tal y como lo indicaba la Sociedad Económica de Amigos del País en 1927– y la naturaleza promiscua de la mujer negra, son ejemplos de los prejuicios racistas que emergieron públicamente en esta época, y que desembocaron en políticas que prohibieron el ingreso de afrocaribeños y que vetaron a los ya residentes en el país en varios sector laborales, así como otras políticas segregacionistas que impidieron su ingreso a espacios públicos, como a balnearios municipales¹⁸.

Podemos ver que ambos grupos, indígenas y afrocaribeños, fueron marginalizados de diferentes maneras dentro del imaginario nacionalista y dentro del goce jurídico-civil que la nacionalidad costarricense otorgaba a sus habitantes. De la riqueza documental que ha dejado la Sociedad Teosófica costarricense hemos encontrado pistas de un interesante discurso a favor de los indígenas y por otro lado, gracias a los periódicos limonenses y también producciones académicas sobre el caribe, hemos dado con que las sociedades fraternales caribeñas tuvieron un excepcional rol en la coyuntura en que emergieron las políticas racistas que afectaron a la comunidad afrocaribeña. Estos casos los presentaremos por separado a continuación.

16 Mauricio Menjivar, “De productores de banano y productores de historia(s): La empresa bananera en la Región Atlántica costarricense durante el periodo 1870-1950, en la mirada de la historiografía en Costa Rica (1940-2002), *Istmo, Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 13 (2006), <http://istmo.denison.edu/n13/articulos/productores.html>

17 Putnam, *Radical Moves*, 2.

18 Putnam, “Ideología racial”, 169

LA SOCIEDAD TEOSÓFICA Y LA CUESTIÓN INDÍGENA

La Sociedad Teosófica llegó a Costa Rica gracias al pintor masón Tomás Povedano de Arcos. Su primera rama se inauguró en San José en marzo de 1904¹⁹. En 1908 la logia Vírya creó una revista teosófica homónima, cuyos registros se tornan valiosos para esta investigación, como por ejemplo la publicación que en ese mismo año se hizo de la novela *Zulai y Yontá*, de la teósofa María Fernández de Tinoco. Esta novela fue publicada por partes a lo largo de los números de la *Revista Vírya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo Psicología* correspondientes a los años de 1908 y 1909; en este último año, también la Imprenta Alsina lanzó 1000 ejemplares con ilustraciones de Tomás Povedano, presidente de la logia Vírya en ese momento²⁰. La relevancia de esta obra para esta investigación reside en que el argumento trata sobre una historia de amor protagonizada por indígenas costarricenses, entretejida narrativamente con elementos teosóficos. *Zulai* es una novela que extrapola en alguna medida el amor imposible de Romeo y Julieta en la sociedad indígena costarricense imaginada por Fernández de Tinoco. En el epílogo de la obra la autora explica que en la historia de la pareja indígena abundan metáforas sobre el devenir histórico de la tierra americana y que ella intenta demostrar que estuvo emparentada geológica y culturalmente con la India y Egipto, por lo que se pueden encontrar restos de este hermanamiento en la historia de los indígenas precolombinos²¹.

En resumen, *Zulai*, la mujer protagonista, representa al “alma indígena de la raza perteneciente al hoy territorio de Costa Rica” y su amado, Ivdo, simboliza “al descendiente de la raza inda”, cuyo encuentro se traduce en el amalgamamiento “homogéneo” entre ambas razas. Esta unión es descrita por Fernández como una metáfora de la “época de florecimiento de las razas indígenas americanas”²², que seguida por la etapa de conquista surge una armoniosa “raza indo-hispánica”²³. El argumento metafórico de Fernández es justificado al citar el prefacio de la obra teosófica *Historia de los Atlantes*, escrito por una de las más sobresalientes figuras teosóficas inglesas, Alfred Sinnet. Esta obra se inscribe en el periodo posterior a

19 Acta n° 1 (27 de marzo de 1904) Tomo I, Actas Logia Vírya, 1.

20 María Fernández Le Capellain, Prólogo de la 1era edición de la Imprenta Alsina (1909) en *Zulai* [3era edición] (San José: Imprenta Nacional, 1945), 11.

21 Fernández Le Capellain, *Zulai*, 95.

22 Fernández Le Capellain, *Zulai*, 102.

23 Fernández Le Capellain, *Zulai*, 95-105.

la muerte de la mayor líder teosofista, Helena Blavatsky, quien había trazado su propia teoría –revelada por *mahatmas*– sobre la historia antigua del ser humano en la que se establecía que el mundo atravesaría siete eras, cada una dando origen a una “raza raíz”²⁴. Según Blavatsky, la raza aria de la India era la quinta raza raíz de la cual habían surgido otras subrazas, por lo que eso quería decir que aún estaban por llegar dos nuevas eras²⁵. Después de la muerte de Blavatsky, figuras intelectuales de la teosofía en los primeros años del siglo XX siguieron desarrollando la teoría de las razas en función del pronto advenimiento de la sexta era. Entre estas figuras intelectuales están Besant, Alfred Sinnet y William Scott Elliot, autor de *Historia de los Atlantes*²⁶. Así, la novela de Fernández de Tinoco, basándose en los postulados intelectuales de Sinnet y en la literatura teosófica de Scott Elliot, intenta ser una de las explicaciones del advenimiento de la nueva raza que anuncia consecuentemente una nueva era. Lejos de marginalizar la figura del indígena la autora más bien exaltó las características que ella imaginó como propias de este grupo como parte importante no solo de los postulados teosóficos sino del porvenir de la historia de la humanidad. Así, el nombre de la ingeniosa, valiente, dulce e indígena Zulai, llegaría tres años más tarde a darle denominación a una logia teosófica establecida en Alajuela, ciudad del noroeste del Valle Central²⁷. En ese mismo año, en 1911, la *Revista Virya* dedicó el editorial del número de marzo a los detalles sobre el Primer Congreso Universal de las Razas, reunión internacional a la que fue la presidenta de la Sociedad Teosófica, Annie Besant, como representante y voz tanto de la agrupación teosófica como de la India²⁸.

24 Ronald H. Fritze, *Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-religions* (Londres: Reaktion Books, 2009).

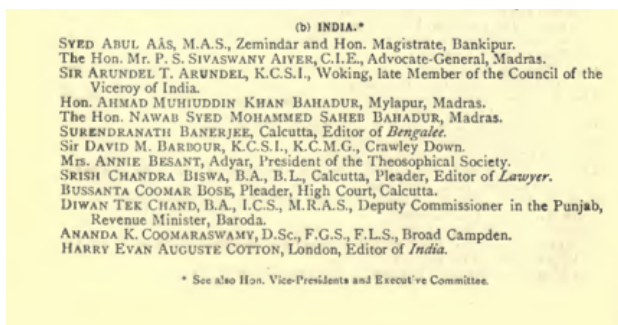
25 Fritze, *Invented Knowledge*.

26 Fritze, *Invented Knowledge*.

27 Acta no. 143 (23 de abril de 1911), Tomo II, Actas de la Logia Virya, pp. 347-349

28 Tomás Povedano [editorial], “Sobre el Primer Congreso Universal de las Razas”, *Revista Virya* 18 (marzo de 1911).

GRÁFICA 1. Extracto de la página de la edición de las ponencias presentadas en el Primer Congreso Universal de las Razas en donde se muestra la participación de Annie Besant como parte de la delegación de la India.



Fuente: Paperson Inter-racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress (Londres: P.S. King and Son, 1911).

El Primer Congreso Universal de las Razas consistió en uno de los primeros esfuerzos de erradicación del racismo y se centró en la discusión de cómo mejorar las relaciones interracialas. Respaldada tanto por la comunidad diplomática como por la comunidad científica, la reunión fue un manifiesto en contra del pensamiento etnocentrista imperante de la época²⁹. Aunque Besant no presentó discurso, podemos tener en cuenta que sí fue testigo de ponencias que se referían a la teosofía como una corriente que se interesaba positivamente por las culturas antiguas de Asia. El antropólogo alemán Felix von Luschan expuso sobre cómo la traducción de libros sagrados del Oriente ahora demostraban que la moralidad era un valor presente en las culturas asiáticas y no un monopolio de Occidente, como se había creído por mucho tiempo³⁰. Por otro lado, uno de los organizadores del congreso, G. Spiller, enalteció a los hindúes como poseedores del valor de la verdad por naturaleza³¹. No es coincidencia entonces que el discurso teosófico a partir del periodo de presidencia de Besant esbozara una imagen digna y superior de la población local de la India –a diferencia de las posiciones más reservadas

29 Elliot M. Rudwick, "W. E. B. DuBois and the Universal Races Congress of 1911", *The Phylon Quarterly* 20, no. 4 (1959): 378.

30 Felix von Luschan, "Anthropological view of race", en *Papers on Inter-racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress*, ed. G. Spiller (Londres: P. S. King and Son, 1911), 13.

31 Spiller, "The problems of race equality", en *Papers on Inter-racial Problems*, 29.

sobre las etnias de la India en el discurso de Olcott y Blavatsky, presidentes teosóficos anteriores a Besant³².

De esta manera, podemos ver que a partir de 1908, año en que Besant tomó la presidencia de la Sociedad Teosófica, este movimiento comenzó a tener dentro de sus políticas un tinte de ensalzamiento hacia los indios y su cultura, así como otros grupos orientales. Esta tendencia en Costa Rica fue asimilada mediante el ejemplo enunciado de la literatura producida por María Fernández de Tinoco, un caso totalmente excepcional para el contexto latinoamericano de blanqueamiento cultural. Ciertamente el trabajo teosófico inglés en la India caló en la política, e injirió en la población local colonizada como un factor del despertar nacionalista indio, con lo que establecemos que la concepción teosófica de las etnias y culturas orientales fungió como una herramienta política en favor –o al menos en un nivel considerable– de la población marginalizada por el imperio británico³³. ¿Sucedió lo mismo en Costa Rica?

El pomposo clima diplomático e intelectual del Primer Congreso Universal de las Razas posiblemente nubló la necesidad de discutir cómo llevar los argumentos expuestos a la práctica política de cada país representado³⁴, que como en el caso costarricense, tenían tendencias racistas por la coyuntura de blanqueamiento. Sin embargo, en 1919 acaeció un hecho en la política costarricense que nos invita a meditar la posibilidad de plantear que las ideas teosóficas, que así como en la política de la India, fueron un factor –que todavía queda por definir en qué medida– que hizo voltear la mirada en torno a las poblaciones locales marginalizadas del país.

Joaquín Gil Mayorga, diputado por la provincia de San José y teósofo desde 1910, introdujo en el debate legislativo la propuesta de nacionalizar el distrito de Talamanca, el cual –como indican Boza y Solórzano– había sido marginalizado debido al fracaso estatal en la empresa decimonónica de tener control político absoluto en la región indígena³⁵. Un artículo publicado en el semanario *El País* que anunciaba la noticia del proyecto de ley de nacionalización de Talamanca, reproducía la posición de Gil Mayorga y no se enfocaba en el beneficio económico que las tierras

32 Isaac Lubelsky, "Mythological and real race issues in Theosophy", en *Handbook of the Theosophical Current*, ed. Olav Hammer y Mikael Rothstein (Boston: Brill Publishers, 2013), 349.

33 Lubelsky, "Mythological and real race issues in Theosophy", 347.

34 Rudwick, "W. E. B. DuBois", 378.

35 Boza Villareal y Solórzano, "El Estado nacional y los indígenas", 70.

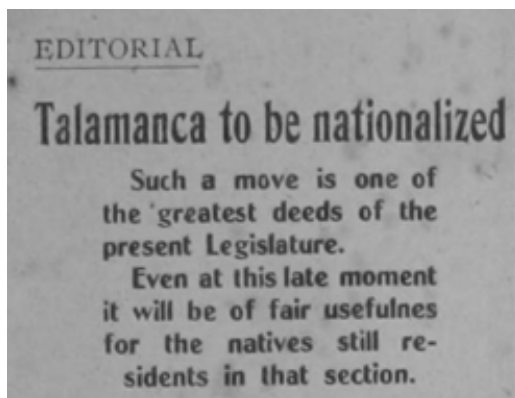
de Talamanca podían proveer si se nacionalizaban –pues recordemos que el auge del negocio bananero y cacaotero en el periodo fue un importante motivo para preocuparse por las tierras del sur caribeño– sino que hacía referencias a lo largo del artículo sobre el asunto indígena. En primer lugar, denunciaba que la población indígena escaseaba en Talamanca debido a la búsqueda de refugio en Panamá, y luego, expresaba esperanza en que los niños aborígenes de Costa Rica retornaran a “su tierra nativa” para que dejaran de ser buscadores de asilo en tierras extranjeras³⁶. El siguiente número de *El País* dedicó otro editorial al mismo asunto e insertó la ley tal y como se había aprobado. La ley básicamente planteaba el señalamiento de cuadrantes de 35 hectáreas para formar cinco centros de población en Talamanca; la expropiación de terrenos particulares y la retención de terrenos baldíos³⁷. La decisión del gobierno por expropiar los terrenos de particulares y repartirlos “gratuita y proporcionalmente entre los indígenas hoy dispersos que habitan aquella región”, y que a la vez serían propiedad del Estado, fue aplaudida por el editorial del semanario, pero a la misma vez fue criticada por carecer de plausibilidad, debido a que una gran cantidad de tierras de Talamanca pertenecían a la United Fruit Company, con lo que de fallar el intento de expropiación a la empresa bananera “toda la labor del señor Gil se reducir[í]a a lo marcado para cuadrante, donde apenas cabrán los indios que han quedado rezagados en dicho suelo [...]”³⁸.

36 Editorial [Carlos Orozco Amador], “Talamanca to be nationalized”, *El País*, 4 de agosto de 1919, 3

37 Editorial [Carlos Orozco Amador], “*Nacionalizando tierras*”, *El País*, 11 de agosto de 1919, 1.

38 Editorial [Carlos Orozco Amador], “*Nacionalizando tierras*”, 1.

GRÁFICA 2. Encabezado del artículo “Talamanca to be nationalized”.



Fuente: *El País* (4 de agosto de 1919).

De estos dos ejemplos concisos sobre María Fernández de Tinoco y de Joaquín Gil Mayorga podemos aventurarnos a establecer una relación entre la corriente teosófica de principios del siglo XX –altamente influida por el pensamiento individual de Annie Besant– y la tendencia fuera de la norma en Costa Rica por exaltar culturalmente la idea del indígena costarricense así como la búsqueda política por visibilizar y mejorar las relaciones interraciales.

LAS SOCIEDADES FRATERNALES SECRETAS CARIBEÑAS Y LA CUESTIÓN “NEGRA”

El papel de las sociedades fraternales caribeñas en el debate étnico fue importante, debido a que así como la ideología del blanqueamiento omitía de los imaginarios nacionales latinoamericanos a los indígenas, también se ignoró y se buscó frenar el aporte de los grupos afrodescendientes a la cultura latinoamericana. En el caso del caribe costarricense, nos enfocaremos en el contexto del Limón moderno y cosmopolita.

Aparte de Besant y su interés por la India demostrado en el Primer Congreso Universal de las Razas también participó en esta actividad un grupo que expuso a favor de la condición del afrodescendiente. El afroestadounidense intelectual W. E. B. DuBois fue quien dio la voz por esta causa con su ponencia “*The negro race in the United States of America*”, en la cual desde un enfoque histórico y económico explicaba la incómoda situación de los afroestadounidenses, cuya solución era solamente

a través de un mejor sistema educativo con más recursos y con la eliminación de las políticas segregacionistas, como las del sur. El trasfondo de lo que exponía DuBois era la búsqueda de la eliminación de la discriminación étnica y la aceptación del “negro” como un individuo estadounidense con los mismos derechos del “blanco”³⁹.

DuBois y su contemporáneo Booker T. Washington gestaron una corriente de pensamiento de nacionalismo negro en respuesta a la era Jim Crow y a las malas condiciones de vida de la comunidad afroestadounidense como legado de la reciente condición de esclavitud. En este sentido, el periodista y activista jamaiquino Marcus Garvey fundó en 1914 el movimiento más famoso de “movilización racial”⁴⁰, es decir la Universal Negro Improvement Association (UNIA); Garvey fue impulsado en buena parte por el pensamiento de DuBois y Washington, y por las vivencias que tuvo como víctima del racismo en diversos puntos de la esfera migratoria circum-caribeña, como por ejemplo en Limón. Comenzó así un renacimiento de la comunidad internacional afro –afroantillana, afroestadounidense y afrodescendiente– como producto del desarrollo de un pensamiento –localizado en Garvey, Washington y DuBois– de dotar a la comunidad negra de un sentimiento de identificación y dignificación de la etnia que ellos mismos promulgaban como “negra”⁴¹. Sin embargo, la historiadora caribeñista Lara Putnam ha señalado que el garveyismo no fue la primer agrupación que configuró el orgullo negro y la solidaridad étnica como la piedra angular de su filosofía, sino que desde la década de 1910 varias sociedades fraternales del Caribe tomaron dichos valores como sus ejes de trabajo⁴².

Sociedades fraternales provenientes del contexto afroestadounidense como los Mosaic Templars of America son de los primeros ejemplos que tenemos de cómo la estructura de sociabilidad moderna permitió el desarrollo y funcionamiento de la agenda política internacional en contra del racismo en detrimento de las comunidades afrodescendientes. En 1911 el periódico limonense *The Times* publicaba un anuncio de los Mosaic Templars que invitaba a los lectores a unirse a la fraternidad sin preocuparse de ser discriminado por el color, pero lo que más llama la atención es que explícitamente mostraban ser una agrupación cuya agenda estaba centrada en el asunto étnico, pues señalaba el anuncio

39 W. E. B. DuBois, “*The negro race in the United States of America*”, en Papers on Inter-racial Problems 348-363.

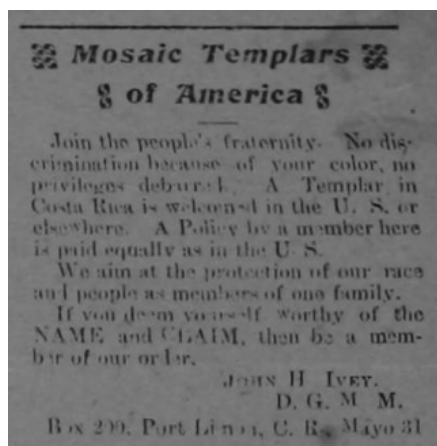
40 Rupert Lewis, “Initial Political Involvement”, en *Marcus Garvey*, Anticolonial Champion (Londres: Karia Press, 1987), 62-63.

41 Lewis, “Initial Political Involvement”, 70.

42 Putnam, “Nothing matters but color”, en *From Toussaint to Tupac: The Black International since the Age of Revolution*, Michael O. West, G. Martin y Fanon Che Wilkins eds. (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2009), 110-111.

que su objetivo era la protección de las personas “de nuestra raza” [*“our race”*] como miembros de una sola familia⁴³.

GRÁFICO 3. Anuncio de Mosaic Templars of America.



Fuente: The Times (2 de junio de 1911).

A partir de la década de 1920 logias como Independent United Order of Mechanics, Loyal Order of Ancient Shepherds (LOAS), Lebanon Foresters y Grand United Order of Oddfellows se esparcieron por las localidades más importantes de la esfera transnacional caribeña como catalizadoras de la comunidad afrocaribeña/afroantillana⁴⁴. En el Caribe costarricense tenemos registro del paso de dichas organizaciones gracias a los periódicos limonenses de la época, y específicamente debido a la labor periodística e interés de Samuel Charles Nation, jamaquino de nacimiento y residente de la ciudad de Limón y posteriormente de Cartago. Nation es descrito por la historiadora Valeria Grinberg Pla como “uno de los más agudos y prolíferos cronistas de la vida de la comunidad afroantillana de Limón entre 1912 y 1942”⁴⁵. Quienes han estudiado a Nation, como Grinberg y la escritora Anacristina Rossi, han omitido la participación del periodista jamaquino en la Independent United Order of Mechanics, de la cual fue Grand Past Master de la logia Concordia de Puerto Limón, así como miembro de la UNIA.

43 “Mosaic Templars of America”, The Times, 2 de junio de 1911, 1.

44 Putnam, “Nothing matters but color”, 111.

45 Valéria Grinberg, “Conciencia étnica, derechos civiles y sentido de comunidad”, *Centroamericana* 14 (2008): 14.

Desde que Nation comenzó a trabajar como editor del periódico *The Times* entre 1912-1913 se puede observar el espacio que se le cedía a pequeños anuncios de diferentes sociedades fraternales, sin embargo es hasta su labor editorial en *The Limon Searchlight*, entre 1929 y 1931, que se hace evidente la importancia que le otorgaba el diario a los asuntos fraternales mediante el espacio regular titulado “Among the Lodges and Organizations”. El 4 de enero de 1930 se informaba en esta sección que la Logia Perseverancia de la orden de los Shepherds había celebrado su aniversario y había tenido como invitados a representantes de la UNIA y de la Independent Benevolent Order of Elks. El comentario que agregaban los Shepherds al final de la noticia enaltecía la unidad entre las organizaciones “de color” que había significado la reunión⁴⁶. Podemos ver que el planteamiento de Putnam sobre el clima de marginalización de las comunidades migratorias afroantillanas estuvo acompañada a la vez por el surgimiento de “entusiastas de la raza” que hablaban de y hacia un “mundo negro”, mundo que respondía a la esfera migratoria que se conectaba a través de varios mecanismos, no solo como los periódicos, sino también como las logias de las órdenes fraternales y otras organizaciones, en pos de la construcción de un amplio espacio cívico para la comunidad migrante afroantillana⁴⁷.

Más adelante, a partir de 1935 Samuel Nation se convirtió en el editor de *The Atlantic Voice*, la parte en inglés de *La Voz del Atlántico*. El contenido de *The Atlantic Voice* se distanciaba mucho de su parte adyacente hispanohablante, y es evidente que los intereses de dicho semanario eran pautados por el acontecer de la comunidad afrodescendiente, tanto en el marco local como en el mundial. En 1936 la logia Progreso de la Independent United Organization of Mechanics, dirigida en ese entonces por Nation, anunciaba en las páginas de *The Atlantic Voice* que se reuniría para discutir el plan para levantar el estatus de los “jóvenes de color” –especialmente mediante el mecanismo de la educación profesional–⁴⁸. Este es solo un ejemplo concreto de las muchas líneas del semanario limonense que dedicaron su atención al accionar de las varias logias mecánicas de la provincia de Limón⁴⁹.

46 “Among the Lodges and other Organizations”, *The Limon Searchlight*, 4 de enero de 1930.

47 Putnam, “Nothing matters but color”, 112, y118.

48 “For Higher Education”, *The Atlantic Voice*, 29 de marzo de 1936, 7.

49 Concordia, Fraternidad no. 10, The Loyal Hope y The Mizpah fueron las logias de Puerto Limón, mientras que en Estrada y Siquirres se establecieron las logias King Charles y Progressive respectivamente.

Ricardo Martínez, en su artículo “Sociabilidades modernas: sociedades fraternales secretas en el Caribe costarricense a finales del siglo XIX”, llama la atención sobre la clasificación que se ha hecho de las sociedades de ideas secretas mencionadas anteriormente –como los *Shepherds* y *Mechanics*– como “masonerías”, a lo que él señala que es una “conceptualización bastante vaga” debido a que cada una responde a variadas órdenes institucionalizadas⁵⁰. Específicamente a la orden mecánica Martínez la describe como una sociedad fraternal secreta originada a raíz del cisma de la masonería inglesa en 1757⁵¹. Cómo llegaron al Caribe es una interesante cuestión. Jan A. M. Snoek detalla que los primeros miembros de la IUOOM fueron jornaleros irlandeses y negros libres; estos últimos migraron al Caribe a emplearse en el creciente negocio de las plantaciones, llevando así la orden mecánica a estos territorios⁵². La orden se expandió en el Reino Unido a partir de 1877, y hasta 1922 se comenzaron a fundar logias en Jamaica, Demerara, Trinidad, Cuba, Estados Unidos, y Panamá⁵³. A medida que en el Caribe colonizado por Inglaterra se fortificaba la institución mecánica, en la metrópoli británica más bien declinaba. Así en 1906 las logias mecánicas caribeñas se adscribieron a la orden independiente de Preston, Inglaterra, que acuerpaba al resto de logias americanas⁵⁴. Snoek hace énfasis en que la IUOOM no era solamente una organización de ayuda mutua sino una sociedad fraternal con prácticas de rituales de iniciación que se basaban en la masonería⁵⁵, por lo que al referirnos a la existencia de esta agrupación en el Caribe costarricense no podemos dejar de tener en cuenta la estructura francmasónica a la que remite la orden mecánica.

Viendo a las sociedades fraternales caribeñas mencionadas como una colectividad, y no en sus casos individuales, podemos reparar en que estas funcionaron en la construcción de la identidad nacional afro que suscitó la esfera migratoria transnacional del circum-Caribe. A parte de interesarse en la cues-

50 Martínez Esquivel, “Sociabilidades modernas: sociedades fraternales secretas en el Caribe costarricense a finales del siglo XIX”, *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 11 (2010): 128-143, <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/516/277>

51 Martínez Esquivel, « La Franc-maçonnerie à Puerto Limon : un espace de réception privilégié du cosmopolitisme dans une ville portuaire », trad. Céline Sala, en *La Franc-Maçonnerie dans les ports*, eds. Cécile Révauger y Éric Saunier (Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012), 105-122.

52 Jan A. M. Snoek, “Ritual Dynamics in the Independent United Order of Mechanics”, *Forum Ritualdynamik* 16 (2008), <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/download/9071/2913>

53 Snoek, “Ritual Dynamics”, 18

54 Snoek, “Ritual Dynamics”, 18.

55 Snoek, “Ritual Dynamics”, 1.

tión identitaria, estas agrupaciones brindaron una alternativa al escaso cuerpo de derechos políticos que gozaban las poblaciones afrocaribeñas migrantes. Pertenecer a una logia significaba tener hermanos –y hasta hermanas– no solo en la ciudad de residencia sino en otros puntos del circum-Caribe, hecho que significaba el reconocimiento civil en caso de migración, accidentes, bancarrota o la muerte. Y además, como ya se ha mencionado, en el periodo de marginalización étnica en los países que basaban sus políticas y prácticas culturales en la ideología blanqueadora, la existencia de estos espacios de sociabilidad permitió que los afroantillanos/afrocaribeños accedieran a un escenario cívico vibrante, es decir, el “*Negro world*” como comunidad imaginada⁵⁶.

CONCLUSIONES

Las formas de sociabilidad modernas expuestas dotaron de herramientas a poblaciones marginalizadas en la Costa Rica de la coyuntura latinoamericana blanqueadora y racista, y fueron utilizadas de diferente manera. Por un lado, la Sociedad Teosófica tuvo un alcance más discursivo que político – aunque innovador – para el caso de los indígenas costarricenses; el proyecto de ley de Joaquín Gil Mayorga tenía debilidades, que por el desarrollo de la historia costarricense, conocemos que no tuvo el resultado que pretendía, pues las comunidades indígenas de la zona sur no gozaron de un territorio propio hasta la década de 1970, pero no podemos negar que el planteamiento estaba impregnado por el reconocimiento que la teosofía hacía del alto valor de las sociedades indígenas como místicas y relacionadas con los planteamientos de Blavatsky y Besant. Por otro lado, las sociedades fraternales del Caribe saltaron del discurso a la organización de agendas políticas, por lo que podemos afirmar que se convirtieron en instrumentos de un diverso movimiento de conciencia étnica, movimiento nacido de los esfuerzos intelectuales y activistas de figuras autorreconocidas como afrodescendientes, y que hicieron frente al creciente racismo de la era Jim Crow en Estados Unidos y de blanqueamiento en América Latina. Sociedades fraternales como la Independent United Order of Mechanics divulgaron su quehacer en los periódicos limonenses como iniciativas pautadas por la búsqueda de estrategias y programas para mejorar la condición social de los afroantillanos y afrodescendientes locales como una herramienta frente a la marginalización racista

56 Putnam, “Nothing matters but color”, 118.

de los Estados receptores de trabajadores antillanos. Estos espacios fueron también una de las varias estrategias de construcción de una nación negra que proporcionó la posibilidad de reconocer y proteger la condición de civilidad de los afrodescendientes, así como de manifestar sus legados culturales.

TOMÁS POVEDANO DE ARCOS
(1847-1943)









El pintor andaluz, destacado líder de la masonería y la Sociedad Teosófica en Costa Rica, nació en Córdoba, España, y murió en San José. Arriba se observa en su estudio y posando cuando fungió como gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica (1905 y 1907). También se observan dos de sus pinturas insignes: Madame Blavatsky y Krishnamurti.

Fuentes: Archivo de la Gran Logia de Costa Rica, Libro Negro, "Tomás Povedano exGM". Archivo de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, Álbum de recortes, "Tomás Povedano en su estudio"; y Sala de sesiones de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, fotografías de Massimo Introvigne.

VIRYA



Esta fue la primera logia de la Sociedad Teosófica en Centroamérica. Se organizó en San José, Costa Rica el 27 de marzo de 1904 por un grupo de masones y sus esposas, entre quienes figuró el gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica, Tomás Povedano.



Esta rama teosófica mantiene sus actividades hasta el día hoy (2019). Arriba se observa una fotografía de sus primeros miembros y de su sala de sesiones en la casa de Povedano.

Fuentes: Archivo de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, Álbum de recortes, “Logia Virya” y “Sala de sesiones”.

OFELIA CORRALES

Lo Maravilloso

REVISTA DE PSICOLOGÍA Y DINAMISMO INEXPLICADOS

SE PUBLICA LOS DÍAS 10 Y 25 DE CADA MES

HIPNOTISMO

ESPIRITISMO

TELEPATÍA

CIENTÍFICO

Madrid 25 Julio 1909

Año 1

Núm. 8



APARICIÓN DE ESPÍRITUS MATERIALIZADOS EN COSTA RICA

Administración:
San Bernardo, 19

SUMARIO

Número suelto:
25 CTS.

La fotografía de lo invisible.—Nota breve.—LOS GRANDES MEDIUMS: Mistress Piper.—TRIBUNA LIBRE: Gaston Mery contra Stead.—DE TODAS PARTES: Videntes de cuya sinceridad no es posible dudar; Un crimen descubierto por una mesa; Un cardenal profeta.—LA GÉNESIS DEL ALMA: Introducción; Prefacio; Consideraciones generales sobre el Alma.—Las materializaciones en Costa Rica: Más fenómenos extraordinarios.—BIBLIOGRAFÍA.—CORRESPONDENCIA.—GRABADOS: Materializaciones espíritus en Costa Rica.

© Biblioteca Nacional de España

La famosa médium costarricense se convirtió en la figura central del círculo espiritista Franklin, organizado en 1906. Las fotografías y los artículos sobre los fenómenos generados por ella se publicaron en revistas de México, España –como se observa en las imágenes de arriba de la pub-

Sorprendentes fenómenos espiritistas en San José de Costa Rica (América Central)



Mary en el centro del Grupo; la médium detrás; Sr. Echandi a la izquierda; Sr. Aguilar a la derecha. Los niños que aparecen son hermanos de Orellana



En esta posición la médium tiene en la mano izquierda un cecoyo ó luciférmaga, cuya luz sirve para enfocar el aparato fotográfico en la obscuridad

© Biblioteca Nacional de España

licación *Lo Maravilloso*—, Estados Unidos y Francia. Corrales se convirtió en la médium personal del dictador Federico Tinoco, con quien se exilió en París luego del golpe de Estado de 1917.

Sorprendentes fenómenos espiritistas en San José de Costa Rica (América Central)



Mary en medio; Ofelia a la izquierda; Sr. Echandi a la derecha



A la derecha la niña Bertha Corrales se está cubriendo la cara para defender la vista de la vistísima luz del magnetismo

© Biblioteca Nacional de España

Fuente: Biblioteca Nacional de España, "Las materializaciones en Costa Rica", *Lo Maravilloso. Revista de psicología y dinamismo inexplicados* 1, no. 8 (25 de julio de 1909): portada y entre págs. 82 y 83.

Walter J. Field Spencer fue un abogado estadounidense afincado en la ciudad de San José, miembro y líder de la logia masónica angloparlante y de protestantes La Luz no. 3, y uno de los fundadores de la Sociedad Teosófica en Costa Rica. También formó parte de La Orden de la Estrella de Oriente, organización con sede en Adyar, India, y creada con el objetivo de preparar el camino para el siguiente mesías, personificado en Jiddu Krishnamurti, un adolescente del sur de la India brahmánica.



Fuente: 10 colones, Banco Internacional de Costa Rica, Serie B, 1916. Colección Banco Central de Costa Rica. Fotografía: Fundación de Museos Banco Central de Costa Rica.

LA IGLESIA CATÓLICA LIBERAL

Esta institución surgió como una hibridación religiosa de elementos del catolicismo con los de la Sociedad Teosófica. En la nueva liturgia se experimentaba al Cristo viviente y se profundizaba en la teosofía y en la doctrina de la reencarnación. Sentados de izquierda a derecha: los reverendos Robert King, James Ingall Wedgwood, Frederick Samuel Willoughby y Rupert Gauntlett, y el clérigo Dean Seaton. De pie: el escritor costarricense José Basileo Acuña (más tarde obispo), Reginald Farrer, tres servidores no identificados, Theodore Bell y un sacerdote no identificado.



Fuente: Fotografía correspondiente a la consagración del obispo de la Iglesia católica liberal, el presbítero anglicano, comasón y teósofo James Ingall Wedgwood, celebrada en Londres, el 13 de febrero de 1916.

VISITA DE JINAJARADASA A CENTROAMÉRICA (1929)

Curuppumullage Jinarajadasa (1875-1953) fue un masón, teósofo, y cuarto presidente de la Sociedad Teosófica. Sus visitas a Centroamérica generaron una gran cobertura de los medios de comunicación, así como un particular debate entre la prensa católica, liberal y esotérica. Arriba se observa el picnic teosófico celebrado en La Paulina en San José. A los pies de Jinajaradasa se encuentra Julio Acosta, teósofo y ex presidente de Costa Rica (1920-1924). Acosta fue uno de los promotores de la visita de Jinajaradasa, la cual en buena parte la financió la Sociedad Económica de Amigos del País.



Fuente: Archivo de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, Álbum de recortes, “Jinajaradasa en Costa Rica, 1929”.

KRISHNAMURTI EN EL PUERTO DE PUNTARENAS, COSTA RICA (1935)

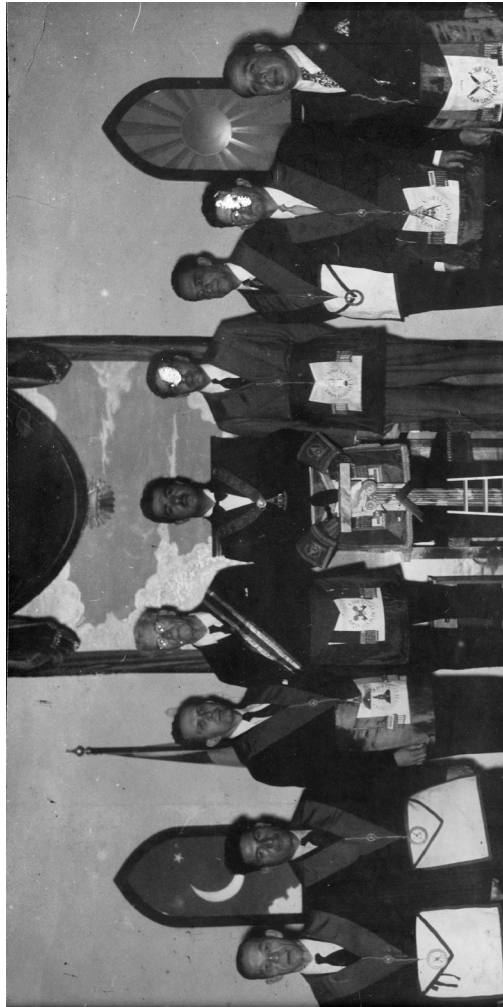
El 6 de octubre de 1935, en su viaje de retorno de Suramérica a California, el otrora líder mesiánico y teosófico –había renunciado a su papel y cerrado La Orden de la Estrella de Oriente en 1929–, se reunió con teósofos locales a bordo del vapor Santa Paula de la Grace Line. Arriba se le observa en el centro de la imagen, segundo a su izquierda y con anteojos a Juan Fernández, segundo a su derecha y con corbatín a Benjamín Odio, y tras este último, con tan solo medio rostro, al poeta Rogelio Sotela.



Fuente: Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica, *Diario de Costa Rica*, “Krishnamurti pasó por Puntarenas”, 8 de octubre de 1935, portada.

GRAN LOGIA DE COSTA RICA

Este gran oriente se organizó en 1899 con la participación de cinco logias de la ciudad de San José (tres) y Puerto Limón (dos), y bajo el liderazgo de empresarios y comerciantes en su mayoría extranjeros. Arriba se observa una imagen de su templo en 1937, año de su inauguración; y abajo otra de Rafael Obregón Loría (1911-2000), su gran maestro en diez ocasiones, historiador oficial y conservador de su museo hasta su deceso.



Fuentes: Archivo de la Gran Logia de Costa Rica, *Fotos de la Hermandad Rafael Obregón Loría*, fotografías # 10 y # 40.

RITUALES FUNERARIOS MASÓNICOS



En esta imagen se observa la procesión fúnebre masónica –y pública– del educador y escritor costarricense Roberto Brenes Mesén (1874-1947). La historia de vida de este personaje constituye un caso de la militancia múltiple en sociabilidades e ideas característica de esta etapa de la modernidad. El también periodista participó de grupos anarquistas, espiritistas, masones, rosacruces, socialistas y teosóficos.

Fuente: Archivo de la Gran Logia de Costa Rica, *Libro Negro*, “Funerales de H. Roberto Brenes Mesén – 19 mayo 1947”.

**PRIMERA IGLESIA BAPTISTA DE COSTA RICA,
ORGANIZADA EN LIMÓN A FINALES DE LA DÉCADA DE
1880**



Hasta 1888 solo había un templo católico en la ciudad de Limón, construido diez años antes. No obstante, este no tenía la categoría de parroquia. Esto último ocurrió hasta 1892.

Fuente: Archivo Nacional de Costa Rica, Fotografía no. 098741.

TEOSOFÍA, INTELECTUALES Y SOCIEDAD EN COSTA RICA (1908-1929)¹

Chester Urbina Gaitán

INTRODUCCIÓN

Hacia mediados del siglo XIX Costa Rica logra vincularse definitivamente al mercado mundial por medio del café. Fruto de esta unión, el país comienza a adquirir los rasgos de una sociedad capitalista, a la vez que entra en contacto con diferentes corrientes filosóficas, artísticas y científicas que modernizaron el desarrollo cultural nacional. Con el fin de dar sustento interpretativo a su proyecto político-cultural de dominación, la clase dominante orienta su accionar a través del liberalismo, el positivismo y el racionalismo². La forma de organización política que tal situación originó no permitió la formación de una sociedad verdaderamente democrática y popular. Quedaban al margen del poder las culturas de otros sectores sociales no oligárquicos, que eran parte de la nación y que no tenían posibilidades de orientar en su beneficio los contenidos de la cultura dominante³.

Frente a esta exclusividad cultural y política, surge entre 1900 y 1914 una intelectualidad contestataria y antioligárquica que, influida por filosofías, idearios y creencias de la más variada procedencia, funda una cultura polemizante que ve en la ayuda mutua, en la solidaridad, en la justicia y en la libertad, los pilares para la creación de una nueva cultura y una nueva sociedad. Una de las corrientes que guio a esta nueva intelectualidad —y que no ha sido estudiada— la constituye la teosofía. Este tipo de pensamiento fue introducido en el país durante los últimos años del siglo XIX por el español don Tomás Povedano de Arcos, quien en reuniones secretas lo enseñaba a unos cuantos simpatizantes⁴. El nombre teosofía está compuesto de dos palabras

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida de la investigación publicada en *Revista de Ciencias Sociales* 43, no. 88 (2000): 139-144.

2 Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993), 119-122.

3 Morales, *Cultura oligárquica*, 220.

4 *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología* V, no. 23, junio de 1912, 300.

griegas y significa “conocimiento de Dios”, o “sabiduría divina”. Derivado del hinduismo, denota un sistema ecléctico filosófico fundado en Nueva York el 17 de noviembre de 1875 por Helena Petrowna Blavatsky y el coronel Henry S. Olcott⁵.

El propósito de este artículo es analizar el pensamiento de los principales miembros de la Sociedad Teosófica de Costa Rica sobre la cuestión social en el país, lo cual se realizará a través de las publicaciones que estas personas hacían en la *Revista Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología*, órgano divulgador del pensamiento de esta asociación entre los años de 1908 a 1929. También se estudiará la posición, tanto oficial como de algunas bases menores de la Iglesia católica, acerca del pensamiento teosófico y como este representaba un peligro para el control social que esta institución ejercía en el país.

IRRUPCIÓN DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA EN COSTA RICA

En enero de 1908 salía a la luz la *Revista Virya*, siendo su editor el Lic. León Fernández Guardia, mientras que don Tomás Povedano destacaba como su director. La mencionada publicación contaba con los siguientes colaboradores: Lic. León Fernández Guardia, Ing. Enrique Jiménez Núñez, J. S. González R., Walter J. Field, Tomas Povedano, José Monturiol, Roberto Brenes Mesen y M. Roso de Luna⁶.

Para el 6 de octubre de 1909, *La Gaceta* publicaba el acuerdo no. 7 de la Cartera de Gobernación, en el que el presidente de la República, el licenciado Cleto González Víquez, aprobaba los estatutos de la rama de la Sociedad Teosófica denominada *Virya*, la cual fue fundada en San José el 1° de junio de 1904.

Esta primera logia teosófica centroamericana declaraba que sus fines eran los siguientes:

- a. Formar el núcleo de una Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de razas, creencias, sexo, casta o color.

5 *Virya* V, no. 23, 327.

6 *Virya* I, no. 1, enero de 1908, portada.

- b. Fomentar el estudio de las literaturas religiosas, filosóficas y ciencias de los Arios y de otros pueblos orientales.
- c. Investigar las leyes no explicadas de la naturaleza y los poderes psíquicos latentes en el hombre. Sólo una parte de los miembros de la logia se dedicarían a este último objeto, siendo el primero de los tres puntos antes enunciados el único obligatorio de los tres⁷.

La asociación en estudio puntualizaba muy claramente que dependía de la Sección Cubana de la Sociedad Teosófica residente en La Habana, siendo ajena en absoluto a todo espíritu de secta, a la vez que indicaba que no se requería forma alguna de creencia para ser miembro de la logia. Pese a que no intervenía en política, la agrupación no era en modo alguno responsable de las opiniones de sus miembros. No podían pertenecer a la Sociedad Teosófica, y por tanto a la rama *Virya*, ninguna persona que estuviera encausada criminalmente o que por su conducta inmoral fuera motivo de escándalo, y quedaba absolutamente prohibida dentro de la rama la experimentación de toda clase de fenómenos hipnóticos y espiritistas. Los que pretendieran infringir este artículo serían apercibidos y, en caso de reincidencia, podían ser suspendidos y hasta expulsados por la sola iniciativa del presidente de la asociación⁸.

Otros de los primeros miembros de esta sociedad fueron Flora Field, Edith F. de Povedano, Ana Rosa Chacón, María F. de Tinoco, Pacífica de Soto, Carolina A. de Povedano, Josefa Barrot, María de la Cinta P. de Field, María Francisca Caballero, Rosalina de Fernández, Ana María C. de Brenes Mesen, Estela González R., Elena M. de Brenes, Lía de Bertheau, Gil Mayorga, Jorge Castro, Eduardo Esquivel, Manuel de la Torre, Jaime Fernández, José M. Tristán, Antonio Castro W., Alfredo Anderson, Salvador González, Antonio Carmona, Diego Povedano, Gilberto Huertas, Alberto Bertheau, Franklin Jiménez, Francisco Vidaorreta, Julio Acosta García y Ricardo Dorado⁹. Según se evidencia, esta organización estuvo compuesta por banqueros, intelectuales, políticos, profesionales y comerciantes, acompañados de sus respectivas esposas.

Para julio de 1911 las logias teosóficas costarricenses eran tres: *Virya*, cuyo presidente era don Tomas Povedano y su secretario don José Monturiol;

⁷ *La Gaceta* XXXI, no. 82, 6 de octubre de 1909.

⁸ *La Gaceta* 1909.

⁹ *Virya* V, no. 23, 292-295.

Dharana, presidida por don Roberto Brenes Mesén siendo su secretaria la señorita Mercedes Montalto, y Zulai, la cual contaba con don Aquiles Acosta como presidente y con Faustino Solera como secretario¹⁰. En enero de 1914 la Sociedad Teosófica de Costa Rica contaba con 101 miembros¹¹. Para el 1° de mayo de 1928 las agrupaciones teosóficas se habían propagado hacia Orotina, donde existían trece miembros; Limón, cuyo centro teosófico contaba con quince afiliados, y Heredia, la cual era dirigida por Carlos Luis Sáenz y apoyado por Omar Dengo¹². Para el 30 de setiembre de 1929 las logias teosóficas contaban con los siguientes afiliados: *Virya* no. 45, Dharana no. 19 y Sirio no. 12¹³. Con base en los datos anteriores se constata que el ingreso a estas agrupaciones decayó al final de los años analizados, ya que de 101 miembros en 1914 pasó a 76 en 1929, influyendo en esto la represión religiosa ejercida por la Iglesia, tópico que se tratará más adelante.

TOMÁS POVEDANO Y LA CUESTIÓN SOCIAL EN COSTA RICA

En enero de 1908, don Tomás Povedano publicaba la conferencia teosófica de don Federico G. Calvo, titulada: “Rectificación al Positivismo”, en la que se señala que el remedio a los males sociales se encuentra en mirar menos nuestro yo personal, y más a aquel espíritu común de vida, que es la realidad esencial de todos los seres; en educar y no solo instruir, en llenarse la mente con las nociones del deber, en abrir horizontes a las percepciones del alma, en creer en una justicia divina para poder esperar en una justicia humana¹⁴.

Asimismo, se considera que esta “panacea” consiste en no mirar con indiferencia las necesidades ajenas, las del obrero, las del menesteroso y el criminal; ya que era necesario cumplir con ellos, el deber de hermanos mayores, dignificándolos con la enseñanza y con el ejemplo. Dicha conferencia concluía apuntando que las aspiraciones de la Teosofía eran la paz, el altruismo, la sabiduría sin restricciones de escuela amplia, soberana, física y metafísica¹⁵.

Para noviembre de 1912 don Tomás en su artículo: “Por los obreros”, dice

10 *Virya* V, no. 23, 185.

11 *Virya* VII, no. 28, enero de 1914, 5.

12 *Virya* XXI, no. 57, 1° de mayo de 1928, 25.

13 *Virya* XXII, no. 68, 1° de noviembre de 1929, 3.

14 *Virya* I, no. 1, 45.

15 *Virya* I, no. 1, 45-46.

que todo aquel que, con su peculiar esfuerzo de voluntad, de inteligencia, de cualquier clase de acción que sea, contribuye a sostener la vida de las naciones, su prestigio y cultura, su bienestar y adelanto, es un obrero del progreso humano. Don Tomás también señala que los estadistas, los filántropos, los educadores y los higienistas tenían el deber de aunar sus esfuerzos a favor de los desheredados que gimen en el abandono y habitan en míseros tugurios¹⁶.

Con respecto a la fundación de la Sociedad Protectora de Animales, para junio de 1914, el señor Povedano acotaba que los pueblos en que se lucha por aliviar la miseria moral y física, donde se respeta, ama y considera a la mujer, al niño y al anciano, en que se vela por el bienestar y la salud de los animales, salieron del estado inferior propio de las razas primitivas y sobre ellos descienden las bendiciones de lo Alto¹⁷.

En marzo de 1917 Povedano responde a una circular del entonces obispo de Costa Rica monseñor Juan Gaspar Stork, en la que se excomulga a los afiliados de la Sociedad Teosófica, apuntando que el señalarlos como herejes y apostatas no tenía ningún fundamento, principalmente si provenía de los afiliados a una religión sin su previo consentimiento en los primeros días de su infancia. Povedano refuerza su discurso recordando lo que san Pablo dijo que todo lo que no es según la fe o el dictamen de conciencia es pecado, por lo que es claro que no se puede contar con la conciencia de los que en plena ignorancia de los conceptos religiosos son agregados a tal o cual comunión, como si se tratara de esclavos¹⁸.

LA SOCIEDAD TEOSÓFICA DE COSTA RICA Y SU PENSAMIENTO ANTICLERICAL

Con respecto al pensamiento anticlerical de algunos miembros de la Sociedad Teosófica de Costa Rica, se tiene la conferencia titulada “La Reencarnación”, la cual fue dictada por el ingeniero Enrique Jiménez Núñez, Subsecretario de Estado, encargado del Ministerio de Fomento en la sesión de clausura del Ateneo de Costa Rica en enero de 1913. En ella, don Enrique señala que la doctrina de la Iglesia Católica romana había dejado de ser una fuente de consuelo, al no poder satisfacer la inteligencia de los hombres que

16 *Virya* V, no. 24, noviembre de 1912, 384.

17 *Virya* VII, no. 29, junio de 1914, 103.

18 *Virya* X, no. 34, 51-52.

piensan, lanzándolos al materialismo, aparte de combatir las verdades espirituales que le enseñó al hombre la sabiduría de los siglos.

El autor es más radical en su pensamiento al afirmar que el hombre puede cambiar su situación socioeconómica saliendo del conformismo que predica la Iglesia Católica, pues establece que “No nos basta que nos digan ¿quién eres tú, oh hombre, para pedirle expiación a Dios? Dios nos doto de la razón que propone estas cuestiones y de la conciencia que se revela ante las injusticias de la vida”¹⁹.

Posiblemente el miembro más destacado de la Sociedad Teosófica de Costa Rica durante el periodo fue don Roberto Brenes Mesen, quien para junio de 1922 desde Syracuse, Nueva York, le escribía a don Joaquín García Monge, editor de la revista *Repertorio Americano*, un artículo titulado “El clericalismo católico”, donde resalta que en un país donde los representantes autorizados del catolicismo solo saben odiar con fervor y carecen de la cultura necesaria para corregir enseñando, para cautivar con su sabiduría o su elocuencia las curiosas e indómitas mentes de la juventud, un joven de cierto entendimiento no puede ser católico²⁰.

Por otra parte, don Roberto acota que, si se ha tenido la fortuna de recibir, por una vez siquiera, un rayo de luz espiritual del misticismo, entonces todas las religiones adquieren una encantadora seducción, porque todas nos llevan de la mano a la inagotable fuente de la sabiduría divina, razón que indica que no se puede ser católico romano con exclusión de las demás religiones del mundo. No hay un solo místico que sea católico romano exclusivamente, ya que todos ellos adquirirían la entonación universal, por lo que constituían la pesadilla de la Iglesia Católica²¹.

También el escritor destaca que la poca juventud pensante del país no debía olvidar que el romanismo es una fuerte organización política que aspira al gobierno de las naciones donde prevalece. La religión tiene oradas para todas las almas, para todos los entendimientos; ilustra y da sosiego a todas las conciencias; posee sabiduría para saciar las más hondas y angustiosas ansias de conocimiento del investigador sincero y valeroso. El clericalismo católico,

19 *Virya* VI, no. 25, enero de 1913, 422.

20 *Virya* XV, no. 35, junio de 1922, 57.

21 *Virya* XV, no. 35, 57.

por el contrario, no tiene más que una puerta de entrada para todos y una sola morada sombría para todas las inteligencias²².

Es de destacar, en el pensamiento de Brenes Mesén, su discurso contrastante en cuanto al control social ejercido por la Iglesia Católica, principalmente en el dominio de la conciencia y la cultura, así como en su proyecto de consolidación de la Virgen de los Ángeles como símbolo del nacionalismo oficial²³, donde el planteamiento de ideas cosmopolitas o universales choca con los intereses de la institución eclesiástica en la búsqueda por redefinir su campo de acción ante el Estado. Lo anterior es confirmado por Gerardo Morales, cuando señala que la reacción clerical conservadora se orienta a mantener la cultura dentro de los esquemas del orden tradicional. Combate el liberalismo, la masonería, las doctrinas utópico-socialistas, en general, toda idea progresista. A la intelectualidad liberal se le acusa de atea y conspiradora²⁴.

Para Roberto Brenes Mesén, llevar la cultura a las clases trabajadoras es extender la razón ahí donde las clases dominantes inculcaban la ignorancia y la superstición²⁵, por lo que el nuevo intelectual debía contribuir a que el pueblo y las clases trabajadoras, en particular, sean críticas de sí mismos y de lo que interesadamente se les enseña²⁶ debido a que esta nueva intelectualidad procuraba que la escuela desempeñara un papel fundamental en la renovación de las costumbres, fomentando en el alumno el espíritu crítico y la búsqueda de medios para la construcción de una sociedad más democrática, esto le valió la crítica de los sectores conservadores de la oligarquía y en particular del clero²⁷.

TEOSOFÍA E IGLESIA CATÓLICA

Motivada por un espíritu evangelizador, y a la vez de control social, para 1912 monseñor Juan Gaspar Stork emite una circular donde critica el establecimiento de las ideas teosóficas en el país, la cual fue publicada en forma de folleto en 1917, en la que se excomulga a los practicantes de tal corriente filosófica. Posteriormente, monseñor Rafael Otón Castro y Jiménez

22 *Virya* XV, no. 35, 58.

23 José Daniel Gil Zúñiga, "El mito de la Virgen de los Ángeles (1824-1934). Una aproximación a la mentalidad religiosa" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, 1982).

24 Morales, *Cultura oligárquica*, 80.

25 Morales, *Cultura oligárquica*, 159.

26 Morales, *Cultura oligárquica*, 160.

27 Morales, *Cultura oligárquica*, 175.

escribe para el 25 de setiembre de 1922 su carta pastoral no. 3 donde declara que “las doctrinas llamadas teosóficas son contrarias a la doctrina católica, y no es lícito inscribirse en las sociedades teosóficas, ni asistir a sus reuniones, ni leer sus libros, revistas, periódicos y escritos”²⁸.

Es clara la posición de intolerancia que la jerarquía de la iglesia expone en los documentos anteriores acerca de la teosofía, aunque esto no quiere decir que fuera compartida por todas sus bases menores. Para ilustrar lo anterior se tiene que, en junio de 1922, el presbítero Marcelo Maldonado, cura párroco de Villa Colón, manifestaba su inclinación teosófica cuando escribe que para la verdadera adoración solo son necesarios Dios y el alma humana, que los libros sagrados, las escrituras inspiradas, proceden de una sola fuente: Dios, quien habla a través de las almas que quieren escuchar su voz y, a la vez, es el principio fundamental de todas las religiones²⁹.

CONCLUSIONES

La Teosofía en Costa Rica nace en un ambiente de profundas transformaciones, principalmente en el campo de lo mental, siendo los primeros adeptos de esta secta un pequeño grupo de extranjeros e intelectuales radicalizados, ligados a la vida política, social y cultural, con el suficiente pensamiento cosmopolita y liberal para no aceptar el monopolio de la conciencia y de la cultura ejercido por la Iglesia Católica, el cual consideraban conservador y retrogrado. Fue en la criticidad al estatus quo y a la manipulación intelectual y política que la institución eclesiástica promovía –para mantener su control social– donde los teósofos encontraron un fuerte rechazo a su pensamiento, organización y publicaciones.

La represión religiosa contra el fiel que se vinculara con la teosofía no permitió que la Sociedad Teosófica tuviera una mayor transcendencia en el debate ideológico de la época, a la vez que evidencia la intolerancia ejercida por la Iglesia Católica. Es evidente que el eclecticismo religioso del pensamiento teosófico tuvo una fuerte censura por esta institución, sobre todo si se tiene en cuenta que a finales del siglo XIX la Iglesia Católica promovía su propio proyecto de

28 Rafael Otón Castro y Jiménez, “Con motivo del mes del Rosario, expone su importancia en la vida de los fieles y se refiere al protestantismo y al teosofismo, doctrinas ajenas a la fe de la iglesia”, 25 de septiembre de 1922, 5-6.

29 *Virya* XV, no. 35, 55-56.

inserción en la creación del nacionalismo oficial.

Lo más valioso del aporte de los intelectuales teósofos radicó en que erosionaron los postulados del liberalismo decimonónico al proponer nuevas relaciones culturales para la convivencia política, aunque no lograron articular un proyecto de sociedad alternativo.

CONFLICTOS EN TORNO A LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DEL ALMA Y LOS MILAGROS. LA CONFRONTACIÓN ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA SOCIEDAD TEOSÓFICA EN COSTA RICA (1904-1917)¹

Esteban Rodríguez Dobles

INTRODUCCIÓN

La historia política desarrollada en Costa Rica ha experimentado un importante remozamiento en temáticas y enfoques a partir de inicios de la década de 1990 y, sin duda, ha sido la rama de los estudios históricos que ha producido mayor cantidad de investigaciones, quedando rezagados otros campos de especialización entre los que cabe destacar aquellos que tratan la dimensión fenomenológica de los procesos históricos. Esto ha tenido por corolario, entre otras cosas, el problema de que las periodizaciones de la historia política se hayan empleado sin mayor cuidado para sincronizarla con los procesos culturales y hasta mentales.

En este sentido, tradicionalmente la historiografía costarricense ha poseído una orientación muy clara al estudio de los grandes hombres, las instituciones de la sociedad, constituciones políticas, procesos electorales, esa historia de los hechos únicos e irrepetibles, y ha sido apenas en los últimos 20 años que se empezaron a plantear interrogantes dentro de la academia histórica costarricense atinentes a los fenómenos sociales y culturales, primero por la historia social y posteriormente por la historia cultural. Así, grupos sociales invisibilizados comienzan a figurar en las páginas de la historia costarricen-

1 Este artículo fue publicado originalmente en la *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 85-110, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6598>

se, entre algunas como, por ejemplo, las luchas sociales de los trabajadores inmigrantes, la huelga de los tótiles, las protestas de los afrocaribeños de Saint Kitts, o bien los leprosos del Valle Central, los constructores asiáticos del tren al Atlántico o las prostitutas y los artesanos en general, todos ellos actores olvidados en la historia costarricense, que resurgen en parte gracias a la perspectiva desde abajo en la que se comprometieron dichas ramas.

Así las cosas, el propósito que mueve esta investigación que acá se presenta ha tenido una doble intención al abarcar el estudio de un conglomerado olvidado -aunque no precisamente por ser gentes de las clases sociales bajas -como lo es la Sociedad Teosófica- y también el intentar analizar la subjetividad y las creencias, cosa que, por su carácter cualitativo, como ya lo hemos venido diciendo, no suele ser materia común en la investigación histórica en la academia costarricense.

Por consiguiente, se ha querido abordar el tema de los conflictos que se presentaron entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica (ST) en torno a las representaciones que ambas configuraron sobre el alma y los milagros. Podrá ser entendido que al poner el foco en creencias sobre estas dos últimas, por tratarse de aspectos propiamente de teología dogmática del lado de la acera católica, las disputas sin duda fueron acaloradas, y esto permite una aproximación a los conflictos sobre lo imaginario. De este asunto, se desprenden varios objetivos, en los que primero se procede a realizar un análisis de las representaciones sobre el alma y los milagros que poseían los miembros de la ST, posteriormente vamos a valorar el conflicto que hubo entre la Iglesia Católica y los miembros de la ST en torno a estas representaciones, para finalmente comprender la hibridación de creencias católicas y teosóficas en este conflicto.

Creemos que, además, este estudio nos va a permitir matizar un poco lo que hasta hace algún tiempo se ha considerado con cierto facilismo metodológico como un periodo de secularización y laicización (1870-1914), donde se supone que la Iglesia Católica perdía poco a poco sus espacios e influencia en el control social y, al mismo tiempo, la sociedad costarricense experimentó un descreimiento en las ideas católicas, aspectos discutibles y que acá se traen a colación.

Por lo tanto, nos han movido un conjunto de problemas y preguntas de investigación que, si bien tratan de escudriñar en los recónditos parajes de lo imaginario y las representaciones de las personas, también buscan la comprensión de una época en particular: el cambio de siglo costarricense. De esta

manera, empezamos preguntándonos: ¿cómo es que, por medio del estudio de este conflicto entre representaciones de creencias, se puede también comprender una época como inicios del siglo XX? ¿Hasta dónde el conflicto entre estas representaciones permite el estudio de las mentalidades colectivas?

Finalmente, como una manera de acercarnos a entender el pensamiento y las creencias en una determinada época de la historia costarricense, nos interrogamos sobre qué peso o influencia tuvo el sistema de creencias católicas en las representaciones sobre el alma y los milagros que tuvieron los teósofos en Costa Rica, así como que si pudo llegar a darse que estas mismas representaciones se hibridaran.

Por otra parte, todo lo mencionado anteriormente permite entrever el valor y relevancia que podría tener este estudio para una más completa y humana historia sobre las sociabilidades y las mentalidades en Costa Rica. En este mismo sentido, como una forma de delimitar y justificar la presente investigación debemos agregar algunos aspectos adicionales.

El estudio de estos conflictos entre la Iglesia Católica y la ST abarcarán todo el territorio costarricense, pues a pesar de que ambas instituciones se encuentran concentradas en el Valle Central y tienen sus principales centros de acción en la ciudad capital de San José, en los debates que tuvieron católicos y teósofos se valieron de los medios periodísticos impresos para llevar al público el conocimiento de tal disputa, elemento de gran valor y, ciertamente, apropiado para el contexto de una sociedad que veía en la cultura impresa un signo de avance civilizatorio. Así, el conflicto entre Iglesia Católica y ST. era cosa de dominio público y nacional; alguien podría pensar que el alcance de la teosofía en Costa Rica en sus inicios pudo haber sido muy limitado por diversidad de factores como la alfabetización, el secretismo en sus primeros años, o bien por la necesidad de cierta cognición para comprender la doctrina teosófica. Sin embargo, lo cierto es que desde que la rama Virya inició la publicación de la *Revista Virya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo Psicología*² logró colocarse en el mapa costarricense y ser tema de la opinión pública.

2 La fundación de la rama Virya en la ciudad de San José el 27 de marzo de 1904, constituye la primera vez que se crea una sede de la Sociedad Teosófica en Centroamérica. Desde mediados del mes de enero de 1908 la rama Virya inicia la publicación de la *Revista Virya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo Psicología*, la cual fue gratuita y tuvo una difusión nacional importante, llegando a regiones del occidente del Valle Central como San Ramón, Grecia, zonas relativamente alejadas como Limón, e incluso circularon ejemplares por toda Latinoamérica y España. El director de la revista fue Tomás Povedano de Arcos (1847 Andalucía-1942 Costa Rica) miembro y fundador de la rama Virya.

Cronológicamente, la delimitación del trabajo a los años 1904-1917 responde a varios criterios³, primero, como ya lo hemos mencionado, a la fundación de la primera rama de la Sociedad Teosófica en Costa Rica en el año de 1904, pues consideramos que este hecho marca la formalización e institucionalización de una nueva forma de sociabilidad moderna en el país. Al mismo tiempo, 1904 marca el inicio del obispado (1904-1920) de Juan Gaspar Stork, tercer obispo de la Diócesis de San José y uno de los más fervientes opositores al desarrollo del espiritismo y la teosofía en Costa Rica, quien llegara incluso a excomulgar a los últimos en el año 1917 mediante una circular. Este último hecho aunado a que la mayoría de las fuentes que hemos compilado llegan apenas a fechas cercanas a 1920, es en parte lo que nos hace detener la investigación en el año 1917, momento en que el conflicto entre la Iglesia Católica y ST. se intensificaba. Por otra parte, no podemos dejar de considerar, que el inicio de la dictadura de Federico Tinoco (1917-1919) tendrá algunas connotaciones importantes para la ST, ya que algunos miembros de esta llegarán a estar inmiscuidos en asuntos de la dictadura⁴. Por ello, se ha preferido llegar hasta un momento que aún no esté contaminado por los hechos políticos acaecidos.

Respecto a las fuentes que se utilizan en este trabajo, constituyen en buena parte un acervo que hasta el momento ha sido objeto de estudio parcialmente, que se encuentra conformado por las Actas de las sesiones de la rama Virya desde el año 1904 hasta 1917⁵, los ejemplares de la *Revista Virya* desde el primer número de enero de 1908 hasta el número 30 de enero de 1915, las publicaciones que hicieran distintos clérigos católicos como miembros de la ST en los periódicos *La Época* y *El Imparcial* durante 1916. Se considera que se trata de fuentes sumamente ricas para el estudio de los imaginarios, las creencias, las mentalidades, y resultan idóneas para aproximarnos a los conflictos entre la ST y la Iglesia Católica.

3 A pesar de que se sabe de una prehistoria de la Teosofía en Costa Rica, ya que el hijo del expresidente y masón José María Castro Madriz, Jorge Madriz, después de su paso por Francia habría sido de los primeros costarricenses en hacerse adepto a las enseñanzas teosóficas hacia finales del siglo XIX y traerlas al país, así como algunos inmigrantes cubanos asentados en la provincia de San José como la familia Bertheau, quienes también divulgaron algunas de las ideas teosóficas.

4 Federico Tinoco apoyó abiertamente a la ST en Costa Rica, algunos teósofos manejaban la idea de que un miembro de la ST mundial, Jiddu Krishnamurti, era la encarnación de Jesús. La esposa de Federico Tinoco, María Fernández de Tinoco, fue una teósofa bastante participativa en las actividades de la rama Virya, así como el caso del teósofo y polifacético Roberto Brenes Mesén, quien fungiría como secretario de instrucción pública en la dictadura; después del derrocamiento de Tinoco, algunos de los miembros de la ST terminaron con auto-exilios en Estados Unidos y Francia.

5 Archivo de la Sociedad Teosófica de Costa Rica (ASTCR). Rama Virya, Actas tomo I. 1904-1908, Actas tomo II. 1908-1912, Actas tomo III. 1912-1923.

Si bien la ST muy recientemente ha venido siendo estudiada⁶, los aspectos que ahora se pretenden abordar y el periodo de estudio abarcan dimensiones que hasta el momento no han sido motivo del análisis histórico. De esta manera, la historiografía costarricense tiene una importante deuda con el estudio de la ST, pues sus miembros constituyen piezas claves del desarrollo político, social y cultural del país, y su accionar un importante cambio en las formas de sociabilidad que se daban en la Costa Rica de principios del siglo XX.

Ya algunos de los principales miembros de la ST como Tomás Povedano⁷ y Roberto Brenes Mesén⁸ fueron personajes cuyas obras han sido estudiadas, sin embargo, no se han centrado en la faceta teosófica, prestando atención solamente al quehacer artístico en especial.

Valorando los trabajos anteriores sobre la ST, habría que destacar que la investigación desarrollada por Chester Urbina, a pesar de las limitaciones de fuentes que sufre, constituye el primer intento por realizar una historia de la ST; si bien Urbina no se dedica al estudio de las representaciones, lo imaginario o la sociabilidad, su trabajo trata de develar el pensamiento sobre la cuestión social por parte de los principales teósofos, pero además busca acercarse a la posición de los católicos respecto al funcionamiento de la ST en Costa Rica, donde parte de una visión conflictiva binaria en la que muestra a los teósofos como anti-clericales y a los católicos como anti-teosóficos.

Un trabajo mucho más nutrido de fuentes, de mayor profundidad y amplitud de detalles es el que citábamos con anterioridad del historiador costarricense Ricardo Martínez. Al contrario del anterior, Martínez enseña no los conflictos y las confrontaciones, sino los vínculos y la relaciones entre la masonería y el establecimiento de la ST en Costa Rica, de hecho, demuestra que las representaciones detractoras dirigidas contra la teosofía son las mismas que usó la Iglesia Católica contra la masonería en el último tercio del

6 Véase de Chester Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”, y de Ricardo Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”, ambos trabajos publicados en esta obra.

7 Floria Barrionuevo y María Enriqueta Guardia, *Tomás Povedano* (San José: EUCR 2005).

8 Entre otros: María Eugenia Dengo, “En el pensamiento de Roberto Brenes Mesén” (Tesis de Licenciatura, Universidad de Costa Rica, 1958). Luis Ferrero, *Brenes Mesén prosista* (San José, Trejos Hermanos, 1964). Ana Cecilia Barrantes Acosta, “En busca de las raíces del modernismo en Costa Rica: acercamiento a la obra poética de Roberto Brenes Mesén” (Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 1992). Carlos Bermejo Martínez, *Roberto Brenes Mesén. Conductor e ideólogo de la Costa Rica de 1900 a 1947* (Heredia, EUNA, 2002).

siglo XIX, aspecto que se tratará de matizar un poco. A pesar de los ligámenes hallados, la comparación que realiza el investigador permite llegar a la conclusión de que las similitudes son muy pocas entre ambas sociabilidades modernas, a excepción de las prácticas electorales.

LAS REPRESENTACIONES SOBRE EL ALMA Y LOS MILAGROS EN LA SOCIEDAD TEOSÓFICA

Algunos apuntes teóricos sobre las representaciones sociales

Las posibilidades de análisis y al mismo tiempo la clarificación sobre la sociología del conocimiento, han hecho de los estudios de las representaciones sociales una forma de percibir, comprender y estudiar la realidad. Debemos partir de la idea de que cuando estudiamos representaciones, estamos analizando dos cosas: un concepto y un proceso de comunicación. Para la psicóloga costarricense María Auxiliadora Banchs⁹, las representaciones sociales:

designan una forma de conocimiento específico...cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales marcados socialmente. De manera más amplia, designa una forma de pensamiento social. Las representaciones sociales son modalidades de pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del ambiente social, material e ideal¹⁰.

De esta manera, no podemos dejar de considerar el hecho de que la representación en su proceso de creación es elaborada en medio de pugnas por la definición de sus contenidos, es decir, acá es donde toma sentido la palabra social, cuando hablamos de representaciones sociales, pues todo acto de representación es también un ejercicio de poder. En este mismo sentido, siguiendo a la autora, ella considera que, en el proceso de elaboración de una representación social, hay que considerar que esta llega a variar dependiendo de quién o qué sea lo que se represente, pues no es lo mismo hacerlo con una idea (el psicoanálisis), un concepto (abstracto o tangible), una situación (la guerra contra el terrorismo), una persona (Hugo Chávez) o un colectivo humano (los mexicanos). En el caso concreto de este estudio, el análisis pre-

9 María Auxiliadora Banchs, "El concepto de representaciones sociales: Análisis comparativo", *Revista Costarricense de Psicología* (1986): 8-9.

10 Banchs, "El concepto de representaciones sociales", 27.

senta una tarea muy compleja al tratarse de representaciones de creencias, o sea, el estudio de las representaciones del alma y los milagros. Ya que la disputa por la construcción y predominio de unas representaciones católicas sobre las teosóficas, permiten corroborar que, en el terreno de la comunicación de las ideas, las cosas efectivamente llegan a equivaler a las palabras, a pesar de que el alma sea algo intangible.

Bien nos hace ver Banchs que: “la representación social a nuestra manera de ver se acerca bastante a lo que se conoce como creencias u opiniones de la gente...es un tipo de conocimiento a través del cual se expresa la visión que el individuo o grupo tiene del mundo”¹¹.

Existen condiciones o factores que pueden incidir en el proceso de la elaboración y divulgación de una representación social. Entre los que se señalan la organización intelectual (la actividad psicológica) de una sociedad y las determinaciones sociales (socioeconómicas e históricas). Nos han llamado la atención ambos conjuntos de factores, sin embargo, dado el carácter histórico del trabajo y las dificultades de entablar determinaciones de carácter psicológico, hemos valorado principalmente el hecho de que las *determinaciones sociales centrales* (socioculturales) son fundamentales en nuestra investigación. En Costa Rica, un país predominantemente católico y donde la Iglesia Católica ha sido una institución sólida y de gran influjo en la conformación del Estado costarricense¹², no cabe la menor duda de que los conflictos entre la ST y la Iglesia Católica fueron propiciados por la aparición de la primera en el campo de las representaciones sociales de las creencias, que tantos siglos tenía la Iglesia Católica de definir y controlar.

REPRESENTACIONES TEOSÓFICAS SOBRE EL ALMA Y LOS MILAGROS

Antes de brindar algunos indicios sobre estas representaciones del alma y los milagros, es necesario primero hacer unas breves acotaciones sobre las creencias teosóficas como punto de partida, respecto a la

11 Banchs, “El concepto de representaciones sociales”, 31.

12 Véase: José Aurelio Sandí, “La relación Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920: En los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense” (Tesis de Maestría Aplicada en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, 2010).

constitución septenaria del hombre y, por lo tanto, los fenómenos de la vida y la muerte, que son básicos para proceder a las representaciones del alma y los milagros.

Según palabras del presidente de la logia Vîrya, don Tomás Povedano, como respuesta a un debate abierto que llevó durante 1916 con algunos clérigos católicos, los pilares de la Teosofía son: “el reconocimiento de la Unidad del Ser Humano con el Gran Todo, La ley de causalidad o Karma, y el Renacimiento, sin las cuales todo dependería del acaso o de la arbitrariedad de una deidad imposible”¹³. En ello, encontramos los más básicos principios, sin embargo, pueden llegar a ser tomados llanamente como un budismo o un misticismo hindú, aspecto errado ya que, como sistema de creencias, la teosofía tiene su particularidad a pesar de ser síntesis religiosa en sí misma. En primer lugar, porque desde los más básicos textos teosóficos se persigue la idea de que la ST no es una religión, de que hay budistas en la teosofía pero que no por ello es un budismo, y de que hay grados de diferencia importantes, así mismo H. P. Blavatsky fue sumamente enfática en delimitar y separar la teosofía del espiritismo y del ocultismo¹⁴. En el siguiente cuadro se sintetizan algunos principios muy básicos del creer teosófico o bien, de las enseñanzas teosóficas.

13 Varios, *Sobre teosofía. Discusión solicitada* (San José: Imprenta Alsina, 1917), 38.

14 Véase: Helena Petrova Blavatsky, *La clave de la Teosofía* (Buenos Aires: Editorial Kier, 1963), 19, 23, 28 y 30.

TABLA 1.

Verdades o principios teosóficos	Explicación
Inmanencia de Dios	Dios no es un ser separado o distinto de la vida y la materia, todo cuanto existe es Dios en manifestación.
Unidad de toda la vida	Hay una separación entre yo y los otros por la materia, mediante la cual funciona la conciencia, mientras que en la fuente del ser no somos más que uno. En este concepto de la vida tenemos la base de la fraternidad universal, cuando uno hace daño a otra causa dolor en la conciencia que gobierna a los dos.
Continuidad de la conciencia	La idea teosófica es que en realidad no existe absolutamente la muerte, sino tan solo un cambio en los estados de la conciencia, en esta verdad está el fundamento de la inmortalidad. La conciencia que ahora conocemos como Yo no es más que una expresión muy parcial del Ego, la conciencia debe emanciparse de la materia para alcanzar la verdad.
El proceso de la creación	La creación de Dios y El mismo son parte de un “único todo”, pero su proceso de creación es evolutivo; la vida del ser supremo, impregnando cada átomo del universo y manifestándose parcialmente en la multiplicidad de formas minerales, vegetales, animales y humanas donde su complejidad va en relación directa con el desarrollo de la conciencia.
La existencia de grandes inteligencias espirituales	Existen seres que en el cristianismo son llamados ángeles y arcángeles, esto es, grandes inteligencias espirituales que existen en el universo, pero que carecen de cuerpo material como el nuestro. La teosofía en lugar de tener la idea de que dichos seres son súbitas creaciones de Dios, la considera también vida individualizada cuyo destino iguala al del hombre, que es volver a la fuente de su origen.
El mundo invisible	Los pensamientos inciden en la materia. Así, por ejemplo, el castigo que recibe un hombre por sus malas acciones no proviene de la cólera de Dios, sino que es efecto natural de las causas que él mismo engendra.
El proceso de la evolución	Nuestra conciencia individual es enormemente más antigua que nuestra memoria y antes de nuestro nacimiento físico ya funcionaba en el mundo invisible. El espíritu es germen de la vida divina, sumida en la materia, una porción individualizada de la conciencia universal. Por espacios de dilatados periodos de tiempo fue evolucionando lentamente antes de llegar al estado humano, así esta conciencia se desenvuelve en formas físicas hasta llegar a la culminación, que es la iluminación espiritual.

Adaptado de: Aramis López Tirado e Isidro Collazo Rivera, *Historia de la Sociedad Teosófica en Puerto Rico* (San Juan: Editorial Búsqueda, 2000): 29-35.

Como se puede apreciar, ese pilar del renacimiento, que señalaba anteriormente Povedano, es fundamental en el proceso de vida-muerte, que, a diferencia de la concepción lineal del cristianismo de un punto de partida y un final, en la teosofía se cree en un proceso de evolución del alma, en una perfección espiritual dada por la experiencia física que en vida alcanza la conciencia y una reintegración al todo. Esto nos lleva a tratar de explicar cómo la teosofía concibe una naturaleza septenaria del hombre, ya que esta

creencia es la que fundamenta en toda medida las representaciones sobre el alma y los milagros.

De acuerdo con H. P. Blavatsky¹⁵, al haber una unidad del todo en todo, en su origen y en la eternidad, dios, el alma y el hombre de carne forman uno solo y, así las cosas, se rechaza la división platónica entre éstos. Por lo tanto, el universo que miramos no es más que una ilusión debido a las limitaciones de percepción que tiene el cuerpo físico, se cree que existen siete planos del ser y estados de la consciencia respecto al universo. Por ello, en la teosofía se considera que en el ser humano encontramos dos seres distintos, uno físico (cuaternario inferior) compuesto de cuatro niveles, y este es el humano que recuerda lo que puede por sus medios corpóreos. El otro es un ser espiritual (triada superior imperecedera) compuesto por tres principios, ambos seres conforman partes de esos siete planos del ser y de la consciencia. Más adelante se adjunta una tabla que sintetiza la naturaleza septenaria del hombre.

Ya en este punto, es claro que las concepciones sobre el alma en teosofía son bastante más complejas y multiformes de lo que podría pensarse. Además de las ideas anteriores, podemos ver en otros textos elementales de formación teosófica, como el *Glosario Teosófico*, diversas percepciones más sobre el tema (alma del mundo, alma hilo, alma plástica, etcétera). Sin embargo, no nos adentraremos más que para retomar lo que la segunda presidenta de la ST mundial, Annie Besant, señaló sobre el alma:

*El Alma, o sea, el hombre propiamente dicho, es el intelecto humano, el eslabón entre el Espíritu divino del hombre y su personalidad inferior. Es el Ego, el individuo, el Yo, que se desarrolla por medio de la evolución. En el lenguaje teosófico es el Manas, el pensador. La mente es la energía de este, que está obrando dentro de las limitaciones del cerebro físico.*¹⁶

El tema del alma es indiscutiblemente uno de los puntos medulares en las ideas teosóficas y en el ámbito costarricense tuvo un peso de gran importancia en las sesiones de la rama Virya y entre los temas teosóficos por excelencia de la *Revista Virya*. Por medio de las actas de las sesiones de la rama, hemos podido aproximarnos a las discusiones que se daban sobre el alma,

15 Blavatsky, *La clave de la Teosofía*, 74-78.

16 Blavatsky, *Glosario Teosófico* (Buenos Aires: Editorial GLEM, 1957), 29.

lo interesante acá es que las preguntas que los miembros lanzan permiten ver las preocupaciones, pero también el proceso de construcción de algunas representaciones sobre el alma. Por ejemplo, en agosto de 1904, la esposa de Povedano, doña Carolina Amores de Povedano y la señorita María Montalto plateaban dos preguntas interesantes. La primera interrogaba: “¿Al morir la persona muere también su aura? Montalto por su parte: ¿El aura está conformada por sustancias materiales o de las más sutiles?” La misma Amores respondió que: “a su juicio el aura no moría, sino que se elevaba con lo superior”¹⁷. Sin embargo, Povedano consideraba que aquella discusión era de un orden de conocimiento esotérico¹⁸, es decir que, por lo tanto, el tema aún no podía ser respondido. A pesar de ello, en la siguiente sesión el aura continuó siendo tema de discusión e interés, y algunos estaban intrigados por entender si el aura era una emanación física visible solo a través de la luz física o lo era también en la oscuridad. Walter J. Field, yerno de Povedano, dijo, que:

*no se consideraba suficientemente adelantado para ver el aura espiritual pero que la visión del aura con los ojos físicos sí, y que él entendía que los colores no dependían de reflejos de la luz física sino de determinado desarrollo mental del hombre, de las diversas cualidades que afectan las emanaciones de la mente*¹⁹.

En esta afirmación, podemos ver la influencia que los progresos científicos en óptica y magnetismo estaban teniendo hacia esos años en las concepciones teosóficas. La ciencia y la religión fueron aspectos que en todas las representaciones teosóficas trataron de conciliarse. Con respecto a esto, el teósofo Andrés Steiner llegó a solicitar: “que se refieran al asunto de que hasta el alma es material”²⁰, explicación que en su forma aglutinaba elementos tanto de la doctrina teosófica como de la ciencia más positivista.

17 ASTCR, Rama Virya, Actas tomo I.1904-1908, 31 de agosto 1904, 23-24.

18 A lo interno de la ST se considera que hay conocimientos de orden exotérico, es decir, de acceso a todas las personas, y otro de orden esotérico, que es un saber y experiencias más elevadas y posibles de experimentar solo por las personas más preparadas.

19 ASTCR, Rama Virya, Actas tomo I.1904-1908, 12 de setiembre 1904, 27.

20 ASTCR, Rama Virya, Actas tomo I.1904-1908, 4 de junio 1905, 57-59.

GRÁFICO 1. Constitución septenaria del hombre

CUATERNARIO INFERIOR		
TÉRMINOS SÁNSCRITOS	SIGNIFICADO EXOTÉRICO	EXPLICACION
a) Rupa o 'Sthula-Sarira	a) Cuerpo físico	a) Es el vehículo de todos los demás "principios" durante la vida.
b) Prana	b) Vida o principio vital	b) Necesario sólo para a, c, d y las funciones del <i>manas</i> inferior, que abraza todas las limitadas al cerebro físico.
c) Linga Sharira (aura)	c) Cuerpo Astral	c) El <i>doble</i> , el cuerpo fantasma.
d) Karma - Rupa (alma animal)	d) Centro de los deseos animales y pasiones	d) Éste es el centro del hombre animal, donde se halla la línea de demarcación que separa al hombre mortal de la entidad inmortal.
LA TRÍADA SUPERIOR IMPERECEDERA		
TÉRMINOS SÁNSCRITOS	SIGNIFICADO EXOTÉRICO	EXPLICACIÓN
e) Manas, principio dual en sus funciones (alma humana)	e) Mente, inteligencia; es la mente humana superior, cuya luz o radiación une la <i>monada</i> , durante la vida, al hombre mortal	e) El estado futuro y el destino kármico del hombre dependen de la gravitación de <i>manas</i> hacia abajo (a kama-rupa, centro de las pasiones animales), o bien hacia arriba, a <i>Buddhi</i> , el <i>Ego</i> espiritual. En el último caso, la conciencia más elevada de las aspiraciones espirituales individuales de la <i>mente</i> (<i>manas</i>), asimilándose a <i>Buddhi</i> , son absorbidas por éste y forman el <i>Ego</i> que pasa al estado de felicidad devacánica ¹ .
f) Buddhi (alma espiritual)	f) El Alma Espiritual	f) El vehículo del Espíritu puro universal.
g) Atma	g) El Espíritu	g) La unidad con lo Absoluto, como radiación suya.

Fuente: Helena Petrova Blavatsky, *La clave de la Teosofía* (Buenos Aires: Editorial Kier, 1963).

A todo esto, sabemos que ya antes de que existiera la *Revista Vîrya*, Povedano en 1906, por su cuenta, había publicado un folleto que intituló: *La existencia del alma*, en el cual trabajaba algunos de los conceptos teosóficos más importantes sobre el asunto, quizá como una forma de lograr algún consenso acerca del tema, además parece haber tenido alguna difusión en el medio teosófico latinoamericano, particularmente en Cuba²¹.

Mas el debate no llegó hasta ahí, una de las hermanas fundadoras de la rama Vîrya, María Montalto, tratándose el tema del alma y el purgatorio en una sesión de setiembre de 1907, nos permite entrever el hecho de que muchas de las preocupaciones de los teósofos tenían un trasfondo católico, donde sin duda las determinaciones sociales de las representaciones son de gran relevancia a la hora de generar algunas que llamaremos representaciones híbridas teosófico-católicas, nótese lo que dice:

*el purgatorio a su juicio más bien se refería al plano de la existencia que está inmediatamente después del plano material, esto es, el plano astral, que es lugar a donde va el alma después de la desintegración del cuerpo físico y donde suele permanecer mientras se gastaban todas las tendencias pasionales*²².

De acuerdo con la pequeña base de datos que hemos estado realizando sobre los artículos de esta publicación, en los primeros 30 números de la revista (enero 1908- enero 1918) se elaboraron 219 artículos, de los cuales 35, es decir, prácticamente el 16 %, tratan el tema del alma, lo cual no deja de ser considerable en la medida en que los temas teosóficos son ampliamente variados.

A continuación, se presenta una tabla donde se han seleccionado, por medio de la técnica del análisis de contenido, algunos fragmentos de unos cuantos artículos, a modo de síntesis, esto para mostrar otras representaciones teosóficas sobre el alma.

21 ASTCR, Rama Vîrya, Actas tomo I.1904-1908, 27 de mayo de 1906, 76.

22 ASTCR, Rama Vîrya, Actas tomo I.1904-1908, 1 de setiembre 1907, 135.

TABLA 2. Fragmentos de artículos de la Revista *Virya* sobre representaciones del alma

Autor	Título y referencia	Representación teosófica del alma
Tomás Povedano	<i>Conferencia teosófica: rectificación al positivismo.</i> pág. 38. año 1, núm. 1, enero de 1908	Esto no impide que, como los espiritistas, crea yo en la antigua idea de la reencarnación de las almas y en la circunstancial aparición de las mismas, porque nada se opone a que se repita una y mil veces el hecho de venir a esta vida, ya que ha podido efectuarse por esta vez el fenómeno.
Enrique Jiménez Núñez	<i>La percepción Interna.</i> pág. 74, año 2, núm. 2, marzo 1908.	De un modo general, todo lo que paraliza o entorpece los órganos de percepción física, favorece la percepción espiritual. Como que debilitándose los lazos de la materia que aprisiona al alma, esta puede entonces manifestar sus mejores cualidades.
Tomás Povedano	<i>¿Karma?</i> pág. 18, año 2, núm. 6, enero 1909	El alma fue y es una realidad, ahora más que nunca confirmada por infinito numero de experiencias, a las cuales obstinados doctorcitos, oponen ustedes orejas de mercader y cierran las puertas de sus gabinetes de estudio, ya que ellas no se conforman con vuestras inapelables conclusiones y acuerdos.
Tomas Povedano	<i>El ansia de poder.</i> pág. 70, año 2, núm. 7, marzo de 1909	Arrobado en su encanto, embriagado en sus mal dadas conquistas, va tejiendo los lazos que le obligarán a rectificar sus móviles en el trascurso de otras existencias, hasta adquirir los poderes que solo deben ser empleados para que todas las criaturas arriben a la meta, al restablecimiento de la perfección que es propia del alma una vez desprendida de la venda material que entorpece la clara y efectiva visión de las cosas.
María L. De Gerlings	<i>Ligero bosquejo de la construcción del hombre.</i> pág. 150, año 2, núm. 9, julio de 1909	En este ligero análisis hemos llegado al punto de contacto entre el hombre y los animales, pues ambos poseen de igual manera un cuerpo físico con su doble etéreo, vehículo del principio vital, y un cuerpo de deseos, llamado también alma animal.

Autor	Título y referencia	Representación teosófica del alma
Roberto Brenes Mesén	<i>En los jardines de Eleusis</i> pág. 243, año 2, núm. 11, noviembre 1909	Por eso la Ley es armonía. El alma es armonía, significa que la vuestra y la mía y el alma del mundo se agitan en el seno de la Ley, que es la suprema armonía. La armonía del alma implica la posesión de todas las vibraciones de la vida para poder sentirla en donde quiera. La esencia de la vida es la vibración armónica: la vida es una armonía.
Tomas Povedano	<i>Artes ocultas y ocultismo.</i> págs. 269-270, año , núm. 12, enero 1910	El alma espiritual es el vehículo del espíritu. El alma humana o pasional se compone, en su naturaleza superior, de aspiraciones, de voliciones espirituales y de amor divino; su naturaleza inferior formada de deseos terrestres, de pasiones animales, resultantes de su unión con el vehículo asiento de estas pasiones. El alma es entonces la intermediaria entre la naturaleza animal del hombre, que ella trata de subyugar por su razón, y su naturaleza espiritual o divina, a la cual va reunirse cuando queda domado el animal interior. Este último es el “alma animal” instintiva, en que viven las pasiones que imprudentes entusiastas encierran en su pecho, tratando de adormecerlas en lugar de destruirlas.

Los fragmentos anteriores trazan más o menos las mismas líneas en cuanto a la doctrina teosófica que referíamos al inicio, pero, por otra parte, estas muestran también, que el hablar del alma es hablar del cuerpo físico, paralelamente en la representación del alma subyace la existencia de un cuerpo que limita las facultades latentes. Povedano y Núñez ven el cuerpo como una coraza que atrofia y aprisiona el alma, con ojos que tapan o entorpecen la visión de lo real.

A pesar de ello, otra representación, encuentra que, por medio del renacimiento del alma en un cuerpo físico, es que se logra el perfeccionamiento de esta. En ese sentido, el alma es un cuerpo astral con el que se puede alcanzar un estado armónico y de vida superior.

Es interesante que, por medio de estas representaciones, también se dejan ver algunas de las polémicas que sostenía la ST con otros sistemas de creencias, como el espiritismo y el racionalismo, en torno a cómo entendían el alma

o tan solo la posibilidad de su existencia, respecto al racionalismo encarnado en la figura de doctores, el insistir en la existencia del alma parecía ser una afrenta a una época eminentemente anti espiritual y práctica; sí, en las representaciones median definitivamente relaciones de poder.

Respecto al espiritismo, como bien lo afirma Ricardo Martínez, en gran parte el aperturismo y la divulgación que inicia la ST en Costa Rica después de una faceta secretista en sus primeros años de vida, fue una reacción a la confusión que se estaba generando con el desarrollo del espiritismo en el país. Recordemos que las prácticas espiritistas, mediumnísticas, y de hipnotismo eran prohibidas dentro de las sesiones de la ST, así las diferencias entre el alma y el espíritu eran cosas que motivaban la discusión entre los miembros de la ST, donde algunos simpatizaban con la experimentación de ese tipo de eventos –especialmente Brenes Mesén y León Fernández Guardia– y otros que lo consideraban un acercamiento a la magia negra –Povedano, Monturiol, etcétera–. Al respecto, en un par de sesiones el tema del alma apareció producto de la discusión sobre los espiritistas al indicarse que: “están en la imposibilidad para comunicarse con las almas descarnadas, aquellos que no han alcanzado los más altos grados de iniciación”. Sin embargo, el propio Povedano acotó: “que las almas recién descarnadas, podían comunicarse con los médiums cuando a causa de intereses mundanos eran retenidas algún tiempo en los planos inferiores”²³. Es decir, que finalmente acá, en una imagen negativa, los espiritistas son personas burdas y mezquinas.

Para concluir con este apartado, respecto a las representaciones teosóficas sobre los milagros, estamos frente a otra materia de conflicto, veremos más adelante, que la Iglesia Católica y la ST tendrán sus confrontaciones, debido no a sus traslapes, sino a sus diferencias sobre este tema.

Las representaciones sobre los milagros son mucho más escasas que las representaciones sobre el alma, tanto en actas como en los artículos de la revista, con lo cual se puede constatar el poco interés que tuvo esta materia en particular, pero no por eso se dejó de lado, ya que hay alguna discusión en torno a ello. Quizá esto se deba al hecho de que, dentro de la Teosofía, los milagros son solamente fenómenos incomprensidos y no intervenciones divi-

23 ASTCR, Rama Vïrya, Actas tomo III.1912-1923, 2 de setiembre 1917, 93.

nas. Para Blavatsky, los milagros bíblicos y cristianos tenían el mismo estatus que las supersticiones espiritistas, y en este sentido menciona:

*a medida que se va ensanchando el círculo de nuestros conocimientos, más y más se va reduciendo proporcionalmente el campo de lo milagroso. Lo que llaman milagros no son hechos que están por encima de las fuerzas de la naturaleza sino simplemente efectos o manifestaciones de la ley que está por encima de nuestro saber. Enseña pues la Teosofía que no existe ni puede existir el milagro... Las palabras milagro, sobrenatural, y otras por el estilo figuran por lo tanto solo en el vocabulario de la ignorancia*²⁴.

Una de las pocas ocasiones en que se trató el tema de los milagros en las sesiones de la logia Vîrya fue cuando la hermana Bertheau preguntó sobre el pasaje bíblico del momento en que Jesús anduvo sobre las aguas, a lo cual el presidente respondió:

*Que como todo lo que se refería a Cristo podía considerarse como simbólico... lo que quería significarse con el llamado milagro de pasar por encima de las aguas era de significado esotérico. A este respecto explicó que el símbolo quería decir (...) que cuando el iniciado llega a cierto grado de adelanto está en disposición de dominar los elementos*²⁵.

A pesar de la lógica teosófica de la respuesta, es llamativo que Povedano no tenga mayor resquemor de utilizar el término y que éste se encuentre ligado a la figura de Jesús. Más adelante ahondaremos en la importancia que tiene para la teosofía. Un par de años después, escribiendo sobre el desarrollo mental de los mahatmas y haciendo referencia al mismo término, a diferencia esta vez sentencia:

*Los maestros del yoguismo dicen que cuando la mente se domina por completo se desarrollan sus poderes inherentes hasta el grado de conquistar los dones ocultos, que son la base de los milagros practicados en la India. El mahatma no los llama milagros y dice que esa palabra pretenciosa no se encuentra en sus escrituras ni en sus enseñanzas*²⁶.

24 Blavatsky, *Glosario Teosófico*, 432.

25 ASTCR, Rama Vîrya, Actas tomo I.1904-1908, 9 de diciembre 1906, 101-104.

26 Tomás Povedano, "El hombre sabio de Oriente que deseara reformar New York", *Revista Vîrya* 1 (1908): 20-21.

También Brenes Mesén en forma intelectualizada, trató el tema hacia finales del periodo de estudio, para referirse desde un carácter más etimológico diciendo:

Milagro viene de miraculum, que significa mirar lo que es digno de admirarse. La aceptación generalizada de esta palabra no es correcta... La vulgarización de las leyes que operan en la producción de los fenómenos naturales, ha destruido muchos de los conceptuados como milagros. Explicó luego la naturaleza de los imanes según la ciencia y dijo que la Tierra se consideraba hoy como un gran imán²⁷.

Estas posturas teosóficas respecto a los milagros causaron resentimientos y fueron consideradas como execrables por parte de los clérigos católicos, pues atentaban con un principio fundamental de sus creencias religiosas y del dogma cristiano, que es la intervención divina de Dios en la Tierra por medio de los prodigios dados a través de los santos y la Virgen, lo cual era evidencia del contacto entre el ser humano y Dios. Increpaba un cura a Povedano en los siguientes términos:

Nosotros católicos, llamamos Religión, al conjunto de relaciones del hombre con Dios, que reconocen como fundamento la Revelación Divina hecha al hombre, sobre cómo quiere Dios que le adoremos y sirvamos; confirmada esa revelación –para seguridad de nuestro flaco entendimiento– con milagros y profecías que han resistido y salido triunfadores de la crítica científica enemiga, en todos los siglos²⁸.

Estas representaciones sobre los milagros y el rechazo a fenómenos de esta índole que manifestaron los teósofos nos dan pie a poder continuar con la siguiente sección, en la cual veremos un poco más en detalle las disputas y confrontaciones que tuvieron la ST y la Iglesia Católica en Costa Rica.

CONFRONTACIONES ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA COSTARRICENSE Y LA SOCIEDAD TEOSÓFICA

A diferencia de la masonería, la teosofía en Costa Rica durante el periodo de estudio fue una forma de sociabilidad moderna en la cual los miembros de la Iglesia Católica no participaron. De hecho, la posición de

27 ASTCR, Rama Virya, Actas tomo III.1912-1923 (13 de mayo 1917): 71.

28 Varios, Sobre Teosofía, 28.

la Iglesia Católica fue de confrontación y desacreditación de las creencias teosóficas. Aunque desde fines de 1907, la rama Vîrya decide volver su existencia y actividades de notoriedad pública, la teosofía fue atacada desde años anteriores, al menos en actas consta, que las primeras invectivas en forma de artículos periodísticos inician desde el mes de setiembre de 1905²⁹. Poco más de un año después, en el *Periódico la Patria*, un artículo atacaba a la ST propalando la idea, de que le movían intereses especulativos y que se trataba solamente de un negocio. Sin embargo, en la discusión a lo interno de la rama, se opta en ambas ocasiones por una salida sigilosa y callada.

Conforme la presencia de la ST empezó a ser más fuerte, por medio de charlas de sus miembros en distintos espacios como, por ejemplo, en el Ateneo, el incremento en el número de miembros, una mayor apertura a recibir visitantes a las sesiones y la diseminación de las enseñanzas teosóficas por medio de la *Revista Vîrya*, la confrontación con la Iglesia Católica fue mucho más abierta y formal.

Para 1912, el obispo de la Diócesis de Costa Rica, Gaspar Stork, hace circular una carta en la que critica el establecimiento de la ST en el país, así como de la difusión que sus ideas tienen en algunos medios escritos. Recordemos que el 8 de mayo de 1912 se inauguró en San José el primer Centro Teosófico de Centroamérica, fecha en la que se conmemoró al mismo tiempo el nacimiento de Buda y la muerte de Blavatsky.

Con motivo de las actividades de inauguración, varios de los miembros de la ST dejaron escritas sus posturas respecto a la razón de ser y funciones de esta hermandad en Costa Rica, señalando que:

Era preciso salvar el precioso depósito espiritual confiado a las religiones, de la avalancha materialista, que combatía generalmente de buena fe, sin declinar un ápice de las posiciones conquistadas desde las cuales fulminaba anatemas y dictaba conclusiones que acababan rápidamente con la fe de los pueblos... La Teosofía con sus principios fundamentales de Karma y Renacimiento, ha dignificado, ha dado justificación a nuestra existencia... prometiendo participación en la Divina herencia a todas las criaturas... Proceden mal las religiones que hostilizan este

29 ASTCR, Rama Vîrya, Actas tomo I.1904-1908 (3 de setiembre 1905): 65-66.

universal movimiento de la reivindicación de la realidad del mundo supra físico, de este movimiento que las justifica...nosotros lejos de combatir las ideas religiosas sostenemos que son necesarias para los pueblos, y proclamamos el concepto de la tolerancia absoluta en cuanto a la fe de los demás...³⁰.

En estas declaraciones, Povedano se sirve de una fuerte crítica tanto a racionalistas como a las religiones, por generar un ambiente de incredulidad, nótese que en el discurso el autor busca crear empatía del lector con los principios teosóficos, mostrándolos como una democracia espiritual y como abanderados de la tolerancia, esto a pesar de todas las críticas que realizaran contra el movimiento espiritista, como pudimos ver anteriormente. En este mismo sentido de conciliación, el autor también señala que es necesario, que las posibilidades supra físicas del hombre sean desenvueltas, y que la religión y la ciencia deben conciliarse, siendo la ST esa estrella precursora que logrará este cometido para el nacimiento de un nuevo día³¹.

Si ya estas declaraciones podían causar prurito e incomodidad entre la Iglesia Católica, otras aseveraciones quizá fueron más fuertes, como el hecho de agenciarse el anuncio de una segunda venida de Cristo –al que llama instructor divino– para establecer una religión mundial que al parecer estaba siendo promovida por la ST³². Para este fin, se creó una agencia de La Orden de la Estrella de Oriente³³ en el país, la cual se reunió desde ese año, cada mes hasta 1929, y en todo su trayecto fue igualmente combatida con firmeza por la Iglesia Católica.

El nieto de Tomás Povedano e hijo de Walter J. Field, Sidney Field Povedano, dejó constancia de la gran combatividad que tuvo Krisnamurti en Costa Rica, al parecer la devota esposa del presidente Alfredo González Flores (1914-1917), logró que este apoyara a la Iglesia Católica en su cruzada contra el joven indio, que sin desearlo se convertiría en un factor de la vida política del país, a su favor no solo estarían los teósofos más destacados sino hasta el mismo Federico Tinoco, quien posteriormente se convertiría en dictador mediante un golpe de Estado. Del mal haber de la dictadura se aprovecharía la Iglesia Ca-

30 Povedano, "Inauguración del Centro Teosófico", *Revista Virya* 23 (1912): 289.

31 Povedano, "Inauguración del Centro Teosófico", 289.

32 Povedano, "Inauguración del Centro Teosófico", 290.

33 La Orden de la Estrella de Oriente fue disuelta en 1929 por el mismo Jiddu Krisnamurti (considerado por algunos teósofos como la reencarnación de Cristo) aseverando que su misión se había desvirtuado y habían comenzado a mediar intereses económicos. En Costa Rica, los afiliados a La Orden de la Estrella de Oriente no llegaron ni a 100 miembros, sin embargo, entre ellos figuran importantes personajes de la economía, la cultura y la política nacional.

tólica para atacar a La Orden de la Estrella de Oriente, “¿cómo podría alguien apoyar a Krisnamurti como Tinoco lo hizo obrando de otra manera?”³⁴.

Esta disputa tuvo entre otras consecuencias el siniestro contra el recién construido Centro Teosófico³⁵ en junio de 1913, al parecer provocado por un fanático católico motivado por un sacerdote, respecto a esto Field señaló:

*La Iglesia contra Krisnamurti era el asunto más inflamable del día, culminando en la quema del hermoso y recientemente edificado Templo Teosófico, donde los miembros de la Orden de la Estrella se reunían. Un cura de ojos malignos orgullosamente confesó haber incendiado el lugar. Hubo fuertes protestas públicas, principalmente de los estudiantes contra el gobierno y la Iglesia*³⁶.

Con todo lo ocurrido, la confrontación no amainó, durante los últimos cuatro meses del año 1916, el debate entre ambas instituciones se llevó a cabo de manera pública por medio de dos periódicos, *La Época*, alineado a los intereses católicos, y *La información*, en el cual Tomás Povedano respondió a todos los ataques que realizaran varios de los clérigos más notorios de la época, como Rosendo Valenciano y Carlos Ulloa, ambos afanosos promotores de la advocación a Nuestra Señora de los Ángeles, patrona de la Nación costarricense y reconocida entre los creyentes católicos por sus dones de intermediación milagrosa.

Junto con la publicación de las cartas públicas a manera de folleto³⁷, Gaspar Stork inserta la excomunión a todos los miembros de la ST No cabe duda de que la confrontación fue intensa, tanto que uno de los sacerdotes sentenciaba:

*Desde que casi a la par del ateísmo, el espiritismo, la vida y verdad, el anarquismo, el amor libre y tantas otras lucubraciones de los cerebros mal organizados, que han maleado a esa feliz juventud que se deja llevar por semejantes divagaciones, apareció por estos desgraciados mundos la célebre Teosofía, que tiene ya tantos hogares en la tristeza y la orfandad, nos dimos a la tarea de averiguar si la tal superstición, que no es otra cosa para nosotros, era algo que pudiera pertenecer al reino de la razón, sin poder conseguir que nadie nos la definiera de manera categórica y racional*³⁸.

34 Sidney Field Povedano, *El Cantor y la Canción (Memorias de una amistad)*, trad. Quintina González y Margarita B. Vda. de Martín del Campo (Ciudad de México: Editorial Orión, 1988), 16-22.

35 Redacción, “El incendio”, *Revista Virya* no. 26 (1913): 502-504.

36 Field Povedano, *El cantor y la canción*, 17.

37 Varios, *Sobre teosofía*.

38 Varios, *Sobre teosofía*, 25.

Uno de los puntos de mayor debate era la incompatibilidad entre catolicismo y teosofía, ya que Povedano defendía la idea de que un católico y cualquier persona podía ser también teósofo, en tanto que los clérigos tenían una postura más ortodoxa al plantear que la teosofía por captar otras religiones era enemiga del cristianismo. Rosendo Valenciano señalaba que:

*sus afirmaciones teosóficas, son cada vez más explícitas, en el sentido de ahondar profundamente la separación completa entre Teosofía y Cristianismo, hasta el extremo de que, no es ya posible la confusión en que hasta ahora podrán haber incurrido algunos costarricenses, creyendo que se puede ser teósofo y ser católico, por aquello de que la Teosofía acepta y explica todas la religiones*³⁹.

De hecho, otro de los puntos medulares del debate se centraba en la discusión acerca de si la teosofía se trataba de una nueva religión. Asimismo, los teósofos fueron tildados de budistas, de panteístas, y de confundir el Espíritu Santo con la Trimurti hindú. Con ello, la teosofía se constituía con todas estas características en una terrible amenaza para los católicos costarricenses, señalaba Valenciano: “en mira de llegar a lo que voy llegando, quizá con desagrado del teosofismo de Costa Rica, pero con paso firme en los senderos de la verdad: a hacer patente que la Teosofía es enemiga del Cristianismo”⁴⁰.

Junto a esto, hay otros dos aspectos importantes que utilizaron los curas católicos contra la teosofía, primero el hecho de que al considerar la Unidad del todo con el todo, los teósofos recaían en una divinización del hombre, al considerarse parte consustancial de dios, cosa que fue utilizada para recalcar cierta arrogancia en las creencias teosóficas. Pero, quizá de mayor peso, se perfiló la apropiación de las figuras de san Pablo y Jesús por parte de la ST, a la hora de equiparar sus dones de tolerancia, caridad, compasión, fraternidad y amor por los demás seres humanos con principios propiamente teosóficos.

Povedano a lo largo de todas sus respuestas fue enfático y recayó en la crítica de que los católicos creían tener la verdad absoluta y que la Iglesia Católica lo que había generado a lo largo de siglos eran rencores y odios⁴¹. Así, hasta el final continuó in-

39 Varios, *Sobre teosofía*, 62.

40 Varios, *Sobre teosofía*, 44.

41 Varios, *Sobre teosofía*, 49, 53.

sistiendo en que un católico sí podía ser teósofo. Préstese atención a la siguiente cita que es síntesis de los argumentos del susodicho, y con la que cerramos esta sección:

Efectivamente, aun cuando respeto y venero todo lo bueno que conserva vuestra iglesia bajo el velo de sus mitos rituales y simbolismo, no soy cristiano a su manera, ni aspiro a serlo, desde luego que ella deja de lado las enseñanzas capitales del Evangelio para rendir tributo al logro y sostenimiento de los poderes temporales.

Al ser teosofista, soy cristiano; adepto ferviente de aquellos principios transmitido por todos los grandes instructores de la Humanidad, que condensara Jesús en los siguientes términos: Amaos los unos a los otros. Mi reino no es de este mundo. Dios es espíritu y la misma verdad; y por lo mismo, los que le adoran, en espíritu y en verdad deben adorarlo. Este es el Cristianismo único y universal...⁴².

SINCRETISMO DE LAS CREENCIAS: LAS PREOCUPACIONES CATÓLICAS DE LOS MIEMBROS DE LA LOGIA VÏRYA

En esta última sección, se ha querido mostrar cómo las determinaciones sociales centrales, es decir, el contexto predominantemente católico, tuvieron un gran peso en los temas y las preocupaciones que movían las entrañas de los miembros de la rama Vïrya. Claro está que desde sus inicios la ST ha estado interesada en el estudio de las religiones del mundo, sin embargo, el acento en el caso de la teosofía en Costa Rica estará en la comprensión del credo católico, por encima del análisis y la discusión de cualquier otra, por ejemplo, el islam, que es tema prácticamente nulo en las sesiones.

A continuación, hemos hecho una selección de algunos de los temas e interrogantes de carácter cristiano-católico, que se trataron en las sesiones de la rama Vïrya. Con ello recalcar, que no se tratan de todos los temas, ya que en realidad son muchos más. Este tipo de preocupaciones, que revelan un trasfondo católico –interpretando lo nuevo (principios teosóficos) desde lo viejo (creencias católicas)– son muy frecuentes a lo largo de todos los años. El siguiente cuadro, de elaboración propia, resume algunas de estas cuestiones:

⁴² Varios, *Sobre teosofía*, 69.

Tabla 3.

Fecha de la sesión	Preguntas – respuestas
7 oct. 1906, p.88-92	José Monturiol: sobre la influencia o eficacia de la oración hecha en momentos de agobio o crudezas del destino. Sra. Steiner: la plegaria implica egoísmo de parte de quien la hace y que según Blavatsky la acción de orar era un acto de magia negra. Tomás Povedano: Hay escuelas que opinan que la plegaria es algo positivo, como la de Martiner Pascuoli, y otras en contra, como la de Blavatsky, donde si la plegaria daba resultado entonces se hacía magia, la cual podía ser blanca o negra según sus intenciones.
16 jun. 1907, p.124-127	Tomás Povedano: toma como tema un símbolo antiguo adoptado por el cristianismo a saber el cordero con un nimbo descansando sobre el libro de los siete sellos. Que a su juicio este símbolo era la expresión en un sentido de la evolución del Universo y en otro de la evolución del hombre en quien el Cristo había nacido...el nimbo se refería claramente al momento en que el Cristo nace en nosotros.
21 jun. 1907, p.127-131	María Montalto: que según el concepto general Jesús de Nazaret, el Cristo, se había sacrificado por la humanidad echando sobre sí para salvarla todo el karma del mundo. Tomás Povedano: Tratándose del Cristo personal, esto a su entender no correspondía al principio de justicia que reina en el Universo, según el cual cada uno es responsable de sus actos.
1 set. 1907, p.133-136	Sra. Bertheau: ¿por qué se dice en los Evangelios que es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja que el que entre un rico en el reino de los cielos? Tomás Povedano: Que la palabra camello debiera sustituirse por la de cable, agregó que los ricos, como ya dijo Jesús, son los administradores de los pobres, que al que se le daba más era para que tuviera en cuenta que debía atender a mayor número de necesitados. Francisco Vidaorreta: Si lo que se conocía con el nombre de purgatorio no sería una reminiscencia o más bien una perversión de lo entendemos nosotros por la Ley del Karma.
27 oct. 1907, p.149-150	Francisco Vidaorreta: invitó a los hermanos a que externasen sus ideas respecto a la posibilidad o imposibilidad de que la Iglesia de Roma acepte algún día las doctrinas teosóficas.
8 dic. 1907, p.151	María Montalto: pidió una explicación acerca del significado esotérico de la Inmaculada Concepción, cuya fiesta se celebra en este día por la Iglesia Católica. Enrique Jiménez: ¿Cuál es el significado esotérico de la promesa de la redención de la que habla la Biblia? Tomás Povedano: hay que guardar silencio en todas estas cuestiones.

Fecha de la sesión	Preguntas – respuestas
22 dic. 1907, p.152-153	Enrique Jiménez: Hace descripción de las nuevas prácticas inventadas por representantes de la Iglesia Católica en Guadalupe, con motivo de la fiesta patronal para allegar fondos con perjuicio de la riqueza y la moralidad pública.
19 ene. 1908, p.158	Enrique Jiménez: ¿qué opinan los miembros de la Rama acerca de la costumbre de hacer creer a los niños que el niño Dios les trae juguetes el día de la noche buena?
3 may. 1908, p.176-178	Enrique Jiménez: que por ser día de la Santa Cruz en el que la Iglesia Católica celebraba una gran fiesta, deseaba y pedía que se diera una explicación acerca del símbolo. Tomás Povedano: Se significaba por medio de la Cruz, la acción del Espíritu sobre la Esencia de las cosas, para producir la Manifestación: de modo que un principio activo eléctrico y otro pasivo magnético al cruzarse producen todas las cosas. Enrique Jiménez: ¿cuál es el significado de las cuatro iniciales que según la tradición se colocaron sobre la cruz de Jesús? Tomás Povedano: Estas letras hacían referencia a los elementos alquímicos, también aludió a otras interpretaciones que se daban por la ciencia hermética y su derivación masónica.
24 jun. 1917, p.77-79	Walter J. Field: Hizo referencia a nuevo movimiento religioso en Inglaterra conocido con el nombre “movimiento viejo católico” el cual tiene por objeto acoger las primitivas verdades del cristianismo sin rendir obediencia a las autoridades eclesiásticas. Roberto Brenes Mesén: manifestó que en la Iglesia Católica hay una gran sabiduría oculta que las autoridades de ella no han podido comprender y por tanto la han negado y que la ST está encargada de revelar todo eso.
18 abr. 1918, p.117	Tomás Povedano: se refirió al por qué en la Iglesias cristianas se acostumbra en determinado tiempo, hasta llegar a semana santa, el cubrir los altares y las imágenes y cruces con paños morados, habló extensamente sobre el significado de la muerte y resurrección de Cristo en relación con la Pascua y el advenimiento de la primavera.

La información de la tabla es reveladora en cuanto al pensamiento de los miembros de Vïrya, sus interrogantes más que otros materiales, que hemos consultado, nos permiten acceder a su visión de mundo y al orden de cosas que se figuraban en sus cabezas; sus juicios, sus cuadros de valores y moral. Otros asuntos también se podrían analizar por medio de esta síntesis como, por ejemplo, el papel central y el liderazgo de Povedano en la construcción de

las representaciones teosóficas, sin embargo, no es nuestro objeto por ahora adentrarnos en esos aspectos. Más nos llama la atención esas hibridaciones en las creencias.

En este sentido, las preocupaciones de los miembros son muestra de ello; puede corroborarse que entre los primeros aspectos que se presentan está la oración, la plegaria y no la meditación, cuando el hermano Monturiol busca saber sobre su efectividad hay un claro asomo de una práctica cristiana que no dudaríamos que él la practicara.

Sin embargo, puede notarse también que muchas de las cosas que llaman la atención del catolicismo eran sus símbolos, a estas interrogantes se les pasaba por filtros de interpretación teosófica y resignificados, como, por ejemplo, el cordero o las cuatro letras del rótulo de la crucifixión de Cristo (INRI), pero no puede negarse que las preguntas nacen desde una matriz cognitiva que domina en ocasiones mejor la materia católica que la teosófica.

Teósofos como Vidaorreta estaban interesados en que su doctrina fuera reconocida y aceptada por las autoridades del Vaticano, lo cual puede entereverse en la invitación a discutir el tema. Es decir, que la ST en Costa Rica no podía abstraerse del medio católico en el que se encontraba inmerso. De hecho, nótese que, en el contexto de varias celebraciones católicas, los teósofos a lo interno de sus sesiones buscaban dar explicaciones e interpretaciones de aquellas festividades, como la Inmaculada Concepción o bien las fiestas a la Santa Cruz, esto desde un punto de vista teosófico, quizá las respuestas están de más, pero igualmente revelan esas hibridaciones del creer. Una cosa muy llamativa, en relación con las celebraciones cristianas, fue cuando algunos de sus miembros se mostraban indecisos en si formaban en sus hijos ciertas creencias respecto a la idea de que el *niño Dios* les traía juguetes en la Navidad.

Finalmente, resulta importante destacar que no todo fue hibridación y reinterpretación teosófica, sino que algunas de las preocupaciones eran, además, críticas implícitas a la institucionalidad de la Iglesia Católica, denuncias de cómo las creencias católicas fueron aprovechadas para la recaudación de dinero. Walter J. Field, por su parte, mostraba también tener conocimiento de movimientos católicos en Europa y Estados Unidos, que proclamaban un rechazo a la institución vaticana, lo cual trae aparejada la crítica, que ya antes señalábamos dirigida no al creer católico o sus enseñanzas sino a su

institucionalización⁴³. Esta posición anterior fue siempre criticada por los miembros de la Iglesia católica, el obispo Stork les sentenciaba a los teósofos:

Aunque los primeros teósofos no encontraban críticas ni denuestos bastante crudos contra la Religión Católica, la señora Besant y sus admiradores comprendieron pronto, el daño que causaron de este modo a su propaganda; en consecuencia, optaron por indicar mejor lo que parecía armonizar el Catolicismo con la Teosofía. Pronto creyeron haber encontrado armonías no solo entre las doctrinas principales de nuestra fe, sino también entre los sacramentos y hasta en las prácticas de la piedad y sus maneras teosóficas...Que ningún creyente, ningún cristiano pueda afiliarse al teosofismo y defender sus enseñanzas sin apostatar su fe. El teósofo no es solamente cismático o hereje, es un verdadero apóstata, y como tal está fuera de la salvación eterna⁴⁴.

CONCLUSIONES

Uno de los elementos con los que podemos finalizar este estudio, más que concluir, es el empezar a reafirmar que el estudio histórico de las mentalidades colectivas es imprescindible para lograr una aproximación a los procesos culturales que toman en cuenta el pensamiento y las creencias. El terreno de los conflictos es rico en representaciones y creencias, y ha sido por medio de ellas que hemos accedido a las mentalidades, al menos de algunos de los miembros de la ST y de la jerarquía eclesiástica de Costa Rica.

En esto habría que manifestar que por todas las evidencias documentales que hemos presentado de católicos y teósofos, definitivamente no podían llegar a tener una creencia o una misma representación sobre el alma, partiendo de sus distintas concepciones sobre la inmortalidad del alma en el reino de los cielos, en contraste con la creencia del renacimiento en la teosofía. Para los católicos resulta importante la preservación del ego, de la personalidad carnal en el alma, puesto que se piensa que los seres queridos existen en el plano celestial. Para los teósofos, el alma está dada al cambio y al renacimiento, en un proceso de evolución de estado de la consciencia, hasta llegar a unirse con el *Todo*.

⁴³ A la postre, sabemos que pasada la década de 1930 en Costa Rica se fundará la Iglesia Católica Liberal, teniendo como obispo a un miembro de la ST, Basileo Acuña.

⁴⁴ Varios, *Sobre Teosofía*, 5

Por otra parte, el combate que la Iglesia católica entabló contra la ST pareciera que se debió más a lo que esta tenía de cristiana, que debido a lo que tenía de teosófica y, en este sentido, ambas como proyecto social, se encontraron en una batalla en el terreno de lo imaginario y las representaciones, disputando los espacios por definir *el más allá*, debido al peso que tiene en la vida, en el *más acá*. El problema que enfrentó la ST en esos años con esto, es que al buscar otro modelo de hombre (la creación de una nueva raza) para crear una nueva sociedad, se implicaba articular el nacionalismo costarricense en otras coordenadas y con nuevos elementos, lo que para muchos fue imposible de comprender. Con esto, la Iglesia Católica desde hacía más de 300 años venía consolidando en Costa Rica su posición, y había sabido crear los lazos identitarios con la nación costarricense, pues traían un proyecto más sólido en torno a la Virgen de los Ángeles.

En relación con esto último, el combate que la Iglesia Católica realizó contra la ST se constituía a su manera “en matar dos pájaros de un solo tiro”, ya que muchos de los principales miembros de la ST eran también masones y masonas, lo cual, en ese contexto de pugnas entre sociedades de creencias, resultaba algo muy productivo para los propósitos católicos.

Finalmente, la época se nos ha revelado como una coyuntura en la cual el pensamiento y las creencias eran temas de un interés, que hoy quizá no entendamos. Las mixturas e hibridaciones de las creencias parecieran haberse visto influenciadas por la aceleración del ritmo de la vida misma, los inventos y los nuevos conocimientos técnicos-científicos que provocaron una revolución de la imaginación en las personas a principios de siglo XX, de ahí que la Iglesia Católica tuviera que ser mucho más eficiente en el control de la sociedad y su pensamiento.

ESPIRITISMO Y ANTIIMPERIALISMO EN ROGELIO FERNÁNDEZ GÜELL¹

Francisco Rodríguez Cascante

ESPIRITISMO, CIENCIA Y POSITIVISMO

Tanto la teosofía como el espiritismo fueron corrientes de pensamiento alternativas ante la difusión del materialismo y la falta de fe en la tradición teológica. Los intelectuales más prominentes de la ciudad letrada costarricense de las primeras décadas del siglo XX se vieron atraídos por las agrupaciones ocultistas, las cuales articularon en su seno artistas, pensadores, políticos y empresarios de diversas procedencias, todos ellos de gran incidencia en la vida pública del país. Como bien afirma Iván Molina,

... entre finales del siglo XIX e inicios del XX, empezó a conformarse en Costa Rica un exclusivo mercado para el consumo de las nuevas prácticas y creencias ocultistas, conformado por individuos pertenecientes a los sectores medios y burgueses. Educados y con recursos económicos, se sentían atraídos por los avances científicos y tecnológicos y por el modernismo, a la vez que manifestaban su insatisfacción con la cultura liberal y positivista. Algunos, que participaron en las importantes reformas liberales de la década de 1880, podrían ser definidos como liberales en busca de espiritualidades alternativas².

El despertar de estos intereses por lo oculto tiene sus orígenes en los mismos inicios de la cultura humana, con las búsquedas de explicación para las preguntas primordiales sobre la existencia. Sin embargo, con el desarrollo de la ciencia experimental se renuevan los intereses por abordar lo desconocido con métodos científicos. Por otra parte, ya en el siglo XIX, se manifestó un rechazo a la secularización de la vida³, que posibilitó el cuestionamiento del racionalismo y el materialismo. De esta

1 Este trabajo, con algunas variantes, fue publicado como parte del libro de Francisco Rodríguez Cascante, *Imaginario utópico. Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1945)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2016).

2 Iván Molina Jiménez, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*, (Heredia: EUNA, 2011), 91-92.

3 Molina Jiménez, *La ciencia del momento*, 26-27.

manera, muchas personas miraban bien el regreso a lo individual y la búsqueda de subjetividades espirituales, lo que había sido relegado por los avances racionalistas.

En este panorama de indagaciones que tienen por objeto recuperar la dimensión espiritual del ser humano, el espiritismo trató de conciliar la dimensión científica con el mundo de lo sobrenatural, proponiendo que dicho universo debía ser objeto de estudio, también, de las ciencias experimentales.

De esta relación entre exploración del más allá y necesidad de una metodología “científica” para hacerlo nace el espiritismo. Su fundación se remonta al año 1848 a partir de las experiencias paranormales de la familia Fox en Nueva York, y de allí se extendió por todo el mundo.

Margaretta y Catherine Fox, de catorce y doce años, vivían con sus padres en una casa de madera en el pueblo de Hydesville, estado de Nueva York. La madre de ambas relató que una noche habían escuchado temblores inexplicables en las paredes, así como pasos y golpes, con lo cual manifestó que en su casa habitaba un espíritu. Este acontecimiento, que fue reiterativo, se conoció en todo el país y generó, hasta la muerte de las hermanas Fox, partidarios a favor y en contra.

Sin embargo, es el francés Allan Kardec (1804-1869), quien con su obra *El libro de los espíritus* (1857) sistematiza la doctrina espiritista. En ella trata el autor de pasar del nivel de la creencia al de la demostración. Sostiene Kardec que

Las comunicaciones entre el mundo espírita y el mundo corporal están en la naturaleza de las cosas y no constituyen ningún hecho sobrenatural. Por esta razón se encuentran vestigios de ellas en todos los pueblos y en todas las épocas. Hoy son generales y patentes para todo el mundo⁴.

A diferencia de la teosofía, deudora del espiritualismo oriental, el espiritismo, por el contrario, procura fundamentar sus ideas sobre la reencarnación del alma humana basándose en dos orientaciones desarrolladas en Occidente: el positivismo y el evolucionismo. Como afirma Ángel Cappelletti, el espiritismo intenta pasar del estadio teológico al científico, y, en este sentido, “la revelación se convierte en ciencia. De la etapa teológica, que supone la fe,

4 Allan Kardec, *El libro de los espíritus*, trad. Alipio González Hernández (Brasil: Mensaje Fraternal, 2003), 49.

se pasa a la etapa positiva, que no admite sino el testimonio sensorial. No se trata ya de creer sino de ver, de oír, de oler, de tocar”⁵.

Esta relación define al espiritismo frente a las demás orientaciones ocultistas. Es quizá el síntoma más claro de, por una parte, la confianza en un proyecto secularizado del conocimiento, distante por mucho ya del teológico; y, por otra parte, es otra muestra más del malestar cultural que generaba la ciencia positiva pura, que no atendía la dimensión espiritual del ser humano. El espiritismo devino, entonces, en una propuesta que hibridaba las subjetividades con los descubrimientos científicos que constantemente provocaban conmociones sociales, tales como los experimentos con electricidad. Por ello, José Ricardo Chaves ha afirmado que el “espiritismo, en consonancia con el ocultismo de la época, no estaba peleado con la ciencia, sino que pretendía usarla en su paradigma sincrético: unir ciencia y religión, esto es, una actitud distinta acorde con los nuevos tiempos de secularización”⁶.

En la segunda parte del siglo XIX, el movimiento espiritista es tan sólido y el convencimiento de que la ciencia debía ocuparse del mundo oculto fue tan importante que en la España del momento se presentó un proyecto de ley para que el espiritismo fuera materia obligatoria de estudio a nivel de enseñanza secundaria y universitaria:

La fiebre ascendía por momentos, los centros, los libros y las revistas se multiplicaban y la ola llegó a salpicar las regiones oficiales. En 1873, el día 26 de agosto, se presentó a las Cortes Constituyentes una proposición redactada en los siguientes términos: “Los diputados que suscriben, conociendo que la causa primera del desconcierto que por desventura reina en la nación española en la esfera de la inteligencia, en la región del sentimiento y en el campo de las obras, es la falta de fe racional, es la carencia en el ser humano de un criterio científico a qué ajustar sus relaciones con el mundo invisible, relaciones hondamente perturbadas por la fatal influencia de las religiones positivas, tienen el honor de someter a la aprobación de las Cortes Constituyentes la siguiente enmienda al proyecto de ley sobre reforma de la 2ª Enseñanza y de las Facultades de Filosofía

5 Ángel Cappelletti, “Espiritismo y positivismo”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* XXIX, no. 70 (1991): 144.

6 José Ricardo Chaves, “Espiritismo y literatura en México”, *Literatura Mexicana* 16, no. 2 (2005): 53, <http://revistas.unam.mx/index.php/rlm/articheck/viewFile/28430/26443>

y Letras y de ciencias. El párrafo 3 del artículo 30, Título II, se redactará del siguiente modo: Tercero. Espiritismo”⁷.

El espiritismo costarricense tiene sus orígenes en el año 1892, con la fundación de la Sociedad de Estudios Psíquicos. En sus estatutos se indica que tal organización “tiene por objeto de estudio todos los fenómenos relativos a las manifestaciones espiritistas y su aplicación a las ciencias morales, físicas, históricas y psicológicas. Las cuestiones políticas, de controversia religiosa y de economía social, están prohibidas”⁸.

Este antecedente muestra el interés de un sector de la sociedad costarricense que buscaba formas alternativas, tanto de sociabilidades, como de explicaciones de la realidad. A este grupo siguieron el círculo Franklin entre 1906 y 1911, el círculo de los Tinoco, entre 1914 y 1919, el grupo Rayo de Luz, en 1921 en Limón, el conglomerado Luz Clara, en San José, en 1922, y varios otros, donde figuraban importantes miembros de la incipiente ciudad letrada costarricense. En este conjunto de sociedades destacaron figuras tan notables como la médium Ofelia Corrales, quien en la primera década del siglo acaparó la atención nacional e internacional, así como la estadía de Norka Memberg en la década de 1930, acontecimientos analizados por Iván Molina en su trabajo *La ciencia del momento* (2011), casos que como sostiene Esteban Rodríguez Dobles, eran “uno entre tantos”⁹, en la sociedad nacional de principios del siglo XX.

En este contexto, el político, periodista y escritor Rogelio Fernández Güell publicó dos ensayos en los que expresó sus ideales espiritistas: *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica* (1912) y *La clave del génesis* (1915). Dos años más tarde dio a conocer su posición respecto a la historia hispanoameri-

7 Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX* (Madrid: Renacimiento, 1929), 517, <http://www.filosofia.org/aut/mmb/hfe1714.htm>. Esta referencia, así como la localización del documento “Estatutos del Centro de Estudios Espiritistas Costa Rica” de 1892, fueron posibles gracias a la reseña de Esteban Rodríguez Dobles, “*La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* de Iván Molina Jiménez”, *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 243-249, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22486/22724>

8 Archivo Nacional de Costa Rica. “Estatutos del Centro de Estudios Espiritistas Costa Rica. No. 1 sometidos a la aprobación del señor Ministro de Gobernación y Policía”, Fondo, subfondo o serie: gobernación. Signatura: 45299, 1892, 2.

9 Rodríguez Dobles, “*La ciencia del momento*”, 247. Amplía Rodríguez Dobles: “Por ejemplo, ya desde abril de 1914 se registraban quirománticos que ofrecían sus servicios en la ciudad capital, tal es el caso de Artemus Lindo, quien había pronosticado el resultado de la elección presidencial, según dice su publicidad en el periódico *La Información*.”, 247.

cana en su trabajo *Plus ultra. La raza hispana ante el conflicto europeo* (1917). En primer lugar, este trabajo explora, en los dos primeros libros del autor, los vínculos entre espiritismo y religión. En segundo lugar, se analiza el pensamiento antiimperialista del autor en su obra de 1917.

EL ESPIRITISMO COMO FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

En clara alusión a la obra de H. P. Blavatsky, *Isis sin velo* (1877), en su intención de develar la verdad de la filosofía y de la ciencia¹⁰, Fernández Güell recurre a la idea del develamiento de la psique, como título de su tratado de filosofía esotérica: *Psiquis sin velo*. Cabe aclarar que más que referir a los procesos de la mente humana, el concepto de “psiquis” empleado por el autor remite a la tradición griega donde significa “alma humana”, la cual tenía que ver con la fuerza vital que acompaña a la persona durante su vida, pero que, al momento de la muerte, se separa del cuerpo.

Psiquis sin velo es un ambicioso proyecto que contempla como objetivo principal justificar al espiritismo en tanto filosofía de la ciencia y religión de la naturaleza. En este texto Fernández Güell, un joven pensador de veintinueve años, se hace eco de la tradición espiritista y procura hacer una revisión histórica de tal corriente de pensamiento, apoyándose en una amplia bibliografía ocultista sin depender exclusivamente de la doctrina kardeciana.

El tratado se divide en cuatro libros: “Historia del espiritismo”, “El espiritismo experimental”, “El espiritismo científico-filosófico” y “El espiritismo moral”. El primero se dedica a demostrar la existencia de las relaciones del ser humano con los espíritus desde el origen mismo de la humanidad, incluyendo todas las culturas y las épocas. Por ejemplo, asume que Cristo era un potente magnetizador, poder con el cual pudo efectuar curaciones. Asimismo, que de niño fue llevado a Egipto por sus padres y allí fue criado por la secta ocultista de los esenios. Esto conduce al autor a afirmar que Jesús predicó el espiritismo, ya que sostenía “la necesidad de la reencarnación”¹¹. Con base

10 Dice Blavatsky al final de su obra: “Pero la noche eterna planeaba en todo y sobre todo, y nosotros pasamos de lo visible a lo invisible. Nuestro ferviente anhelo ha sido enseñar a las almas sinceras a descender el velo, para que en el resplandor de aquella Noche transmutada en Día contemplen serenamente la VERDAD SIN VELO”. Helena Petrovna Blavatsky, *Isis sin velo tomo IV. Clave de los misterios de la ciencia y teología antigua y moderna*, trad. Federico Climent Terrer (1877), 310, www.sociedadteosofica.es/Libros/HPB_IsisSinVelo_v5.pdf

11 Rogelio Fernández Güell, *Psiquis sin velo, Tratado de filosofía esotérica* (México: Tipografía y Litografía de Müller

en estas nociones, propone que el espiritismo “constituía el fondo de la doctrina de los primeros cristianos”¹².

Uno de los aspectos más interesantes de la revisión histórica del ocultismo es la comparación que realiza el autor entre la teosofía y el espiritismo. Considera ambas doctrinas como escuelas espiritualistas que tienen muchos aspectos en común: las dos afirman la pluralidad de existencias del alma, la infinitud de mundos habitados, la convicción en la ley del karma, entre otros. El aspecto de mayor divergencia es que el espiritismo rechaza el panteísmo, mientras que la teosofía o desconfía de la comunicación espírita o la rechaza del todo. A pesar de ello, el autor estima que no existen motivos suficientes para considerar hondas divisiones entre ambas doctrinas, las cuales son dos tendencias de orden espiritualista que buscan el progreso y el bien para la humanidad.

Respecto al espiritismo, Fernández Güell afirma que se encuentra en vísperas de su consagración definitiva y que es una doctrina que se ha extendido por todo el mundo, y en ella han confiado figuras ilustres de la historia humana: Cristo, Pitágoras, Krishna y Platón, entre los grandes pensadores.

En el libro segundo “El espiritismo experimental”, se dedica el autor a convencer de las calidades científicas de la doctrina y de la demostración de la existencia de los fenómenos espíritas por la vía experimental. Esta parte, entonces, es una larga exposición de referencias sobre experimentos que dan fe de la comunicación con los espíritus.

Esta dimensión experimental parte de la tesis de que en todo cuerpo existe un fluido magnético que lo conecta con el espíritu y posibilita la comunicación. Sostiene Fernández Güell que a los tres estados clásicos de la materia (el sólido, el líquido y el gaseoso) deben agregarse dos más: el radiante y el imponderable. Estos dos nuevos estados son los que hacen posible el fluido magnético. “Nuestro cuerpo –indica el escritor– irradia una sustancia luminosa que posee grandes propiedades curativas y que puede condensarse bajo el influjo de la voluntad”¹³. Esta irradiación, sostiene, es lo que se conoce como aureola en los santos.

Hermanos, 1912), 79.

12 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 82.

13 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 49.

A partir de tal identificación, el autor busca testimonios en una abundante bibliografía ocultista para documentar la existencia de fenómenos sobrenaturales como la suspensión de las funciones vitales, la fotografía trascendental y el sueño magnético, el cual modifica los sentidos mediante un fenómeno que Fernández Güell denomina transposición de los sentidos. Refiere un testimonio según el cual un sonámbulo llegó a escuchar por la palma de la mano y a ver por la punta de los dedos.

Los fenómenos hipnóticos que tanta expectativa generaron a principios del siglo XX llevan a Fernández Güell a distinguir el sueño magnético, y a sostener que “la hipnosia se debe a la alteración, provocada o no, de los fluidos nerviosos o animales que ligan el periespíritu al cuerpo”¹⁴.

Sin lugar a duda, son los dos libros últimos los de mayor interés por los planteamientos de carácter antropológico que establecen. En el penúltimo, denominado “El espiritismo científico filosófico” parte el autor de una reflexión sobre la divinidad con el objetivo de polemizar con las doctrinas materialistas. Como punto de partida niega el dogma panteísta y precisa que Dios está en todas partes, incluyéndonos, pero esto no significa que seamos una parte de él. Existe en el pensamiento de Fernández Güell una noción de exterioridad del sujeto respecto a la divinidad: “Dios es perfecto, –sostiene– y nosotros tenemos conciencia de nuestra imperfección; es todopoderoso, y nosotros no disfrutamos sino de un poder muy limitado, es inmutable, y nosotros mudamos a cada instante”¹⁵.

A esta concepción de la divinidad se agrega una teoría sobre la materia y el universo. El autor concibe la existencia de un universo infinito conformado por materia, cuyas unidades menores son los átomos, y por espacios intermoleculares ocupados por el éter, el cual, a su vez es el conductor de la luz y del calor y llena también los espacios interplanetarios. La materia, al transformarse, se sutaliza, se desvanece y se integra a la totalidad del universo en tanto substancia cósmica. Esta, entonces, es un estado de la substancia universal. La materia posee un alma que se manifiesta en las propiedades de los cuerpos, la cual es resultado de la existencia en ellos de un fluido magnético. El universo es un ente evolutivo: los

14 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 172.

15 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 253.

animales proceden de las plantas y estas de los minerales; ambos son producto de ese proceso de transformación.

En cuanto al ser humano, este procede de una clase de monos que evolucionaron. Por otra parte, coincidiendo con los planteamientos teosóficos, el sujeto humano está conformado por dos planos: en primer lugar, el físico; en él se encuentran el fluido vital o magnético, el nervio, el músculo y el hueso. En segundo lugar, el espiritual, donde se localizan el periespíritu y el espíritu. Respecto a la formación de la persona, existe una especie de instinto que el autor llama “alma animal”, y que se encarga de la conservación del individuo. Esta se ocupa de la formación de órganos como los pulmones y el estómago, mientras que el espíritu, al actuar sobre el fluido magnético, desarrolla los órganos: el cerebro, el cerebelo, la médula espinal y el sistema nervioso. Existe, entonces, en el ser humano, dos naturalezas: una tangible y otra invisible.

En la dimensión física (conformada por células), donde se halla el fluido vital –un cuerpo fluídico que sobrevive a la forma física– se encuentran la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, y, a la vez, es el sitio que conserva la herencia de la especie. Esta dimensión fluídica corresponde al “cuerpo astral” concebido por los ocultistas o a la “envoltura angélica”, pregonada por los padres de la Iglesia. Es una materia que protege al ser humano: “Durante su unión al cuerpo físico reproduce exactamente la forma de éste; pero en realidad no tiene forma determinada. Algunos suponen que, por lo regular, afecta la forma de un núcleo rodeado de una masa de apariencia gaseosa, luminica o radiante. En ese núcleo reside el ‘yo’, el incomprensible espíritu”¹⁶.

El periespíritu (que se compone de moléculas) procede de la sustancia constitutiva del universo y en él se encuentra la inteligencia de la persona. Es considerada por el autor como una sutilización del fluido magnético que envuelve al ser humano y tiene la función de mediar entre la materia y el espíritu. La existencia del fluido magnético, en tanto principio superior del cuerpo físico, posibilita la unión de la carne con el espíritu, por medio del principio inferior del espíritu: el periespíritu. Como resultado de la unión del fluido vital con el periespíritu se obtiene un tejido espeso en el cual se manifiesta la unión del mundo tangible con el intangible, relación que se desprende en el momento de

16 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 270.

la muerte, ya que el espíritu regresa al mundo intangible, quedando a la espera de una próxima unión que lo hará mejorar en su condición espiritual.

Siguiendo el darwinismo, Fernández Güell considera que la evolución humana, dada por la acción de los espíritus en los procesos de reencarnación permanentes, ha provocado el desarrollo del cerebro humano. Las almas humanas, por su parte, al pertenecer al reino espiritual, que forma parte del universo suprasensible, donde habitan los espíritus, ya existían antes de la formación de la tierra.

La inteligencia es una cualidad producto de la evolución, la cual, si bien encuentra su cúspide en el ser humano, también está presente en el reino vegetal en grado embrionario y en los animales¹⁷, los que también poseen espíritu. Esta dimensión espiritual no ha sido creada, tal como afirma el cristianismo, de un momento a otro, sino que es producto de un lento desarrollo. El ser humano, entonces, es un espíritu encarnado que al morir desencarna para esperar una próxima reencarnación dictada por Dios, en un proceso de mejoramiento que atraviesa la infinitud del tiempo y del espacio.

Caracteriza a este espíritu encarnado su dimensión moral, que está regida por una conciencia oscilante entre el bien y el mal, y que busca a su creador, mediante su capacidad imaginativa, activada por la memoria. Asimismo, la conciencia está regida por la voluntad, limitada únicamente por la de los espíritus superiores y por la de Dios.

Ahora bien, la característica principal del espíritu es su condición de reencarnado, proceso necesario dentro del plan divino debido a la condición imperfecta de los seres humanos. La reencarnación cobra sentido al distinguir que en una vida tan breve como la humana, es imposible adquirir toda la sabiduría requerida para ingresar al mundo eterno de la espiritualidad.

Cuando un espíritu es seleccionado por Dios para que reencarne, este pierde la noción de su condición espiritual y nace como persona sin su memoria de espíritu. Esto le permite al ser humano iniciar de nuevo un trayecto terrestre y mejorar su condición una vez que regrese al reino espiritual.

17 Afirma el autor que “el Espíritu de la bestia solo difiere del hombre en grado de progreso, no en naturaleza, que es la misma”, Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 275. Esto lo lleva a argumentar la existencia de un grado de reflexión en los animales.

La dimensión espiritual presente en el universo con esa dicotomía entre un mundo visible y otro invisible, le permite al autor afirmar la existencia de la vida en otros planetas, donde también se presentan los procesos de reencarnación espiritual. Para Fernández Güell, Marte es el más próximo ejemplo de un descubrimiento que hará pronto la ciencia: “Constrúyase un aparato formidable, capaz de aproximar a Marte tantas veces como sea preciso para que distingamos los focos eléctricos de sus ciudades, sus templos, sus academias, sus paseos, etc”¹⁸. En esta misma línea argumentativa, para el autor es probable que hayamos vivido en otros mundos, y que lo podamos seguir haciendo en reencarnaciones futuras.

Desde esta perspectiva, la muerte es tan solo un tránsito de una existencia material a una espiritual. En el momento mismo de morir, cuando cuerpo y espíritu se separan, sigue un período llamado *turbación*, en el cual el espíritu se encuentra desorientado y aún apegado a su dimensión carnal. Pasado ese momento, el espíritu empieza a reconocer seres queridos que conoció en la tierra, así como amigos de otras existencias y la memoria de sus vidas anteriores le regresa para entrar en un período de meditación. El espíritu, entonces, entra a un estadio entre dos reencarnaciones, denominado *erraticidad*. Sin embargo, no todos deben ingresar a dicho ámbito: los espíritus superiores no reencarnan, ya que no tienen más que aprender para convivir en el reino de Dios.

Así pues, no todos los espíritus son iguales. Fernández Güell, siguiendo a Kardec, establece una tipología: a) *espíritus imperfectos* (el mayor número), caracterizados por la preponderancia de la materia sobre el orden espiritual; b) *espíritus buenos*, que se definen por el predominio del espíritu sobre la materia, y c) *espíritus puros*, cuya espiritualidad es suprema. Los espíritus difieren por su nivel de inteligencia y sus virtudes.

El objetivo de la vida terrenal es alcanzar el nivel de pureza espiritual. Para ello los espíritus deben someterse a pruebas para ir escalando en una senda de progreso. Cada reencarnación es una prueba, en que los espíritus imperfectos se someten a los obstáculos que ha puesto Dios en la vida terrenal. Uno de los principales es el dolor, paliativo de la imperfección moral del ser humano.

18 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 295.

El paso por la tierra del espíritu encarnado, en ese tránsito de búsqueda de perfección espiritual, requiere diferentes niveles de progresión, uno de los cuales es el sentido del deber, que se manifiesta en la conciencia a medida que el espíritu se eleva sobre sus defectos. El más importante deber es el de la adoración a Cristo y a Dios. Otros son la honradez y el trabajo por la patria y la familia. Estos deberes dignifican al espíritu y lo hacen progresar.

El ser humano también debe trabajar para buscar la justicia y reparar las acciones equivocadas de anteriores existencias. Esta ley del karma, producto del pasado espiritual, es ineludible, ya que para efectuar los correspondientes procesos de reparación ha puesto Dios el mal en la tierra. La persona debe hacer el bien para corregir las acciones negativas de su pasado y poder continuar con su camino de progreso.

En el pensamiento espiritista de Fernández Güell, otro camino que conduce a la perfección es el cumplimiento de las virtudes cristianas: el amor, el perdón, la caridad y la solidaridad. En este sentido, la doctrina propuesta por el autor está fuertemente vinculada con el cristianismo, no con el pregonado por la Iglesia Católica, al cual considera restrictivo y equivocado, sino aquel que se funda en las sagradas escrituras, y que hace, a partir de ellas, una creencia racional. En este sentido, la doctrina espírita funde religión con pensamiento racional: “El Espiritismo no es una religión, sino la religión, como no es una filosofía, sino la filosofía.”¹⁹ Así, el espiritismo debe ser la filosofía de la ciencia y de la conciencia. El espiritismo, de acuerdo con este planteamiento, “viene a renovar la tradición cristiana”²⁰. Es, pues, una nueva forma redentora del cristianismo.

Este convencimiento lleva al autor a ofrecer una reinterpretación del libro que da fundamento a la Biblia en su obra *La clave del Génesis* (1915). Tal lectura parte del supuesto de que “los libros sagrados de todas las religiones revisten un sentido esotérico”²¹, que es posible descubrir. Respecto al libro del Génesis, afirma el autor que fue escrito por Moisés, quien se basó en sus conocimientos de las divinidades egipcias y especialmente en el hecho de que, entre todas ellas, los egipcios reconocían a Amon-Ra como único dios.

19 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 340.

20 Fernández Güell, *Psiquis sin velo*, 342.

21 Fernández Güell, *La clave del Génesis* (San José: sin editorial, 1915), 7.

Tal convencimiento se une al deseo de dar a conocer una interpretación ocultista frente a la estrechez hermenéutica que ha sostenido la Iglesia Católica. Al respecto, explica Fernández Güell que es necesario superar estas versiones tan limitadas:

Este sentido oculto de los libros santos es generalmente admitido por los padres de la iglesia, que los han explicado desde el punto de vista de sus prejuicios de secta. Así, en el episodio de Agar e Ismael, arrojados de casa de Abraham por Sarai su mujer, han querido ver la separación de la Sinagoga y de la Iglesia, representada ésta por Isaac y aquella por Ismael; el episodio del sacrificio de Isaac lo explican como representación del que debía sufrir el Salvador en el Monte Calvario; y el Cantar de los Cantares, de Salomón, ha sido interpretado como una alegoría de Cristo (el esposo) y la Iglesia (la esposa)²².

Como se aprecia, *La clave del Génesis* es un texto de disputa hermenéutica con la Iglesia Católica, cuya argumentación consiste en plantear algunos pasajes del libro sagrado y reconstruirlos según los principios del ocultismo.

Inicia este examen con la explicación sobre el origen del mundo. Al respecto, sostiene el autor que es erróneo entender que Dios creó el cielo y la tierra donde residimos simultáneamente. Antes bien, hay que leer el término cielo como el lugar donde habitan los espíritus, los ángeles y los querubines, y no el espacio astronómico. La tierra, por su parte, alude no a la superficie del planeta, sino al cosmos en su conjunto con los animales y las personas.

El segundo pasaje remite a la creación del ser humano y se refiere al pasaje bíblico que indica que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza. Con esto, indica Fernández Güell, no se debe comprender un parecido físico (la imagen de un Dios anciano que sostiene el globo terráqueo con una mano), sino la dualidad humana: espíritu y materia, cualidad que el ser humano comparte con el Creador.

El mito del paraíso terrenal es el tercer pasaje. Sobre la interpretación literal de este relato de Adán, Eva y la serpiente, dice el autor que constituye “una historieta verde, que bien podría servir de argumento para un vaudeville

22 Fernández Güell, *La clave del Génesis*, 13-14.

de café-concierto”²³. Antes que una disputa sobre el pecado original, para el autor este mito constituye una alegoría que representa el descenso del espíritu a la materia, el origen de la conciencia y el despertar de la razón, ya que Adán no es un individuo, sino un símbolo de la especie humana. La desnudez significa la falta de conocimiento, la serpiente representa la ciencia que se dirige a la mujer por su mayor capacidad de prestar atención a los fenómenos. En suma, mediante dicho pasaje Dios advierte a las almas recién creadas que no intenten conocer los misterios del cielo ni los principios de la sabiduría, porque si lo hacen deben encarnar en la tierra y sufrir temporalmente una condición terrestre.

El cuarto pasaje lo constituye el mito de Caín y Abel. No se puede interpretar que se trate de dos personas, sino, más bien, de dos pueblos: Caín el pueblo trabajador y fuerte que se convirtió en azote de sus hermanos, representado por Abel, pueblo suave y delicado. El pasaje introduce la guerra entre los pueblos y la muerte entre ellos. Es un símbolo que condena a los criminales y afirma la inviolabilidad de la vida humana.

Los mitos del diluvio universal y de la Torre de Babel constituyen los siguientes pasajes. Respecto del primero, estima Fernández Güell que el arca representa la fe en Dios, en tanto nave salvadora que protege cuando el mal acecha. La Torre de Babel, por su parte, nunca fue edificada; simboliza la diversidad de pueblos y lenguas y la distribución de las personas por toda la tierra.

Estos son los principales pasajes que *reinterpreta La clave del Génesis*, los otros son ancilares²⁴. La breve obra de Fernández Güell, polémica y combativa tiene una función doctrinal que para el autor era fundamental: buscar la verdad implícita en los relatos del *Génesis*, cuya existencia no era otra que el contenido simbólico-ocultista de sus pasajes más significativos.

23 Fernández Güell, *La clave del Génesis*, 38.

24 Están contemplados en el último capítulo del libro titulado “Otros mitos”. Ellos son: a) el supuesto de que varios patriarcas de Israel, entre ellos Tharé, padre de Abraham, y Nachor, hermano de este último vivieron en Mesopotamia y adoraron a los dioses de los caldeos; b) el origen de los árabes y sus diferencias con el pueblo israelí; c) el sacrificio de Isaac y la condena de los sacrificios humanos; d) la destrucción de Sodoma y Gomorra y la condena de la corrupción; e) el nacimiento de Esaú y Jacob, y la simbolización de la supremacía de la casta sacerdotal; f) la historia de la relación de Jacob con Lía y Raquel, que simboliza el vínculo entre el alma humana y el alma divina; y, finalmente, g) la historia de José.

ANGLOSAJONES VS HISPANOS, EL PENSAMIENTO ANTIIMPERIALISTA

Distanciada de su pensamiento ocultista, *Plus Ultra* (1917), publicada en Madrid, revela un aspecto fundamental del pensamiento utópico de Fernández Güell, su fuerte énfasis hispanista y antiimperialista. Estas dimensiones, tan cercanas a su intensa actividad política, por la cual la dictadura tinoquista lo asesinó en 1918 (cuando apenas tenía treinta y cinco años)²⁵, muestra un autor apasionado por la defensa de una cultura que representaba para él lo más excelso de los valores humanos.

Plus Ultra es un alegato de defensa de la hispanidad basado en un recuento de los hechos históricos que provocaron, desde la perspectiva del autor, el derrumbe económico e imperial de España. En su pensamiento, la decadencia española a partir del siglo XVII no se debió ni al fanatismo religioso, ni a la degeneración racial, ni tampoco a sus problemas de gobernabilidad, antes bien fue la causa de dos hechos: a) la despoblación a causa de la conquista de América y la expulsión de los judíos y los árabes, y, asimismo, b) por los procesos bélicos que duraron tres siglos contra Inglaterra y Francia, los cuales minaron a España.

Así pues, España debió sacrificarse para poblar América y fundar una raza fuerte y sana. “Los cuarenta o cincuenta millones de americanos de sangre europea, más o menos pura, –sostiene Fernández Güell– que pueblan el continente desde río Bravo hasta la Patagonia, son descendientes de los conquistadores, es decir, población restada a la Península por el hecho del descubrimiento”²⁶. Esto, desde la perspectiva del autor, implica que “[l]a historia de América, en cierto modo, es la continuación de la historia de España”²⁷. Tal continuidad funda también una herencia espiritual para las naciones americanas, dada no sin el sufrimiento y el sacrificio propio de una madre para con sus hijos:

25 El relato de este asesinato, así como sus ideales políticos, su participación en la política nacional e internacional, su actividad periodística, en fin, su dimensión biográfica, puede seguirse en el libro de Eduardo Oconitrillo García, *Rogelio Fernández Güell: escritor, poeta y caballero andante* (San José: Editorial Costa Rica, 1980).

26 Rogelio Fernández Güell, *Plus Ultra. La raza hispana ante el conflicto europeo*. (Madrid: Centro Editorial de la Unión Intelectual Latinoamericana, 1917), 188.

27 Fernández Güell, *Plus Ultra*, 189.

*España se desangra en beneficio de América, pero ve crecer al otro lado del Océano veinte nacionalidades robustas que han heredado su espíritu y poseen su lengua, y que a despecho de las razas rivales o enemigas continuarán desarrollándose en el mundo que Colón descubrió y libertó Bolívar, hasta que se cumpla el sueño de Rodó*²⁸.

A partir de esta idea sacrificial, Fernández Güell evalúa la conquista y la colonización como lo mejor que les pudo pasar a los pueblos antiguos de América, ya que “los españoles no encontraron más que tribus de aborígenes sumidos en la mayor degradación y miseria a que puede llegar la especie humana”²⁹. Siguiendo esta ideología del hispanoamericanismo que Rojas Mix define como el establecimiento de una “patria espiritual”³⁰, el costarricense alaba la colonia y argumenta que pronto pasaron los primeros tiempos de codicia, para dar paso a un período de mejoramiento y progreso.

Sin embargo, se lamenta Fernández Güell de que España no pudo impedir el establecimiento en América de los ingleses, los holandeses, los irlandeses y los franceses, así como tampoco el origen de las colonias que fundaron posteriormente los Estados Unidos, cuyos inicios están marcados igualmente por la violencia.

A diferencia de España, que fundó sus colonias en los difíciles climas del trópico, Estados Unidos y Canadá las asentaron en climas parecidos a los europeos, lo cual fue muy beneficioso para ellos, ya que ayudó a la fundación de colonias progresistas. Una vez empoderado Estados Unidos no procedió como un buen vecino, sino, antes bien, en tanto un país codicioso que ha acechado a los países del sur para arrebatarles sus territorios, prueba de ello es el despojo de Texas, California, Arizona, Nuevo México, Utah, Puerto Rico, y otras posesiones de los países de herencia española.

Fernández Güell argumenta que esta actitud se tradujo en la doctrina Monroe, la cual debe entenderse como “la espada de fuego del querub del

28 Fernández Güell, *Plus Ultra*, 188.

29 Fernández Güell, *Plus Ultra*, 191.

30 Dice el autor: “Españoles peninsulares y españoles americanos eran miembros de una patria espiritual, constituida por todos los países de habla española”. Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997), 171. Se trata de una abstracción que al mismo tiempo que homogeneiza las diferencias, procura borrar, hasta donde sea posible, la violencia material y la violencia epistémica que se implantó en los procesos de conquista y colonización.

paraíso, para hundirse luego en el pecho de la indefensa y candorosa Eva”³¹. Luego se ocupa el autor de mostrar el carácter imperialista de los Estados Unidos con la expedición de conquista de William Walker, relato que desarrolla con amplitud de detalles desde su intento de invadir el estado mexicano de Sonora desde Tennessee, el cual no resultó, hasta sus incursiones en Centroamérica y su derrota por parte del ejército costarricense a cargo de Juan Rafael Mora en 1856.

Ante este oscuro panorama histórico, Fernández Güell reclamaba, a finales de la segunda década del siglo XX, la necesidad de la unión de las dos Españas (España e Hispanoamérica) frente a la “civilización fenicia del Norte”³², fraternidad ante la cual manifestó toda su fe, pues como fue vencido Walker, así podrían ser derrotados los futuros intentos imperialistas de los Estados Unidos.

Respecto a los conflictos de la primera guerra mundial, el autor consideraba que a España e Hispanoamérica les convenía el triunfo de Alemania y sus aliados, pero debían mantenerse neutrales, unidos ante cualquier amenaza anglosajona.

El hispanismo manifiesto en *Plus Ultra* constituye una férrea defensa de la hispanidad como destino para Hispanoamérica, basada no solamente en razones históricas sino, más que todo, en lo que el autor considera herencias culturales que antes que diferencias, establecen afinidades. Para Fernández Güell, se trata de la propagación del espíritu de la latinidad, cuyo heredero histórico fue España y luego los países que se fundaron a partir de los siglos de colonización en América por parte de los españoles.

Con mucha preocupación observaba este destino común amenazado por la vocación imperialista de los Estados Unidos. Hay que recordar que, a principios del siglo XX, basados en los avances de los Estados Unidos, circulaban en América Latina discursos atemorizados sobre la dimensión imperial de los Estados Unidos. En la literatura centroamericana son un manifiesto ejemplo las novelas *El problema* (1899)³³ de Máximo Soto Hall, *El árbol enfermo*

31 Fernández Güell, *Plus Ultra*, 208.

32 Fernández Güell, *Plus Ultra*, 245.

33 Ver Máximo Soto Hall, *El problema* (San José: Imprenta Española, 1899).

(1918)³⁴ y *La caída del águila* (1920)³⁵ de Carlos Gagini. *Plus ultra* fue uno de estos discursos que mostraron la realidad del avance imperialista estadounidense y previno ante este, por medio de la unión cultural hispánica, un discurso que reclamaba, al mismo tiempo, una identidad cultural basada tanto en la historia como en la herencia espiritual española.

De esta manera, se observa un claro hispanismo como constituyente de la ideología de Fernández Güell, el cual se une a una concepción filosófica que intenta armonizar el cristianismo con el espiritismo, todo ello como registros de un humanismo que miraba, mediante un esperanzado proyecto utópico, el devenir de una hispanidad próspera y bondadosa.

34 Ver Carlos Gagini, *El árbol enfermo* (San José: Trejos, 1918).

35 Ver Carlos Gagini, *La caída del águila*. Segunda edición. (San José: Editorial Costa Rica, 1978).

PRIMERA VISITA DEL TEÓSOFO JINARAJADASA A EL SALVADOR Y CENTROAMÉRICA, 1929. UN ANÁLISIS DE SUS DISCURSOS E IDEAS

Otto German Mejía Burgos

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de abordar cómo fue recibido Jinarajadasa en Centroamérica por primera vez. Lo primero que hay que decir es que, durante su estadía en el istmo, el *Repertorio Americano* de Joaquín García Monge publicó una extensa crónica sobre el teósofo, la cual fue reproducida en *Patria*. En la misma, se establecía que el número de personas que deseaba escucharlo era tan grande que, en ocasiones, se quedaba mucha gente fuera de los teatros. Jinarajadasa fue introducido en sus conferencias de Costa Rica por el diplomático mexicano acreditado en ese país, Antonio Mediz Bolio. En su primera charla habló sobre temas educacionales cuyos postulados eran muy similares a los planteados por Omar Dengo y Roberto Brenes Mesén, quienes fueron considerados como los filósofos de la educación en aquella nación¹.

El primero murió prematuramente, pero su pedagogía espiritualista fue continuada por su hija María Eugenia Dengo Obregón y el segundo fue quien diseñó los programas de educación para primaria. De hecho, toda la obra poética y filosófica de Brenes Mesén está impregnada de teosofía y hermetismo, el experimento era crear una educación más humanística y más acorde con las necesidades de ese momento, haciendo énfasis en el niño². Así lo establece Luis Ferrero cuando habla del movimiento renovador de la Escuela Normal de Costa Rica:

1 *Patria*, "Conferencia sobre educación", 4 de junio de 1929, 7.

2 *Patria*, "Conferencia", 7.

Toda la febril ocupación no impedía que los alumnos dedicasen momentos para la meditación, por lo que los enemigos se burlaban en caricaturas del “tono místico”. En efecto, las meditaciones iban encaminadas al conocimiento y al perfeccionamiento espiritual y el transparentar vocaciones. En muchos escritos de Brenes Mesén, García Monge y Dengo, se relieván principios filosóficos que contrastan con la separación establecida por los textos bíblicos de Naturaleza y ser humano. No en vano, este ambiente coincidía con la expansión de la teosofía en Costa Rica³.

La llegada de Jinarajadasa a El Salvador fue el 8 de junio de 1929. El teósofo hindú llegó por barco al Puerto de la Unión, ciudad en la que impartió una primera conferencia, luego el día 9 tomó el tren de las 5:30 p.m. que lo condujo hasta San Salvador en donde varios miembros de las sociedades teosóficas capitalinas lo recibieron. Los nombres de dichas logias eran: Teotl, Alétheia y Balún Votán. Ramón Avilés miembro de la logia Teotl, fue a encontrarlo hasta Amapala, municipio del departamento de Valle, Honduras y a la ciudad de Cojutepeque fueron a encontrarlo los siguientes teósofos:

Don Hugo Rinker, Presidente de la Logia “Teotl”; General Max. H. Martínez, Presidente de la Logia “Alétheia”; doña Lydia Rinker viuda de Téllez, don Felipe Viaud, profesor don Albelardo Molina, don Ángel Valle, don Ignacio Arrieta, don Federico Rinker, doctor Nasario Soriano, señorita Ofelia Montalvo, doctor Juan Elías Fermán, señoritas Avilés, hijas de don Ramón Avilés y don Absalón Baldovinos...⁴.

El periódico *La Prensa* también envió un representante a darle la bienvenida a Cojutepeque. Según este rotativo fue numeroso el grupo de personas que lo acompañó, entre quienes se encontraban Juan Orozco y Lisandro V. Montiel, aparentemente figuras sociales importantes de la época. Jinarajadasa, durante su estadía en El Salvador, se hospedó en casa de Rafael Mónico ubicada en el barrio María Auxiliadora, en donde fue muy visitado por sus admiradores⁵. *El Día* lo anunció como: “un héroe mundial del espíritu” que traía un mensaje para todos sin excepción, porque la teosofía abarcaba “todos

3 Luis Ferrero Acosta, *Explosión creadora, tres ácratas costarricenses* (Heredia: Editorial Fundación UNA, 1995), 104.

4 *La Prensa*, “Jinarajadasa llegó a San Salvador”, 10 de junio de 1929, 1 y 8.

5 *La Prensa*, “Jinarajadasa, 1 y 8.

los sistemas filosóficos”, “todas las religiones” y “todos los ramos de la ciencia”⁶. El siguiente párrafo demuestra la activa participación que Hernández Martínez tuvo en la organización de sus conferencias:

En los diarios de la capital se indicará la hora y día de las conferencias. A los que deseen concurrir se les suplica solicitar invitación al General Maximiliano H. Martínez, a don Hugo Rinker o a cualquiera de los miembros de las sociedades teosóficas⁷.

Complementario a este párrafo el que se presenta a continuación demuestra la percepción pública que se empezó a proyectar sobre la relación entre Jinarajadasa y el futuro presidente salvadoreño, quien efectivamente durante sus tres períodos ininterrumpidos implementaría una visión teosófica de Estado. El comentario surgió cuando Jinarajadasa estaba en Nicaragua y se dio cuenta de que entre liberales y conservadores existía un odio recíproco, considerando que la única forma de armonizar sus relaciones era convirtiéndolos a todos a la teosofía. También habría que decir que estas declaraciones fueron publicadas en el contexto de la candidatura a la presidencia de Martínez:

Por lo visto, el teosofismo de Jinarajadasa es una panacea que cura todos los males hasta el mal de la política que con tanta furia se apodera del corazón de los hombres. De modo que magnífica idea sería llamar al sabio teósofo para que en esta hora política viniera a El Salvador para poner paz entre los numerosos candidatos a la Presidencia de la República y sus apasionados adeptos que ya empiezan a tirarse los trastos a la cara. Seguramente que el General Martínez no habría de ver con malos ojos la presencia de su correligionario como mediador en este conflicto que pasa de castaño a oscuro. Pero no habrían de pensar lo mismo los demás presidenciables, ya que por muy imparcial que fuera, Jinarajadasa habría de inclinar la balanza de sus simpatías al lado del general, ya que lógica consecuencia de la tesis que sustenta don Carlos (Jinarajadasa), Martínez sería el llamado a gobernar el Estado teosófico soñado por el ilustre hindú⁸.

6 *El Día*, “Probablemente pasado mañana llegue al país el doctor Jinarajadasa”, 6 de junio de 1929, 1.

7 *El Día*, “Probablemente pasado mañana, 1.

8 *El Tiempo*, “Al través de los lentes de Jinarajadasa”, 15 de abril de 1930, 1.

Antes de continuar con el análisis de las conferencias de Jinarajadasa, es propicio hacer un paréntesis para reflexionar sobre el nombre que adoptó la Sociedad Teosófica de la cual Martínez fue presidente, ya que es muy importante dentro del imaginario teosófico que cuestionaba el proyecto modernizador basado en la razón. *Alétheia* es un concepto filosófico que se refiere a la “verdad” y que fue utilizado por Heidegger para oponerse al movimiento ilustrado europeo. Manuel Sacristán Luzón en lo que fue su tesis doctoral “Las ideas gnoseológicas de Heidegger”⁹ explica que, para el filósofo alemán, la verdad era desvelamiento –como estado de descubierto– o “patentia del ente”. Heidegger estaba en contra del concepto de verdad de la cultura predominante, entendida como una correspondencia entre el “ser” y el “pensar” y es a lo que George Lukács llamó un proceso de “destrucción de la razón”, que también fue seguido por filósofos como Henri Bergson y Karl Jaspers¹⁰.

Para comenzar, Heidegger sostenía que el problema de la verdad no le correspondía a la teoría de conocimiento sino a la ontología, porque el “ser” era previo a la proposición, el “ser” real que ya es y existe. En ese sentido, la verdad debía ser entendida como un “ser” descubridor, lo que constituiría una apertura del “estar”, que al estar también es, es “estar siendo” (*Da-sein*). Lo único que trataría de probar la verdad desde la perspectiva heideggeriana, es la existencia. En todo caso, el que enunciaba la proposición debía ser libre para pronunciarla, razón por la cual la verdad solo se daba en libertad a partir de las distintas posibilidades, pero para Heidegger su teoría no caía en un subjetivismo porque la verdad ya estaba en ella de forma inmanente¹¹. Desde

9 Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo* (Santiago de Chile: Akal Ediciones, Fondo de Cultura Económica, 1998), 18, 19, 22, 23. La vinculación de Heidegger al nazismo ha causado una gran polémica entre distintos filósofos a nivel mundial, unos atacándolo y otros defendiéndolo. Ernst Nolte argumentó, por ejemplo, que dicha vinculación era la única respuesta ante el avance estratégico del comunismo, mientras que J. F. Lyotard expresó que el choque entre Heidegger y el judaísmo se debió al irreconocimiento del otro, es decir, con el no alemán, ya que el Dios de los judíos es la trascendencia de lo absoluto, lo absolutamente otro mientras que el Dios germano fáustico es un Dios de conquista. El nazismo de Heidegger para Lyotard constituye la aniquilación radical de lo judío en el ámbito silencioso de la filosofía, pero es interesante observar que también ha habido judíos como Hanna Arendt que han defendido al filósofo alemán bajo el argumento de que solo los alemanes vulgares fueron parte del nazismo y que este estuvo vinculado a algunas alumnas judías, defensa a la que Víctor Farías llama un antisemitismo judío. Se dice que el propio Martín Heidegger en los años cincuenta adulteró su lección *Introducción de la metafísica* (1935) en que hacía una apología del nazismo y que sus discípulos han continuado esta tarea de encubrimiento. Tanto en la filosofía heideggeriana como en el III Reich hubo una clara influencia de Nietzsche. En este mismo sentido se considera que H. G. Gadamer reelaboró la filosofía de Platón para hacerla afín con el nazismo militarista. Guido Schneenberger establece la adhesión plena y completa de Martín Heidegger al nacionalsocialismo entre 1933 y 1934.

10 Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Barcelona: Crítica, Grigalbo Mondadori, S.A, 1995), 9-11.

11 Luzón, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, 103-107.

esta perspectiva, la no-verdad –en libertad– sería el no desvelamiento de la esencia del “ser” o el encubrimiento del “ser” por el concepto.

En realidad, para Luzón esta teoría era solo una profundización de *ser y tiempo*. El misterio se daba cuando el “ser” no se dejaba capturar en su esencia o más correctamente dicho “des-encubrir”, por lo que su “esencia” o talidad permanecía encubierta, tapada u olvidada, y en esto radicaba el problema de la comprensión del “ser” para Heidegger. Esta postura conllevaba una actitud irracionalista, porque no trataba de encontrar una verdad conceptual sino esencial, los conceptos en este ámbito trascendental tenían un valor nulo, en cambio, la pintura y la escultura eran verdades esenciales¹². De alguna forma estas serían las posiciones que la teosofía pretendió tomar con respecto al problema de la verdad, no se podría afirmar si directamente de Heidegger, pero habría que aclarar que Heidegger solo retomó el problema, ya que *alétheia* era un concepto que provenía del mundo griego.

Esto puede comprobarse cuando Matilde Elena López reconoce la influencia que Platón ejerció sobre Masferrer: “Platón dice que los hombres son dioses pero que se han olvidado de serlo, hay que recuperar la memoria del estado primitivo para reconocer la verdad –ALÉTHEIA– el no olvido¹³. Lo anterior puede ser mejor asimilado a través del último gran neoplatónico, Plotino, quien consideraba que el alma tenía la obligación de mantener un equilibrio entre lo inteligible y lo sensible y aunque esta alma estaba llamada a unirse con un cuerpo específico sensible, nunca debía romper su lazo con el Uno, pero había almas que se separaban y abandonan al Uno, por olvido del Padre o por el irreconocimiento de su parte divina¹⁴. Explicados estos conceptos se pasa al análisis de las conferencias dictadas por Jinarajadasa en El Salvador durante 1929.

12 Luzón, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, 108-109.

13 Matilde Elena López, *El pensamiento social de Alberto Masferrer*, sin datos de publicación (Imprenta Nacional), 36.

14 Pablo García Castillo, *Plotino (204/5-270)* (Madrid: Ediciones del Orto, 2001), 57.

LOS DIOSES ENCADENADOS

Es importante destacar que la primera conferencia pública que Jinarajadasa dictó en el país fue a las 8.00 p.m. el día 10 de junio en el local de la Sociedad Confederada de Obreros a la cual asistieron más de 600 oyentes. Su enseñanza principal fue, precisamente, esta última idea neoplatónica que acabamos de comentar. En esta el hindú hizo referencia a que no existía un dios separado de los “seres”, sino que todos eran parte de Él, emanaciones de Él y que los humanos estaban en este mundo de forma transitoria para realizar numerosas experiencias hasta llegar de nuevo al origen¹⁵.

La idea consistía en que el ser humano no solo debía preocuparse por lo transitorio como las riquezas, el poder o adherirse a religiones que nunca podrían brindarle una respuesta satisfactoria de su existencia, porque desconocían lo fundamental, que era que dios no estaba a un lado de su creación sino presente en toda ella. Es más, dios, similar al gran arquitecto masónico se encargaba de mantener el orden en el mundo¹⁶. En esta misma dirección, la *alétheia* conlleva al planteamiento de las preguntas metafísicas últimas:

En filosofía, podemos estudiar, en cualquier universidad, todos los sistemas filosóficos de la India, de China, y de Grecia, así como los de la Europa medieval y moderna (...) Y sin embargo, el hombre aún busca conocimiento. No estamos satisfechos con lo que otros han descubierto; necesitamos descubrir nosotros mismos. Pero ¿por qué, nosotros que somos menos competentes que los investigadores entrenados en la sabiduría, deseamos descubrir? ¿Por qué no nos satisfacen los conocimientos acumulados por ellos? La respuesta es, que el conocimiento acumulado por otros, solo resuelve en parte, el problema capital que tenemos que enfrentar. Y el problema es: ¿Qué soy yo? ¿De dónde vengo? ¿Adónde voy? ¿Soy acaso un simple producto de fuerzas físicas, o tengo un alma inmortal?”¹⁷.

En esta conferencia, Jinarajadasa se opuso enérgicamente al materialismo imperante por considerar que destruía el “genuino” sentido de la vida, es decir, creía que el materialismo positivista había provocado una especie de “nihilismo” espi-

15 *El Día*, “La primera conferencia del teósofo hindú Carlos Jinarajadasa”, 12 de junio de 1929, 1.

16 *El Día*, “La primera conferencia”, 1.

17 Carlos Jinarajadasa, *Los Dioses encadenados* (Montevideo: Sociedad Teosófica en Uruguay, 1929), 8.

tual, refiriéndose más específicamente a la teoría de la evolución mediante la cual se pretendía negar la existencia de dios, pero expresó que todavía existía gente que era creyente¹⁸. Además, contradijo la concepción científica de la vida como “un encuentro mecánico de las fuerzas naturales”¹⁹.

Los redactores del periódico *Patria* opinaron que esta primera conferencia fue todo un éxito a pesar de las voces de fanatismo que habían intentado sabotearla²⁰. Los otros temas que Jinarajadasa desarrolló en el país fueron: “El idealismo de la teosofía”, “Las enseñanzas de Krishnamurti”, “Desarmemos la guerra” y “La ciudad perfecta del hombre y de Dios”, esta última reproducida en el *Diario Oficial, Suplemento La República* en 1937 un año antes de su segunda visita al país²¹. A continuación, se entra al análisis de ellas haciendo relación al contexto histórico salvadoreño y desde ya se especifica que no se menciona la hora y día exactos en que fueron realizadas, ya que no aparecen en las fuentes a las que se tuvo acceso.

EL IDEALISMO DE LA TEOSOFÍA

En “El idealismo de la teosofía” Jinarajadasa planteó su concepción de hombre, la cual era la de un animal “racional”²², el único capacitado en la naturaleza para proveer de un sentido a su vida y hacerse preguntas profundas²³. En realidad, este concepto pertenece a Aristóteles, quien explica que el hombre es un ser “viviente-animal-racional”, ya que nace, se alimenta, crece, reproduce, envejece y muere (viviente), siente, apetece y se desplaza (animal), e intelige y habla (racional)²⁴.

Jinarajadasa dice que el hombre como animal-racional una vez satisfechas sus necesidades básicas, siente la necesidad superior de “liberarse”, pero en un sentido

18 Jinarajadasa, *Los Dioses encadenados*, 9-10.

19 Jinarajadasa, *Los Dioses encadenados*, 11.

20 *Patria*, “Los dioses encadenados”, 12 de junio de 1929, 5.

21 *El Día*, “Las últimas conferencias de Jinarajadasa”, 13 de junio de 1929, 1.

22 José Ramón Ayllón, *En torno al hombre: introducción a la filosofía* (Madrid: Ediciones Rialp, 2001), 58. Obviamente la idea del hombre como un animal-racional no es descubrimiento de Jinarajadasa, ya Sócrates sostenía que el hombre no era un simple animal. Sócrates entendía por alma la razón. La razón era para él, la sede de toda actividad pensante y ética, es decir, la conciencia intelectual y moral. Era lo que diferenciaba al hombre de todas las demás cosas.

23 Jinarajadasa, *Los Dioses encadenados*, 22.

24 Aristóteles, *Acerca del alma: Introducción y notas Tomas Calvo Martínez* (Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1998), 108.

que va más allá de los placeres sensuales. Sostiene que el hombre siempre está en una constante lucha con los demás, porque aún conserva su instinto de dominación animal, solo que en la vida moderna es un proceso que se da de forma más sutil como obteniendo títulos académicos o acumulando bienes materiales y, en general, siendo o teniendo cualquier otra cosa que el otro no tiene, para demostrar que existe una superioridad²⁵.

Esta “liberación” según el teósofo, consistía en que el hombre sentía la angustia existencial de conocer la “verdad pura” o al menos una pequeña porción de ella y era de esta forma como se producía un insaciable deseo de comprender más y más aunque fuera de forma lenta, esto conllevaba a que el hombre como en un círculo, se formulara constantemente las preguntas que le inquietaban y que lo alejaban de su esencia animal, ayudándole a acercarse más a su hermano, especialmente, mediante la pregunta ¿Subsiste el hombre después de la muerte?²⁶.

Masferrer también desarrolló esta idea en su artículo “Del animal al hombre” en el cual explica que un hombre deja de ser animal en la medida de que adquiere derechos y tiene y hace historia. Para él, el hombre supera la animalidad cuando va más allá de sus funciones instintivas como: nutrirse, reproducirse, adquirir, gozar, conservarse y predominar. Para Masferrer, la mayoría de los hombres viven la mayor parte de sus vidas en función animal, es decir, viviendo de forma egoísta. El maestro explica que para llegar a ser dios hay que estar al servicio de la “idea” más allá de lo tangible. La “idea” es un dios que no se puede ver, ni tocar. En este sentido, para él, el hombre es Dios cuando se vuelve unidad²⁷.

Al referirse a la conferencia del hindú, el periódico *Patria* publicó el artículo “Las Enseñanzas de Jinarajadasa sobre el poder del idealismo” en el cual se utilizaron ciertas alegorías para explicar que todo hombre, mujer o niño era capaz de crear algo, ya fuere un pensamiento, una obra de arte o un acto, sin necesidad de haber cursado largos estudios o haber aprendido una técnica en específico. Aquí se revela siempre una crítica hacia la racionalidad, para dar paso a una capacidad más “creativa” que es la que le da al hombre su condición de “dios”, es decir, no solo dios puede crear²⁸.

25 Aristóteles, *Acerca del alma*, 23.

26 Aristóteles, *Acerca del alma*, 25.

27 Alberto Masferrer, “Del animal al hombre”, *El Día*, 11 de abril de 1928, 1.

28 *Patria*, “Enseñanza de Jinarajadasa sobre el poder del idealismo”, 8 de junio de 1929, 3.

“El Dr. Jinarajadasa”, Diario Nuevo, sábado 22 de octubre de 1938, 1. En vísperas de su segunda visita a Centroamérica.

Otro de los temas que apuntalaron, fue las reflexiones de Jinarajadasa sobre el “psicoanálisis”, específicamente, sobre el “tanna” que es el equivalente de la libido o deseo sexual. La idea es que el hombre nunca podrá encontrar la felicidad y la liberación mientras se encuentre atado y obedezca a sus deseos y pasiones carnales que son impulsos que las religiones tradicionales como el budismo enseñan a controlar. Aquí está presente de forma clara la concepción platónica sobre que la materia es “mala” y las ideas “buenas” y siendo por ello que algunos académicos que han estudiado han concluido que la teosofía era en parte un neoplatonismo místico²⁹. Ahora se verá el concepto que Jinarajadasa tenía sobre Krishnamurti y algunas impresiones que vertió Masferrer sobre dicho tópico.

LAS ENSEÑANZAS DE KRISHNAMURTI (LA VISIÓN DE ALBERTO MASFERRER)

Aparentemente Masferrer pudo conversar en persona con Jinarajadasa y dijo que la mejor lección que había podido recibir de él, era que era dueño de su tiempo y de su vida, es decir, tenía un proyecto de vida, el cual no existía en el país, por no tener un orden o plan definido³⁰. Algo curioso es que en *Patria* apareció publicado un artículo haciendo algunas reflexiones sobre la conferencia de Jinarajadasa “Las enseñanzas de Krishnamurti”, a la cual asistieron un gran número de mujeres y contra la cual, Masferrer, abiertamente admitió no estar de acuerdo, por considerar que:

Las enseñanzas de Krishnamurti no sólo nos parecen no estar a la altura de las de Cristo, de Budha, de Pitágoras o Zoroastro, sino que las creemos muy inferiores a las de muchos otros filósofos y maestros del ocultismo y de la Sabiduría india. Suami Vivekananda, la Blavatsky o Mario Roso de Luna, son indiscutiblemente superiores a Krishnamurti (...) una conferencia del mismo doctor Jinarajadasa nos atrae, nos arrebat y nos satisface más que cualquiera de los libritos de Krishnamurti³¹.

29 *Patria*, “Enseñanza de Jinarajadasa, 3.

30 Alberto Masferrer, “La mejor lección de Jinarajadasa”, *Patria*, 15 de junio de 1929, 1.

31 *Patria*, “Jinarajadasa habló sobre Krishnamurti”, 17 de junio de 1929, 1.

Masferrer lanzó este exabrupto porque Jinarajadasa, en su conferencia, dijo que Annie Besant había designado desde hacía algún tiempo a Krishnamurti como el futuro “Gran Instructor Mundial” que traía un nuevo mensaje redentor³². Krishnamurti negó todo esto, disolvió La Orden de la Estrella de Oriente y se despojó de sus bienes materiales, pero a pesar de tal divergencia, Masferrer se expresó muy bien de Jinarajadasa y en el periódico *Patria* hasta se le atribuyó cierta afinidad al “mínimum vital”, que era la doctrina social construida por Masferrer:

Jinarajadasa –que es un valor innegable–, no le hemos considerado aquí sino COMO HOMBRE DE ACCIÓN; como educador, como soldado del movimiento de reforma social, más o menos conexo con el MOVIMIENTO VITALISTA, que es nuestro credo, o más bien la Órbita bien circunscrita en que nosotros encendemos premeditadamente nuestras actividades sociales. Nada que no tienda visible y directamente al mejoramiento de la Vida, de la vida DE CADA UNO atrae nuestro interés³³.

Esta afirmación se hizo en el sentido de que lo meramente “contemplativo” o “filosófico” no era de su interés, por estar alejado de la vida misma, inmediata. Además, *Patria* criticó la creencia de que Krishnamurti era un “mesías” terrenal, incluso, lo negaron rotundamente al considerar que un verdadero redentor no viviría en un mundo lleno de comodidades y lujos, ya que su misión debía ser *vitalista*, es decir, debía estar al lado de los pobres para liberarlos de la mugre, los andrajos y la miseria³⁴. Da la impresión de que estos ataques iniciales de *Patria* fueron en contra de la imagen de Krishnamurti “el mesías” y no en sí de su persona.

Posteriormente Alberto Masferrer escribió un artículo con el solo propósito de aclarar estos ataques y desde una perspectiva más conciliadora dijo que el gesto más grande que pudo haber realizado Krishnamurti era disolver La Orden de la Estrella de Oriente, porque creía que se había establecido una nueva religión en torno a él y se le hizo creer (a Krishnamurti) con base en sugerencias –las cuales este después rechazó– que era el mesías. Masferrer admiró profundamente la nueva actitud de Krishnamurti sobre enseñarles a

32 Jinarajadasa, *Los Dioses encadenados*, 36.

33 *Patria*, “Krishnamurtismo”, 20 de junio de 1929, 1 y 5.

34 *Patria*, “Krishnamurtismo”, 1 y 5.

los demás a buscar la verdad por sí mismos, la cual estimaba como vitalista, tal y como puede observarse en las siguientes palabras del mismo Krishnamurti, en donde *Patria* acentuó sus referencias a la vida:

Mas comprender la Verdad, es VIVIRLA. Y si vosotros no la VIVIS, como la podéis comprender ¡La verdad!...muy contados son capaces de comprenderla, y esos la llevan en sí mismos, y no necesitan de organización ninguna (...) dejadme libre id en paz...³⁵.

Masferrer pensó que, por esta honestidad, Krishnamurti podía ser considerado un “maestro”, solo que, desde una dimensión más humana, fraternal y liberadora, al igual que Gandhi, Tagore o Vivekananda, porque daba enseñanzas que dirigían los horizontes de la vida individual. Además, compartía su opinión de no adherirse a “órdenes” o “religiones”³⁶. Personas afines a la teosofía atacaron a Masferrer bajo la aclaración de que “La Orden de la Estrella de Oriente” nunca fue una religión, sino que, nada más, una organización intercesora entre Krishnamurti y el mundo; en lo que coincidieron fue en admirar su libertad de pensamiento y que, para Krishnamurti, lo más importante era la vida en su máxima plenitud³⁷.

Las opiniones de los distintos sectores fueron variadas. El periódico católico salvadoreño *El Tiempo*, también publicó una nota sobre una conferencia que Krishnamurti impartió en el Symphony Hall de Boston donde aseguraban –que este afirmó– que nunca profesó de forma devota la teosofía, a pesar del respeto que sentía por ciertos teósofos y que consideraba que la teosofía no podía tomarse como un sistema serio de filosofía, sino más bien como una mezcla de sofismas orientales³⁸.

Ciertamente Krishnamurti tomó distancia de la teosofía, pero como se ha evidenciado a través de distintas investigaciones, la Iglesia Católica mediante sus órganos oficiales siempre la atacó de forma sistemática al igual que lo hizo con el comunismo, la masonería e incluso el protestantismo frente a los cuales mostró una postura bastante intolerante. Cuando a Jinarajadasa se le interrogó sobre esta posición de la Iglesia Católica, expresó:

35 Alberto Masferrer, “La verdad de Krishnamurti I: ahora sí creo en Krishnamurti”, *Patria*, 7 de septiembre de 1929, 1.

36 Masferrer, “La verdad de Krishnamurti II” *Patria*, 9 de septiembre de 1929, 1.

37 Jorge Ramírez D., “La orden de la estrella y Krishnamurti”, *Patria*, 16 de septiembre de 1929, 3, año II.

38 *El Tiempo*, “Krishnamurti no cree en su mesianidad”, 16 de junio de 1930, 3.

En América florecerá la religión del futuro, en sus jardines –cultivados por hombres libres y robustos– se levantará el Templo de una raza potente. –Mire Ud., en Tegucigalpa, Honduras– cuando dictaba mi conferencia, el obispo de aquella ciudad excomulgó a los que asistieran a mi plática y, cosa bella, esa noche concurrió lo más granado de la población. El Señor Presidente de la República, tendiéndome la mano, me dijo: quiero ser el primer excomulgado del país y me ofreció su ayuda hasta que hube pisado las playas salvadoreñas³⁹.

Según un editorial aparecido en *Patria*, titulado “Krishnamurti y su mensaje” de Arturo Montesano, Krishnamurti, era el filósofo que más llamaba la atención en todo el mundo y su obra la que más despertaba el interés, debido a que llevaba un mensaje de carácter universal, aunque no mesiánico que estaba embebido de las enseñanzas de Patañjali, Protágoras, Aristipo, Epicuro, Amonio Sacas, Dante, Bruno y Spinoza, que tenía como base resolver los problemas prácticos de la vida, liberando al hombre de temores y poniendo en sus manos su destino⁴⁰.

Masferrer también publicó en el periódico *Patria*, un artículo titulado “¿Quién trae la verdad?, en el cual hablaba de como Krishnamurti proponía una nueva “rebeldía” de no aceptar lo que los otros imponían como “verdad” y como este invitaba a pensar por uno mismo, muy similar a la frase con la que Kant promovía el ideal ilustrado de la modernidad: “atrévete a pensar”. Esta nueva actitud escéptica establecía que se debía de escuchar, comprender y luego formar las propias ideas con total libertad, porque la verdad era una cuestión individual y jamás colectiva⁴¹.

El objetivo de su doctrina era, pues, despertar el deseo en los otros de buscar la verdad de forma independiente y a no estar subyugado ni en lo político, ni en lo religioso. Además, estableció que todos podían tener ciertas creencias, –las que fueren–, que era una decisión personal sostenerlas, pero lo que consideraba un error, era tratar de imponer esas ideas a los demás. A juicio de Krishnamurti, por tal motivo había tantos títeres en el mundo, es decir, la masa manipulable tenía la mente y la voluntad quebrantada y lo peor del caso es que ni siquiera era consciente de ello⁴².

39 Antonio J. Arango, “Jinarajadasa, el Maestro”, *La Nación*, 12 de junio de 1929, 1.

40 Arturo Montesano D., “Krishnamurti y su mensaje”, *Patria*, 13 de marzo de 1930, 3 y 6.

41 Jiddu Krishnamurti, “¿Quién trae la verdad? I”, *Patria*, 14 de septiembre de 1929, 3 y 7.

42 Krishnamurti, “¿Quién trae la verdad?”, 3 y 7.

Krishnamurti también enseñaba a que se debe tener una actitud de humildad intelectual, ya que de cualquier persona o cosa se puede aprender, la verdad puede venir de cualquier parte y en múltiples formas, por tanto, no se debe venerar o respetar a “autoridades” sino a la verdad misma, cuando se hace lo contrario, es que, según él, se empiezan a crear los grandes sistemas filosóficos y las religiones, es decir, a construirse castillos en el aire. Para Krishnamurti, al dogmatizarse las personas se vuelven prisioneras⁴³.

Krishnamurti entiende que el hombre, por su misma naturaleza, cuando deja de creer ciegamente en ciertas ideas, de inmediato pasa a edificar otras y este proceso, según él, se ha venido dando a través de la historia, por lo que el hombre nunca es totalmente libre⁴⁴.

Krishnamurti pensaba que las religiones y la política han sustituido al hombre “filosófico” por el hombre “crédulo”, y que este hombre crédulo ha sustituido la comprensión y la creatividad por la fe. Se ha creado un sistema para que el hombre sea “algo” o pertenezca a “algo”. La supuesta “libertad” solo radica en escoger este o aquel bando o ponerse tal o cual etiqueta. El hombre se ha convertido en un mero seguidor de modelos preconcebidos⁴⁵.

Las religiones son opresoras porque fuerzan creencias que enfrentan al sexo con la espiritualidad e inducen al miedo desde sus propios discursos escatológico-salvíficos. En política, también ha habido una visión absolutista tanto del marxismo como del capitalismo, ya que ambos proyectan una visión idílica del mundo, es decir, son sistemas que ofrecen finales felices utópicos sempiternos⁴⁶. Salarrué al reflexionar sobre estas ideas –que en ese momento se percibían como revolucionarias– dijo:

Por consecuencia, hay una fuerte presión en el espíritu juvenil, que lucha por moldes más amplios, moldes adecuados a su concepto de vida (...) El ambiente está recargado de prohibiciones, la vida está encarcelada, maniatada y para romper esas ligaduras está aquí, por fin, Krishnamurti. Para evitar falsas interpretaciones y para no dar explicaciones que sería necio

43 Krishnamurti, “¿Quién trae la verdad? II”, *Patria*, 16 de septiembre de 1929, 3.

44 Krishnamurti, “¿Quién trae la verdad?”, 3.

45 Pedro López Anadón, *Krishnamurti, vida y obra* (Madrid: Editorial Oberon, Grupo Anaya, S.A., 2003), 147.

46 Anadón, *Krishnamurti, vida y obra*, 152, 173 y 179.

*dar, diré que llamo Krishnamurti a una fuerza incontenible de juvenecimiento, a un chorro de alegría y belleza que actualmente percibo vibrante en mí y en torno mío y que no es otra cosa que el florecer incontenible de la moralidad que corresponde a la época*⁴⁷.

Es importante aclarar que Krishnamurti, antes de morir, manifestó que no dejaba representantes ni sucesores de ningún tipo, lo cual incluía las fundaciones que él mismo había creado, las cuales eran: 1) la Krishnamurti Foundation India (KFI) con sede en la India, 2) la Krishnamurti Foundation Trust (KFT) con sede en Inglaterra, 3) la Krishnamurti Foundation of América (KFA) con sede en Estados Unidos, 4) la Fundación Krishnamurti Latinoamérica (KFL) que nació en Puerto Rico, pero que después se trasladó a España y 5) la Fundación de Canadá⁴⁸. El objetivo con el que surgieron estas instituciones fue simplemente dar a conocer el pensamiento de Krishnamurti sin tomar posiciones, creando foros y conservando su obra. También se encargaron de velar por la correcta traducción de esta en los distintos idiomas⁴⁹.

Para finalizar con esta parte, habría que decir que uno de los aspectos menos conocidos y quizá más interesantes sobre Krishnamurti es la amistad que trabó con el filósofo y novelista inglés Aldous Huxley⁵⁰ quien incluso llegó a prologar su libro *La libertad primera y última* (1954). También, a instancias de Huxley, escribió su libro *Comentarios sobre el vivir*⁵¹.

*Huxley, de forma similar a Krishnamurti, creía que el hombre debía despojarse de todas sus creencias, el hombre dogmático, según él, era la crisis de la época. Huxley rechazaba todo tipo de formulismo intelectual y creía que el sistema tradicional solo conducía al qué pensar y no al cómo pensar, el culto a las ideas era lo que había predominado, pero las ideas eran, precisamente, los condicionamientos de los que hablaba Krishnamurti*⁵². Ahora se

47 Salvador Salazar A., "Juvenecer", *Patria*, 15 de enero de 1930, 3.

48 López Anadón, *Krishnamurti, vida y obra*, 12-13.

49 López Anadón, *Krishnamurti, vida y obra*, 195.

50 Aldous Huxley, *Sobre la divinidad* (Barcelona: Editorial Kairós, 2000), 7-9. Huxley aunque oficialmente se declaró "agnóstico", se vio muy influenciado por el misticismo espiritual, preponderando lo intuitivo por sobre lo racional. Su obra *La filosofía perenne* (1944) era una antología de escritos sobre misticismo donde se resaltaba el monismo, retomando la doctrina de Plotino: Dios es Uno. Colaboró con la revista *Vedanta and the west* entre 1941 y 1960 y perteneció a la Vedanta Society of California dirigida por Swami Prabhavananda quien a su vez pertenecía a la orden ramakrishna de la India.

51 López Anadón, *Krishnamurti, vida y obra*, 90, 92, 109.

52 López Anadón, *Krishnamurti, vida y obra*, 14-15.

verá como la teosofía propuso una salida pacífica a los problemas sociales frente al belicismo de posturas como el marxismo-leninismo.

DESARMEMOS LA GUERRA

La teosofía también influyó en el ambiente académico de El Salvador. En el periódico *Opinión Estudiantil*, órgano oficial de los estudiantes universitarios, dirigido en ese momento por el también vitalista Alfonso Rochac, publicó la conferencia “Desarmemos la guerra” en la cual Jinarajadasa hizo referencia a que se debía de fomentar la paz. Para él, en todos los hombres era innato el sentimiento de bondad, aunque, en ocasiones, predominara el instinto animal egoísta, por lo que el hombre era un ser dual. En este sentido, había que hacer pensar a la mente lo que se deseaba que pensara, es decir, redireccionarla, pero el problema era que esta, en ocasiones, se nublabá, por lo que Freud, Jung, Adler y otros psicoanalistas llamaron: “la mente inconsciente”⁵³.

Lo que Jinarajadasa trató de enfatizar es que el ser humano deja que el “inconsciente colectivo” invada su mente individual, por lo que este comienza a pensar cómo piensa la masa, lo que Jung llamó “instinto de la muchedumbre”. Este inconsciente colectivo es el cúmulo de conocimientos que ha producido la humanidad a través del tiempo y, por consiguiente, que guarda en su memoria. Según Jinarajadasa, uno de estos conocimientos es la resolución de conflictos mediante la lucha y la guerra: “Este inconsciente colectivo de la humanidad es el que arrastra a las naciones a la guerra. Todos somos afectados por las fuertes corrientes de la actividad del inconsciente”⁵⁴.

En los períodos de guerra, para Jinarajadasa, se sub-vierten o se transmutan los valores, el discernimiento, la prudencia, la moderación y la generosidad son vistos como signos de debilidad, la religión también es instrumentalizada, de lo que se trata, entonces, es de suprimir el instinto guerrero mediante la profilaxis moral y es por eso que Jinarajadasa se adhería a instituciones como la Liga de las Naciones, la cual reconocía tenía muchos defectos y en el campo político era muy débil, pero que en la dimensión del bienestar social, en coordinación con muchas naciones, había logrado abolir la explota-

53 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, *Opinión Estudiantil* 1, (1929): 5.

54 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 5.

ción industrial infantil y femenina⁵⁵. También había luchado por la erradicación de ciertas epidemias. Jinarajadasa creía que, en ese momento, era una de las pocas instituciones que estaba luchando por la fraternidad mundial:

*Si tuviéramos el poder de la clarividencia y pudiéramos mirar al corazón de todos los hombres de San Salvador, ¿qué veríamos? Veríamos una lucha de mente a mente, de corazón a corazón. Veríamos que todos aquellos que componen el mundo de los negocios han aceptado sin el más mínimo examen, el principio dominante en la naturaleza salvaje, esto es, la supervivencia del más fuerte*⁵⁶.

Jinarajadasa pensaba que los hombres de negocios luchaban unos contra otros por acrecentar sus ganancias y lograr el respeto de sus conciudadanos, por lo que el resultado era la guerra a muerte, lo mismo pasaba con las naciones, las grandes potencias con cerebro y capital, pero sin ninguna noción de la caridad, utilizaban a las masas como simples peones en un tablero de ajedrez. El obrero, en este esquema, era como una “máquina viva sin alma”, que era utilizada para conquistar los mercados. Tal y como pensaba Henry George, Jinarajadasa creía que algunos ricos habían producido la enorme miseria del mundo⁵⁷.

Esto traía como consecuencia la amargura y el odio del pobre hacia el rico, del fracasado contra el triunfador, lo cual iba creando un gran sentimiento potencial de guerra que, llegado el momento, estallaría en una revolución o en una guerra de nación contra nación. En definitiva, para Jinarajadasa, la guerra era “los negocios llevados a cabo mediante otros medios” y sus causas eran: “la pobreza, la enfermedad, el disimulo y la codicia”⁵⁸. Resulta casi profético que el hindú hubiese pronunciado estas palabras antes de la insurrección de 1932 que se desató, en gran parte, debido a las intransigencias de la clase adinerada frente a las necesidades de la masa campesina empobrecida.

En el párrafo anterior, Jinarajadasa parece estar parafraseando al militar prusiano Clausewitz, quien en su tratado *De la guerra* escribió una frase muy

55 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 5.

56 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 6-7.

57 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 6-7.

58 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 6-7.

similar, aunque no igual: “la guerra es una mera continuación de la política por otros medios”. Para el alemán, la guerra era un instrumento político, “una realización de ésta por otros medios”. La política planteaba los objetivos y la guerra era el medio⁵⁹. Resulta curioso que el primer hombre de Estado que puso en práctica las ideas de Clausewitz fue Lenin, sin embargo, en muchos aspectos se distanció de él⁶⁰.

En su ensayo *El socialismo y la guerra*, Lenin estableció que la política para él era la lucha de clases, es decir, la guerra de clases, cuyo enemigo absoluto era la burguesía o el Estado burgués con sus respectivos aparatos opresores que respaldaban el sistema económico capitalista. A su criterio, el proletariado y la burguesía eran enemigos irreconciliables enfrascados en la guerra total. Para el ruso, la política era solo una preparación para la guerra y creía que únicamente mediante la violencia extrema se podía llegar a la eliminación del Estado, por tanto, Lenin modificó la fórmula de Clausewitz –al decir– que la guerra solo era la continuación de la lucha de clases⁶¹.

Jinarajadasa por su parte, no creía en la violencia. El teósofo sostenía que los países debían de tratar de evitar la guerra por todos los medios posibles, mediante mecanismos como: reformar el sistema bancario, regular las finanzas internacionales, cambiar el sistema de propiedad de la tierra y que el Estado interviniera como agente activo en los negocios de los particulares para evitar las explotaciones artificiales. Este reformismo incluía un buen sistema educativo y de salubridad, el desarrollo cultural y en general, todo lo que significara bienestar colectivo⁶².

LA CIUDAD PERFECTA DEL HOMBRE Y DE DIOS

Aquí Jinarajadasa hizo referencia a la ciudad griega de Atenas, en “donde cada cosa de la vida, cualquier objeto y cualquier actividad del hombre debía aparecer bajo un aspecto noble”. Jinarajadasa pensaba que Atenas aún en ese tiempo, era vista como la ciudad en donde la humanidad alcanzó su más alta cumbre cultural y seguía percibiéndose como el modelo para construir buenos ciudadanos. Esto se debía precisamente a que Jinarajadasa pensaba que los atenienses fueron “idealistas”,

59 Karl von Clausewitz, *De la guerra* (Librodot.com, 2012), 19-20.

60 Anibal Romero, “Lenin y la militarización del marxismo”, (1983), <http://anibalromero.net/Lenin.y.la.militarizacion.del.marxismo.pdf>.

61 Romero, “Lenin y la militarización del marxismo”, 3-4.

62 Jinarajadasa, “Desarmemos la guerra”, 5.

es decir, persiguieron lo bueno, lo verdadero y lo bello, trinidad que debía ser cultivada en todos los individuos⁶³.

Para el teósofo, había que borrar de la mente del hombre que estaba marcado por el “pecado original”, ya que, por el contrario, la virtud era innata en él. También estableció que se debían de trascender las limitaciones del materialismo científico, sobre todo en cuanto a su “determinismo”, por ejemplo, dijo que la genética podía probar la herencia de los caracteres, pero que la herencia no determinaba completamente el carácter del niño, ya que también intervenía en él, el aspecto cultural del ambiente⁶⁴. De forma semejante a Jinarajadasa, Karl Popper llamó a esta excesiva fe en la ciencia: “materialismo promisorio o pseudocientífico”⁶⁵.

Uno de los mejores ejemplos de esta concepción positivista y determinista de la realidad, fue José Ingenieros quien creía que en las sociedades humanas se debía de aplicar la sociología como si se tratase de una ciencia natural. Ingenieros también creía que la economía y la psicología estaban regidas por las leyes de la biología y tal y como lo reclama Jinarajadasa, llegó a proponer que el método de la sociología debía ser la genética:

*En la filogenia social se estudiarán las variaciones de organización y mentalidad de las sociedades humanas, partiendo de los pueblos primitivos hasta llegar a las sociedades civilizadas. Será una historia de las instituciones y creencias, de las razas y de los pueblos, considerados como eslabones de una serie continua, que es la evolución natural de la especie. (Sociología General). En la ontogenia social se observará aisladamente la formación natural de cada grupo o agregado: familia, tribu, nación, etc. (...) El estudio comparativo entre la filogenia y la ontogenia sociales permitirá confirmar –en general– la ley de correlación biogenética que rige en toda la evolución biológica*⁶⁶.

Ahora bien, Jinarajadasa trabajó con la idea platónica del “Estado Perfecto” y la teoría de las ideas “perfectas” que residían innatas en todos los niños, por ejemplo, la virtud. También hizo alusión a la teoría de la reminiscencia,

63 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, *Diario Oficial, Suplemento La República*, 2 de febrero de 1937, 2.

64 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, 2.

65 José Ramón Ayllón, *En torno al hombre: introducción a la filosofía*, (Madrid, España ediciones Rialp, 2001), 23.

66 José Ingenieros, *Antiimperialismo y nación* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1979), 270, y revísense las páginas 259, 263, 265 y 269.

ya que sostenía que el alma al habitar en un cuerpo físico al ver una flor recordaba la belleza del mundo invisible que abandonó al bajar a la tierra, o sea, el alma recordaba el hogar lleno de belleza y de virtud:

Si aceptamos esa teoría de Platón, comprenderemos fácilmente por qué una bella ciudad hace buenos ciudadanos, y una ciudad fea los hace malos. Cuando nosotros rodeamos al ciudadano de belleza –belleza en el hogar, en las calles, en las plazas y en los parques– nosotros apelamos a él, a contribuir con su nobleza al bienestar de la ciudad⁶⁷.

Jinarajadasa creía que el niño era propenso a ideas malsanas y que eso desviaba su alma, por ejemplo, a actos de criminalidad. En esta línea de ideas, crear la “ciudad perfecta” era formar al “ciudadano perfecto”, aún desde antes de su nacimiento creando en la madre condiciones armónicas⁶⁸. El enfoque era que el Estado debía invertir mucho en educación creando ministerios de cultura y revalorizando la función de los maestros, ya que estos eran los principales responsables de forjar a la Nación⁶⁹.

Jinarajadasa también dijo que se tenía que cambiar el concepto de la mujer, que era un poco más que el de una sirvienta que hacía el trabajo de la casa y satisfacía la sensualidad del hombre, es más, creía que los hombres que veían a la mujer como un ser inferior no habían salido de su niñez. A la mujer, la incitó a desarrollar su propia personalidad femenina para sí misma y no en función del hombre. Por tanto, otro elemento para crear la “ciudad perfecta” utópica, era que el hombre y la mujer vivieran en igualdad:

Este tiempo sólo vendrá cuando la mujer se liberte de la capa sexual, en la que los hombres la han envuelto y cuando ella reclame su derecho de vivir para sí misma, y trabaje al lado del hombre como una igual y como una compañera divina⁷⁰.

67 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, 2.

68 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, 2.

69 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, 2.

70 Jinarajadasa, “La ciudad perfecta”, 11 de febrero de 1937, 2.

EL FEMINISMO TEOSÓFICO

Tal y como se puso de manifiesto en la “Ciudad Perfecta”, en otras oportunidades Jinarajadasa ya había sostenido que el feminismo era un movimiento que estaba en boga y que podía sintetizarse bajo el principio de que el hombre y la mujer como seres espirituales tenían el mismo valor y que aunque en sus funciones eran diferentes, sus finalidades eran idénticas⁷¹. La esposa de Jinarajadasa, Dorothy M. Graham, fue una de las inglesas que encabezó el movimiento feminista de la India, involucrándose en muchas actividades políticas relacionadas con la emancipación de la mujer en ese país, incluso, llegó a fundar junto a Annie Besant la Women’s Indian Association (WIA) en Adyar en 1917. Fue una teósofa muy importante al grado que llegó a convertirse en la vicepresidenta de la Sociedad Teosófica Mundial por un periodo de siete años mientras Annie Besant era la presidenta⁷². Besant ejerció dicho cargo durante 26 años a partir de 1907⁷³.

Annie Besant⁷⁴ fue una teósofa y masona grado 33, que incluso llegó a ser Vicepresidenta del Consejo Supremo de la Comasonería⁷⁵. Hija de padres irlandeses, nació en Londres en 1847 y falleció en Adyar, India, en octubre de 1933 a la edad de 87 años⁷⁶. Besant de forma mística sostenía que su peregrinación por el mundo material había iniciado hacía unos 12,000 años atrás de ese momento en el Perú, por lo que sus colegas teósofos al morir dijeron que su alma se estaba acercando a la liberación a través del nirvana, hecho que solo acontecía cuando las sucesivas formas de vida en la tierra se habían limpiado de todo mal⁷⁷.

71 *La Prensa*, “El progreso del feminismo conviene a la humanidad”, 27 de mayo de 1929, 1.

72 *La Prensa*, “El progreso del feminismo”, 1.

73 María Luisa López Díaz Ufano, “Estudio de la revista “Sophia” (1893-1913), desde la perspectiva arquetipal” (Tesis de Doctorado en Medicina, Universidad Complutense de Madrid, 2011).

74 *La Prensa*, “En torno a la muerte de Annie Besant”, 9 de octubre de 1933, 3.

75 Alexandra Heidle, *Women’s and rituals in mixed and female masonic orders* (Leiden: Brill, 2008), 359.

76 *La Prensa*, “Viviré otra vez, último artículo de Annie Besant”, 13 de octubre de 1933, 8. “La reencarnación era la ley del desarrollo individual, como la evolución era la ley del desarrollo colectivo. Permitidme que os diga en tres o cuatro frases en qué consiste la teoría de la reencarnación: En cada hombre hay un espíritu que vive; él es parte de la vida del Ser Supremo; él es el vástago de la divinidad, como las chispas brotan del fuego, así brota la del espíritu divino. Viene a este mundo a aprender. Todos son igualmente ignorantes cuando se sumergen en la vida humana. La ignorancia es el único pecado original y no es criminal sino inevitable. Cuando los poderes de la divinidad se desdoblán dentro de él, crece, hasta adquirir la estatura de hombre perfecto. La reencarnación significa que el hombre puede tornarse en lo que le plazca”.

77 *La Prensa*, “En torno a la muerte de Annie Besant”, 9 de octubre de 1933, 3.

Annie Besant⁷⁸ desde muy joven se involucró en actividades sociales en Londres. Las mujeres de esa localidad llegaron a considerarla como una “divinidad”, atraída inicialmente por la filosofía cínica ingresó a la Sociedad Fabiana donde conoció e intimó con el premio Nobel de literatura Georg Bernard Shaw (1856-1950) y con el líder del Partido Laborista en 1914 y dos veces primer ministro del Reino Unido Ramsay MacDonald (1866-1937), quienes la llevaron a entrar en acción directa con el socialismo militante. Durante toda esa época escribió en diarios y revistas sobre ateísmo y cuestiones sociales. Además, dirigió una huelga de obreras de una fábrica de fósforos en 1888, que fue la primera en realizarse en Inglaterra por mujeres⁷⁹.

La Sociedad Fabiana se constituyó en 1884 y no nació con un programa bien definido, más bien su objetivo general era lograr una sociedad más justa mediante reformas sociales concretas. Fue hasta 1889 que la mencionada sociedad publicó un programa ideológico titulado *Los ensayos fabianos* en los cuales se desarrollaba un socialismo sui-generis, que muy poco tenía que ver con las concepciones marxianas, aunque sí tenían en común, la crítica al capitalismo y la propiedad privada como fuentes de todas las injusticias sociales. En lo que se diferenciaban radicalmente con el marxismo era en la solución, al igual que el vitalismo masferreriano proponían reformas sociales graduales y no la revolución⁸⁰.

Sidney y Beatrice Webb fueron los impulsores intelectuales de dicha sociedad. Enfocaron sus esfuerzos en lograr una correcta organización del sindicalismo, su tendencia ideológica era un socialismo comunitario. Creían que el sindicalismo de su tiempo debía lograr la nacionalización o municipalización de la industria o transformarla en Cooperativas de Consumo. Esto pretendía eliminar la figura del empresario capitalista director⁸¹.

Este sistema colectivista permitiría eliminar el afán de lucro de todos los trabajadores tanto manuales como intelectuales y sustituirlo por un sistema de

78 Marta Elena Casaús Arzú, *Las redes intelectuales Centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales, 1820-1920* (Guatemala: F&G Editores, 2005), 80. “En Centroamérica fue Annie Besant una de las pensadoras más influyentes, si consideramos las referencias bibliográficas de las revistas, las lecturas recomendadas y la presencia de su obra en las bibliotecas particulares”.

79 *La Prensa*, “En torno a la muerte de Annie Besant”, 9 de octubre de 1933, 3.

80 José Luis Ramos Gorostiza, *Beatrice Webb y el socialismo fabiano*, <http://eprints.ucm.es/6735/1/0113.pdf>

81 Sidney Webb y Beatrice Webb, *Historia del sindicalismo* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990), 621.

distribución más equitativo. También pretendían que se nacionalizaran todas las minas y servicios públicos. El proyecto de fundar Cooperativas de Consumo tal y como lo quería Masferrer era para suprimir la costumbre de vender los bienes de consumo a precios inaccesibles para el trabajador. Además, los Webb querían eliminar el sistema de competencia capitalista y crear leyes de protección al consumidor⁸².

Este nuevo laborismo pretendía eliminar, pues, todos los intereses sectoriales de la industria capitalista y la forma política de desarrollarlo fue a través del Partido Laborista fundado en 1900 como derivación del Comité de Representación del Trabajo que luchó por combatir todas las políticas liberales de la época⁸³.

La vida de Annie Besant cambió radicalmente cuando conoció a Helena Petrovna Blavatsky, de quien aprendió especulaciones místicas que constituían una filosofía del universo y una mezcla de hinduismo y panteísmo; finalmente abandonó su ateísmo y socialismo y se fue a vivir a la India donde fundó el Colegio Central Hindú que después se convertiría en la universidad de la ciudad de Benarés. A la muerte de Blavatsky, Besant tomó la dirección de la Sociedad Teosófica y fundó el movimiento nacionalista después seguido por Gandhi, incluso, el mismo Gandhi dijo que su nombre sería recordado mientras existiera la India⁸⁴.

Besant a finales del siglo XX publicó un artículo titulado “England, India and Afganistán” en el cual criticaba la política colonialista e imperialista del Primer Ministro Benjamin Disraeli. Besant estaba a favor de la emancipación de todas las colonias inglesas, incluyendo Irlanda. También fundó un periódico progresista llamado *National Reformer* (1870) en el cual publicaba artículos sobre educación y derechos sociales como, por ejemplo, el de concederle el voto a las mujeres. En 1914 publicó *How India wrought for freedom* que era un trabajo que trataba sobre la historia del Congreso Nacional Indio de ideal independista⁸⁵.

En 1915 escribió *Indian: a nation* en el que denunciaba que la economía de la India estaba siendo expoliada por Gran Bretaña y que la supuesta edu-

82 Webb y Webb, *Historia del sindicalismo*, 622-623.

83 Webb y Webb, *Historia del sindicalismo*, 662-663.

84 *La Prensa*, “En torno a la muerte de Annie Besant”, 9 de octubre de 1933, 3.

85 Alejandra Val Cubero, “Burguesas, misioneras, reformistas y alguna aventurera: la presencia femenina británica en la India durante la época colonial”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 8, no. 1 (2009): 149.

cación británica no era nada más que una forma de convertir al cristianismo a los hindúes. Annie Besant fue elegida presidenta del Congreso Nacional Indio en 1917 a la edad de 70 años⁸⁶.

En realidad, Gandhi se vio muy influenciado por los teósofos al punto de que declaró públicamente que había estudiado los libros de Vivekananda, de quien existe una obra titulada *Conferencias teosóficas*. Además, escribió una introducción para la edición inglesa de la *Vida de Ramakrishna*. También presidió en muchas ocasiones las fiestas de aniversario de la misión Ramakrishna y sostenía que era seguidor de Vivekananda a tal grado que en algunas de sus asambleas difundió su doctrina⁸⁷.

Es importante destacar que Besant adoptó a Krishnamurti y lo educó en la Universidad de Oxford. Posteriormente Krishnamurti realizó muchas giras de predicación y conferencias en Europa y América; lo interesante de todo esto es que, al mismo tiempo que se anunció la muerte de Besant, paradójicamente también se publicó la probable visita de Krishnamurti a San Salvador. Krishnamurti⁸⁸ en ese momento residía en Inglaterra y por mucho tiempo había sido considerado la reencarnación de Jesucristo⁸⁹, lo cual podemos comprobar en el siguiente párrafo:

Todo indica pues, que de edad en edad tiene que venir a este mundo, algún Mesías o enviado, algún instructor o maestro y como todo el mundo ve que actualmente la virtud desmaya y toma bríos gigantescos y espantables la iniquidad con los armamentos o preparación para la destrucción y la guerra es natural que hasta los más legos predigan que se acerca un cataclismo humano o fin del mundo moral actual (...) ¿Ha nacido, pues, de nuevo el mesías? Bien puede ser (...) se ha creído que uno de esos instructores es Krishnamurti; pero no se sabe. Otros dicen que es Mahatma Gandhi...⁹⁰.

Ahora bien, Jinarajadasa estableció que entre más progresara el feminismo más progresaría la humanidad. Puso el ejemplo de que, en la India, la mu-

86 Cubero, "Burguesas, misioneras, reformistas", 149.

87 Romain Rolland, "Los maestros de la india", *Diario de Santa Ana*, 5 de junio de 1939, 3.

88 *La Prensa*, "Krishnamurti no pretende ser el mesías, ni lo niega", 16 de octubre de 1933, 9.

89 *La Prensa*, "Un hindú de quien se dice Jesucristo ha reencarnado", 12 de mayo de 1929, 1. "El nuevo mesías como le llaman, habla varios idiomas, juega tenis, viste a la moderna y viaja y vive en medio del mayor confort que pueda uno imaginarse".

90 J. M. Cáceres, "¿Ha nacido el nuevo mesías?", *Diario del Salvador*, 6 de enero de 1933, 3.

jer podía votar y que la vicepresidenta de la Cámara de Diputados en Madrás era una mujer, una doctora en medicina, aunque no mencionó su nombre. Finalmente concluyó que era necesario fomentar el matrimonio como vínculo sagrado de la familia⁹¹. A este respecto, el académico español Joseba Louzao Villar observa:

*Igualmente, las dos líderes más importantes de la historia de la Sociedad habían sido mujeres, madame Blavatsky y Annie Besant, lo que demuestra su posicionamiento con respecto al movimiento feminista, del que la propia Besant sería activa defensora. Tal y como se defendía en un texto publicado en la revista Zanoni, los teósofos creyeron que había llegado el momento de que la mujer colabore con el hombre en la pacificación de los espíritus y las enseñanzas de la nueva era. A pesar de ello, la presencia femenina en la teosofía española fue más minoritaria, aunque también existen ejemplos de mujeres muy activas en la propaganda y organización del teosofismo español como Céline Guyard o Esther Nicolau*⁹².

Es interesante observar esta posición de la teosofía de querer incluir a la mujer en el ámbito político y social ya que, en la Constitución de El Salvador de 1939, en el artículo 17 específicamente, se le concedió la calidad de ciudadana: “Son salvadoreños todos los ciudadanos mayores de 18 años” y en el artículo 21 se estableció a iniciativa de Hernández Martínez el derecho al voto femenino así: “El ejercicio del derecho al sufragio de las mujeres será reglamentado en la Ley Electoral”. Ahora bien, habría que aclarar que el feminismo salvadoreño también tuvo importantes avances gracias a sociedades feministas que hicieron presión al gobierno de Martínez para que este les concediera el voto.

Pero también es importante destacar que Martínez no tenía una política contraria al desarrollo de la mujer, por ejemplo, en el suplemento del *Diario Oficial La República* aparecieron artículos con títulos como: “Exaltación de la mujer salvadoreña”⁹³ y “Hay que estimular a la mujer virtuosa”⁹⁴. Sobre este aspecto Jorge Cáceres Prendes opina:

91 *La Prensa*, “El progreso del feminismo conviene a la humanidad”, 27 de mayo de 1929, 1.

92 Joseba Louzao Villar, “Los idealistas de la fraternidad universal. Una aproximación al movimiento teosófico español (C. 1890-1939)”, *Historia Contemporánea* 37 (2008): 522.

93 *Diario Oficial, Suplemento La República*, “Exaltación a la mujer salvadoreña”, 11 de agosto de 1937, 1.

94 *Diario Oficial, Suplemento La República*, “Hay que estimular a la mujer virtuosa”, 17 de julio de 1939, 1.

Uno de los más interesantes indicios de cambios culturales en la sociedad fue la obtención del voto femenino en 1939. Este hecho es prácticamente ignorado por la literatura martinista, y mucho menos ha sido objeto de análisis e interpretaciones. Todas las referencias del voto femenino se concentran en la constitución de 1950 que ciertamente tuvo la virtud de establecer el voto universal sin cortapisa alguna (en 1939 se concedió con algunas limitaciones relativas a la edad y la educación de las mujeres) (...) ausentes de un estudio más a fondo sobre el particular, nos queda especular que la reforma se dio en la circunstancia de una posible reelección de Martínez (sería la 2da.) con la perspectiva de contar con los votos femeninos. También puede suponerse aunque pendiente de comprobación, que hubo presiones provenientes de grupos organizados, que hicieron posible el cambio. Pero lo indudable es que la sociedad política mostraba estar preparada para una apertura de corte modernizante, en los demás países centroamericanos, tendría que esperar todavía varios años para darse⁹⁵.

MENSAJE FINAL DE LA GIRA LATINOAMERICANA

En octubre de 1929, Jinarajadasa se encontraba en Santo Domingo, República Dominicana, a punto de finalizar su gira por América Latina, la cual duró más de un año, solo restándole visitar la Habana para después partir a Europa. Su mensaje final para estos pueblos fue que cada uno tenía que dar su contribución particular para llevar a cabo el plan divino. Jinarajadasa pensaba que ninguna cultura era superior o más necesaria que otra, sino que cada cual debía desarrollar su propio papel. Ahora bien, estableció que la cultura de los pueblos hispanos provenía de la cultura griega y romana que había venido a nuestros antepasados indígenas a través de España, Portugal, Italia y Francia y que esta debía ser conservada⁹⁶.

Jinarajadasa también reconoció que estos pueblos sufrían una gran presión económica por parte de los Estados Unidos que estaba construyendo una gran producción de bienes materiales de consumo cimentando una filosofía del individualismo. Para Jinarajadasa, este país trataba de que su “evangelio del desarrollo” se implementara en todo el continente mediante una organización social materialista que evidentemente conllevaba un estado de

95 Jorge Cáceres Prendes, “El patriarcado martinista y el voto femenino” en *Identidades Nacionales y estado moderno en Centroamérica* (San Salvador: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995), 271.

96 *Patria*, “El sabio C. Jinarajadasa envía un mensaje a América Latina”, 13 de diciembre de 1929, 6.

bienestar que hasta cierto punto era bueno, pero que se equivocaba en crear un ambiente excesivamente mercantilista, es decir, para Jinarajadasa el desarrollo era bueno y digno de imitar siempre y cuando no se olvidara que:

En la vida hay algo más que los negocios. No se vive sólo de pan; el hombre es un alma que siempre clama por manifestarse en creaciones artísticas. En modo muy especial vosotros los teósofos latinoamericanos, debéis predicar e intensificar el evangelio de la belleza, porque este lado creador del carácter que se desarrolla con las artes es muy importante...⁹⁷.

97 *Patria*, "El sabio C. Jinarajadasa, 6.

IGLESIA CATÓLICA, ESTADO Y CONTROL MENTAL EN COSTA RICA: EL CASO DE LA PROHIBICIÓN DE LA ENSEÑANZA DE LA TEOSOFÍA EN EL COLEGIO SUPERIOR DE SEÑORITAS (1922)¹

Chester Urbina Gaitán

INTRODUCCIÓN

Hacia mediados del siglo XIX, Costa Rica logró vincularse en forma estable al mercado mundial por medio del café. Como resultado de esta relación, el país comenzó a adquirir los rasgos de una sociedad capitalista, a la vez que entró en contacto con diferentes corrientes filosóficas, artísticas y científicas, las cuales modernizaron y secularizaron el desarrollo cultural nacional. Para dar sustento interpretativo a su proyecto político-cultural de dominación, la clase dominante orienta su accionar a través del liberalismo, el positivismo y el racionalismo².

El afianzamiento del liberalismo y su forma más radical en el país permitió el tránsito de la creación del Estado moderno a la subordinación de otros poderes que le disputaran la hegemonía a este, como es el caso de la Iglesia Católica. Esto llevará a que durante la administración de Próspero Fernández (1882-1885), se emita una serie de leyes que pretendían limitar la influencia social de la Iglesia Católica, tales como, la suspensión del orden constitucional al impedir a la prensa católica publicar artículos en contra de las medidas liberales, la expulsión del obispo Thiel y de la Compañía de Jesús, el impedimento a la instalación en el país de órdenes monásticas, secularización de los cemen-

1 Esta es una revisión corregida y revisada del artículo publicado originalmente en la *Revista de Ciencias Sociales* 4, 150 (2015): 53-61.

2 Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993).

rios, derogación del Concordato y prohibición al clero de cualquier injerencia en la organización de la enseñanza estatal³.

El interés de abolir la legislación anticlerical impulsó a la iglesia a fundar el Partido Unión Católica, el cual se presentó a las elecciones presidenciales de 1893 y ganó las elecciones de primer grado. Con el objetivo de impedir el triunfo de estas, el gobierno de José Joaquín Rodríguez (1890-1894) invalidó los votos emitidos en varios distritos, con mayoría de la Unión Católica⁴. En 1895, Rafael Iglesias Castro acabó con las pretensiones políticas del partido religioso al emitir un decreto en el que se reformaba la constitución de 1871 y que prohibía que clérigos o seglares de cualquier orden religiosa pudieran hacer campaña política⁵.

Las ideas teosóficas fueron introducidas en Costa Rica a finales del siglo XIX por el español Tomás Povedano de Arcos quien las enseñaba en reuniones secretas. La palabra teosofía está compuesta de dos palabras griegas y significa “conocimiento de Dios” o “sabiduría divina”. Entre los principales miembros de la Sociedad Teosófica de Costa Rica destacan: Lic. León Fernández Guardia, Tomás Povedano, Ing. Enrique Jiménez Núñez, J. S. González R., Walter J. Field, José Monturiol, Roberto Brenes Mesén, M. Roso de Luna, Carlos Luis Sáenz, Omar Dengo, Flora Field, Edith F. de Povedano, Ana Rosa Chacón, María Fernández de Tinoco, Pacífica de Soto, Carolina A. de Povedano, Josefa Barrot, María de la Cinta P. de Field, María Francisca Caballero, Rosalina de Fernández, Ana María C. de Brenes Mesén, Estela González R., Elena M. de Brenes, Lía de Bertheau, Gil Mayorga, Jorge Castro, Eduardo Esquivel, Manuel de la Torre, Jaime Fernández, José M. Tristán, Antonio Castro W., Alfredo Anderson, Salvador González, Antonio Carmona, Diego Povedano, Gilberto Huertas, Alberto Bertheau, Franklin Jiménez, Francisco Vidaorreta, Julio Acosta García y Ricardo Dorado⁶. Según se observa entre los adeptos a las ideas teosóficas sobresalen banqueros, intelectuales, políticos, profesionales y comerciantes en unión de sus respectivas esposas.

3 Claudio Vargas Arias, *El liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica* (San José: Editorial Guayacán, 1991).

4 Orlando Salazar Mora, *El apogeo de la República Liberal en Costa Rica (1870-1914)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993).

5 Salazar Mora, *El apogeo de la República Liberal*.

6 Véase de Chester Urbina Gaitán, “Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)”, también publicado en esta obra.

La teosofía en Costa Rica nace en un ambiente de profundas transformaciones, principalmente en el campo de lo mental, siendo los primeros adeptos de esta secta un pequeño grupo de extranjeros e intelectuales radicalizados, ligados a la vida política, social y cultural, con el suficiente pensamiento cosmopolita y liberal para no aceptar el monopolio de la conciencia y de la cultura ejercido por la jerarquía de la Iglesia Católica, al cual consideraban de conservador y retrógrado. Fue en la criticidad al statu quo y a la manipulación intelectual y política que la jerarquía eclesial promovía –para mantener su control social– donde los teósofos encontraron un fuerte rechazo a su pensamiento, organización y publicaciones. Esto se manifestó en 1912 con una circular de monseñor Juan Gaspar Stork, en la cual se excomulga a los practicantes de tal corriente filosófica. Posteriormente, en 1922 monseñor Rafael Otón Castro escribe una carta pastoral donde señala que la teosofía es contraria a la doctrina católica y que no era lícito inscribirse en sus sociedades, asistir a sus reuniones y leer sus publicaciones⁷.

Los trabajos que enfatizan la relación entre ciencia, filosofía, Estado e intolerancia religiosa son los siguientes: Urbina 2000⁸, 2011⁹ y 2013,¹⁰ Díaz 2007¹¹ y Molina 2007.¹² Iván Molina en su libro: *La ciudad de los monos* estudió cómo la Iglesia Católica no estaba dispuesta a perder su hegemonía cultural en el país, lo cual se evidenció en el impacto que tuvo la introducción de las ideas evolucionistas de Darwin en el plan de estudios de los estudiantes del Colegio de San Agustín de Heredia en 1907. Fundamentado en lo anterior, con el presente artículo se pretende estudiar el conflicto desatado entre la Iglesia Católica y el Estado en torno a la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas a finales de abril de 1922, para lo cual se utilizarán los periódicos que siguieron este acontecimiento: el *Diario de Costa Rica* y *La Tribuna*.

7 Urbina Gaitán, “Teosofía, intelectuales”.

8 Urbina Gaitán, “Teosofía, intelectuales”.

9 Véase Urbina Gaitán, “El grano de arena, filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899)”, también publicado en esta obra.

10 Urbina Gaitán, “El Mensajero, catolicismo e intolerancia religiosa en Costa Rica (1926-1929)”, *Reflexiones* 92 (2013): 123-129, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/8753/8248>

11 Ronald Eduardo Díaz Bolaños, “La ciencia y el debate entre la Iglesia Católica y el Liberalismo en Costa Rica (1880-1901)”, *Diálogos* 7 (febrero 2007), <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6191/5894>

12 Iván Molina Jiménez, *La ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 2007).

EDUCACIÓN LAICA, INTOLERANCIA Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

El sábado 29 de abril de 1922, *La Tribuna* publicó una entrevista a la directora del Colegio Superior de Señoritas, Esther de Mezerville¹³, en la cual aclara el incidente referente a la enseñanza de la teosofía en la institución que dirigía. Ella estaba al tanto de lo que se decía sobre esta situación y sabía perfectamente que los ataques iban dirigidos contra el profesor Ing. Enrique Jiménez Núñez, en cuanto a que un grupo de alumnas se oponía a sus doctrinas, por lo que escribió indignado en la pizarra de la clase la palabra que era el motivo de los ataques: teosofía, en señal de reto. También se decía que doña Esther divulgaba sus creencias aprovechando para ello su posición de directora del colegio.

La directora señalaba que todo eso no era cierto, desde el día siguiente de su nombramiento ella sabía lo que algunas personas pensaban acerca de las creencias del Sr. Jiménez. Así se lo manifestó al ministro de Instrucción Pública, Miguel Obregón. Asimismo, agrega que otras instituciones fueron objetos de ataques desde el púlpito, como la Escuela Metodista. Estos enfrentamientos lejos de menoscabar a las instituciones educativas las reafirmaban. La Iglesia Católica al estar denunciando las creencias que intenta combatir, despierta la curiosidad por ellas. Además, informaba que después de ocurridos los hechos solo una nieta del Lic. Francisco Aguilar Barquero se había retirado del colegio, pero en cambio, habían ingresado cinco señoritas más¹⁴.

El profesor, Ing. Enrique Jiménez Núñez nació en 1860 y murió en 1932. Estudió en Gembloux, Bélgica en 1888. Adquirió conocimientos e ideas nuevas sobre programas agrícolas que puso en práctica en Costa Rica. Como secretario del Ministerio de Fomento, creó el Departamento de Agricultura en 1910, el cual inició funciones en enero de 1911. Fomentó la enseñanza de la agronomía, creó estaciones experimentales para que los agricultores tuvieran donde asistir a cursos de entrenamiento. Propició leyes en pro de la conservación de los recursos naturales, relacionados con la tala de árboles, quemas y el uso del agua. Fundó la estación de patología vegetal.

13 Con respecto a la señora de Mezerville se conoce que fue una graduada de El Colegio de Señoritas, una heroína de la resistencia contra los Tinoco y una feminista públicamente declarada. Molina Jiménez, y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)* (San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 2003).

14 *La Tribuna*, 1922.

Celebró la primera Feria Ganadera de Costa Rica en 1911. Fue profesor de varios colegios de San José y de la Escuela Nacional de Agricultura, que se fundó en 1931. Se le nombró el padre de la agronomía costarricense, por sus aportes al país en el campo agrícola y por su carácter visionario. Trabajó con intelectuales como Roberto Brenes Mesén, Henri Pittier, Adolph Tonduz y Pablo Biolley. Fue miembro del primer Instituto Físico-Geográfico¹⁵.

El enfrentamiento contra el Sr. Jiménez confirma lo señalado por Ronald Díaz, en el sentido de que, desde finales del siglo XIX, la discusión entre liberales y clericales se enmarcó en un contexto de frecuentes polémicas científicas, algunas de las cuales trascendieron al plano personal, entre el personal de las nuevas instituciones científicas y educativas contratado en Europa y de las instituciones existentes o en proceso de clausura, particularmente, la Universidad de Santo Tomás¹⁶.

En una entrevista al arzobispo Rafael Otón Castro Jiménez, este refirió que había recibido muchas quejas de padres de familia y de alumnas del Colegio. Estas personas le informaron que allí se enseña y se divulga la Teosofía con profusión, lo que constituía –para el jerarca religioso– una amenaza para la fe de los costarricenses, por lo que informó de estos acontecimientos al señor ministro de Instrucción Pública. Monseñor Castro puntualizaba que la teosofía estaba condenada por la Iglesia Católica, ya que de todas las doctrinas contrarias a la fe católica era la que más daño podía hacerle, debido a que hacía creer a los inocentes, jóvenes o viejos, que todos somos dioses o divinos, lo cual era falso¹⁷. Lo expuesto por monseñor Castro Jiménez oculta el proceso de secularización que venía experimentando la sociedad costarricense desde mediados del siglo XIX.

Según el análisis que hace Iván Molina del censo de la ciudad de San José de 1904, se evidencia que la secularización social –y en particular, la apropiación de visiones de mundo que desafiaban el catolicismo predominante– se había extendido de la cima a la base de la jerarquía social y a lo largo de muy diversas categorías ocupacionales. El proceso de descreimiento religio-

15 Ministerio de Agricultura y Ganadería, 2001, 293, http://www.mag.go.cr/acerca_del_mag/acercadelmag/revi-saracercadelmag/aniversario-70-biografia-enriquejimenez.html y, Álvaro Jiménez Castro, *Medio siglo de contribución al progreso nacional 1941-1991* (San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 2001).

16 Díaz Bolaños, “La ciencia y el debate”.

17 *La Tribuna*, 1922.

so está ligado al énfasis dado por el Estado liberal a la alfabetización popular a finales del siglo XIX y a la expansión de la cultura impresa (principalmente la prensa)¹⁸.

Con respecto al enfrentamiento entre católicos y teósofos debe acotarse lo señalado por Esteban Rodríguez¹⁹, al indicar que el combate que la Iglesia Católica entabló contra la Sociedad Teosófica pareciera que se debió más a lo que esta tenía de cristiana, que debido a lo que tenía de teosófica. En este sentido, ambas como proyecto social, se encontraron en una batalla en el terreno de lo imaginario y las representaciones.

Cuando se le consultó a monseñor Castro sobre cuál sería la actitud de la Iglesia Católica de continuar la propaganda teosófica, señaló: “Tenemos por el momento el púlpito para hacer comprender a los padres de familia del peligro de ese colegio para la religión de nuestros padres que es la de todos los costarricenses”²⁰. Al realizar la consulta al ministro de Instrucción Pública, don Miguel Obregón sobre los acontecimientos ocurridos en El Colegio de Señoritas, explicó que las quejas iban en contra del profesor Jiménez Núñez, quien se permitía a veces hablar de la teosofía cuando se le preguntaba. Acerca de lo que enseñaba este profesor, el ministro Obregón indicó: “—Sí, parece que se trataba del Sol. El señor Jiménez Núñez les dijo un día a las niñas, según informes que tengo, que el Sol era una muy distinguida persona, apreciable y caballerosa, que se permitía vivir activo y trabajador. Eso alarmó a las niñas y corrieron a contarlo. Lo que ha habido de verdad en todo esto no lo sé; pero supongo que debe de ser falso”²¹.

Las ideas teosóficas circulaban en El Colegio de Señoritas –y no necesariamente enseñadas por el Ing. Jiménez Núñez– lo cual es comprobado por la directora de Mezerville: “Una alumna en clase de Historia, sacó a relucir a uno de los filósofos griegos, a Thales de Mileto, fundador de la escuela jónica –el que creía que el agua era la engendradora de los mundos– y otra alumna,

18 Molina Jiménez y Palmer, *Educando a Costa Rica*; Molina Jiménez, “La moral sin religión. El descreimiento en el San José de 1904 y un texto de 1906 de Roberto Brenes Mesén”, *Istmo* 6 (2003), <http://istmo.denison.edu/n06/proyectos/moral.html>; y, Molina Jiménez, “Darwin en Costa Rica”, *La Nación*, 3 de agosto de 2008, <http://www.nacion.com/ancora/2008/agosto/03/ancora1640852.html>

19 Véase el trabajo de Esteban Rodríguez Dobles, “Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia Católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)”, también publicado en esta obra.

20 *La Tribuna*, 1922.

21 *La Tribuna*, 1922, 6.

asustada, le tocó con el brazo, para decirle: cállate. Eso es teosofía”²². Con base en estas declaraciones, el *Diario de Costa Rica* afirmaba que el prejuicio y la intolerancia se alzaban turbulentos contra doña Esther de Mezerville²³.

Lo acontecido en el Colegio de Señoritas permitió una crítica abierta al arzobispo Castro y a la jerarquía católica por parte de un articulista de *La Tribuna* que ocultaba su nombre con el pseudónimo de “Ñor Sebastián”:

*Dirija el señor Arzobispo sus miradas hacia el pueblo, esfuércese por aliviar las necesidades materiales y espirituales de los indigentes, dedique un tanto de las rentas eclesiales al provecho del prójimo, obligue a sus subalternos a llevar una vida más conforme con los principios de la Religión que predica y deje en paz al Colegio de Señoritas...*²⁴.

Para el sábado 6 de mayo de 1922, “Juan sin Fe” publicó en el *Diario de Costa Rica* una nota titulada “A propósito de la teosofía en el Colegio” en la cual censura el monopolio de la verdad de la Iglesia Católica:

*Más, por los aires de nuestro prelado, se nota que él se siente seguro de ser el único heredero de la Verdad. Y a fe que tiene razón, a no ser que filosofe o deduzca que los otros se pueden sentir tan dueños de la Verdad como el mismo. Sin embargo, si hace tales filosofías no es un buen católico y eso estaría muy mal en un pastor de almas apostólico romano*²⁵.

Un día después, el Sr. Tomás Povedano emitía su opinión sobre el carácter confesional del Estado costarricense y como afectaba esto a la libertad de conciencia:

*En las naciones donde la enseñanza se halla sujeta a restricciones dogmáticas; ahí donde se amordaza la conciencia del profesorado trazándole métodos y direcciones determinadas, se atenta contra el más sagrado e inalienable de los derechos, y reina el despotismo, no siempre porque así lo quieran los gobernantes, encadenados muchas veces contra su voluntad al yugo de la costumbre y a la presión del numero inconsciente, escabel de las tiranías*²⁶.

22 *Diario de Costa Rica*, 1922, 4.

23 *Diario de Costa Rica*, 1922, 4.

24 *La Tribuna* 1922, 5.

25 *Diario de Costa Rica*, 1922, 6.

26 *La Tribuna*, 1922, 3.

La “supuesta” enseñanza de la teosofía en El Colegio –lo cual se esclarecerá más adelante– derivó en la renuncia del Sr. Nicolás Jiménez Oreamuno como administrador general de licores, debido a que era el presidente del Comité Nacional de Defensa Católica formado el sábado 13 de mayo del año antes citado. Asimismo, se tenía conocimiento de otros funcionarios que habían renunciado. La Tribuna publicó un editorial de La Gaceta donde se expone la posición del gobierno de don Julio Acosta sobre la enseñanza de la teosofía en El Colegio de Señoritas. Se puntualizaba que no se removería de su puesto a la directora de esa institución ni a ninguna persona señalada de realizar propaganda teosófica hasta tanto no se tuviera una acusación concreta y documentada contra algún docente de este colegio femenino.

Se indicaba que el gobierno había hecho las investigaciones del caso, dando como resultado la falta de fundamentos en los rumores circulantes y que, si en alguna ocasión un profesor de El Colegio de Señoritas hizo alguna alusión a la enseñanza de la teosofía, estaba enterado todo el personal de este colegio. Se especificaba que el gobierno por ley no estaba obligado a impartir enseñanzas católicas en los colegios –aunque sí las protegía– tampoco permitía que enseñanzas de cualquier otro matiz religioso tuvieran su asiento en los planteles de enseñanza pública, debido a que en el país se vivía dentro de las reglas de enseñanza laica, modificadas por decretos y costumbres. El gobierno hacía un llamado a la ciudadanía a la tolerancia y a no dejarse manipular por la propaganda católica²⁷.

Tal y como se señaló anteriormente el 13 de mayo del año en mención, se formó el Comité Nacional de Defensa Católica, el cual quedó conformado de la siguiente manera: presidente: Nicolás Jiménez Oreamuno; vicepresidente: Lic. Matías Trejos; tesorero: Alberto T. Brenes; Secretario: Jorge Sáurez F.; prosecretarios: Publio Herrera y Guillermo Zúñiga Z.; Vocales: Miguel A. Robles, Lic. Jorge Herrera, Lic. Oscar Herrera, Eladio Prado, Ismael Herrera, Francisco Alvarado M., Alfredo Ramírez, José María León Páez, Zacarías Zúñiga, Manuel V. Blanco, Octavio Castro S., Jesús Páez C., Zenón Muñoz, Manuel A. Gallegos y Octaviano Aguirre. Entre las mujeres que apoyaban este Comité se destacó la esposa del expresidente de la República Lic. Cleto González Víquez, la señora Adela Herrán.

27 *La Tribuna*, 1922, 1.

Según se observa, las personas que formaban este comité eran parte de la burguesía cafetalera, destacando entre ellos algunos prominentes abogados, comerciantes y políticos. Estas personas –junto a un millar más– rechazaban la enseñanza de la teosofía en los centros educativos públicos y se declaraban defensores de la libertad de enseñanza en el país. Además, apoyaban lo dicho por monseñor Castro y estaban dispuestos a sacrificar sus vidas y haciendas a Dios: “Que el grito de la fiera masónica, con las vestiduras teosóficas, se estrelle ante nuestro sacratísimo lema, que el pueblo entero de Costa Rica proclama enérgico y fervoroso: “Detente, ¡el Corazón de Jesús está conmigo!”²⁸. La misma posición tomó la Sociedad de Señoras de San Vicente de Paul de Cartago. Acerca de la alusión al Corazón de Jesús debe señalarse que monseñor Castro fue un ferviente propagador de este culto junto al de la Virgen de los Ángeles.

El conflicto en estudio dio lugar a una fuerte y frontal discusión periodística. Para el 17 de mayo de 1922 “Dos Madres Católicas” publicaron un artículo denominado: “Al pueblo católico”, donde señalan que el precepto constitucional, sagrado, inviolable que declara que la religión católica, apostólica y romana es la del Estado, ha sido impuesta por la voluntad inquebrantable de la inmensa mayoría de la nación, aun cuando los gobiernos no supieran respetar ese precepto, como el de Julio Acosta²⁹. Sobre este señalamiento, Claudio Vargas comenta que la confesionalidad del Estado costarricense demuestra intolerancia religiosa, pero que la llegada al país de migrantes extranjeros incidió para que el Estado y la Iglesia Católica admitieran la presencia de otros cultos que no eran el católico. Hasta 1940, la Iglesia Católica aceptó la delimitación que le impuso las leyes liberales, lo cual la lleva a restringir la evangelización al ámbito individual y la lleva a predicar una religión sin proyección social. Durante el arzobispado de monseñor Castro muchas de sus cartas pastorales giraron alrededor de temas ascéticos, que fomentaban la devoción a figuras celestiales, inspiradoras de humildad, caridad y sometimiento incondicional a la voluntad divina, presente en el orden cotidiano. Para los liberales esta debía ser la posición de la Iglesia Católica, la cual aseguraba las buenas relaciones con el Estado y fomentaba la paz social³⁰.

28 *La Tribuna*, 1922, 2.

29 *La Tribuna*, 1922, 2.

30 Vargas Arias, *El liberalismo, la Iglesia y el Estado*, 84.

Por su parte, “Ñor Sebastián” —articulista de *La Tribuna*— señalaba que en *El Eco Católico* le decían los siguientes improperios: “perro”, “marrano”, “peor que marrano”, “cloaca nauseabunda”, “espíritu demoníaco”, etc. Epítetos que comprobaban la fortaleza de fe y la espiritualidad de este periódico religioso. Asimismo, contestaba la pregunta de un clérigo de Cartago de qué había hecho para combatir el alcoholismo y la prostitución. La respuesta que le dio ataca frontalmente la forma en que vivían los sacerdotes en Costa Rica:

Nada, mi santo varón. Solamente jamás llevar a nuestros labios una copa de licor, ni venderla en turnos bajo pretexto de favorecer la Religión; nunca valernos de nuestra condición de hombres para lanzar al abismo a la mujer indefensa; considerar a esta como un ser complementario del nuestro, jamás como objeto de explotación ni como masa miserable en donde han de saciarse nuestros apetitos... Vivir del producto de nuestro trabajo, jamás del sudor ajeno. El dinero que llevamos a nuestro hogar es ganado en ruda labor honradamente, sin explotar la credulidad del prójimo ni aprovecharnos de la ignorancia del desgraciado”³¹.

Con respecto a lo que refiere “Ñor Sebastián” sobre la situación de la mujer en la sociedad, Eugenia Rodríguez ha comentado que, a nivel de los discursos liberal-secular y religioso, las diferencias eran más de matiz que de fondo, ya que ambos respaldaban el modelo de madre-esposa. Sin embargo, esto último se encuentra un poco escondido en el hecho de que los liberales promovían la emancipación de la mujer con respecto a la cultura católica, proporcionaban roles modelo alternativos y enfatizaban los logros profesionales y del activismo social y político, en procura de que la mujer tuviera un acceso más igualitario con respecto a la educación, el trabajo y los derechos políticos³².

Para el 18 de mayo de 1922, se publicó una entrevista hecha al teósofo Tomás Povedano sobre el conflicto originado en El Colegio de Señoritas acerca de la posición de la Iglesia Católica en torno a la enseñanza de la teosofía:

Se levanta airada contra la posible enseñanza de la Teosofía en las escuelas una Iglesia respetable que se considera dueña absoluta de lo verdadero, y pretende como en el medioevo imponer su veto a todos los entendimientos

31 *La Tribuna*, 1922, 3 y 5.

32 Eugenia Rodríguez Sáenz, “La Redefinición de los discursos sobre la familia y el género en Costa Rica, (1890-1930)” (ponencia presentada en el *Latin American Studies Association*, 17-19 de abril de 1997).

*olvidando los ríos de sangre que le ha costado al mundo liberarse de ese yugo...y permanece impasible contra los golpes del materialismo cuando so pretexto de enseñar psicología en las escuelas enseña psicología o cuando pretende demostrar el despiadado y cruel absurdo de que los animales carecen de toda inteligencia y sensibilidad, que son meras máquinas ambulantes susceptibles de ser destrozadas sin consecuencia ni responsabilidad alguna*³³.

La crítica a la Iglesia Católica por parte de los líderes e intelectuales teósofos radicó en gran medida al monopolio de la conciencia y de la razón que ejercía la Iglesia Católica sobre el ser humano, la cual fue expuesta casi tres décadas atrás por los espiritistas³⁴. Sin embargo, debe resaltarse que la Iglesia Católica ha sido una institución con una gran presencia e importancia en la construcción del Estado costarricense³⁵.

Hacia finales del mes en mención se había formado en Limón la Liga Limonense de Defensa Católica la que estaba compuesta por las siguientes personas: presidentes honorarios: Carlos Kirkpatrick y Miguel Sarquis; presidentes efectivos: Dr. Rubén Umaña, Filadelfo Granados, Cirilo Torres y Frank Maduro; secretarios: Rafael Beeche y Carlos Carboni; tesorero: Belisario Ardón; Fiscal: Carlos Gollenaga, jefe de propaganda: Luis F. Bonilla; vocales: Telésforo Sandoval, Francisco Córdoba, Lic. Otoniel Fonseca, Rafael Eduarte S., Albino Villalobos Q., Alberto S. Rees, Thomas Rees, G. C. Wendorf, Federico Solórzano, Octavio García, José Rodríguez, Ángel Zecca, Quinto Vaglio, Carlos Castro, Francisco Solórzano y otros muchos más³⁶. Es evidente que esta Liga estaba integrada por algunos destacados políticos, empresarios y comerciantes limonenses.

El asunto de la enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas dio lugar a que el exdiputado presbítero Carlos Meneses presentara un proyecto de ley –respaldado por más de cien mil firmas– tendiente a restablecer las clases de religión con carácter obligatorio y bajo el control del Arzobispo de Costa Rica. La cifra de adherentes al proyecto del cura Meneses representaba alrededor del 20 % de la población costarricense la cual ascendía a

33 *La Tribuna*, 1922, 7.

34 Urbina Gaitán, "El grano de arena".

35 José Aurelio Sandí. "La relación Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920: En los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense" (Tesis de Maestría en Historia Aplicada, Universidad Nacional de Costa Rica, 2010).

36 *Diario de Costa Rica*, 1922.

485.049 habitantes para 1922³⁷. Es decir, que el número de personas que apoyaban el proyecto del sacerdote Meneses era de unos 97 000 costarricenses.

En la discusión del proyecto el Lic. Matías Trejos señaló –entre algunas cosas— que, en 1884, fue desterrado Jesucristo de las escuelas costarricenses y que venía a interponer el recurso de Habeas Corpus. Asimismo, comentó el libro de Roberto Brenes Mesen: *La Metafísica de la Materia*, el cual, a su juicio, caía en contradicciones con lo que se enseñaba en las escuelas como correcto. Además, indicaba que eran muchos los maestros que para obtener un ascenso tenían que aparentar su entrada de buena fe en el teosofismo. El enseñar en los colegios toda clase de teorías era crear una raza de escépticos, que era lo peor que había en la humanidad³⁸.

Por otra parte, el diputado Arístides Baltodano Briceño refería que él era católico pero que esa creencia no se la enseñó la escuela ni el fraile, sino su madre. Asimismo, contaba que había fungido como maestro en Liberia y que un fraile daba las lecciones de religión enseñando de memoria. Citaba el caso de otro sacerdote que aconsejaba a un moribundo confesarse y le cobraba la suma de cincuenta colones por el servicio. Posteriormente el proyecto se puso a votación dando por resultado dieciocho votos negativos contra dieciséis afirmativos. Desechado el dictamen de minoría, el proyecto pasó a la Comisión de Legislación nuevamente. Esta segunda votación mantuvo el resultado de la anterior: dieciocho votos negativos y dieciséis afirmativos³⁹.

En otra discusión se aclaró que el malestar de la Iglesia Católica radicaba en su rechazo al nombramiento de la Sra. Esther de Mezerville como directora de El Colegio de Señoritas. Para el diputado Jorge Volio, el inicio del debate radicó en una treta maliciosa de unas alumnas del Colegio, que, para no oír una clase de Química, le plantearon una tesis teosófica al profesor Enrique Jiménez Núñez. Asimismo, puntualiza: “Cuando los católicos quieran que se enseñe religión, que hagan escuelas”⁴⁰.

37 *Anuario Estadístico de Costa Rica* (San José: Imprenta Nacional, 1922), 43.

38 *Diario de Costa Rica*, 1922.

39 *Diario de Costa Rica*, 1922, 5.

40 *Diario de Costa Rica*, 1922, 4.

CONCLUSIÓN

La “supuesta” enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas en 1922 se hizo con el fin de desprestigiar a intelectuales teósofos como Esther de Mezerville y Enrique Jiménez Núñez; sin embargo, su trasfondo está relacionado con el interés de la Iglesia Católica –principalmente del Arzobispo monseñor Rafael Otón Castro– de no aceptar la delimitación impuesta por la legislación anticlerical de 1884, la cual no le permitía dar clases de religión con carácter obligatorio y le reducía su hegemonía en el control mental de los costarricenses. Una parte de la burguesía nacional apoyó este intento formando el Comité Nacional de Defensa Católica y la Liga Limonense de Defensa Católica. Empero, el proyecto de ley que tendía a concederle a la Iglesia Católica la enseñanza religiosa en el sistema educativo nacional fue rechazado por un margen escaso de votos. Por su parte, el gobierno del Lic. Julio Acosta García hizo un llamado a la ciudadanía a la tolerancia y a no dejarse manipular por la propaganda católica, con el fin de mantener la subordinación de la Iglesia Católica con respecto al Estado.

Este conflicto dio lugar a un intenso y frontal debate periodístico donde se criticó la pérdida de la Iglesia Católica del espíritu mesiánico, de acercamiento con los pobres, el carácter confesional del Estado costarricense y su incidencia negativa en la libertad de conciencia. Además, se censuró la incapacidad de la Iglesia Católica en combatir el materialismo y en no promover la igualdad de la mujer, el que se vendiera licor en los turnos, el que los curas vivieran del trabajo ajeno y no fomentara la protección hacia los animales.

JOSÉ BASILEO ACUÑA: TEÓSOFO, MASÓN Y BUDISTA¹

José Ricardo Chaves

La Sociedad Teosófica en Costa Rica fue fundada en 1904, aunque por varios años funcionó de manera informal un grupo de estudio y lectura alrededor de las familias Povedano y Field, al grado de que se entrecruzaban, no solo filosóficamente, sino además sanguíneamente, por el matrimonio. Fue parte del proceso de secularización de la vida espiritual y cultural del país, de una diversificación de lo religioso más allá del esquema católico, junto con masones y espiritistas, por el lado esotérico, de más larga data en la escena nacional, sobre todo los primeros. Por otra parte, fue el tiempo en que llegaban los protestantes, desde mediados de siglo, cuando establecieron su culto, como se lee en una placa de mármol de su Iglesia del Buen Pastor, ubicada muy cerca del Teatro Nacional. Ambos edificios son marcas arquitectónicas de una nueva era que se abría por entonces², más liberal y secular.

En el caso de la ST, contribuyó a generar en el país durante sus primeras tres décadas una atmósfera propicia a la renovación filosófica, religiosa, social, pero también estética y literaria, como se aprecia en todo un grupo teosófico de escritores de la primera mitad del siglo XX conformado por figuras como Roberto Brenes Mesén, Rogelio Sotela, Omar Dengo, María Fernández de Tinoco, León Fernández Guardia, y sobre todo, José Basileo Acuña, sin duda (después de Brenes Mesén, a quien consideró siempre su maestro) la figura más relevante de estos poetas, narradores e intelectuales teósofos, debido a la vinculación institucional a nivel mundial que Acuña tuvo con la Sociedad Teosófica, y con otros grupos a ella vinculados, como la comasonería y la Iglesia Católica Liberal, así como su promoción activa en Centroamérica, Estados Unidos, Canadá, el Caribe y Colombia.

Por medio del trabajo de historiadores como Ricardo Martínez Esquivel,

-
- 1 Para la elaboración de parte de este trabajo ha sido necesario revisar los archivos de Armando Calzada y de Norma Chaves, con documentación y papelería de José Basileo Acuña, lo que ha permitido establecer la secuencia de hechos, así como algunos contenidos. A ambos agradezco enormemente el haberme facilitado la consulta de sus materiales.
 - 2 Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica* (San José: Publicaciones INDEF, 1983).

Esteban Rodríguez Dobles y Chester Urbina Gaytán (incluidos en este libro), así como de Iván Molina Jiménez³ sabemos cómo, en la última década del XIX, la actividad espiritista y de estudios de lo paranormal se organizó en grupos y publicaciones. La actividad específicamente teosófica se suele dejar para la siguiente década, la primera del XX, usando como marca la fundación de la primera logia en 1904. Pero hay que tener en cuenta que ya desde 1896 había llegado al país el español Tomás Povedano, quien fue una de las figuras centrales de la implantación teosófica en el país, y quien, de manera informal, como ya se mencionó, organizó un grupo de estudio entre sus allegados antes de la fundación formal, esto es, la promulgación del acta constitutiva de una logia desde Adyar, India (donde reside su sede mundial).

También hay que señalar entre los antecedentes nacionales el caso de Jorge Castro Fernández (hijo del presidente masón José María Castro Madriz, y de la dama que elaboró la bandera nacional basada en la de Francia, Pacífica Fernández Oreamuno). Jorge Castro estudió en Estados Unidos y en Europa, específicamente en Bélgica y Suiza, donde se interesó por la teosofía y el ocultismo, y trató a personajes como Alfred Sinnett, el temprano colaborador de Blavatsky, a Adelma Von Vay, una pionera del espiritismo en Eslovenia y Hungría, así como al célebre francés Gérard Encausse, mejor conocido como Papus, el mago de la *Belle Époque*. De vuelta a Costa Rica, comenzó a hacer proselitismo teosófico y, en Guatemala, donde fue nombrado diplomático, intentó convencer a Rubén Darío de las bondades de su doctrina. Se hicieron muy amigos, tanto que, debido a la temprana y sorpresiva muerte de Jorge Castro en 1901, en Panamá, Darío escribió un texto necrológico que luego recogió en su libro *Semblanzas*, en donde se extiende en los intereses teosóficos de su amigo fallecido.

Tenemos así que, si bien la fundación de la S.T. en Costa Rica se dio a mediados de la primera década del XX, había por lo menos diez años de trabajo informal, de conversaciones y lecturas, con un patrón parecido al del resto de América Latina, donde muchas de las logias teosóficas se fundaron durante la primera década del siglo, con excepción de Cuba y Argentina, que

3 Iván Molina Jiménez, "Fantasmas en San José", *La Nación*, 15 de febrero del 2009, <http://www.nacion.com/ancora/2009/febrero/15/ancora1872390.html>; *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2011); y "Espiritistas de fin de siglo", *La Nación*, 19 de febrero 2012, http://www.nacion.com/archivo/Espiritistas-fin-siglo_0_1251475023.html

empezaron antes. Suelen coincidir en ellas inmigrantes y viajeros europeos o norteamericanos con miembros de las burguesías latinoamericanas, cuyos jóvenes iban a estudiar a Europa y Estados Unidos, donde conocían de primera mano los asuntos teosóficos y espiritistas, y volvían al país con esas ideas, que compartían con amigos y familiares, con una posterior filtración en otros grupos y clases sociales.

De alguna forma, un caso parecido podría ser el de María Fernández de Tinoco, hija del prócer de la educación Mauro Fernández y de una dama inglesa, Ada Le Capellain Agnew, por lo que de joven ella vivió algunos años en Inglaterra para terminar de educarse y mejorar la lengua extranjera. A su regreso no solo se casó con el político Federico Tinoco, sino que unió fuerzas con Tomás Povedano y otros para fundar la primera logia teosófica. Por esa época escribió una novela de indigenismo esotérico y romántico llamada *Zulai*, que tuvo buena repercusión, pues se hicieron tres ediciones en medio siglo, además de la original publicada en 1909 en la revista *Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo, Psicología* de la ST, una publicación de muy buen nivel que valdría la pena rescatar mediante una digitalización.

Pues bien, José Basileo Acuña (1897-1992) fue más allá de muchos de sus colegas de letras, interesados por el ocultismo y el orientalismo, como ocurría con tantos escritores modernistas y vanguardistas del orbe panhispánico, en el cambio de siglos, como el nicaragüense Rubén Darío, los argentinos Leopoldo Lugones y Ricardo Güiraldes, o los mexicanos Amado Nervo y José Juan Tablada, por citar a los más conocidos. Acuña no se contentó con un interés por esos temas para efectos estéticos, con la lectura de libros y revistas sobre esoterismo en las diversas presentaciones de la época (teosofía, masonería, espiritismo, mesmerismo, hermetismo), o de la ocasional visita a una sesión espiritista, sino que se involucró de lleno, a partir de su segundo regreso de Europa en 1922, con lo que él y otros llamaban el “Movimiento Teosófico”, que abarcaba no solo las actividades de la Sociedad Teosófica, sino también las de otras organizaciones surgidas desde dentro para atender otros objetivos no contemplados en la sociedad original, la de Blavatsky, sino la posterior, la encabezada por Annie Besant y C. W. Leadbeater.

En la historia esotérica, es importante distinguir estas dos fases de la Sociedad Teosófica y de su discurso: el periodo inicial, la primera generación, encabezada por Blavatsky, pero donde hay otros nombres importantes, como

Henry Olcott, Alfred Sinnett, William Judge, entre varios; y un segundo momento, a partir de la muerte de Blavatsky en 1891, que tiene sus figuras clave en los ya mencionados Besant y Leadbeater. El deceso de la fundadora relanzó el tema teosófico (así como la publicación tres años antes, en 1888, de su obra cumbre, *La Doctrina Secreta*) en los medios del fin de siglo y fue justamente en esa última década cuando la teosofía llegó a América Latina. Lejos de representar una continuidad doctrinal, como Besant y Leadbeater supusieron, su versión de la teosofía, expresada en múltiples libros a lo largo de las tres primeras décadas del nuevo siglo, representó una transformación del discurso blavatskiano, que dejó de ser no teísta, impersonal, con predominio neoplatónico e indobudista, para cristianizarse, con la adopción de representaciones y valores de este tipo, como el surgimiento de un dios personal, el gusto por el ritual (comasónico, católico-liberal, “egipcio”, entre otros) y el cultivo de lo devocional más que de lo intelectual, o en sus términos: más *bhakti* yoga que *jñana* yoga. No en balde Leadbeater había sido sacerdote anglicano, y Besant había estado casada con un pastor protestante, y, aunque connotada socialista después siguió siendo una cristiana secular de clóset.

Por otra parte, esta cristianización de la teosofía después de Blavatsky fue un fenómeno más general, no restringida al área teosófica besantiana, de la corriente de Adyar, pues abarcó otras filiaciones como la antroposofía de Rudolf Steiner, en el área germánica, o la Escuela Arcana de Alice Bailey. Pese a la secularización, la cultura cristiana se imponía. Incluso en los tiempos de Blavatsky en Londres, hubo gente que protestó contra el carácter “oriental” de la enseñanza original, de procedencia hindú o budista (aunque el ensamblaje fuera occidental), como fue el caso de Anna Kingsford, quien llegó a fundar su propia logia de estudios de cristianismo esotérico, cábala y hermetismo, aparte de la de su colega rusa. En Blavatsky el cristianismo no tuvo un lugar importante en su elaboración doctrinal, con excepción del cristianismo gnóstico. Muchos incluso la consideraron anticristiana, y fue uno de los argumentos usados en contra de su primer libro, *Isis Unveiled*, de 1877. Pesaron en ella más las tradiciones “occidentales” como el neoplatonismo y la cábala, y asiáticas como el budismo (*mahayana*) y el hinduismo (*vedanta*, *samkhya*).

Pues bien, Acuña había salido de Costa Rica por primera vez en 1914 con el objetivo de estudiar medicina en Inglaterra, pero al poco tiempo estalló la primera guerra mundial, que cambió su vida y lo llevó a participar como soldado de la legión extranjera, siendo condecorado posteriormente por su actuación por parte de Francia. A su regreso temporal en 1917, incluso fue visto como

un héroe, con múltiples visitas de felicitación, incluida la del militar Joaquín Tinoco, hermano del presidente y el encargado de la represión política de un régimen impuesto por medio de un golpe de estado, y que no sobreviviría ni un mes más después de la llegada de Acuña, con el asesinato del mencionado militar y con el exilio subsiguiente de la familia Tinoco y de algunos de sus allegados, incluido en la corte peregrina el fino e irónico escritor Francisco Soler y la más famosa médium que ha tenido Costa Rica hasta la fecha, Ofelia Corrales, cuya internacionalización se dio hacia 1910, y que había sido la gran psíquica del régimen. El propio Rubén Darío escribió una crónica titulada “Siempre el misterio” sobre ella y el mago francés *Papus*, como representantes de las manifestaciones extraordinarias de lo desconocido.

Buena parte del medio social estaba al tanto de la teosofía y el espiritismo, aunque no se entendiera bien de qué trataban y se recurría al ridículo o al miedo, por ejemplo, vinculándolos con el satanismo. Se trató de corrientes novedosas del momento, aunque el espiritismo fuera un poco más viejo, con menciones en el medio por lo menos desde los años setenta. Ciertamente que tanto el medio católico como el secular fueron hostiles con los teósofos, en un caso vistos como herejes y en el otro como “irracionalistas”. Desde mediados de la primera década, los teósofos se volvieron objeto de crítica y discusión, pues las polémicas se dieron por periódico, y fueron varias, casi siempre lideradas por Tomás Povedano, por el bando teosófico, y algún sacerdote por el lado opuesto, aunque no siempre. No solo a nivel religioso se dio el debate, sino también por el lado intelectual y filosófico, como la polémica entre teosofía y positivismo, representados respectivamente por Roberto Brenes Mesén y Carlos Gagini, a propósito del ensayo teosófico del primero *Metafísica de la materia*, de 1917⁴.

Tanto el gobierno progresista de González Flores, como el dictatorial de Tinoco, tuvieron presencia teosófica, pues había dentro de sus filas una tensión entre una teosofía más elitista y conservadora, como la representada por los Povedano (el poder artístico), Walter Field (el poder financiero) y los Tinoco (el poder militar), y otra teosofía más revisionista y atenta al medio social, como la representada por Brenes Mesén y Omar Dengo, así como mujeres como Esther de Mezerville y Ana Rosa Chacón, faceta que se canalizó sobre todo por el lado educativo, quizá el área social de mayor impacto teosófico en Costa Rica, pues su legado pedagógico llegó

4 Arnoldo Mora Rodríguez, “En los albores de la filosofía costarricense: el debate entre Roberto Brenes Mesén, Carlos Gagini y Moisés Vincenzi (1916-1919)”, *Revista de Filosofía* XXXVII, no. 93 (1999): 424-428.

incluso hasta tiempos muy recientes con María Eugenia Dengo, un linaje en el que José Basileo Acuña, nuestro autor de estudio, fue pieza importante. El interés por la educación y la psicología fue un rasgo común de los teósofos y de Krishnamurti, en aras de propiciar la generación de una nueva humanidad, y dado el involucramiento de Acuña con ellos, aunque en diferente grado de participación (más con los teósofos que con K), no es raro que en él también fuera importante tal asunto, como lo demuestra el que se le recuerde no solo como poeta, traductor o teósofo, sino también como educador.

Después de la guerra Acuña volvió a Europa, pero esa vez tampoco concluyó sus estudios, sino que más bien conoció a fondo el medio teosófico europeo, incluyendo a Annie Besant y a Leadbeater, los líderes mundiales de entonces. Esto lo llevó a estrechar más los lazos con el movimiento teosófico, expresado en diversas organizaciones, una relación ya de algunos años, desde cuando tuvo a Brenes Mesén como maestro en el Liceo de Costa Rica, y por quien había ingresado a la logia teosófica Dharana desde antes de su primer viaje a Europa en 1914. Acuña venía de un medio rico y católico. Desde muy joven manifestó su deseo de ser sacerdote, por lo que su padre, que no quería tal cosa para su único hijo, lo puso a estudiar, no en el Colegio Seminario, como quería el joven, sino en el Liceo de Costa Rica, de tendencia laica, y donde enseñaban varios teósofos, don Roberto entre ellos. Acuña se interesó por estos asuntos esotéricos, dejando atrás el catolicismo y el positivismo del medio nacional. El conocimiento de Acuña del gran mundo teosófico europeo vino a fortalecer un compromiso ya establecido en Costa Rica a muy temprana edad, menos de veinte años. En 1922 vuelve de Europa tras cinco años de estadía, debido a la muerte de su padre, y ya no volverá en plan de estudios.

Ubicado de nuevo en Costa Rica, Acuña fortalece su actividad teosófica, tanto a nivel de conferencias y charlas, como de escritos. Destacan *La Sociedad Teosófica y el movimiento teosófico* (1926), *La misión de madame Blavatsky* y sobre todo el que es su más ambicioso trabajo en historia esotérica y religiosa, *La Iglesia Católica Liberal (su historia, sus principios y sus fines)*, estos dos títulos de 1927. La producción teosófica de Acuña fue vasta, al grado de abarcar un tomo de los cinco de sus *Obras completas*, publicadas por la Universidad de Costa Rica en 2011, un hecho editorial muy importante pues reunió la obra dispersa del autor, en sus diversas líneas: poesía, teatro, ensayo, esoterismo, lo que está permitiendo una revaloración de su trabajo en todas estas facetas. Pocos autores hispanoamericanos tienen una obra teosófica comparable, solo superada sin duda por la del español Mario Roso de Luna. En Costa Rica, parte del trabajo de Brenes Mesén

es comparable al de Acuña, sobre todo en sus ensayos, y en el resto de América Latina, en esta visión de concordancias, está la obra del Leopoldo Lugones más joven, el de las narraciones misteriosas de *Las fuerzas extrañas* (1906) y del ensayo *Prometeo*. Un proscrito del sol (1910), antes de su deriva más conservadora; o bien, el trabajo literario del mexicano José Juan Tablada (quien conoció a Krishnamurti en Nueva York), con algunas de sus crónicas y en especial con su novela *La resurrección de los ídolos* (1924).

En el mencionado folleto sobre el movimiento teosófico, Acuña enlista sus componentes: primero, la Sociedad Teosófica como fuente doctrinal; segundo, el sector de la Educación, ya que “los niños se deben educar para la fraternidad y la cooperación, se deben rodear de todo lo bello, tanto en lo físico como en la atmósfera moral de la escuela, a fin de que crezcan con elevados anhelos y sanas orientaciones”⁵; tercero, la Iglesia Católica Liberal, una vieja rama del árbol cristiano que sin embargo no reconocía la infalibilidad papal ni el dogma de la inmaculada concepción, con sede en Utrecht, Holanda, y con derivación en Inglaterra, a la que se afiliaron teósofos anglicanos como Leadbeater y Wedgwood, quienes hicieron una lectura ocultista de la doctrina y el ceremonial católicos. El cuarto componente del movimiento teosófico según Acuña es la comasonería, proveniente del oriente francés, caracterizada porque admite mujeres a sus logias⁶, y porque “ha tratado de restituir a la Logia el sentimiento religioso que la Masonería había perdido en luchas sectarias ajenas a su verdadero objeto o había sacrificado en aras de una falsa tolerancia (...) En sus ceremonias se ha tratado de resucitar el espíritu, altamente religioso y trascendente de los Antiguos Misterios, en donde se enseñaban las etapas de la Vida Espiritual por medio de la alegoría y se preparaba al hombre para el hermoso misterio de la Muerte que es de más intensa luz en otros mundos”⁷. Nótese en la cita la crítica no tan velada a la excesiva participación política de las logias y su pérdida de numen.

5 José Basileo Acuña, *Obras completas*, ed. Peggy Von Mayer (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2011), tomo V, 128.

6 Sobre esto, Omar Dengo cita a una masona sin decir su nombre en su artículo “La Comasonería”, publicado en la revista masónica *Acacia* en 1919: “Es demasiado tarde para ridiculizar, tratar de contener, anatematizar o excomulgar a los masones que fraternizan con las mujeres. La venda ha caído de sus ojos, ellas se han levantado y nada que pueda hacer cualquier Gran Oriente o Supremo Consejo puede privarlas del conocimiento ni de la posición que han ganado. La entrada de mujeres en la Masonería al par de los hombres está llena de los más bellos augurios para lo futuro y así reabrirá los antiguos canales en los que el agua de Vida pueda fluir y derramará una vez más la pura Luz Blanca sobre todos los que piden su otorgamiento”. Omar Dengo, “La Comasonería”, en *Escritos y discursos*, ed. María Eugenia Dengo (Heredia: EUNA, 2009), 211.

7 Acuña, *Obras completas*, tomo V, 131.

En su presentación, Acuña señala, además del feminismo y de la restitución mística comasónicos, que

...la Masonería tiene un mensaje político que dar. La Logia masónica es un Estado en pequeño; allí los miembros aprenden a reverenciar el Poder, la Belleza y la Sabiduría del G.A.D.U. y a acatar las decisiones de su Venerable, cuando está en el desempeño de sus funciones; allí los hermanos aprenden a elegir sus Oficiales según sus merecimientos y una vez elegidos, les prestan obediencia; allí la fraternidad y la armonía deben imperar, pues no se permiten en la Logia las diferencias entre hermanos. He aquí un método de Gobierno, un sistema mixto de Democracia y Jerarquía, donde el hombre labora para el bien común, guiando sus pasos por la Belleza, regulando sus acciones por la Sabiduría y colocando sus obras bajo el Poder de Dios; en donde aprende a aquilatar los méritos de sus hermanos y a elegirles para que desempeñen aquellos puestos en que puedan desplegar sus facultades para provecho de todos los demás”⁸.

La lista del movimiento teosófico no acaba ahí, pues señala también a la Orden Teosófica del Servicio, de tipo más filantrópico; la Sociedad en contra de la Vivisección (lo que mostraba la preocupación de muchos teósofos por evitar no solo el sufrimiento humano sino también el animal, y que explica por qué promovieron la fundación de sociedades para la protección animal en diversos países, incluidos México y Costa Rica). También menciona en el listado a La Orden de la Estrella de Oriente, “que se fundó con el objeto de preparar la Venida del Instructor Mundial y de vivir de modo tal que ‘le reconozcamos cuando Él venga”⁹. Se trata del proyecto mesiánico de Krishnamurti, incluido en el abanico de actividades teosóficas, esto dicho apenas dos años antes de que el propio mesías renunciara a su misión, en Holanda, dejando perplejos y atónitos a muchos teósofos que tenían dos décadas de apoyar a su líder.

La salida de Krishnamurti de la órbita teosófica a partir de los años treinta no afectó la creciente actividad de Acuña como divulgador teosófico, no solo en Costa Rica sino también en el resto de Centroamérica. Todo lo contrario, coincide con la internacionalización de Acuña como conferencista. En 1927 se autorizó una “Agencia Presidencial” para Costa Rica, que incluía a

8 Acuña, *Obras completas*, tomo V, 131.

9 Acuña, *Obras completas*, tomo V, 131.

Centroamérica y a Colombia. Dos años después se creó la Sección centroamericana, que incluyó logias de los cinco países centroamericanos. Acuña fue su primer secretario general. Ya desde 1919 funcionaban, gracias a él, la comasonería y la Iglesia Católica Liberal, de la que había llegado a ser ungido como sacerdote y luego como obispo y a funcionar como tal por varios años. Significativamente, su sueño de juventud, ser sacerdote, se cumplió, pero no por el catolicismo ortodoxo sino por uno esotérico. Ya fuera como teósofo, como comasón o como católico-liberal, Acuña viajó ampliamente por Centroamérica, el Caribe y Colombia, como se aprecia en esta información del blog de Iván Herrera Michel dedicado a la masonería, cuando dice:

Según datos suministrados por el estudioso Masón Adriano Moreno Weinstein, en Bogotá fue fundada en 1937 una Logia Mixta del Derecho Humano llamada No 623 “Sol de Colombia J. B. Acuña”, en honor de José Basileo Acuña Zeledón, el Masón costarricense que impulsó la creación de Logias del “Derecho Humano” en el Caribe, a partir de la Logia No 621 “Saint Germain” fundada en San José de Costa Rica en 1919. Luego vendrían otras en Cuba, El Salvador, Nicaragua, Colombia y Panamá. Este Taller colombiano aparece también en el libro “Le Droit Humain International 1913 – 1947. De l’éveil à la mise en oeuvre”, escrito por Marc Grosjean, ex Gran Maestro del Derecho Humano y publicado por Editions Detrad aVs, París, 2002.

Se considera que esta Logia funcionó probablemente hasta el 9 de abril de 1948 cuando la represión conservadora en Colombia generó tales temores entre los MASONES bogotanos que se prefirió no reunir de nuevo el Taller, y al parecer, a la fecha de esta edición ya no quedan sobrevivientes del grupo inicial de MASONES que trabajó en la Logia pionera¹⁰.

Como se aprecia, la labor teosófica de Acuña generó fundaciones de diversas instituciones esotéricas en los países vecinos. A finales de la década de 1930, viajó a Estados Unidos y realizó una serie de conferencias en California, San Francisco, Los Ángeles, entre otras ciudades, además de Vancouver, algunas de las cuales se publicaron en revistas teosóficas de Estados Unidos y Canadá. Su consagración oficial se dio a inicios de la década de los cincuenta, cuando el presidente mundial de la S.T., Jinarajadasa, a quien Acuña ya conocía, le pide que marche a la India a dirigir una

10 Iván Herrera Michel, “La cuestión del género en la masonería” (blog personal), junio 2007, <http://ivanherreramichel.blogspot.mx/2007/06/la-cuestin-del-gnero-en-la-masonera.html>

nueva iniciativa del movimiento teosófico, la “Escuela de Sabiduría”, en Adyar, lugar de la sede mundial. “The School of the Wisdom” fue fundada en 1949 por el propio Jinarajadasa como una marca de su reciente ascenso a la presidencia mundial, tras la muerte de Arundale, y tenía como propósito profundizar en la perspectiva teosófica, a nivel intelectual pero también contemplativo, con programas de estudio cuidadosamente diseñados.

Llama la atención cómo lo que pareció ser la consumación de una trayectoria de trabajador teosófico se convierte en la cúspide en su opuesto, en un cuestionamiento del sendero seguido, y en un cambio de dirección, que lo alejó cada vez más de la órbita institucional teosófica, tanto a nivel mundial (cuando renuncia a su puesto en la India) como nacional, cuando se fue apartando de la teosofía y la comasonería locales, así como de la Iglesia Católica Liberal, que prácticamente desapareció para inicios de los años sesenta, a diferencia de las otras dos instituciones, que se mantienen vigentes hoy. ¿Qué le pasó a Acuña en la India que lo movió de su campo de acción habitual? Lo que modificó su trayectoria fue su encuentro con el Krishnamurti maduro, independiente, librepensador, cuestionador de toda autoridad, no el mesías teosófico de las primeras décadas que Acuña había conocido por La Orden de la Estrella de Oriente, y que fue muy activa en su tiempo, bajo la dirección de Tomás Povedano, encargado de la orden en Costa Rica, pero además en el resto de Centroamérica y en Colombia.

El encuentro entre Acuña y Krishnamurti es tratado así por la biógrafa Virginia Zúñiga Tristán:

Cuando el Prof. Acuña se hizo cargo de la dirección de la Escuela de la Sabiduría en Adyar, India, tuvo la oportunidad de encontrarse con Krishnamurti que venía a dar una serie de conversaciones en la propiedad reservada para su trabajo. Varias veces discutió con Krishnamurti, pero un día decidió escuchar una de sus conferencias y al salir descubrió su transformación absoluta, ya que algo había cambiado en lo más íntimo de su ser. Al estudiarse a sí mismo, el Prof. Acuña descubrió que durante mucho tiempo no había logrado el dominio total de los hechos teosóficos, a pesar de sus profundos conocimientos psicológicos. Fue entonces que renunció a la honrosa dirección de la Escuela de la Sabiduría y regresó de nuevo a su patria¹¹.

11 Virginia Zúñiga Tristán, “Biografía del profesor José Basileo Acuña Zeledón”, *Káñina. Revista de Artes y Letras* III, no. 2 (julio-diciembre 1979): 97.

No obstante su desencanto institucional, Acuña se dio tiempo en su retorno a Costa Rica por el Pacífico, para fundar la Iglesia Católica Liberal en Filipinas, donde además dio conferencias teosóficas. En todo caso, quizá no podía hacer el corte tan tajantemente como hubiera querido, por lo que esa década de los cincuenta fue más de tipo transicional, desde las diversas actividades teosóficas y afines, hacia una mayor introspección psicológica que lo llevó a interesarse en la psicología profunda de Jung y de la Escuela de Eranos, y que literariamente cuajó en uno de sus mejores libros, *Cantigas de recreación* (1958). Aquí, sin embargo, Jung no sustituye a Blavatsky, sino más bien la complementa. A partir de los años cincuenta, Acuña también dio su apoyo a los que estudiaban grupalmente a Krishnamurti y que se reunían en distintas casas, y por un tiempo incluso lo hicieron en su propia residencia, como señala Salvador Sendra en su libro sobre el impacto de Krishnamurti en América Latina, a partir de la carta de un krishnamurtiano josefino: “Cuando murió don Mariano (Coronado Castro, en 1970) formamos otro grupo en casa de don Basileo Acuña Zeledón (Don Pepe) hasta hace poco tiempo, en que el suscrito se retiró debido a que consideró más conveniente hacer el trabajo además de individualmente como siempre, conjuntamente con pequeños grupos de tres o dos personas”¹². Para los años setenta Acuña se mostraba tibio en sus lazos con el viejo movimiento teosófico y comasónico, y mostraba más simpatía por el mensaje del Krishnamurti independiente e iconoclasta, con cuya postura se identificaba.

A mediados de la década de 1970 se produjo otro hecho importante: la introducción del budismo zen en el país por vía del maestro norteamericano, aunque de linaje japonés, Philip Kapleau, quien contó para su empresa espiritual con el apoyo de Acuña, lo que incluía reuniones en su casa y traducciones de textos budistas para los interesados. Este fue el último componente novedoso en la trayectoria espiritual e intelectual de Acuña pues, dado su carácter, no se contentaba con un acercamiento emocional e introspectivo, sino que necesitaba además hacer un acercamiento conceptual a la opción espiritual considerada, tratárese de la teosofía, la comasonería, el catolicismo esotérico, Krishnamurti o el zen, que iniciaba en ese tiempo su penetración cultural en Occidente, y Costa Rica no fue la excepción. En la segunda mitad de los setenta se desarrolló una correspondencia entre Acuña y Kapleau que

12 Salvador Sendra, *Impacto de Krishnamurti. Respuestas de España, Portugal e Iberoamérica* (Ciudad de México: Editorial Orión, 1987), 166.

convendría rescatar en su integridad, pero mientras tanto podemos contentarnos con una muestra del archivo de A. Calzada: esta carta de Kapleau del 22 de enero de 1975, que dice así:

Querido Don Pepe,

Mi gratitud tardía por sus emotivos silencios y por sus iluminadoras palabras.

Pronto Freddy y yo haremos nuestra peregrinación anual al sur, primero a México y luego a Costa Rica. Será un gusto verlo a usted y a los otros y trabajar juntos por una mayor paz, internamente y en el exterior. No hay usted, no hay yo, sin embargo, este no-yo saluda al no-usted.

¡Puedan todos los seres alcanzar la budeidad!¹³.

Viene luego la firma de Kapleau. Me interesa rescatar de esta carta la referencia al peregrinaje anual al sur, a México y Costa Rica, países cuya relación con Kapleau y con el tipo de zen por él representado se ha mantenido hasta la actualidad, siendo en el caso costarricense el primer grupo budista que se organizó, con lo que Acuña cubre todo un arco en el siglo XX de fundación de instituciones espirituales alternativas en Costa Rica que va de la teosofía, la comasonería y la ICL, a principios de la centuria, al budismo zen, en el último cuarto de siglo. En cuanto a traducciones, se pueden mencionar la que hizo de la versión corta del sutra *Prajna Paramita Hridaya*, o *Corazón de la Perfecta Sabiduría*, y otra del canto de Hakuin Zenji en alabanza del Zazen, según la versión para ser cantada que se utilizaba en el Centro Zen de Rochester, a cargo de Kapleau. De este canto Acuña tiene dos versiones, una más literal, y un arreglo hecho en octosílabo, que comienza así: “Todos los seres son Buddha/ desde el comienzo mismo./ Como el hielo y el agua:/ Sin el agua no hay hielo/ Sin nosotros no hay Buddhas”¹⁴.

No debería extrañarnos este nuevo paso de Acuña desde el Krishnamurti maduro, contrario a toda autoridad, hacia el zen, un tipo de budismo con parecido perfil contra la convención social y espiritual, y que también pone énfasis en la atención lúcida, en el darse cuenta como vía de transformación

13 Traducción propia: Dear Don Pepe,/ My belated gratitude for your moving silences and enlightening words./ Soon Freddy and I will make our annual pilgrimage to the South, first Mexico and then Costa Rica. It will be a joy to see you and the others and to work together for greater peace –inwardly and out. There is no you, no I, but no-I salutes no-you! / May all beings attain Buddhahood! /Philip Kapleau.

14 Archivo de Calzada.

individual¹⁵. En ambos casos, estamos ante planteamientos y actitudes que rechazan la separación sujeto-objeto, con una visión de no-dualidad. Por otra parte, en la historia teosófica no fue raro en algunos de sus estudiantes el paso de una visión teosófica a una específicamente budista, como fue el caso en Inglaterra de Christmas Humphreys, quien también hizo una transición parecida hacia el zen, pues era el tipo de budismo práctico, ya no académico, que comenzaba a estar al alcance de los occidentales en las décadas de 1960 y 1970, en los tiempos del hippismo. Ya desde antes, en 1924, Humphreys había fundado la Logia Budista de Londres, en contexto teosófico, que luego se independizó como la Sociedad Budista. Humphreys dejó la teosofía y abrazó el budismo, sin dejar de admirar profundamente a Blavatsky, a la que incluyó en antologías de textos budistas a partir de fragmentos de *La voz del silencio* (1889), el libro clásico de Blavatsky en términos éticos y que postula para el teósofo el ideal del bodhisatva, del buda que renuncia a su nirvana para contribuir a la iluminación de los demás.

También en esta permanencia admirativa hacia Blavatsky, a pesar de los cambios ideológicos sufridos, se parecen los desarrollos de Acuña y Humphreys, pues llama la atención que, pese al creciente desinterés de Acuña por la institución teosófica y comasónica, que tendían a perderse en la disquisición intelectual y en el ritual, además del chisme y de la política de logia, sí conservó el gusto por la obra de Blavatsky, especialmente por *La Doctrina Secreta*, de cuyas estancias metafísicas hizo traducciones al español, así como generó material e indicaciones de estudio al respecto, para pequeños grupos, que es materia esotérica de lo más interesante entre lo que él produjo. Algunas de estas traducciones aparecen fechadas en los años ochenta, siendo él mismo ya un octogenario, lo que nos muestra que, pese a las variaciones del paisaje espiritual y esotérico de su vida (teosofía, comasonería, ICL, Krishnamurti y zen) mantuvo su admiración y aprecio por el trabajo de Blavatsky, como ya lo había dicho explícitamente en su texto de más de medio siglo antes, “La misión de Madame Blavatsky”, de 1927, cuando escribió: “La Doctrina Secreta es la biblia teosófica; vasto arsenal de los más heterogéneos conocimientos, hilados en forma tal, que forman un todo congruente y sirven de intuitiva explicación al Libro de Dzian (...) Quien desee conocer a fondo la teosofía tiene forzosamente que dedicarse al estudio de *La Doctrina Secreta* y nada de lo que hasta

15 Robert Powell, “El Zen y Krishnamurti”, en *Zen y realidad* (Ciudad de México: Editorial Yug, 1973), 9-12.

ahora se ha escrito puede sobrepujar las enseñanzas contenidas en ella”¹⁶. En este sentido, pese a un paisaje religioso aparentemente cambiante, Acuña se mantuvo fiel y activo en el estudio permanente de la obra clave de la literatura teosófica. Fue la suya una trayectoria religiosa de contenidos esotéricos en verdad notable, que cruzó todo el siglo XX, desde sus inicios teosóficos hasta el budismo zen de los últimos años, con importantes repercusiones en otros campos como el literario, el cultural y el pedagógico.

16 Acuña, *Obras completas*, tomo V, 131.

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LA MUJER EN LA MASONERÍA: CIEN AÑOS DE LOGIAS MIXTAS EN COSTA RICA

Jacqueline Murillo Fernández

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un avance de investigación¹ sobre la historia de las logias masónicas mixtas en Costa Rica, centrada en las logias que primero pertenecieron a L'Ordre Maçonnique Mixte International, Le Droit Humain u Orden Masónica Mixta Internacional, El Derecho Humano (llamada también por su sigla: DH) y que, a partir de 2002, pasaron a formar la Eastern Order of International Co-Freemasonry u Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional (conocida también como EO, por su sigla en inglés)².

Este trabajo tiene el propósito de ser el primer paso para completar el panorama sobre la historia de la masonería en Costa Rica, dando énfasis a las logias mixtas: sus antecedentes, fundación, principales miembros, cuerpos masónicos y vínculos con otras organizaciones.

La historia de la masonería costarricense y centroamericana seguirá estando incompleta hasta que se aborde el tema de las logias masónicas mixtas o comasónicas. El investigador José Antonio Ferrer Benimeli hace una amplia revisión de la historiografía costarricense y centroamericana sobre este tema; sin embargo, en todos los artículos que menciona, no hay uno solo especializado

1 La información que sustenta este trabajo está todavía en proceso de recopilación y algunas cifras podrían cambiar en publicaciones posteriores, cuando sea posible refinar mejor los datos, por medio de archivos cruzados y un registro minucioso. Por ahora, se da inicio con la revisión de las fuentes disponibles y algunas entrevistas para ayudar a crear el panorama general.

2 Se emplearán las siguientes siglas: LSG: Logia Saint Germain, LJBZ: Logia José Basileo Acuña Zeledón, DH: Ordre Maçonnique Mixte International *Le Droit Humain* u Orden, Masónica Mixta Internacional *El Derecho Humano*, EO: Eastern Order of International Co-Freemasonry u Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional.

en logias mixtas³. La existencia de dicho tipo de logias en Costa Rica es mencionada por Ricardo Martínez Esquivel, quien solo dispone del nombre de dos de sus miembros: Julio Acosta y “una destacada líder de la teosofía y comasonería costarricense”, a quien se refiere únicamente en su calidad de esposa de Federico Tinoco⁴. En cambio, María Eugenia Dengo sí menciona, en obras como *Tierra de maestros*⁵, la afiliación de otras figuras destacadas, sin ahondar en los temas de la historia de la masonería como tal. Una historiadora tan destacada y pionera en esta área, como lo es Ángela Acuña Braun, desconoce u omite la afiliación masónica de algunas de las mujeres que incluye en su obra clásica *La mujer costarricense a través de cuatro siglos*⁶. Esta omisión se reproduce en las investigaciones siguientes que han utilizado esta obra como referencia, en particular las que se centran en el sufragio femenino en Costa Rica, a pesar de que algunas reconocidas sufragistas pertenecieron a la masonería.

Este trabajo se ha levantado, de forma inicial, con los archivos de la Administración de Costa Rica de la Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional, de la logia Saint Germain no. 8 (LSG), de la logia José Basileo Acuña Zeledón no. 45 (LJBAZ) y del triángulo simbólico La Lajuela, todos de la Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional.

PROBLEMAS TERMINOLÓGICOS

Dentro del amplio espectro que cubre el vocablo “masonería”, es necesario distinguir varios niveles de significación y delimitación conceptual, que van desde la descripción de actividades especializadas de albañilería hasta la actividad simbólica y moral denominada *masonería*⁷ o *francmasonería* y que, a su vez, les da nombre a las agrupaciones asociativas que se dedican a esa actividad. Cualquiera de las definiciones varía sustancialmente si son o no los propios masones quienes la proponen⁸.

3 José Antonio Ferrer Benimeli, “Aproximación a la historiografía de la masonería latinoamericana”, *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2012), 43, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/12144/11419>

4 Véase de Ricardo Martínez Esquivel, “Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio de siglo (XIX-XX)”, texto publicado en este libro.

5 María Eugenia Dengo, *Tierra de maestros* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2011), 79, 86, 96.

6 Ángela Acuña Braun, *La mujer costarricense a través de cuatro siglos* (San José: Imprenta Nacional, 1969), 2 vol.

7 Una de las definiciones tradicionales más extendidas en los rituales masónicos la describe como “un sistema moral velado en alegorías e ilustrado por medio de símbolos”.

8 Así, por ejemplo, los no masones casi siempre la describen como una “organización secreta”, mientras que los masones mismos se concentran en describir la masonería desde la actividad en sí misma. Cuando se refieren a la organización, aclaran que la organización es “discreta”, no secreta: sus conocimientos son exclusivos para miem-

Por otro lado, existen organizaciones de índole similar, afines o bajo los auspicios de la masonería. A estas organizaciones se las denomina *paramasónicas*, porque sus labores, aun cuando pueden ser inspiradas en la masonería, no comparten el mismo conjunto de símbolos, ritos y contenidos. En este grupo se encuentra, por ejemplo, la denominada “masonería de adopción”⁹.

Sin duda, tal comentario no aplica a las logias aquí estudiadas, pues es bien sabido que el Derecho Humano (DH) –primera organización masónica moderna creada con la finalidad de aceptar mujeres y hombres en igualdad de condiciones y derechos– fue fundada por el masón Georges Martin; y una mujer: Maria Deraismes, quien había sido iniciada en una logia masculina, con todos sus rituales y tradiciones, sin hacer excepción solo porque ella fuese mujer. En otras palabras, Maria Deraismes no fue “adoptada” en una organización paramasónica dirigida a mujeres: fue iniciada como masona.

En cuanto a las expresiones masonería mixta y comasonería¹⁰, estas tienen una trampa en sí mismas. Se forman mediante un sustantivo y un adjetivo o un prefijo y un sustantivo. Para un hablante desprevenido, esta fórmula pareciera sugerir que la masonería (el sustantivo) es aquello calificado por la noción de mixticidad (el adjetivo). A raíz de ello, inmediatamente surgen preguntas como: ¿Qué clase de masonería es la “mixta”? ¿Se mezclan tipos de masonería? ¿Se mezcla masonería con otras cosas? Esa interpretación sería equívoca. Sabemos que “mixto” aquí significa que es “para hombres y mujeres”; es decir: en realidad designa a los destinatarios o actores, no a la actividad en sí misma.

La expresión comasonería también tiene otras derivaciones, como si el co-indicase un paralelismo sujeto a una corriente mayor. Las órdenes de maso-

bros, como ocurre con cualquier asociación, empresa o fundación de carácter privado.

9 Las logias de adopción no son consideradas aquí masonería porque sus rituales y símbolos, aunque inspirados en la masonería, son diferentes de los utilizados por las logias masónicas propiamente dichas. Se inventaron y diseñaron en el momento para satisfacer la demanda de las mujeres que tenían interés en formar parte de la masonería. Si bien hay mucho entusiasmo entre los historiadores para incluir las logias de adopción dentro de la masonería, denominarlas masonería propiamente es un error conceptual.

10 Ambos conceptos pueden confrontarse con los de *educación mixta* y *coeducación*, más que vigentes, por ejemplo, a inicios del siglo XX, cuando la educación dividida por sexos era la norma. Puesto que la coeducación era la excepción y no la regla, era necesario referirse a ella de una forma especial. Pero no tanto porque indicara una actividad diferente de enseñanza-aprendizaje, sino porque era necesario explicitar la presencia de mujeres en el aula de varones. Cien años después, la *coeducación* es la norma y el significado ha sido abarcado con plenitud por el sustantivo *educación*.

nería con logias mixtas no son una orden paralela con respecto a las órdenes masculinas ni son auspiciadas por estas en forma alguna. Sus rituales –incluso cuando son numerosos y variados– provienen de una fuente común. Por lo tanto, si bien el concepto de masonería mixta está más que asentado en el uso, tanto entre masones como entre los círculos académicos, se deja aquí constancia de que necesita revisión, por considerarse impreciso. En este artículo se procurará hablar de logias, órdenes y cuerpos masónicos mixtos, pero no de masonería mixta.

La masonería es una sola, independientemente del sexo de las personas que la practiquen o de las muchas tendencias, órdenes, orientaciones y agrupaciones que puedan identificarse dentro de los límites todavía reconocibles como masonería. Las organizaciones masónicas pueden aceptar entre sus filas solo hombres, solo mujeres o, como es el caso de la masonería que aquí se estudia, hombres y mujeres, en igualdad de condiciones, bajo los mismos rituales, tradiciones, principios y símbolos.

ANTECEDENTES DE LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA MASONERÍA EN COSTA RICA

La participación de las mujeres en las logias masculinas costarricenses ha estado históricamente limitada, en su mayor parte, a la colaboración de las madres, esposas e hijas en las actividades festivas de las logias de sus familiares. Las logias masculinas han mantenido hasta la fecha la figura de la tenida blanca, una celebración en la que, en un momento dado, ingresan personas externas a la organización y se incorporan para escuchar una conferencia, participar de una celebración o atender a un funeral.

En el siglo XIX, se registra la participación regular de las mujeres en la logia Caridad, en esta clase de actividades laterales. También existió durante un tiempo la Orden de la Estrella de Oriente (Eastern Star), a cargo de Francisco Calvo¹¹.

11 Otra agrupación similar, pero posterior (hacia mediados del siglo XX), es la llamada Hijas de la Acacia, también adscrita a la Gran Logia de Costa Rica y con el mismo objetivo de ofrecer alguna actividad para las mujeres familiares de los masones varones. Su principal promotora fue Luz Argentina Brenes (1914-2000), esposa del historiador y masón Rafael Obregón Loría. La organización se encuentra inactiva en la actualidad. Cuando alguna mujer se interesa en la masonería, la respuesta inmediata de algunos masones de logias masculinas es ofrecer la posibilidad de revivir Las Hijas de la Acacia. Al comparar los objetivos y actividades de Las Hijas de la Acacia con la masonería, se observan grandes diferencias.

Por otro lado, en Costa Rica no se tiene noticia de que haya ocurrido un fenómeno que sí está documentado en otros países: la admisión de mujeres dentro de logias masculinas, en muchos casos, con plenos derechos¹². Ello se podría explicar, en parte, porque la masonería costarricense se funda y consolida durante la segunda mitad del siglo XIX. Tales casos aislados, que ocurren desde el siglo XVIII, declinan hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando los discursos en contra de la presencia de la mujer en la masonería se vuelven más reacios, al menos en la masonería británica y norteamericana¹³. Esta última tuvo una gran influencia en la conformación de la masonería en Costa Rica.

No se puede afirmar que la decisión de impedir la entrada de las mujeres a la masonería sea unánime. Ya a inicios de siglo XX había, al menos, algunos masones con la opinión de que debía existir una masonería que no fuera exclusiva para hombres. Al respecto, José Basileo Acuña Zeledón, fundador de la primera logia mixta costarricense, recuerda:

La idea de fundar en Costa Rica una Logia de “El Derecho Humano” debe haber flotado en nuestro ambiente durante algún tiempo antes de convertirse en realidad y, si mi memoria no me es infiel, me parece haber oído decir que algunos miembros antiguos de la Sociedad Teosófica, que lo eran a su vez de la masonería masculina, habían pensado en solicitar los debidos poderes al Concejo Supremo de París con ese objeto¹⁴.

La presencia de la Sociedad Teosófica también influyó en el estilo de enfoque masónico que tendrían las logias mixtas del país, como se expondrá más adelante. Por otro lado, en términos generales -no solo en relación con la masonería-, la situación de la mujer era todavía precaria. Roberto Brenes Mesén (masón y teósofo) había sido promotor de la coeducación o educación mixta, en la que hombres y mujeres pudieran recibir juntos la misma formación

12 Los propios masones masculinos dan cuenta de muchos de estos casos, muchas de las veces, con el fin de desmentirlos; otras, como simple curiosidad. Los casos más relevantes pueden encontrarse en las siguientes obras: Karen Kidd, *Haunted Chambers: The Lives of Early Women Freemasons* (New Orleans: Cornerstone Book Publishers, 2009); y María José Lacalzada de Mateo, *Mujeres en masonería: antecedentes históricos entre las luces y las sombras (1968-1938)* (Sevilla: Clavell, 2006).

13 Se puede argüir que muchos de estos casos son legendarios, anecdóticos o apócrifos. Y, sin embargo, siempre quedó la idea, entre los historiadores masones, de que sí hubo mujeres iniciadas. La leyenda podría ser una estrategia para esconder la verdad del juicio recalcitrante de los opositores a la presencia de mujeres en la masonería. Al respecto, véase Karen Kidd, *Haunted Chambers: The Lives of Early Women Freemasons* (New Orleans: Cornerstone Book Publishers), 2009, 197.

14 José Basileo Acuña Zeledón, “Historia de la Logia Saint Germain Número 621” (Documento mecanografiado, s. f.: Archivo Logia Saint Germain), 1.

académica en los colegios. Tuvo que enfrentar la oposición de la comunidad herediana y de todo el país¹⁵. Aunque las mujeres ya comenzaban a insertarse en el ámbito laboral, en particular en el campo de la educación¹⁶, todavía eran interpeladas si asistían solas a actividades con presencia de hombres. Estaba en juego el concepto de *virtud*, tal y como se entendía en aquella época. La Sociedad Teosófica había sido objeto de múltiples ataques, tanto que figuras como el expresidente Federico Tinoco, habían tenido que salir en defensa de la moral de las mujeres que asistían a sus reuniones. Los ataques contra la Sociedad Teosófica y organizaciones afines, como La Orden de la Estrella de Oriente, alcanzaron un punto muy tenso en 1914, cuando “un cura de ojos malignos, orgullosamente confesó haber incendiado el lugar”¹⁷.

Durante la década de 1910, las mujeres -en especial, las educadoras- fueron incrementando su participación política, quizás no en los poderes del Estado, pero sí en manifestaciones, marchas y protestas. En 1919, por ejemplo, en plena dictadura tinoquista, “las maestras de San José empezaron a agitarse y a interesar a las provincias” hasta culminar con las manifestaciones públicas del 13 de junio¹⁸. La rebelión armada ya estaba en marcha, con Julio Acosta, futuro miembro de la logia mixta, como uno de sus principales líderes. Tinoco abandona el gobierno el 12 de agosto. El 18 de agosto, cuatro días después de su renuncia, se inician las primeras mujeres costarricenses en la masonería.

ANTECEDENTES DE DERECHO HUMANO: DOS ESTILOS DE MASONERÍA

La historia de la fundación del Derecho Humano (DH) es bastante conocida. Los primeros años del DH se caracterizan por una fuerte expansión y un trabajo muy ligado a las preocupaciones de sus fundadores, quienes tenían un amplio interés en los derechos laborales de las mujeres y los niños, el sufragio femenino y, desde luego, los derechos humanos en general. Sus

15 Dengo, *Roberto Brenes Mesén* (San José: Euned, 2002).

16 La Escuela Normal produjo sus primeras graduadas en 1915, pero las mujeres graduadas del Colegio Superior de Señoritas encontraban rápidamente trabajo como maestras desde hacía varios años.

17 Sidney Field, *Krishnamurti: el cantor y la canción (memorias de una amistad)* (México: Orión, 1988).

18 Ángela Acuña Braun, *La mujer costarricense a través de cuatro siglos* (San José: Imprenta Nacional, 1969), vol. 1, 160.

miembros estaban interesados en la promoción de la verdadera igualdad y la tolerancia que, de acuerdo con su parecer, no podía ocurrir más que en un contexto laico¹⁹. El mismo Georges Martin se declara ateo, racionalista y en extremo respetuoso de las creencias ajenas²⁰.

En 1902 ocurre una situación que abriría un nuevo estilo de trabajo masónico dentro del DH: se inician algunos miembros de la Sociedad Teosófica (ST), en particular, la oradora, escritora, activista y política Annie Besant, quien pocos años después asumió la presidencia de la Sociedad Teosófica.

No obstante, Besant no comparte con el DH la exclusión de una creencia en un principio superior. Ella ve la masonería como una heredera directa de los grandes misterios de la Antigüedad. Se cree que hubo un acuerdo verbal —quizás desde antes de su iniciación—, en el que ella pacta con el supremo consejo la autorización de restituir este *landmark* en los trabajos masónicos de su logia, que luego se extendieron a las logias y jurisdicciones fundadas desde la que llegó a ser la Federación Británica del DH. Esto se conoce como el *Acuerdo Besant (Besant Concord)*²¹.

Como resultado, el Derecho Humano acepta ofrecerles a sus miembros en todo el mundo dos corrientes masónicas: una laica y racionalista y otra de carácter espiritual. Entre los principios fundamentales declarados en su primera constitución, el Derecho Humano deja clara la aceptación de todas las corrientes de pensamiento, creencia y religión, bajo la máxima de respeto, tanto a la creencia en un principio permanente o espiritual como a la no creencia en tal noción²². Otro prominente teósofo y uno de los fundadores del Derecho Humano en Inglaterra —así como obispo de la Iglesia católica liberal—, James I. Wedgewood clasifica los estilos de masonería del Derecho Humano en tres clases, a su entender:

19 Andrée Prat et Colette Loubatière. *L'ordre Maçonnique Le Droit Humain* (Presses universitaires de France, 2003), 40.

20 Prat et Colette Loubatière. *L'ordre Maçonnique*, 26.

21 Karen Kidd, *On Holy Ground: History of the Honorable Order of American Co-Masonry The American Federation of Human Rights* (The Masonic Publishing Company, 2011), cap. 1.

22 “Ses adeptes respectant toutes les croyances relatives à l'éternité ou à la non-éternité de la vie spirituelle cherchent à réaliser sur la terre, pour tous les humains, le maximum de développement intellectuel et du bonheur matériel et moral possible pour chaque individu dans l'humanité fraternellement organisée”. *Bulletin international*, enero-febrero-marzo de 1920, n.º 1, citado en Prat y Loubatière, 2003, 40.

1. Masonería del tipo Latino: política, filosófica, económica, materialista, anti-religiosa o irreligiosa y en diversos grados.
2. Masonería del tipo Anglo-sajón: principalmente ética y moral en su programa; escuelas de la construcción del carácter. Reconoce al G.A.D.U. pero es ampliamente tolerante en asuntos religiosos y no se ocupa en política de partido. No es enemiga a la interpretación mística con sabia moderación.
3. La masonería como la entienden los teósofos. Una resurrección de los Misterios de la Antigüedad. Las formas existentes recuerdan demasiado el pensamiento del siglo XVIII y necesitan reformarse para expresar la nueva Vida Espiritual que se está vertiendo sobre el mundo²³.

José Basileo Acuña Zeledón (1897-1992), quien había sido ya introducido a la teosofía por su maestro Roberto Brenes Mesén, se fue a Inglaterra a estudiar medicina en mayo de 1914. Se inició el 9 de julio de 1918 en la logia Emulation no. 27, de Londres²⁴, perteneciente a Le Droit Humain y presidida en ese momento por Wedgewood. Así pues, Acuña se inició en el tercer tipo de masonería y es la que trajo a Costa Rica. La logia costarricense fue la segunda logia mixta en fundarse en territorio hispanoamericano (el mismo año que en Costa Rica, se fundaba también una logia en Brasil) y la primera con orientación teosófica. Acuña, en su posición de fundador, delegado y miembro activo de la logia Emulación, conoció personalmente a Annie Besant. Existió alguna vez una valiosa correspondencia entre ambos, en la que ella “le dió instrucciones precisas para la buena marcha del movimiento Masónico Mixto en Costa Rica”²⁵. Lamentablemente, esos documentos fueron sustraídos de su casa hace varias décadas.

FUNDACIÓN DE LA PRIMERA LOGIA MIXTA DE COSTA RICA

Con sus conocimientos de estudiante de medicina, Acuña Zeledón se incorporó al ejército francés en calidad de camillero voluntario. Durante unas cortas vacaciones en París, entró en contacto con la señora Amélie André Gedalge, miembro del Supremo Consejo del Derecho Humano. Según Acuña, uno de los factores decisivos fue que ella “me cobrara afecto y me

23 James Ingall Wedgewood, “Problemas de orden co-masónico” (documento mecanografiado: Archivo Logia Saint Germain, s. f.), trad. por G. G. de Joseph en agosto de 1927, 10.

24 José Joaquín Ulloa Z., 1945, *Registro de miembros*, [p. 2]; s. a., *El Ill. y Pod. Hno. José B. Acuña, 32º, Fundador de la Co-Masonería en C. América* (documento mecanografiado: Archivo Logia Saint Germain, 1949?), 2.

25 Acuña Zeledón, “La Prehistoria” (documento mecanografiado: Archivo Logia Saint Germain, 20 de agosto de 1940), nota manuscrita añadida al final del texto, con la firma “Felicia”.

encargara de fundar una logia azul en San José, a donde regresaba después de mi licenciamiento del ejército”²⁶. A petición de madame Gedalge, el consejo supremo emitió poderes para la fundación de la una logia provisional en Costa Rica²⁷.

Con estos poderes, arribó a Costa Rica en julio de 1919, decidido a llevar a cabo su empresa. Los preparativos se iniciaron con la meticulosa traducción del ritual, con la ayuda de una traducción del rito de York, facilitada por el masón José Monturiol, y con la asesoría del también masón, Omar Dengo²⁸. Roberto Brenes Mesén –y otras personas cuyo nombre no menciona–, le obsequiaron “los candelabros y la lámpara que habían comprado para fundar el Templo de la Rosa-Cruz que nunca llegó a fundarse”²⁹. Sus padres lo ayudaron económica y materialmente para la adquisición y confección de algunos enseres. También recibió una generosa contribución económica del Dr. Rodolfo Espinoza Ramírez, miembro de la masonería masculina, quien donó cien colones.

El 18 de agosto de 1919, José Basileo Acuña Zeledón, con la ayuda de los masones José Monturiol y Omar Dengo, ambos del rito escocés antiguo y aceptado, inician a las primeras seis personas que conformarán la futura logia provisional Saint Germain: Esther de Mézerville Ossaye y su hermana, Leonor de Mézerville Ossaye de Espinosa; Ana María Carrillo de Brenes Mesén; Estela González; Mercedes Montalto y Luis de Bedout. Durante el transcurso de los dos meses siguientes, se les unen María Teresa Obregón de Dengo, Rafael Strasburger, Genarina de la Guardia, Emilia Caballero de Rodríguez y Salvador González³⁰. Paulatinamente, durante ese año, se les confieren los tres grados simbólicos para establecer una logia provisional, como había ordenado el consejo supremo.

26 Acuña Zeledón, “La Prehistoria”, 1.

27 Estos documentos, según reconoce el mismo Acuña en su escrito, “me fueron sustraídos de mi casa, no hace mucho tiempo [c. 1940], con lo cual esta prehistoria quedó completamente envuelta en las nebulosidades de la tradición oral”.

28 Acuña Zeledón, “Historia de la logia Saint Germain Número 621”, 1.

29 Acuña Zeledón, “Historia de la logia Saint Germain Número 621”, 1.

30 Libro de Actas, 18 de agosto de 1919 a 9 de abril de 1924, sesiones del 18 de agosto de 1919, en adelante.

El primer delegado ante el Consejo Supremo del Derecho Humano es José Basileo Acuña Zeledón. La primera persona nombrada a la cabeza de la logia fue Ana María Carrillo de Brenes Mesén, sin embargo, pronto fue reemplazada por Esther de Mézerville, debido a que aquella se fue, junto con su esposo y su familia, a un exilio voluntario a Estados Unidos, el cual, tardaría unos veinte años. De esta forma, fue a Esther de Mézerville, a quien le correspondió la dirección de la logia Saint Germain durante sus primeros tres años. En 1923, también se la nombró delegada del consejo supremo, debido a la renuncia de José Basileo Acuña de dicho cargo, puesto que en ese momento se encontraba fuera del país.

TEOSOFÍA Y LOGIAS MASÓNICAS MIXTAS EN COSTA RICA

Ya se ha mencionado el interés que existía entre algunos miembros de la Sociedad Teosófica de Costa Rica, desde años antes de la fundación de la logia Saint Germain, por crear una logia masónica mixta. Dos de los fundadores de la Sociedad Teosófica participan directamente en la fundación de la logia Saint Germain: José Monturiol y Mercedes Montalto, quien pasa a ser una masona muy activa y ejemplar hasta su muerte, en 1924. Otros teósofos de las primeras generaciones, quienes llegaron a ser muy activos en la logia mixta, fueron Ana Rosa Chacón, Ana María C. de Brenes Mesén (fundadora), Estela González (fundadora), Salvador González, Enrique Jiménez Núñez y Julio Acosta García³¹.

Este interés, no obstante, no puede verse como una postura institucional y unánime. Desde el inicio, hubo miembros de la Sociedad Teosófica menos anuentes a este proyecto. El caso más emblemático de ese momento quizás sea Tomás Soley Güell, quien era teósofo y masón, pero que, como se verá después, fue el primero en poner freno a las relaciones con la recién fundada logia mixta, en su posición desde la orden masónica masculina. Cabe suponer que su postura se mantuviera en el seno de la Sociedad Teosófica. Lo que aquí interesa destacar es que esta masonería no era una rama de la teosofía. Aunque incorporaba una visión teosófica en sus rituales y compartía buena parte de sus miembros, no estaba sujeta a su autoridad. Las decisiones de la masonería no se tomaban desde las logias teosóficas, así como tampoco las

31 Sobre las características y una breve lista de los miembros de la ST, véase de Chester Urbina Gaytán, "Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)", estudio publicado en este libro.

logias masónicas tenían injerencia alguna sobre las decisiones de la organización teosófica. El estudio de las actas de la masonería así lo demuestra, puesto que los únicos temas de la Sociedad Teosófica que se discuten ahí son temas administrativos en relación con uso del espacio físico. Incluso cuando se da el caso de que una persona ejerce un cargo de liderazgo en ambas organizaciones (tanto en el ámbito local como en el internacional), los temas y decisiones de una organización siempre quedan por fuera de las discusiones de la otra.

¿En qué, entonces, consistía su colaboración? En primer lugar, la rama Virya de la Sociedad Teosófica permite el uso del local para los trabajos masónicos. Esta relación se formaliza como un alquiler y se sostiene de esa manera durante todo el tiempo que duró la relación. Ahora bien, ahí en donde la Sociedad Teosófica era una agrupación conocida, abierta al público a través de cursos libres y conferencias, la masonería se manejó con extrema prudencia y gran sigilo.

Debido a que la mayor parte de la nómina de la logia masónica también eran miembros activos de la teosofía, de alguna forma es posible afirmar que la Sociedad Teosófica constituyó una especie de puerta de entrada a la masonería. Hasta la década de 1980, prácticamente todas las personas que entraban a la masonería provenían de alguna de las agrupaciones de la Sociedad Teosófica, ya fuese una logia teosófica o un grupo de estudios, como el Grupo de Jóvenes que se aglutinó en torno a la figura de José Basileo Acuña en la década de 1970, pero que estaba adscrito a la Sociedad Teosófica.

Esta relación comienza a debilitarse a partir de 1986, cuando la orden mixta comienza a trabajar en un local propio. Dos años después se funda la primera logia costarricense después de la LSG, la logia Maria Deraismes no. 1466, en la ciudad de Heredia, en donde la relación con la Sociedad Teosófica se debilita aún más. Comienzan a llegar miembros de otras procedencias, siempre por referencia personal, pero ya no con la Sociedad Teosófica como única fuente de interacción.

Ambas organizaciones se van desvinculando de manera paulatina, con una reducción visible del porcentaje de miembros nuevos con afiliación previa o vigente en la Sociedad Teosófica. En la actualidad, es un porcentaje bastante reducido el de personas que mantienen membresía activa en ambas organizaciones. Otro pequeño porcentaje corresponde a personas que alguna vez

fueron miembros de la Sociedad Teosófica, pero ya no lo son. Y la mayor parte corresponde a personas sin afiliación alguna a la Sociedad Teosófica, ni pasada ni presente.

RITUAL UTILIZADO

Una de las principales modificaciones que introduce Besant, como resultado de su postura teosófica, es el uso de un ritual distinto del empleado en Francia, que se rige principalmente por el rito escocés antiguo y aceptado³². El ritual de Besant, sin embargo, no debe verse como un invento antojadizo o una intromisión externa a la masonería. Besant parte de la premisa de que fueron muchas las transformaciones y mutaciones de la masonería desde el momento cuando se convierte en simbólica. Wedgewood, quien la ayudó en la tarea, narra lo siguiente:

En los Grados Azules [Logia Derecho Humano] se usan cuatro o cinco diferentes rituales y entre ellos los hay que siguen muy de cerca los de la Orden Masculina. Así pueden los miembros expresarse de acuerdo con su temperamento y dirección mental, ya que no se trata de obligar a nadie a conformarse con un molde determinado. El ritual que es más favorecido es uno basado en el originalmente compilado por la Dra. Besant. Es ecléctico en cuanto combina las mejores expresiones del inglés, escocés y francés, en que hay algunas nuevas normas y otros pasajes ilustrativos y explicativos de lo que se verifica. Algunos de estos pasajes son de carácter teosófico. Hemos muchos de nosotros que sostenemos que sin esa filosofía es imposible darle sentido a las ceremonias ni de la Franc-masonería ni de las diversas religiones del mundo, ya sean cristianas o de otra clase. La Masonería, en suma, en su esencia ES lo que ahora llamamos Teosofía. La Teosofía no tiene que ser importada dentro de la Masonería; allí está ya. En la Jurisdicción británica han estado en uso rituales de esta clase, desde sus principios y son usados también en otras Jurisdicciones. Los que se usaban en 1920, fueron específicamente reconocidos y se les dio la debida autorización por el Supremo Consejo en su Consejo de este año. A estos rituales y a su manera de trabajarlos es a lo que se ha debido el inmenso éxito del movimiento Co-masónico británico³³.

32 Prat et Colette Loubatière. *L'ordre Maçonnique*, 44.

33 Wedgewood, "Problemas de orden co-masónico", 9.

El ritual empleado por Besant, que recibirá algunas revisiones hasta alcanzar su versión definitiva y del que circulan algunas variantes, no es una invención suya sino la síntesis de los rituales de varias tradiciones masónicas. Cabe destacar que Wedgewood emplea el vocablo “teosofía” con un significado muy preciso, que hoy se confunde con el de la organización. Se refería, muy específicamente, a la “sabiduría antigua”, entendida como aquel conocimiento iniciático desde la antigüedad que puede reconocerse como una constante en las grandes religiones de la historia³⁴.

Ese ritual es conocido con varios nombres. Se denomina algunas veces como “Ritual de la logia Emulación”, y otras como “Ritual de Sidney”, por haber sido empleado en una logia de esa ciudad. No obstante, señala Acuña que la logia de Costa Rica fue “una de las primeras en el mundo que usó el ‘Ritual de la Logia Emulación’ de Londres, pues la misma Logia de Sidney fué fundada después que la nuestra”³⁵.

Este ritual fue el que comenzó a traducir José Basileo Acuña en 1919, con la asesoría de Omar Dengo y una traducción del ritual de York. En 1930 se imprimieron 500 ejemplares para uso interno de la Orden. En las actas consta que las logias de Chile, Perú y El Salvador estaban interesadas en comprar el ritual. A México incluso se le ofreció un descuento especial, si adquirirían 200 ejemplares o más³⁶. En una sesión posterior, se da a entender que el ritual no se le llega a vender a Chile, pero sí a las logias de los demás países mencionados³⁷. En décadas posteriores, el ritual traducido en Costa Rica también se les facilitó a logias de otros países en cuya fundación se colaboró, como España, Panamá, Colombia, Honduras, República Dominicana y Puerto Rico³⁸.

34 Específicamente, Blavatsky la define como “Wisdom-religion, or ‘Divine Wisdom’. the substratum and basis of all the worl-religious and philosophies, taught and practised by a few elect ever since man became a thinking being” (Helena Petrovna Blavatsky, *The Theosophical Glossary* (California: The Theosophy Company, 1973 [1892]), 328.

35 Acuña Zeledón, “Historia de la logia Saint Germain Número 621”, 3. Cabe destacar que la logia Saint Germain solo había sido precedida en América Latina por una logia en Argentina; sin embargo, por lo que se desprende de la documentación consultada, esa logia no empleaba el ritual de la Logia Emulación.

36 Sesión de 4 de junio de 1930, Libro de Actas 1, 24.

37 Sesión del 1 de abril de 1931, Libro de Actas 1, 28.

38 Acuña Zeledón, “Historia De La Logia Saint Germain Número 621”, 3.

MEMBRECÍA Y COMPOSICIÓN DE LAS LOGIAS

Hasta el año 1988, la logia Saint Germain era la única logia mixta del país y, por lo tanto, la que ofrece datos más interesantes para hacer un estudio diacrónico, en este caso, de 1919 a 2015. Los datos de esta sección son preliminares y están sujetos a revisión. A pesar de ello, ya arrojan algunas cifras valiosas sobre el comportamiento de una logia masónica a través del tiempo.

Según el sexo de los miembros, hay un 59,3 % de mujeres frente a un 40,7 % de varones. La tendencia a una mayor representación femenina ha sido constante y se ha repetido en las demás logias del Derecho Humano y la Orden de Oriente (EO) en Costa Rica, pero el alto porcentaje de varones demuestra que las logias son realmente mixtas. No son logias compuestas mayoritariamente por mujeres y pocos hombres; tampoco son logias de hombres con solo alguna mujer para cumplir el requisito.

La mayor parte de los miembros son de nacionalidad costarricense, aunque se han afiliado algunas personas de países como España, Colombia, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Francia y Rusia.

La logia Saint Germain (LSG) fue la que tuvo el mayor influjo de miembros provenientes de la Sociedad Teosófica. En un conteo preliminar, al menos 60 % de sus miembros pertenecieron a alguna de las logias de la ST. Un 19 % no estuvo del todo en esa organización. Queda un 21,6 % pendiente de verificar. El promedio de miembros activos simultáneamente oscila entre 15 y 25 personas a través del tiempo. Esta tendencia se ve repetida en las otras logias mixtas. Desde su fundación, la LSG ha iniciado o afiliado a unas 200 personas. Esta cifra deberá completarse en el futuro con el estudio detallado de la membresía de las demás logias.

EL SIGILO DE LAS LOGIAS MIXTAS

En general, se comprueba con las estadísticas de membresía que las logias mixtas han mantenido un perfil muy bajo. Estas cifras de ingreso son el resultado del método típico de admisión: solo por referencia personal, sin cursos abiertos y sin la publicación de información relativa a la existencia o quehacer de las logias.

Los miembros de las logias masculinas costarricenses, por su parte, siempre han sido evasivos sobre la existencia de logias mixtas y, cuando una mujer expresa su deseo de ingresar a la masonería, rara vez le dan información fidedigna que las pueda dirigir hacia allí. En algunos casos, hasta niegan su existencia. Esta situación ha sido característica de las logias mixtas costarricenses, si bien no lo es de las logias mixtas en otros países; pues son numerosas las órdenes mixtas que tienen páginas *web*, *blogs*, publicaciones y cursos diversos. Incluso otras logias de la Eastern Order tienen formas de difusión³⁹.

¿Cuáles son las razones del excesivo sigilo de las logias mixtas costarricenses frente a las logias mixtas de otros países? En Costa Rica, las logias mixtas fueron precedidas por las logias masónicas masculinas y por la teosofía. Ambas organizaciones recibieron constantes ataques desde el púlpito y otros sectores conservadores de la población⁴⁰. No se han encontrado comentarios en las actas de la logia Saint Germain sobre cómo debe manejarse la difusión de la masonería. Sin embargo, sí existe entre sus miembros más antiguos una tendencia a mantener el sigilo. Debe recordarse siempre que todos los miembros fundadores de la logia Saint Germain formaron parte de la Sociedad Teosófica. Ana María Carrillo de Brenes Mesén, por mencionar solo a una persona, había vivido en carne propia los ataques del entorno⁴¹. No sería descabellado suponer que, desde la fundación las logias mixtas en Costa Rica, se propició esa actitud de prudencia, que no está por completo injustificada. Todavía en años recientes, se han registrado casos de personas que ingresan a una logia mixta y reciben presión por parte de sus familiares y amigos para abandonarla.

Al mismo tiempo, en el ámbito internacional, la masonería en general sí ha sido una organización perseguida. En las fases iniciales de la segunda guerra mundial, el Supremo Consejo del Derecho Humano, en París, solicita a la logia Saint Germain información sobre Costa Rica; en particular, detalles como los trámites migratorios, la apertura a recibir inmigrantes y las condiciones del entorno para posibles refugiados. Las comunicaciones con el Supremo Consejo, que tenía su sede en París, se interrumpieron durante varios años –en el

39 Las logias de Nueva Zelanda, por ejemplo, anuncian sus cursos en los medios de comunicación.

40 Martínez Esquivel, "Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6860/6547>.

41 Cuenta María Eugenia Dengo que las personas cruzaban la calle al pasar por su casa. Para comprar los alimentos de sus hijos, tenían que acudir a amigos, porque a ella nadie le vendía ni la leche.

transcurso de la segunda guerra mundial y después de esta-, en especial porque no se conocía el paradero de muchos de sus miembros. Acerca de esta circunstancia hay una vasta correspondencia intentando reestablecer los vínculos una vez finalizada la guerra. Las logias mixtas también fueron perseguidas en España e Italia.

MASONERÍA Y SUFRAGIO FEMENINO

La masonería siempre ha sido una suerte de experimento social a pequeña escala para exportar los grandes cambios a la sociedad, a una escala mayor. Maria Deraismes, una de las grandes feministas francesas del siglo XIX, tenía la visión de una sociedad en donde las mujeres y los hombres pudiesen trabajar en igualdad de condiciones, con los mismos derechos y obligaciones, con acceso equitativo a las posiciones de poder y al crecimiento personal.

En la masonería, la igualdad se promueve como un ideal, en el que, cualquier miembro, sin importar su clase social, puede alcanzar las posiciones de máximo honor, siempre y cuando encarne en su vida los principios de la masonería. La igualdad, como bien lo vieron Maria Deraismes y Georges Martin, no podía alcanzarse en toda su plenitud, sino hasta que se les permitiera a las mujeres ingresar en igualdad de condiciones.

Las logias masónicas mixtas, desde su fundación, han aceptado el liderazgo femenino. Es el mérito y no el sexo el que define los honores y responsabilidades que se otorgan. La logia mixta costarricense ha sido un vivo ejemplo. Sus dos primeras líderes fueron mujeres. En particular, fue Esther de Mézerville quien sostuvo las riendas durante los primeros años, ella también fue la segunda delegada ante el Consejo Supremo y contribuyó a expandir la masonería en Centroamérica.

Los cargos de liderazgo siempre se han alternado entre hombres y mujeres. Sería también un error afirmar que solamente las mujeres los han ocupado. La alternancia está garantizada por el propio método masónico –cuando se ejerce con responsabilidad– y en las logias masónicas mixtas ocurre de esa manera.

El tema del sufragio femenino no es abordado desde los trabajos de la masonería (no he visto hasta ahora una sola acta de la logia Saint Germain en la cual se encuentre consignado como tema de discusión). Sin embargo, no se puede negar que la

experiencia en el seno de la masonería –en tanto modelo de igualdad entre hombres y mujeres– fue clave dentro de los esfuerzos de la sociedad costarricense en el proceso de construcción de esa paridad a una escala nacional.

La primera logia mixta costarricense se fundó en 1919, mientras que la Liga Feminista se fundó en 1923. Incluso el Partido Comunista, que apoyó las demandas de las mujeres, fue fundado hasta 1931. El voto femenino por fin se aprobó en 1949, exactamente 20 años después de la fundación de la logia Saint Germain. Durante el proceso de esa prolongada lucha, hubo participación de algunas destacadas masonas, como se enumera a continuación.

- Esther de Mézerville: miembro fundador de la logia Saint Germain. Primera vicepresidente de la Liga Feminista Costarricense y, en ese momento, directora del Colegio Superior de Señoritas. Sus múltiples aportes a la sociedad costarricense y reconocimientos por su vasta labor exceden el espacio de esta ponencia⁴².
- Ana Rosa Chacón: se involucra con la masonería en 1921 y permanece en ella hasta su muerte, con algunos periodos de ausencia. Primera secretaria de la Liga Feminista Costarricense. Llega a ser una de las tres primeras diputadas del país.
- María Teresa Obregón Zamora: miembro fundador de la logia Saint Germain. Permanece muchos años, con algunos periodos de ausencia. Colabora en la fundación del Partido Liberación Nacional. Llega a ser una de las tres primeras diputadas del país y es la primera mujer en pronunciar un discurso ante la Asamblea Legislativa de Costa Rica⁴³.
- María Fernández Le Capellain de Tinoco: se inicia en la logia Saint Germain de París. Se afilia a la logia Saint Germain de Costa Rica en 1934 y permanece en ella hasta su muerte. Hija de Mauro Fernández y esposa de Federico Tinoco; es también una de las primeras escritoras costarricenses, una promotora de la arqueología nacional y un miembro de la Liga Feminista.
- Lydia Fernández: ingresa a la masonería en 1928. Fundadora de la Liga Feminista Costarricense.

42 Ángela Acuña Braun incluye una amplia biografía suya en *La mujer costarricense a través de cuatro siglos* (San José: Imprenta Nacional, 1969).

43 Dengo, *Tierra de maestros*, 64 y ss.

- Genarina de la Guardia: miembro fundador de la logia Saint Germain. Miembro de la Liga Feminista Costarricense.
- Carmen Nieto de Madrigal: ingresa a la masonería en 1920. Miembro de la Liga Feminista Costarricense.
- Pilar Madrigal Nieto: ingresa a la masonería en 1923. Miembro de la Liga Feminista Costarricense.
- Carmen Madrigal Nieto: ingresa a la masonería en 1923. Miembro de la Liga Feminista Costarricense.
- Corina Rodríguez: ingresa a la masonería en 1923, pero no permanece mucho tiempo. Fundadora de la Liga Feminista Costarricense⁴⁴.

Como si la presencia directa de mujeres sufragistas y diputadas no fuese suficiente, conviene recordar el papel del presidente Julio Acosta en los intentos por alcanzar el sufragio femenino y su colaboración con la Liga Feminista Costarricense. Julio Acosta ya tenía varios años de ser miembro de la Sociedad Teosófica cuando asumió la presidencia y fue iniciado en la logia Saint Germain en pleno ejercicio del poder. De esta forma, se muestra una total coherencia entre sus ideales personales y su accionar político, con sus creencias.

RELACIONES ENTRE LA ORDEN MIXTA Y LA ORDEN MASCULINA

Las relaciones entre la orden masculina y la mixta se inician con la fundación misma de la primera logia mixta (la LSG), como se vio páginas atrás. José Monturiol y Omar Dengo ayudaron personalmente a otorgar los grados masónicos necesarios para comenzar la nueva logia. Roberto Brenes Mesén y Rodolfo Espinoza Ramírez realizaron donaciones diversas. Sus respectivas esposas, Ana María Carrillo y Leonor de Mézerville Ossaye, así como la esposa de Omar Dengo, María Teresa Obregón, pertenecieron al grupo de fundadores de la logia.

⁴⁴ Sobre la Liga Feminista Costarricense y sus integrantes, ver Macarena Barahona Riera, *Las sufragistas de Costa Rica* (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1994).

A pesar de esta íntima relación en la constitución de la primera logia mixta costarricense, las opiniones de los masones masculinos distaban de ser uniformes. Acuña indicaba que esta logia había

recibido el único decreto de una Orden masculina prohibiendo a sus miembros de que nos visiten, contrario a lo que sucede en otros países en donde los masones masculinos están autorizados para visitarnos y en donde nuestros miembros varones son aceptados en los talleres masculinos. El decreto fue expedido por don Tomás Soley Güell, entonces Serenísimo Gran Maestro de la Gran Logia de Costa Rica, con fecha 15 de octubre 1919 y el cual está aún vigente⁴⁵.

No obstante, esta disposición, desde el inicio han existido relaciones cordiales de diversa índole entre miembros de ambas órdenes, a pesar de que la orden mixta no es reconocida por la Gran Logia de Costa Rica. De hecho, ni siquiera es reconocida por algunos de sus miembros como masonería, como ya se vio al inicio, en palabras dichas ante un medio de difusión nacional, por Ronald Hirsch, en calidad de gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica.

Pese a lo anterior, se debe distinguir entre la institución y sus miembros. Se encuentran múltiples ejemplos de relaciones cordiales, como visitas de miembros de logias masculinas en los trabajos masónicos de logias mixtas, conferencias de miembros (hombres y mujeres) de la logia mixta en la Gran Logia de Costa Rica e, incluso, un caso excepcional de participación en una tenida de una logia masculina.

Después de la fundación, la primera visita registrada ocurre el 24 de octubre de 1923. Los señores José Fabio Garnier, Óscar Valverde y Ricardo Sánchez, de las logias Hermes y Regeneración, vienen “con el objeto de establecer relaciones amistosas entre las Logias”⁴⁶. La visita se da con ocasión del ingreso del señor Julio Acosta García, en ese momento, presidente en ejercicio de la República.

El 25 de noviembre de 1925 se recibe la visita del “ilustre y poderoso hermano” don Tomás Povedano, del rito escocés antiguo y aceptado del oriente de San José. Ese día también lo acompaña Diego Povedano, de la misma orden. En esa tenida se

45 Acuña Zeledón, “Historia de la logia Saint Germain Número 621”, 3.

46 Actas de la LSG, 24 de octubre de 1923.

inicia a Edith Field de Povedano. Se dice que Povedano asiste “con permiso especial del Gran Maestro”⁴⁷. Regresa el 14 de mayo de 1926 para la iniciación de María Ingalls de Coronado y Vera Field de Soto. Finalmente, participa en una tenida extraordinaria el día 21 de junio de 1928. El 28 de noviembre de 1928, Diego Povedano visita la logia para presenciar la iniciación de su hijo Alfredo Povedano Field.

Además de los visitantes, se han presentado casos de afiliaciones de miembros que originalmente pertenecían a logias masculinas, como Antonio Castro Quesada (afiliado el 3 de noviembre de 1920); Miguel Monge Echandi, de la logia Regeneración no. 1 (afiliado el 11 de noviembre de 1926) e Isidro Olivares (afiliado el 3 de agosto de 1927). Este último era de origen nicaragüense y se afilió con el único propósito de colaborar en la fundación de un triángulo simbólico mixto en Nicaragua.

También se han registrado casos de hombres pertenecientes a la logia Saint Germain, quienes decidieron incorporarse a una logia masculina. Un ejemplo interesante es el de Marco Aurelio Zumbado, quien en 1926 pide (y se le concede) autorización “para ingresar en una logia masculina, con el propósito de trabajar en ella y promover el acercamiento y la inteligencia de las dos ramas de la masonería”⁴⁸.

Un caso digno de mencionar es narrado por José Basileo Acuña Zeledón en una reunión de logia. Refiere don Pepe que fue invitado a impartir una conferencia a la logia Hermes –de la Gran Logia de Costa Rica– el 1 de octubre de 1945. La actividad se realizó en una tenida blanca. La tenida dio inicio, como es costumbre en estas actividades, solamente con los miembros de la logia Hermes, hasta llegar al punto en que se admite el ingreso de las personas ajenas a la logia y a la masonería, para que se pudiese impartir la conferencia. Lo sorprendente fue que, al terminar la conferencia, aunque las demás personas que habían ingresado al templo salieron de él, a Acuña se le permite quedarse hasta el cierre de la actividad. En ese momento, decía don Pepe que:

lo considera como una demostración de que el decreto dictado por la masonería masculina hace algunos años, desconociendo la co-masonería, ya no se aplica rigidamente y parece más bien que, con el tiempo, se deje de aplicar y venga un recono-

47 Actas de la LSG, 25 de noviembre de 1925.

48 Actas de la LSG, 22 de setiembre de 1926, 34. Los ejemplos aquí aportados son apenas una pequeña muestra. En las actas hay más casos registrados a través de toda la historia de las logias mixtas en Costa Rica.

cimiento de unión con la co-masonería. Por consiguiente, el hecho ocurrido lo pone de conocimiento de esta Logia y [que] conste en el acta.

La hermana Esther [de] Mézerville refiere que hermanos de la masonería masculina le han manifestado que dentro de ella se hacen trabajos para que desaparezca la división que existe con la co-masonería⁴⁹.

Como dato curioso, en la ceremonia en la que José Basileo Acuña menciona estas palabras, estuvieron presentes los masones de la orden masculina: Ernesto Quirós, Jorge Tristán, un señor de apellido González y Carlos Alpízar⁵⁰. Estos vínculos no solo datan de los primeros años. En el 2010, la odontóloga y docente Patricia Lorz Ulloa, en ese momento en la dirección de la logia José Basileo Acuña Zeledón, impartió la conferencia titulada “Mujer y masonería” en la Gran Logia de Costa Rica.

Como puede verse, los acercamientos entre ambas órdenes datan de los primeros años de la instauración de una orden mixta en Costa Rica; pero la Gran Logia de Costa Rica no ha cambiado su postura oficial en cuanto a sus relaciones con las logias mixtas. Un ejemplo claro puede verse en las declaraciones de Ronald Hirsch, gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica, en un programa de la televisión nacional, en el cual afirma que en el país “existen instituciones paramasónicas donde existe la –yo diría– convivencia tanto de las mujeres como de los varones”⁵¹. Esta afirmación desconoce las décadas de relaciones entre ambas organizaciones, a la vez que reproduce información equívoca.

LAS LOGIAS MIXTAS DE COSTA RICA

La primera logia en ser fundada fue la logia Saint Germain no. 621, que se mantiene activa hasta el presente, bajo los auspicios de la Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional (EO), ahora con el número 8.

Posteriormente, el 23 de marzo de 1988 se funda la logia Maria Deraismes no. 1466, en la ciudad de Heredia y el 30 de agosto de 1990, la logia Serapis no. 1526,

49 Actas de la LSG, 3 de octubre de 1945, 360 y ss.

50 Este último nombre se consigna con un espacio en blanco, sugiriendo que faltó anotar el primer apellido.

51 Al respecto, véase el especial “El mundo de los masones” [13:33], *Siete Días* (dir. Rodolfo González), del lunes 26 de octubre de 2015, minuto 10:33 y ss.

en Escazú. Ambas se mantuvieron activas en el Derecho Humano y luego en la Orden de Oriente hasta el año 2007. Existió también un triángulo simbólico en Cartago, fundado el 4 de enero de 1991. Asimismo, el 11 de noviembre de 2007, se funda la logia José Basileo Acuña Zeledón no. 45, en Tibás, la primera logia costarricense fundada bajo la Orden de Oriente. En diciembre de 2014, se funda un triángulo simbólico en la ciudad de Alajuela.

OTRAS LOGIAS EN LA REGIÓN

La logia Saint Germain fue la primera logia de El Derecho Humano en la región del Caribe. Según Acuña, “Después de ella se fundaron sucesivamente: una en Cuba, una en El Salvador, una en Nicaragua, una en Colombia, una en Panamá”⁵². Además, fuera de la región inmediata, se crearon también una logia en Venezuela y al menos dos logias en Perú. Aunque a veces se afirma que todas las logias fundadas fuera de San José fueron obra de José Basileo Acuña Zeledón, los registros muestran una realidad diferente⁵³. En 1925, se había recibido la autorización del Supremo Consejo para abrir logias en Nicaragua y Guatemala⁵⁴, aunque no consta si se llegó a abrir una logia en ese segundo país.

La fundación de la logia en Nicaragua se comenzó a preparar desde agosto de 1926, cuando José Arróliga e Isidro J. Olivares –masón masculino y afiliado a La Orden de la Estrella de Oriente– solicitan admisión en la logia Saint Germain, con el fin de establecer una logia mixta en su país. El triángulo simbólico Pitágoras, situado en Managua, fue fundado por Esther de Mézerville, a su regreso de un viaje a México⁵⁵. Años después, en 1948, se recibe la visita del Dr. Héctor Pallo Bejarano, de la logia Krishnamurti, en León, Nicaragua⁵⁶.

52 Acuña Zeledón, “Historia de la logia Saint Germain Número 621”, 2-3.

53 Es posible que los problemas de desaparición de documentación de los archivos del Supremo Consejo del DH contribuya a la desinformación y desconocimiento que demuestra Noëlle Charpentier en su obra traducida al español como *La masonería mixta y el derecho humano* (Madrid: Fundación María Deraismes, 2010), 57-59). Ahí se hacen muchas afirmaciones imprecisas: se desconoce la existencia de un triángulo en Nicaragua, se le atribuye la fundación de la logia de El Salvador a José Basileo Acuña Zeledón y se afirma que es él quien introduce elementos teosóficos en su traducción del ritual de York, cuando en realidad lo que traduce es el ritual de la logia Emulación. Charpentier también omite las logias de Cuba, Venezuela y Perú.

54 Actas de la LSG, 20 de julio de 1927.

55 Lydia Fernández, [Homenaje a Esther de Mézerville], [documento manuscrito], 10 de octubre de 1945 (archivo de la LSG).

56 Al momento del corte de este avance de investigación, este es el único dato que se tiene de esta logia.

De la logia de Cuba, se carece de datos sobre su fundación o sus miembros. Solo se conoce la visita, en los años 1928 y 1929 de masones de esa logia, que vienen en diversas ocasiones a la logia Saint Germain. Una de ellas, Serafina A. de Rosado, termina afiliándose a esta última (quizás por un cambio de residencia). La otra aparece en los registros como Josefina “Pepita” Odio de Bertheau, que en una ocasión viene acompañada por Florencio Ampudia. Ambas aparecen registradas como pertenecientes a la logia Osiris no. 528⁵⁷.

La siguiente logia en fundarse fue la logia Rakokzy de El Salvador. Su fundador, Mariano Coronado, narra en un documento autobiográfico:

A principios del año 1929, a solicitud de un grupo de 16 personas que durante mucho tiempo habían deseado establecer un Taller de la Orden en la ciudad de San Salvador, República de El Salvador, y debidamente autorizado por el Delegado del Supremo Consejo, Esther de Mézerville, hice un viaje a El Salvador con el único objeto de establecer la Logia, y allí conferí los tres primeros grados a un grupo de magníficas personas, dejando fundada la Logia “Rakoczy”, que continúa trabajando con éxito en aquel Oriente⁵⁸.

Hacia 1929, también se recibe la visita de Hugo Rinker, masón de esa logia, quien viene a propósito de la visita de C. Jinajaradasa⁵⁹ a Costa Rica. Muchos años más tarde, en 1972, se recibe como visitantes a José Salomé Hernández y a Walter Ballesteros, también de El Salvador. En las actas se indica que vienen de dos logias distintas y que ambas logias tienen “varios años de estar disueltas”⁶⁰. No queda constancia de que alguna de ellas sea la misma fundada por Mariano Coronado. Según los registros de la logia Saint Germain, en una sesión del 17 de abril de 1935, se reporta que José Basileo Acuña:

57 A pesar de su numeración, Acuña la reporta como posterior a la fundación de la logia Saint Germain, pero no existe prueba documental que apoye ese dato. Esta logia no aparece mencionada en publicaciones oficiales de historia del Derecho Humano, así que está pendiente verificar su historia.

58 Mariano L. Coronado, “Breves apuntes biográficos para el Supremo Consejo de la Orden Mas. Mixta Internacional ‘Le Droit Humain’” (Documento mecanografiado en el Archivo de la LSG, 7 de febrero de 1932), 2. No quedó constancia del número de esta logia, pero existen posibilidades de que sea 624, tomando en cuenta que la LSG es la 623 y la Sol de Colombia, fundada hasta 1936, es la 625.

59 Jinajaradasa era un destacado masón y teósofo, que llegó a la presidencia de la Sociedad Teosófica y también fue la mayor autoridad masónica de la Federación de Oriente del DH que abarcaba India, Ceilán y Australia.

60 Actas de la LSG, 15 de noviembre de 1972, 107, inc. III.

*Regresa de su gira por Colombia después de fundar allí un Taller de nuestra Orden y que lleva su nombre. Basándose en el regocijo que perdure esto último, se nombra una terna de Garantes de Amistad, siendo electos los h.h. José B. Acuña, Julio Acosta y Mariano L. Coronado, y que pide a esa Logia que nombre su terna*⁶¹.

También, se registra la visita de Olento Marcucci, en tenida del 27 de abril de 1949, procedente la logia Sol de Colombia, José Basileo Acuña, no. 623, de Bogotá⁶². Según la página *web* de la nueva logia Sol de Colombia (creada en 2004), esa logia se había fundado en 1936 (los registros de la logia Saint Germain muestran que fue un año antes) y permaneció activa hasta finales de 1949⁶³.

Acuña es también el fundador de la logia Hunjadi Janos de *Canal Zone*, en Panamá, y de un triángulo en ese país⁶⁴, que quizás sea el que luego se encuentra en las actas bajo el nombre de logia Blavatsky.

Hubo otra época de expansión a partir de la segunda mitad de la década de 1980, cuando la delegada ante el Supremo Consejo era la señora María López de Ortuño. Bajo su dirección, se abrieron las siguientes logias fuera de territorio costarricense:

- Logia Rakoczi no. 1434; San Juan, Puerto Rico. Fundada el 28 de enero de 1987.
- Logia Fraternidad y Tolerancia no. 1491; Santo Domingo, República Dominicana. Fundada el 29 de enero de 1988.
- Logia Libertad y Fraternidad no. 1503; Tegucigalpa, Honduras. Fundada el 15 de setiembre de 1989.
- Triángulo simbólico de Guatemala; Guatemala. Fundado el 4 de marzo de 1987.

61 *Memorándum*, 1935 (archivo de la LSG).

62 *Memorándum*, 1949 (archivo de la LSG).

63 “Quiénes somos”. Sitio oficial de la Resp. L. Sol de Colombia, <http://soldecolumbia.org/index.php/quienes-somos/>

64 “El Ill. y Pod. Hno. José B. Acuña, 32º”, Fundador de la Co-Masonería en C. América”. Trabajo leído de nuevo el 30 de setiembre de 1978.

SEPARACIÓN DE EL DERECHO HUMANO INTERNACIONAL

En un apartado anterior, se mencionó la distinción que hacía James I. Wedgewood entre tres tipos de masonería: latina, inglesa y teosófica. La corriente teosófica estuvo muy consolidada desde su inicio y ya existían roces con el Supremo Consejo para el momento en que Wedgewood las definía de esta manera. Más adelante, en el panfleto ya citado, dice lo siguiente:

Es posible que la Masonería de los tipos 1 y 3 coexistan en el actual movimiento. ¿No sería mejor que el tipo 3 se desprendiera del Derecho Humano? En otras palabras, que se efectuase una amistosa separación aprobada por ambas partes ¿No sería eso preferible para ambas partes⁶⁵?

La historia le dio la razón a Wedgewood, aunque los eventos tardaron todo el siglo para consolidarse. Debido a los límites de esta ponencia, no se ahondará en los pormenores del conflicto que llevó al Derecho Humano a su mayor cisma. En términos generales, el problema seguía siendo el mismo señalado por Wedgewood a finales de los años veinte: por un lado, una masonería agnóstica o atea, racional y social y, frente a esta, una masonería deísta, espiritual, teosófica y esotérica. Ambas habían coexistido en un mutuo respeto por las posiciones distintas de cada una, hasta que hubo un intento de acabar con la segunda corriente e imponer el otro estilo de trabajo a todas las logias por igual.

Los conflictos fueron suficientes para que grupos completos de logias tomaran la decisión de separarse y crear sus propios cuerpos supremos. La Federación Británica, la Federación Norteamericana y, finalmente, la Federación India se separaron del Derecho Humano, esta última, a finales del 2001. Para el año siguiente, todas las logias de la Administración de Costa Rica –al igual que otras logias y administraciones alrededor del mundo– enviaron su renuncia al Derecho Humano a finales del 2001. En el 2002, este grupo de logias se conformaron como la Orden de Oriente de la Masonería Mixta Internacional, cuya primera gran maestra fue Radha Burnier.

65 Wedgewood, “Problemas de orden co-masónico”, 11.

CONCLUSIONES

Primeramente, antes de la fundación de la logia Saint Germain, no existía en Costa Rica ninguna alternativa de participación de las mujeres en la masonería, salvo aquellas que contribuían en actividades sociales de las logias masónicas masculinas.

Además, la masonería que se practica en las logias mixtas corresponde a una tradición heredada de la masonería operativa medieval y es, por lo tanto, masonería propiamente dicha, en todo sentido. El estilo de esta masonería corresponde a una visión teosófica y deísta, basada en la tradición promovida por Annie Besant a través de la Federación Británica y la Federación India de la Orden Mixta Internacional El Derecho Humano.

Existe, asimismo, un vínculo directo con la Sociedad Teosófica en cuanto a membresía compartida y alquiler del local, hasta la década de 1980. No obstante, se mantienen siempre como organizaciones separadas, pero afines. La organización, administración y quehacer de la masonería se mantienen independientes de la teosofía, sin llegar a mezclarse.

Conviene recordar que, la primera logia masónica mixta se crea en un momento convulso de la historia nacional (mientras sucedía la dimisión de Tinoco), en medio de un ambiente hostil para esta clase de organizaciones entre la opinión pública, debido a los ataques de la Iglesia Católica y la asociación de algunas de estas agrupaciones con el régimen tinoquista. Esto, entre otros aspectos, podría haber llevado a una actitud de sigilo y bajo perfil ante la vida pública, cuyo resultado ha sido pocas logias, pequeñas, con una marcada mayoría de mujeres, que no excluye una amplia participación de hombres.

Acerca de la participación de las mujeres en la masonería en igualdad de condiciones, con plenos derechos de gobernar y ser gobernadas, con voz y voto, esta sirvió como laboratorio de ensayo social y antecedente para la inclusión de las mujeres en las decisiones políticas. La logia Saint Germain se fundó 20 años antes de que se aprobara el derecho al sufragio; y muchas mujeres –y hombres, como es el caso de Julio Acosta– participaron de forma activa y comprometida tanto en la masonería como en la Liga Feminista y el movimiento sufragista costarricense.

También han existido relaciones con la Gran Logia de Costa Rica: desde un edicto de prohibición a menos de dos meses de la iniciación de las primeras mujeres costarricenses en la masonería, hasta la ayuda directa para la fundación de la logia. Han existido visitas mutuas, conferencias impartidas en ambas organizaciones y miembros que se salen de una organización para afiliarse a la otra. También se ha producido un intercambio de ideas, mediante conferencias y participación en actividades de ambas organizaciones.

Finalmente, se destaca que en Costa Rica han existido al menos seis triángulos y logias mixtas de masonería azul⁶⁶. Costa Rica, a su vez, funcionó como centro de difusión hacia Centroamérica, el Caribe y un poco más allá, en particular: Honduras, El Salvador, Nicaragua, Panamá, Colombia, México, República Dominicana y Puerto Rico.

Las logias masónicas mixtas costarricenses se separan del Derecho Humano en el 2002 y pasan a constituir la Orden de Oriente de la Francmasonería Mixta Internacional, desde la que operan en la actualidad.

66 En este trabajo no se abordaron los cuerpos masónicos de grados superiores.

UN SUEÑO DE LA ATLÁNTIDA: TEOSOFÍA Y NACIONALISMO EN COSTA RICA¹

Massimo Introvigne

NACIONALISMO COSTARRICENSE: RAZA, CATOLICISMO Y FÚTBOL

“El nacionalismo costarricense se formó alrededor de la idea de la homogeneidad de la población del país”². Se diseminó la imagen de un sujeto blanco, español y católico, con un impacto mucho menor de componentes indígenas y afroamericanos que en otros países de Centroamérica. Aunque fuera parcialmente imaginario, este discurso tuvo repercusiones profundas en la cultura y política de la nación.

El nacionalismo costarricense, sin embargo, nunca fue uniforme. Consistió en dos discursos que competían entre sí, uno católico o cristiano y el otro secular. Dentro del discurso secular, hubo un elemento esotérico singularmente importante en la historia de Costa Rica, aunque la Sociedad Teosófica tuviera un impacto político mucho mayor en otros países de Occidente.

Esto, no obstante, no significa que el catolicismo no fuera un elemento influyente durante el proceso de conformación del Estado-Nación. Como lo constata el art. 75 de la Constitución Política de Costa Rica “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado.” Incluso aquellos gobiernos que asumieron una posición más anticlerical se abstuvieron de modificar el estatuto y pese a todo el peso del anticlericalismo, particularmente dentro de los grupos más opulentos de latifundistas, hubo en Costa Rica en general “un gran nivel de acuerdo entre la iglesia [Católica] y el Estado,” donde, salvo

1 Este artículo es una traducción del inglés al español realizada por Francisco Rodríguez del artículo originalmente publicado bajo el título “A Dream of Atlantis: Theosophy and Nationalism in Costa Rica”, *Theosophical History* XVIII, no. 3-4 (July-October 2016).

2 Ronald Harpelle, “Costa Rican Nationalisms in the Creation of Costa Rica’s Pacific Coast Banana Enclave”, *The Americas*, 56, no. 3 (January 2000): 29.

ciertas excepciones, la jerarquía católica se mantuvo en “silencio en nombre del consenso,” previniendo desavenencias con futuros gobiernos³.

El sociólogo Sergio Villena Fiengo estudió el papel de la Selección Nacional de Fútbol de Costa Rica en torno al discurso nacionalista. El equipo ha obtenido, en repetidas ocasiones, buenos resultados en los mundiales. Llegó a cuartos de final en el año 2014, eliminando *inter alia* a las selecciones de Italia e Inglaterra. El discurso nacionalista alrededor del fútbol, según Villena, se centra en la tesis de que Costa Rica es esencialmente un país católico y encuentra evidencia en que los jugadores, dentro de los que cabe destacar al portero del Real Madrid Keylor Navas, rezan públicamente durante los partidos y portan rosarios y demás artículos religiosos consigo⁴. A menos de que el fútbol sea considerado como una expresión menor del nacionalismo en Centroamérica, vale la pena recordar que en el año 1969 los equipos de El Salvador y Honduras se embrollaron en la así llamada “Guerra del Fútbol”, en la cual 3.000 personas murieron por la disputada clasificación a las finales del Mundial⁵. Los historiadores, sin embargo, opinan que la guerra tenía raíces más profundas y que el fútbol fue señalado solo como una causa inmediata.

Villena Fiengo hizo también hincapié en el papel nacionalista que juegan las canciones de fútbol –irónicamente escritas por compañías extranjeras a Costa Rica, como la Coca Cola, con propósitos mayormente publicitarios. Se alaba a “La Sele,” es decir, a la Selección Nacional, con letras como: “Costa Rica yo te llevo en mi alma y te quiero cada día más” y la describen como “un equipo que (...) lleva sobre todo a su patria en el corazón”⁶. Frecuentemente, los *fans* de La Sele rezan y cantan durante los partidos. Mientras que la Iglesia Católica ha denunciado el protestantismo como una manifestación antinacional⁷, actualmente, los pentecostales constituyen cerca del 15 % de la

3 Magnus Lundberg, “Overcoming or Silencing Conflicts: The Catholic Church and the Building of the Costa Rican Welfare State (blog)”, <https://magnuslundbergblog.files.wordpress.com/2016/01/overcoming-conflicts.pdf>

4 Sergio Villena Fiengo, “(F)Utopias: The Nationalist Uses of Soccer in Costa Rica”, en *Sport and Nationalism in Latin/o America*, eds Héctor Fernández L’Hoeste, Robert McKee Irwin, Juan Poblete y Richard Anker (Londres y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2015), 67-84.

5 Véase Ryszard Kapuscinski, *The Soccer Ward* (Londres: Granta Books, 1990).

6 Villena Fiengo, “Fútbol, discurso publicitario e imaginarios nacionalistas en Costa Rica”, *efdeportes.com Revista digital* 12, no. 112 (septiembre 2007), <http://www.efdeportes.com/efd112/futbol-discurso-publicitario-e-imaginarios-nacionalistas-en-costa-rica.htm>

7 Esteban Sánchez Solano, “La identificación del desarticulador del mundo católico: El liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC+ 2*, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 34-52, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/6595>

población. Católicos y protestantes cooperan para defender la versión cristiana de la identidad costarricense. En la “Sele” no ha habido contrastes entre jugadores católicos y evangélicos, incluyendo a Richard “La Pantera” Smith, quien eventualmente se convirtió en pastor. Católicos y protestantes, más aún, enfrentan juntos una versión secular del nacionalismo costarricense, alternativa y profundamente arraigada en la historia de la cultura nacional.

SECULARIZACIÓN, MASONERÍA, TEOSOFÍA Y ARTES: EL PAPEL DE TOMÁS POVEDANO

Desde el momento de su fundación en el año 1865, algo menos anticatólica que en los países vecinos, la masonería costarricense buscó una alternativa al nacionalismo imperante⁸. De modo que más que como una nación esencialmente católica, Costa Rica fue concebida como una nación pacífica y democrática, fundada sobre los cimientos de una democracia directa y conseguida a través de los consejos municipales. El mito de la “Suiza centroamericana” se había creado.

No sin alianzas con la masonería, aunque tampoco libre de confrontaciones⁹ la Sociedad Teosófica propuso una base esotérica para la construcción de una Costa Rica alternativa. En 1896, el Gobierno de Costa Rica le pidió al pintor académico español Tomás Povedano de Arcos (1847-1943), un masón y teósofo que para entonces vivía en Ecuador, que residiera permanentemente en el país. A Tomás Povedano se le otorgó el cargo de director en la recientemente inaugurada Escuela Nacional de Bellas Artes, un puesto que mantuvo por más de cuarenta años¹⁰.

El primero de junio de 1904 la logia Vírya de la Sociedad Teosófica se asentó en la ciudad capital de San José, Costa Rica, con Povedano como presidente y cuatro años más tarde, en 1908, se publicó el primer ejemplar de la *Revista Vírya Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo Psicología*. Para el año 1911 ya existían tres logias teosóficas en San José (y otras se

8 Véase de Ricardo Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910)”, también publicado en este libro; y Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017).

9 Martínez Esquivel, “Masonería y el establecimiento”.

10 Flora Barrionuevo y María Enriqueta Guardia, *Tomás Povedano* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003); Vivian Solano Brenes y Manuel Benito Chacón Hidalgo, *Tomás Povedano y los billetes de Costa Rica* (San José: Fundación Museos Banco Central, 2014).

conformarían fuera de la metrópoli)¹¹. La segunda logia llevaba el nombre de Dharana y la presidía el distinguido intelectual Roberto Brenes Mesén (1874-1947), quien ocuparía el puesto de diputado gran maestro en la Gran Logia (Masónica) de Costa Rica entre los años 1918 y 1919.¹²

El mismo Povedano tuvo una carrera masónica bastante sobresaliente, sirviendo en repetidas ocasiones como gran maestro de la Gran Logia de Costa Rica¹³. Además, Povedano se consagró como pintor nacional. Su óleo *Domingueando*, exhibida en el Museo de Arte Costarricense en San José, un tributo idílico de campesinos costarricenses paseando un domingo, bien puede ser una de las obras de arte máspreciadas en el país. Povedano contribuyó también con la decoración del Teatro Nacional de Costa Rica, inaugurado en 1897, un espacio el cual pronto se convirtió en un centro para la promoción de la identidad secular nacional.

Bajo su cargo de director de la Escuela de Bellas Artes, Povedano fue además mentor de numerosos artistas costarricenses, algunos de ellos también teósofos, como Gilberto Huertas y Lily Artavia (1905-1982)¹⁴. Distinguida escultora, Lily Artavia perdió una pierna en un ataque de tiburón en 1928 y se vio limitada a sobrevivir precariamente con una reducida pensión del gobierno¹⁵.

El principal contendiente de Povedano por el título de pintor nacional de Costa Rica fue Enrique Echandi (1866-1959), quien a pesar de que no ser un teósofo, fue francmasón y además presidente del Centro Espiritista Claros de Luna¹⁶. A pesar de que estaba teóricamente prohibido por la Sociedad Teosófica, algunos teósofos costarricenses y cierto número de políticos de la *Belle Époque* eran también espiritistas¹⁷.

11 Consúltese el trabajo de Chester Urbina Gaytán, "Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica (1908-1929)", publicado en este libro.

12 Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn of the Nineteenth to Twentieth Centuries", *Hors série n°1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California. REHMLAC* (octubre 2013): 155-191, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22482/22694>, su traducción al español se ha publicado en este libro.

13 Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions", 173.

14 Eugenia Zavaleta Ochoa, *Las exposiciones de artes plásticas en Costa Rica (1928-1937)* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004), 100.

15 Leoncio Jiménez Morales, "Escultores costarricenses entre 1821-1950", *Boletín de la AFEHC*, 52 (febrero-marzo 2012), http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=3046

16 Zavaleta Ochoa, *Las exposiciones*, 100.

17 Iván Molina Jiménez, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* (He-

La contribución artística de Povedano al nacionalismo costarricense incluyó pinturas sobre la historia nacional. Una de las obras más celebradas, y luego reproducida en billetes de banco, fue el óleo *Rescate de Dulcehé*, en el que se muestra al conquistador español Juan Vásquez de Coronado (1523-1565) pagando el rescate de la hermosa indígena Dulcehé, que había sido secuestrada por una tribu rival¹⁸. Povedano ilustró distintas ediciones de la *Cartilla histórica de Costa Rica*, escrita por el historiador local Ricardo Fernández Guardia (1867-1950), un libro popular que contribuiría poderosamente a darle forma a la identidad y orgullo nacional¹⁹.

UN SUEÑO DE LA ATLÁNTIDA: ZULAI

Povedano también ilustró *Zulai*, una novela escrita en 1907 y publicada dos años después por María Fernández Le Cappellain (1877-1961) bajo el pseudónimo de Apaikán²⁰. Ella fue uno de los primeros miembros de la logia Virya²¹ y *Zulai* se posicionó como un libro crucial para definir la versión teosófica del nacionalismo costarricense. Así mismo, la tercera logia teosófica en San José también llevó por nombre Zulai²². La *leyenda* de Zulai, tal y como la autora la llama²³, es a primera vista otro relato “indigenista”²⁴. Dos indígenas, Ivdo y Zulai, se profesan un amor mutuo, pero disputado al mismo tiempo por el perverso cacique de la tribu, quien desea a Zulai como su cuarta esposa. Él amenaza a Zulai con matar a su madre, en caso de que rehúse el matrimonio. Zulai acepta entonces casarse, sin embargo, antes de que se celebre la unión, el jefe de la tribu fallece por la mordedura de una víbora. Zulai consigue darse a la fuga, pese a que debió morir quemada en la pira del cacique junto con sus otras tres esposas, una tradición que (supuestamente) comparten tribus costarricenses con indias.

redia: Editorial Universidad Nacional, 2011). Ver, sin embargo, la lectura crítica de este libro escrita por Esteban Rodríguez Dobles quien arguye que los teósofos que practicaron el espiritismo en Costa Rica eran más bien muy pocos: “*La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX* de Iván Molina Jiménez”, *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 243-249, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22486/22724>

18 Solano Brenes y Chacón Hildalgo, *Tomás Povedano*, 28-29.

19 Ricardo Fernández Guardia, *Cartilla histórica de Costa Rica* (San José: Imprenta de Avelino Alsina, 1909).

20 Apaikán (pseudónimo de María Fernández Le Cappellain), *Zulai* (San José: Talleres de Alsina, 1909).

21 Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales”.

22 Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales”.

23 Apaikán, *Zulai-Yontá* (San José: Imprenta Nacional, 1945), 11.

24 María de los Ángeles Castro Villalobos, “La construcción de lo indígena en textos etnoficcionales en Centroamérica”, *Istmica* 11 (2007): 138-142.

María Fernández no concluyó la novela con un final feliz: resulta que el cacique sucesor de la tribu, que se acerca a Ivdo para hacer entender que las cosas han cambiado y ofrecerle su amistad tanto a él como a Zulai, quien eventualmente es salvada de la inmolación por este nuevo gobernante, también desea a Zulai y termina matando a Ivdo a sangre fría. Zulai se rehúsa a desposarse con el nuevo cacique y se arroja al fuego.

En un epílogo, Fernández esclarece el mensaje esotérico (teosófico) de la historia. Los indígenas vinieron al continente americano desde la India, del mismo modo que lo hicieron eventualmente los mongoles, antiguos rivales de los indios. Mientras que los crueles caciques representan la etnia mongola e Ivdo a los indígenas, Mamita Cuaré, la madre de Zulai, viene desde la Atlántida. Fernández explica que Zulai representa Costa Rica y que su purificación a través del fuego (un símbolo de espiritualidad y teosofía) apunta hacia la prosperidad de futuras reencarnaciones. Las demás mujeres del cacique representan los otros países centroamericanos y los tiránicos jefes de tribu a los Estados Unidos. El antinorteamericanismo fue común en Costa Rica, pese a los lazos fraternales entre los francmasones costarricenses y estadounidenses. Un chamán simboliza una religión corrupta y dogmática y una reina que invade Centroamérica representa a España, de la cual se considera que su llegada y mestizaje fueron en última instancia beneficiosos²⁵.

En la novela precuela de *Zulai* llamada *Yontá* (también ilustrada por Povedano), Fernández relata la historia del nacimiento de Ivdo, cuya madre representa las antiguas tribus de Costa Rica. Su padre, por otra parte, vino desde la India y sus maestros desde Egipto a través de la Atlántida²⁶.

Zulai y *Yontá* revelan la historia secreta de Costa Rica. Desde que la conquista española absorbió la vieja sangre indígena, preservando todas sus virtudes, el nuevo nacionalismo costarricense concibió a la etnia local como una síntesis de Egipto, Europa, la India y Atlántida. Fernández confesó que el contenido de *Zulai* y *Yontá* no fue inventado, sino que le fue dado a través de sueños y revelaciones después de las excavaciones arqueológicas que llevó a cabo en distintas regiones de Costa Rica²⁷.

25 Apaikán, *Zulai-Yontá*, 95-101.

26 Apaikán, *Zulai-Yontá*, 107-161.

27 Apaikán, *Zulai-Yontá*, 21-24

Un impresionante número de niñas costarricenses fueron y aún son llamadas Zulai como nombre de pila. Efectivamente, las novelas de Fernández crearon una alternativa al nacionalismo costarricense: incorporaron el cristianismo a través de España, pero acentuaron mucho más la sabiduría esotérica sobre la Atlántida, Egipto, los indígenas y la evolución teosófica de los pueblos originales.

La conexión entre Costa Rica y la Atlántida fue años después, en 1928, reforzada por otra novela, *Arausi*, escrita por Diego Povedano Amores (1883-1949), hijo de Tomás Povedano²⁸ y además miembro de la Sociedad Teosófica²⁹. La novela, menos genuina que la de Fernández, fue en gran parte influenciada por *Zulai*.

El éxito de *Zulai* se debió también a la figura que representaba María Fernández. Ella fue la hija de Mauro Fernández Acuña (1843-1905), nombrado ministro de Educación en el año 1885 y considerado como el padre de la cultura costarricense. En 1898, María contrajo nupcias con Federico Alberto Tinoco Granados (1868-1931), presidente de Costa Rica desde 1917 hasta 1919, debidamente electo en su momento, quien luego comenzó a tomar aires de dictador³⁰. Mientras que Tinoco era una figura controversial, Fernández era una primera dama popular.

El corto ciclo presidencial de Tinoco estaba profundamente unido al comunicado por parte de la Sociedad Teosófica que Jiddu Krishnamurti (1895-1986) sería el próximo “Instructor del Mundo”. Tanto el presidente como la primera dama fueron miembros prominentes de La Orden de la Estrella de Oriente de Krishnamurti³¹. Tinoco murió exiliado en París y algunos de sus amigos más cercanos huyeron hacia los Estados Unidos, incluyendo al sobrino de Tomás Povedano, Sidney Field Povedano (1905-?), quien continuó siendo íntimo amigo de Krishnamurti, al punto de escribir una valiosa memoria sobre él³².

Ambos, Tomás Povedano y María Fernández –quienes regresaron a Costa Rica tras el fallecimiento de Tinoco– continuaron siendo influyentes intelectuales.

28 Diego Povedano, *Arausi; novela histórica referente a los indios güetares de Costa Rica y a los mayas del Yucatán, México* (San José: Editorial Gutenberg, 1929).

29 Urbina Gaytán, “Teosofía, intelectuales”.

30 Eduardo Oconitrillo García, *Los Tinoco 1917-1919* (San José: Editorial Costa Rica, 2015).

31 Sidney Field Povedano, *Krishnamurti: el cantor y la canción: memorias de una amistad* (Ciudad de México: Editorial Orión, 1988), 8.

32 Field Povedano, *Krishnamurti*.

tuales. En el año 2012, el documental *La ocarina de Cuesta de Moras*, filmado por Mercedes Ramírez y financiado por la Asamblea Legislativa, cuenta la historia de Fernández y el aclamado papel de sus novelas en la conformación de la identidad nacional³³. Entre los años 2014 y 2015, los museos del Banco Nacional de Costa Rica organizaron una concurrida y aclamada exhibición de Povedano y cómo sus pinturas se utilizaron repetidamente para diseñar los billetes de Costa Rica³⁴.

La latente presencia del nacionalismo esotérico y teosófico en Costa Rica, sin embargo, no implica que el nacionalismo católico haya desaparecido³⁵. Por otra parte, lo que sí parece haber perdido intensidad en la actualidad es la disputa entre los dos nacionalismos, el católico y esotérico. En el pasado hubo fuertes confrontaciones entre ellos, tanto así que en el año 1913 un fanático católico incendió el Centro Teosófico de San José³⁶. En una carta de 1912, republicada como un folleto en 1917, el tercer obispo de Costa Rica, el prelado alemán Juan Gaspar Stork Werth (1856-1920) excomulgó a todos los miembros de la Sociedad Teosófica³⁷.

Otros conflictos con los obispos católicos incluyeron la supuesta enseñanza de teosofía en el Colegio Superior de Señoritas, cuyo cuerpo docente estaba compuesto por varias teósofas³⁸, y la presencia en Costa Rica de una Iglesia Católica Liberal con orientación teosófica, donde, en el año 1922, el distinguido poeta nacional y teósofo, José Basileo Acuña Zeledón (1897-1992) fue consagrado como obispo³⁹. Él elucidó la historia y doctrinas de la Iglesia Católica Liberal en un libro publicado en 1927, para molestia de la jerarquía de la Iglesia romana⁴⁰.

33 Mercedes Ramírez, *La ocarina de Cuesta de Moras* (San José: Sistema Nacional de Radio y Televisión SINART, 2012), película documental.

34 Solano Brenes y Chacón Hidalgo, *Tomás Povedano*.

35 Lundberg, "Overcoming".

36 Véase el texto de Rodríguez Dobles, "Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917)", publicado en esta obra.

37 *Sobre teosofía. Discusión solicitada* (San José: Imprenta Alsina, 1917).

38 Consúltese el estudio de Urbina Gaytán, "Iglesia, Estado y control mental en Costa Rica: El caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas, 1922", incluido en este libro.

39 Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions", 179-180.

40 José Basileo Acuña Zeledón, *La Iglesia Católica Liberal (su historia, sus principios y sus fines)* (San José: Imprenta Alsina, 1927).

LA ATLÁNTIDA DIVERGENTE: APROPIACIONES NEO-NAZIS DE TEMAS TEOSÓFICOS

El mito racial de que los costarricenses son más «blancos» que otros centroamericanos –y quizá algo conectados con la Atlántida–, tuvo también una versión divergente en lo relativo a las organizaciones nazis que surgieron en el país entre las décadas de 1930 y 1940. Es necesario subrayar, sin embargo, que aunque los nazis intentaron apropiarse de ciertos temas teosóficos, la Sociedad Teosófica de Costa Rica se opuso con firmeza al nazismo y al fascismo.

En el siglo XXI, el neonazismo comenzó a manifestarse en Costa Rica en reducidos círculos de estudio que profesaban las ideas del chileno esotérico Miguel Serrano (1917-2009) y que simultáneamente eran influenciados por Julius Evola (1898-1974). El principal grupo esotérico en el país es la Sociedad Costa Rica de la Lanza Hiperbórea, la cual en años recientes ha operado de forma discreta.

A diferencia de Evola, los hiperbóreos costarricenses se apropiaron de las tradiciones teosóficas nacionales e internacionales e incluyeron a Blavatsky entre sus maestros: los ya mencionados Evola y Serrano, el implacable anti-teosófico René Guénon y, como es lógico pensar, Adolfo Hitler. Ellos sostenían que “aunque los teósofos de hoy permanecían un poco lejanos, su doctrina estaba fundamentalmente basada en firmes conceptos arios espirituales y esotéricos.”⁴¹

La Sociedad Costa Rica de la Lanza Hiperbórea estaba al tanto de las antiguas proclamas teosóficas sobre los orígenes indios y atlántidos de los costarricenses. Los hiperbóreos, incluso, van un paso más allá que *Zulai*: tomando ideas de las mitologías modernas, incluyendo las de Serrano y Zecharia Sitchin (1920-2010). La Sociedad enseña que los extraterrestres provenientes de Aldebarán aterrizaron en Hiperbórea, creando a los cromañoses —la raza aria— junto a las mujeres más superiores del planeta Tierra. Por desgracia, ellos también se mezclaron con mujeres inferiores (neandertales), procreando a las razas africanas. Este «pecado racial» fue castigado con la destrucción de Hiperbórea, pero luego los arios eri-

41 Matt Marshall, *La espiritualidad aria.*, 2011, <http://sclh.blogspot.it/2011/09/la-espiritualidad-aria-html>

gieron la Atlántida, donde se concibieron las civilizaciones más avanzadas. Los arias de origen atlántido también aterrizaron en Centroamérica, respectivamente en Costa Rica, y el *Libro de Mormón* es una versión judaizada y distante de estos sucesos reales. Otros hiperbóreos de alto rango vivieron por siglos en este mundo para conducir a la humanidad hacia la verdad, hablando con John Dee (1527-1608) en lenguaje enoquiano (hiperbóreo) y revelándose a sí mismos como los maestros de Madame Blavatsky⁴².

El neonazismo hiperbóreo costarricense representa un pequeño movimiento constituido apenas por un puñado de seguidores. Se apropia y tergiversa el legado del nacionalismo teosófico esotérico, que con pensadores clave como Povedano o María Fernández ocupó durante décadas un lugar significativo en la cultura de Costa Rica, pese a la seria rivalidad con la versión católica del nacionalismo.

42 Sociedad Costa Rica de la Lanza Hiperbórea, 2011, *El origen de los Arios* (blog), <http://sclh.blogspot.it/2011/10/el-origen-de-los-arios.html>

DE LO ESOTÉRICO A LO EXOTÉRICO: REPORTAJE DE LA HECHICERÍA DE MYRIAM FRANCIS

Luis Diego Rosales Marín

El investigador contemporáneo de la literatura costarricense posiblemente hallará trabajos detallados sobre los primeros textos coloniales del país, política, cultura, sucesos y sociedad en los periódicos antiguos; asimismo, publicaciones sobre las cartillas, textos educativos y religiosos. Por otra parte, es posible que encuentre amplias investigaciones sobre la historiografía de Costa Rica, sobre el pensamiento político, literatura de finales siglo XIX, costumbrismo, romanticismo, modernismo, ensayos, primeras expresiones de vanguardia, movimientos literarios y clasificaciones según las generaciones de escritores, posmodernidad y tendencias del siglo XXI como “estudios de género”, tradición oral indígena, literatura caribeña y todo texto que demuestre un atractivo por no haber sido examinado anteriormente.

En este último grupo de la literatura olvidada por la crítica se encuentran los textos esotéricos. Iván Molina¹ menciona entre el catálogo de obras de la librería “El Álbum” (1858) *El verdadero francmasón* y el *Oráculo novísimo*; sin embargo, existe muy poco, prácticamente nada, sobre obras esotéricas escritas por autores costarricenses. Algunas razones podrían ser la censura académica de los investigadores sobre temáticas de esta índole, la falta de material o la misma naturaleza escurridiza de estos textos que son velados en la mayoría de las bibliotecas de los amantes de las letras.

Este análisis es suscitado por el contacto directo con una obra de gran particularidad. Es necesario confesar que, desde la obtención de la obra, la primera lectura y el posterior análisis han transcurrido varios años. Durante este periodo, el canon literario y la crítica académica han generado en el investigador diversas reacciones respecto a la orientación, preferencia y

1 Iván Molina Jiménez, *El que quiera divertirse: libros y sociedad en Costa Rica, 1750-1914* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995), 106.

selección de lecturas. La reflexión sobre el valor de este texto corresponde a diversos puntos que se explicarán detalladamente en el desarrollo y las conclusiones del presente trabajo.

La primera lectura que hice sobre el libro *Reportaje de la hechicería* de Myriam Francis dista mucho de la lectura que puedo hacer hoy en día. Obtuve este libro como se obtiene cualquier texto de esta clase: con un poco de curiosidad y otro tanto de suerte. Lo encontré de entre muchos otros en una estantería de libros usados en una librería ya desaparecida ubicada hace unos años por las cercanías del Cementerio General sobre la Avenida 10. Ahora pienso que estas librerías van y vienen como las ferias gitanas en los pueblos, se posicionan en distintos puntos de la ciudad, pasan desapercibidas para muchos lectores y algunos otros, principalmente académicos, autocensuran su visita por no ser vistos en un local de esta naturaleza. La curiosidad me llevó a hablar de temas esotéricos con una amiga lectora y concertar la visita a la librería. La suerte me hizo dar con el libro en ese momento sobre una estantería repleta de obras. Probablemente la sugestiva portada llamó mi atención. De la misma forma que lo hacen los titulares y encabezados de las noticias, la tipografía del título, la fotografía de la autora y el resumen temático en la contraportada, terminaron de interesarme en el contenido.

Un análisis superficial del libro lo ubicaría como una lectura de carácter sensacionalista; sin embargo, un estudio más detallado puede destacar algunos elementos interesantes. Primeramente, procederé a esclarecer la definición y diferencia entre los términos “esotérico” y “exotérico” para continuar con la presentación de las premisas fundamentales del libro y de esta investigación en particular. El término esotérico se refiere a los conocimientos de origen complejo y difícil acceso a la comprensión y obtención por parte de las personas comunes.

Ambas raíces de los términos provienen del griego y desde la antigüedad son empleados para oponer lo orientado hacia lo interior “eso-” (dentro) y lo exterior “exo-” (fuera). El término “esotérico” es posteriormente designado en filosofía como una teoría destinada exclusivamente a los iniciados o especialistas. El término exotérico por oposición era de carácter popular, por lo tanto, de acceso a los no iniciados ni especialistas en una teoría².

2 *Diccionario soviético de filosofía* (Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1965), 149.

Myriam Francis realiza un compendio sobre distintos temas y enfoques que califica como “hechicería”. Este concepto de Francis se puede construir a partir de los contenidos en la obra, de la opinión que la autora expone en distintos apartados y de la metodología que utiliza para presentar cada sección del texto. Es necesario indicar desde este momento que la clasificación del texto es muy compleja a causa de su forma y contenido. La misma autora trasciende los límites de distintos elementos como los géneros presentes en este libro: el ensayo, la investigación, la noticia y la leyenda que muy acertadamente califica como “reportaje”.

Respecto al reportaje como género literario algunos críticos y escritores lo colocan cercano a la crónica por el uso de materiales del plano real para la elaboración textual. El reportaje consiste en una narración periodística detallada de carácter informativo. Corresponde a la investigación de distintas fuentes, a una aparente intención de objetividad y al intento de abordar la temática desde numerosas perspectivas.

Actualmente, el concepto de “hechicería” ha sido depreciado y restringido únicamente a elementos sobrenaturales y mágicos; sin embargo, Francis amplía los temas a un conjunto de conocimientos, prácticas y técnicas que fueron empleadas por las civilizaciones ancestrales y se han conservado por tradición oral o textos ocultos a través del tiempo. Los ámbitos de los conocimientos se circunscriben a la medicina, herbolaria, ciencias, espiritualidad, metafísica, adivinación, parasicología y magia a nivel general.

Francis utiliza de forma reiterada la misma metodología para introducir cada contenido de su reportaje. Su metodología consiste en realizar una introducción histórica amena para todo tipo de lector que posiciona cada temática como un conocimiento ancestral de la humanidad. Seguidamente, realiza una aproximación entre los conocimientos científicos, las prácticas religiosas y las distintas temáticas de carácter esotérico. Finalmente, procede a una apelación al juicio del lector para cuestionar los saberes formales establecidos por “saberes otros”. Estos “saberes otros” corresponden a prácticas y conocimientos de distinta índole que otros discursos como la ciencia y religión han desplazado. Francis utiliza la razón como medio para cuestionar los motivos de este desplazamiento y la necesidad de cuestionar la posibilidad de reubicar el conocimiento esotérico dentro del saber exotérico.

Boaventura de Sousa Santos propone una forma “alternativa de pensamiento” al estatus quo. Una de sus premisas fundamentales consiste en que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo”³ y entiéndase aquí “comprensión occidental” como la eurocéntrica moderna y hegemónica. Su segunda premisa fundamental radica en que “la diversidad del mundo es infinita”; por lo tanto: “...existen diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro”⁴.

En esta segunda premisa se presenta una apertura epistémica en el estudio de diversas relaciones entre los individuos y su entorno. Muchos de los conocimientos y saberes expuestos en el reportaje también provienen de un distanciamiento epistémico de la ciencia moderna.

Estas dos premisas iniciales convergen en una premisa final: “No existe una teoría general que pueda cubrir adecuadamente todas estas diversidades infinitas del mundo. Por eso hay que buscar formas plurales de conocimiento”⁵.

Durante el periodo histórico que abarca la modernidad, el pensamiento científico ha sido la voz cantante en toda investigación y procedimiento para generar conocimiento hasta el punto de dudar de toda existencia de las cosas si no son comprobadas por medio del método científico. Los mismos estudios humanos y socioculturales han sido víctimas de menosprecio por su falta de exactitud científica al momento de procesar y comprobar sus conclusiones.

No obstante, la capacidad infinita de asombro del ser humano lo conduce siempre a plantearse nuevas posibilidades y a cuestionar los planteamientos previos que, aunque son considerados como “la verdad”, con el paso del tiempo tiende a descender en otras categorías como “verdades”, “teorías” y “mitos”.

A raíz de esta investigación se descubre que existen ciertos vacíos. En las conclusiones se plantearán como posibles temas para un nuevo análisis. Estos

3 Boaventura de Sousa Santos, Introducción: *Las Epistemologías del Sur*, 16, <http://economiasolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/Boaventura%20de%20Sousa%20Santos.pdf>

4 Sousa Santos, Introducción, 16.

5 Sousa Santos, Introducción, 17.

temas de investigación surgieron durante el mismo proceso de elaboración del proyecto y aunque se devela la necesidad de ampliar su estudio; es debido a la naturaleza del proyecto actual que corresponderían a nuevas etapas de investigación o proyectos más complejos con acceso a otro tipo de material textual. Por lo dicho anteriormente delimitaré mi análisis a este único texto de Myriam Francis: *Reportaje de la hechicería*; no sin antes mencionar que para una futura investigación sería interesante relacionar las otras producciones escritas de Francis con rasgos, inquietudes y contenido temático afín.

La metodología de mi análisis consiste en presentar el texto y la autora por medio de una breve descripción. Puntualizar los aspectos generales de la investigación y la metodología. Presentar las hipótesis, objetivos y premisas de mi investigación. Descripción de la estructura y función de las partes de la obra. Desglosar cada apartado por capítulos para analizar su contenido en función de la propuesta indicada y exponer las conclusiones generales.

MYRIAM FRANCIS BRENES-GÓNGORA

Myriam Francis nació en el año 1928 y se inició en el mundo de las letras costarricenses a una edad muy temprana. A sus escasos 18 años ya tuvo la experiencia de dirigir por unos meses el periódico *Mundo Femenino* en el año de 1946. También publicaba sus reportajes en el suplemento “Para Ella” del periódico *La República*⁶.

Carlos Francisco Monge menciona a Myriam Francis como una joven escritora que había publicado en revistas y periódicos sus poemas y prosas⁷. La autora publicó también el texto *Junto al ensueño*, en donde reúne una selección de poemas y el libro titulado *Xari; cuentos de amor y de olvido*⁸.

El reportaje de la hechicería de Myriam Francis fue terminado en 1979, según fecha impresa en la contraportada. Es posible notar títulos sugerentes que manifiestan un interés continuo por lo esotérico a lo largo de toda su vida y de su carrera profesional de escritora y periodista; por ejemplo, en otros

6 Consuelo Meza Márquez, “Los inicios del periodismo cultural femenino en Centroamérica”, *La Jornada Aguas Calientes*, 24 de agosto de 2011.

7 Carlos Francisco Monge, “Sobre el poema en prosa en Costa Rica”, *Revista Letras* 47 (2010): 127-145.

8 Véase Myriam Francis, *Junto al ensueño. Poemas* (San José, sin fecha), y *Xari: cuentos de amor y de olvido* (San José: Imprenta Nacional, 1949).

reportajes publicados en periódicos nacionales desde 1959 con títulos como “*Paganismo*”⁹ u otros en las décadas de 1980 y 1990 como “*Los fantasmas de la casa roja*”¹⁰ y “*Vudú es fuerte en Costa Rica*”¹¹.

La misma Francis, en una nota titulada “*Palabras*”¹² de publicación muy cercana al año del *Reportaje de la hechicería*, habla primeramente sobre la señora Tamara de Dikan, esposa del embajador de Israel, seguidamente recuerda el fallecimiento de Edmondo Gerli de Paoliny y de su obra en los Laboratorios Botica Francesa junto a otras figuras que destacan de su familia cercana incluyendo a Manuel González Zeledón (Magón). Finalmente introduce un nuevo apartado en el texto de la siguiente manera: “Y pasemos a un tercer tema, ahora esotérico”¹³ que se refiere al fracaso de la campaña presidencial del excandidato Ted Kennedy por causa del fantasma de Mary Jo Kopechne como una alusión de “karma” por el accionar y la responsabilidad de Kennedy en la muerte de la joven. En este ejemplo es posible apreciar el interés en los contenidos esotéricos y una mezcla de fascinación, fe, creencia y recelo racional por lo sobrenatural. Francis presenta una serie de argumentos lógicos sin dejar por completo de lado la referencia a los hechos insólitos.

El objetivo de esta investigación consiste en analizar las razones que motivaron la producción del texto *Reportaje de la hechicería* y la función de sus partes constituyentes.

Aunque la obra *Reportaje de la hechicería* posee en su propio título la denominación de “reportaje” la ubica dentro del género periodístico; su contenido, forma y estilo parecen tener rasgos de los géneros ensayístico y narrativo. El estilo ameno y cercano en referencia al lector es muy característico de Francis y denota una aspiración de confianza entre el lector y el autor. Al romper con el estilo periodístico formal y emplear temas cotidianos y una redacción más cercana al lector promedio amplía el rango de recepción de sus noticias.

Francis no tiene censura alguna a la hora de nombrar los aspectos macabros y oscuros de la hechicería, de la misma manera que no muestra ningún

9 *Costa Rica de ayer y hoy* 13, no. 55 (enero 1959): 40.

10 *La República*, Suplemento, 23 de octubre de 1988, 7.

11 *La República*, Suplemento, 11 de noviembre de 1990, 4B.

12 *La República*, 10 de julio de 1980, 21.

13 Francis, *Reportaje de la hechicería* (sin datos de edición, 1979), 21.

recelo con respecto a exponer su opinión y contar su experiencia personal. Ella se dirige al lector como su confidente y lo acompaña durante todo el reportaje con una forma que alterna entre la anécdota, la literatura didáctica, la duda, la especulación y la apelación hacia un lector erudito y conocedor.

Por este motivo, desde el estilo, se percibe un deseo de democratizar la información. Esta hipótesis será sustentada con otros mecanismos empleados por la escritora. Aunque se fundamenta como investigadora, en su propia experiencia, en entrevistas y otras fuentes bibliográficas, las fuentes son poco citadas o prácticamente nulas y la lectura consiste en una confianza a ciegas del conocimiento de la autora sobre los fundamentos del contenido de su reportaje. Este fenómeno permite la libertad respecto a la expresión de su propia opinión y la posibilidad de apelar a la referencia de fuentes cuando ella lo considera oportuno.

El texto presenta inicialmente una especie de prólogo titulado “Primeras palabras”, en él, Francis narra sobre su vínculo con una de las bibliotecas de magia más completa en occidente. No especifica más detalle que la casualidad y emprende una breve reseña de autores como: “El Rey Salomón”, “Alberto el Grande” y “San Cipriano”; otros libros anónimos, calificados como “verdaderos tesoros de la magia” con características poco comunes como estar “forrado en piel humana”.

Inmediatamente después confiesa haberlos leído con “espíritu crítico” y concluir con el asombro de comprender que todo ser humano, independientemente de su origen étnico, prácticas sociales, culturales y su credo; practique formas de atraer la suerte, el amor, la fortuna y ansíe métodos de venganza o poder por medio de comunicaciones con entes superiores. Esta constituye una de las premisas fundamentales de Myriam Francis: la universalidad del pensamiento mágico en la humanidad. En el prólogo de la obra Francis promete incluir sus conclusiones al final de sus apuntes para evitar “prejuiciar al lector que me siga a través de estas páginas de encantamiento.”¹⁴ En esta frase se aprecia la aspiración científico-objetiva de no “prejuiciar al lector” con un alto grado de subjetividad en el estilo como cuando se refiere al reportaje como “páginas de encantamiento”.

14 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 2.

Respecto a la estructura general del texto, Francis presenta un prólogo con una clara persuasión al lector para disponer de una apertura mental, un conjunto de veintiún investigaciones temáticas ordenadas por su función en el discurso donde compartirá la información esotérica al lector y una conclusión que apela al carácter valioso de la información proporcionada y a la valoración crítica del conocimiento general.

La interpelación con que culmina la obra es una sucesión de la palabra hacia la opinión del lector y en complicidad con él; otorgarle el poder de decisión. La decisión corresponde en una búsqueda de equilibrio, cuestionar todo saber preestablecido y creer en los efectos y acontecimientos extraños e inexplicables de la hechicería sin menospreciar el poder del conocimiento racional. También incluye un índice y una bibliografía.

Cada capítulo posee una microestructura similar a la macroestructura global que consiste en tres secciones para la iniciación en el conocimiento esotérico que he denominado: 1-La entrada, 2-El viaje y 3-La llegada.

La entrada consiste en adquirir el requisito primordial para obtener la sabiduría: una mente abierta y libre que busque un equilibrio entre la experiencia y el conocimiento nuevo. Para ello Francis emplea la semejanza del pensamiento científico en la historia y los avances en los conocimientos con respecto a novedosos descubrimientos con la hechicería. Por otra parte, plantea la sobrevaloración de la tradición del cristianismo como única vía al conocimiento y plantea ciertas semejanzas entre prácticas religiosas hegemónicas y las consideradas como esotéricas.

El viaje consiste en un desplazamiento ideológico por la cosmovisión y las prácticas mágicas de muchas civilizaciones. En cada artículo se establecen desde las tradiciones más antiguas y conocidas hasta las más cercanas al contexto de la autora; es decir, es un viaje de ida y vuelta en el que se adquiere el conocimiento que iluminará la visión del que no era capaz de comprender anteriormente lo esotérico por su escasa perspicacia sobre cómo interpretar lo desconocido. Francis acompaña al lector través del texto por medio de explicaciones y descripciones de la misma manera que Virgilio guía a Dante a través de los círculos del infierno.

La llegada es la culminación y apropiación del saber esotérico. Con la adquisición de los secretos sobre la hechicería, el ahora iniciado posee las herramientas necesarias para ver más allá de lo común y comprender las prácticas ancestrales y contemporáneas consideradas como hechicería. Su viaje por las páginas del reportaje le permite opinar y conocer sobre aspectos generales del esoterismo sin renunciar a sus creencias previas. El reportaje funciona como un panorama o índice de temas ocultos en los que el lector se puede informar brevemente sobre el origen y aspectos generales de cada aproximación.

El reportaje es un medio para convertir los conocimientos esotéricos en saberes exotéricos para todo el que disponga del interés en la instrucción y la apertura mental.

EL DEMONIO: ¿MITO O REALIDAD?

Francis sabe utilizar muy bien la atracción por lo oculto con un equilibrio entre lo serio y lo popular. Por este motivo plantea el primer título como una duda: El demonio: ¿mito o realidad? En el primer capítulo presenta una noticia, “cable” según la terminología periodística, de 1974 donde se abrió un curso sobre “el demonio”. Este mecanismo ubica al tema mítico-religioso en un plano científico-racional desde una institución universitaria. Luego revela que el principal motor de la creación del curso es “un aumento sustancial en el interés popular en los demonios, la brujería, la posesión demoniaca, los exorcismos y el culto al averno”¹⁵ desde la perspectiva de un sacerdote graduado en teología medieval.

Esta es la primera manifestación de la metodología sobre la exposición de los temas de Francis, inicialmente se indica como la autoridad del discurso hegemónico avala la conversación e información sobre el tema, inicialmente desde la universidad, la iglesia y continuando con la historia y las prácticas socioculturales. Esta metodología pretende ampliar la visión negativa de la instrucción sobre el tema demoniaco fundamentándose en el discurso académico, religioso y científico para actualizarlo y presentarlo como una constante en algunas prácticas contemporáneas y en el pensamiento e imaginario del ser humano, según sus propias palabras y con un tono bastante sarcástico: “aun en nuestro esclavitud”

15 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 3.

recido Siglo XX y próximo al XXI”. El uso del sarcasmo en esta línea denota la mediación de los pensamientos y opiniones de la autora respecto a los temas que aborda en el reportaje.

Francis apela a las sagradas escrituras y a la tradición de pensamiento religioso como fundamento de su investigación: “los que se sienten intelectuales y sabios, ya no creen en el demonio, y así le dan la razón a San Ignacio, que asegura que el mayor triunfo del demonio es precisamente que la gente no crea en él”¹⁶.

Luego transita progresivamente entre libros sagrados, hechos históricos y literatura; del Libro de San Cipriano sobre “La Clavícula de Salomón”, al mito del pacto de Fausto con el Demonio como un hecho histórico según el Dr. Wiero de Bravante y que posteriormente fue convertido en personaje de la ficción literaria por Agripa y Goethe. Francis coloca los elementos necesarios para que sea el lector el encargado de unir y descartar las fuentes y la información que desea creer. Desde la transcripción literaria de invocaciones demoniacas hasta el cuestionamiento racional de que los que antes fueron vinculados a pactar con el demonio podrían haber obtenido sus atributos por medio de inteligencia, estudio y disciplina.

Algunos de los personajes históricos que se asocian a la invocación del demonio por su conducta, poder político y logros en distintas áreas como las artes y las ciencias son: Cipriano el Mago, César Borgia, Leonardo da Vinci, María Estuardo, Catalina de Rusia, Isabel I de Inglaterra, Carlos I de Inglaterra, la Marquesa de Montespan, Goya, Zurbarán, Federico Spee, Manuel Swendenborg, el abate Urbano de Grandier, Maximiliano I, el Conde de Toulouse y Paganini¹⁷.

La descripción y transcripción detallada de la denominada “Gran llamada” o invocación al demonio podría tener tres objetivos: el primero transcribir fielmente sus hallazgos en los libros esotéricos; por otra parte, podrían ser un método de atracción a la lectura del libro como un tabú, para que el lector sienta la fascinación de incorporarse a los rituales por medio de la lectura y conocer los secretos y detalles del ocultismo a través del empleo de nombres asociados a lo demoniaco.

16 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 4.

17 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 7.

Por último, podría presentar la descripción detallada como una invitación al lector de conocer los métodos con una guía para ponerlos en práctica. Como prueba de la última hipótesis no existe en toda la obra una sola advertencia de posible peligro al poner en práctica cualquiera de las ceremonias de hechicería descritas, incluyendo las que contienen sacrificios, drogas o invocaciones.

El cierre es sugestivo y como se ha indicado anteriormente en la microestructura de cada capítulo finaliza con la duda. En este caso particular anuncia la primera aparición de una hipótesis constante en el libro que Francis no podía comprobar en el momento de la publicación del libro, pero que el lector del nuevo siglo XXI puede comprobar que no era correcta, es la referencia a la profecía sobre la cercanía del fin del mundo al finalizar el siglo XX.

TALISMANES Y AMULETOS

En el segundo capítulo se definen tres términos importantes en el léxico del Esoterismo: talismán, amuleto y sortilegio. El talismán según el origen de la palabra está asociado a la atracción. El amuleto, por su raíz etimológica, correspondería al objeto que posee la capacidad de alejar los males de las personas y el sortilegio es el término que comprende ambas acepciones. Cada palabra se utiliza en la actualidad sin una clara diferencia. La autora presenta una aproximación didáctica a lo largo de su obra y recurre a la etimología como una de las fuentes fundamentales de sus planteamientos.

En esta ocasión acude nuevamente a la universalización del uso de los amuletos y talismanes en todas las culturas. Enfatiza también la necesidad de creer, es decir, tener fe en los efectos de los objetos como única fuerza que hace posible sus poderes.

“Los amuletos y talismanes solo son eficaces cuando se cree en ellos, cuando se llevan con fe en sus influencias benéficas y cuando su uso se acompaña de las oraciones que les corresponden”¹⁸. Recurre a la contextualización criolla de una práctica popular como “La Nigüenta”. Además, a su testimonio como fuente de información “Aún ahora pude asistir en un reciente viaje a Marruecos, para ver la preparación de unos amuletos y talismanes”.

18 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 9.

También, hace mención sobre talismanes hebreos con símbolos bíblicos y su composición de materiales metálicos. Por otra parte, señala la tradición china de frotar trozos de cobre sobre el cuerpo como recursos de sabiduría ancestral que activan las energías del cuerpo, prácticas que la medicina contemporánea aún realiza o que la ciencia modifica con tecnología de mayor avance, pero manteniendo los mismos principios.

Después de anotar la similitud entre “propiedades magnéticas o mágicas” que las civilizaciones antiguas notaron en ciertos materiales, detalla la asociación de los amuletos astrológicos entre día, planeta y metal o piedra preciosa: Sol-oro-domingo, Luna-plata-lunes, Marte-hierro-martes, Mercurio-azogue-miércoles, Júpiter-estaño-jueves, Venus-cobre-viernes y Saturno-plomo-sábado. Nótese la conexión semántica y etimológica entre el día y el planeta. Es fácil realizar ciertas conexiones simbólicas entre las mitologías y creencias paganas y los elementos asignados. Por ejemplo: el hierro a Marte y el día correspondiente asignado al dios romano de la guerra. Lo mismo podría hacerse con el Sol asociado al oro por su apariencia y al domingo con la etimología inglesa de la palabra Sunday. Mercurio como planeta en relación con el azogue (nombre del elemento químico mercurio y nombre de los barcos españoles que transportaban este mismo elemento para tratar la plata en América) y Mercurio dios relacionado con el comercio y la *mercancía*.

El discurso del capítulo se mueve hacia la fe y lo bueno en similitud al cristianismo, pero manteniendo los elementos paganos. Concluye con la semejanza entre los símbolos cristianos y el uso pagano de los sortilegios y la práctica criolla del Nido de Macuá. En este último apartado se puede notar la cercanía entre cristianismo y paganismo en las prácticas esotéricas y la persistencia de elementos naturales como lo hacían las culturas prehispánicas en el imaginario criollo contemporáneo.

LAS DROGAS PSÍQUICAS

De la misma forma como en el capítulo anterior se menciona la relación del mercurio con la ciencia y se recomienda que el que tome agua hervida de un talismán de mercurio “adquirirá una memoria extraordinaria” sin informar previamente sobre los riesgos de la ingesta de mercurio, también en este capítulo denominado “Las drogas psíquicas” se expone una serie de creencias sin la previa advertencia del peligro de muchas de ellas.

De esta manera surge la hipótesis de que Francis consciente o inconscientemente no reparó en la censura de la información compilada por las consecuencias que podrían traer en manos de personas que no distinguan los peligros o que estén dispuestas a poner en práctica lo hallado en el libro.

Para Francis, al igual que para muchos compiladores, historiadores, antropólogos y sociólogos la fiel transcripción de los documentos y las prácticas poseen prioridad ante las lecturas erróneas de sus contenidos.

La autora sí especifica que las drogas psíquicas son “narcóticas muchas”, que dentro del uso de algunas pócimas se encuentran hojas, raíces; partes de animales como grasa, pelo y sangre. Nuevamente se aprecia una transcripción clara sin excepciones por lo grotesco. Prevalece ante todo el deseo de divulgar el conocimiento adquirido de las fuentes primarias.

Sea cualquiera el tipo de estas drogas destinadas a incrementar, a expensas de la salud física y moral, determinadas posibilidades más o menos manifiestas, resulta útil, a título de divulgación, conocer las preparaciones usadas por los brujos para acrecentar sus poderes ellos mismos, o para realizar diversas curas o hechizos¹⁹.

Tras presentar la historia de Cipriano el Mago desde una perspectiva que refuerza su lazo con el cristianismo, la autora lo ubica como fuente de las recetas y los “encantamientos” que cita. Cabe destacar el cierre de la introducción del capítulo: “La mente del siglo veinte que finaliza verá de distinta manera estos encantamientos, que publicamos por la curiosidad de los mismos”²⁰.

Con el conocimiento científico que existe en la actualidad sobre las plantas y con solamente con los primeros cuatro ingredientes de la primera receta es posible afirmar que las drogas debieron ser efectivas en el sentido mínimo de la sugestión de estados mentales alterados por la toxicidad y los efectos narcóticos.

19 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 15.

20 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 15.

La primera receta se refiere al “Ungüento infernal” y sus primeros cuatro ingredientes eran: cien gramos de grasa humana, cinco gramos de hachís de flor de cáñamo, de amapola y raíz de heléboro. Su preparación y aplicación es bien detallada en el reportaje y la función de esto era lograr en sueños, la sensación de asistir al “Sabbat”.

La segunda receta posee calificativo como “medicamento astral” atribuido a Paracelso y sirve para “rectificar la polarización” de una persona alterada. Los ingredientes son algunos minerales pulverizados como el antimonio, el estaño y el cobre. Su procedimiento consiste en fundir los elementos en crisol y pulverizarlos para posteriormente mezclarlos con alcohol de 90°, dejar enfriar todo y filtrar. No se menciona su aplicación o consumo.

La receta del Fuego Griego consiste en crear un fuego “tan violento que quema todo sin poder ser apagado”. Entre sus componentes se menciona el azufre vivo, tártaro, sarcocola, sal, petróleo y aceite.

El hechizo sobre “La suerte del gato negro” necesita un gato negro y sal al igual que rezar una oración que se reproduce en el texto. En este hechizo sí se transcribe el procedimiento. Es importante resaltar aquí cómo algunos elementos anteriores son científicamente relacionados con el efecto al que se desea llegar. Por ejemplo, el petróleo y el aceite conducen el calor y generan combustión. El alcohol producirá un efecto en el cuerpo y la mente al ser ingerido independientemente de los demás elementos al igual que el hachís. Sin embargo, el gato negro y la sal poseen propiedades asumidas por medio de asociación histórica y superstición que los procedimientos de análisis científico no comprueban.

La ciencia descarta su efectividad al no ser comprobable y lo deja al límite de la sugestión. Como en todo pensamiento mágico previo al científico la atribución de poderes sobrenaturales a elementos cotidianos sucede por un efecto semiótico cultural. Desde la antigüedad el gato posee atributos mágicos como en Egipto que fue considerado un animal sagrado. Los atributos de los felinos de mayor tamaño como león en el judaísmo y el jaguar mesoamericano también eran asociados al poder, la fuerza, la agilidad y la astucia de los guerreros. Para la tradición cristiana occidental sus rasgos se asociaron con lo pagano y por tanto a lo demoníaco y a la brujería.

Por otro lado, la relación entre la sal asociada a la brujería y a la mala suerte podría provenir del valor que tenía este compuesto en la antigüedad que era utilizado como preservante y saborizante de los alimentos, por lo tanto, derramar la sal implicaba desperdiciar un bien común.

En el sortilegio de la sal se explica detalladamente desde el término de “aloman-
cia” como adivinación por medio de la sal, respecto a la fundamentación histórica se menciona que entre los antiguos romanos era mal presagio derramar la sal y que los primeros cristianos utilizan aun la sal para el bautismo. En las instrucciones para conjurar la mala suerte que trae derramar la sal se toma un poco de sal derramada con la punta de un cuchillo y se lanza hacia atrás por encima del hombro diciendo: “Satán toma tu parte y vete”. La sal es posteriormente utilizada como elemento de protección y limpieza. Es un componente del agua bendita y se utiliza en la magia para delimitar un área cerrada de protección por medio de círculos de sal. Tanto la sal como el gato negro son símbolos típicos de la brujería sin que exista una prueba científica de sus atributos y su asociación corresponda más a la tradición cultural.

El siguiente hechizo que menciona tiene la función de hacer invisible a la persona que lo realice. Este hechizo implica hervir vivo a un gato negro. Llama la atención la descripción grotesca y detallada de magia negra en este texto donde indica cada uno de los pasos, como el proceso de hervir un gato en un caldero con leña de maderos particulares, separar los huesos del animal una vez cocido e introducir los huesos uno por uno en la boca de quien quiere hacerse invisible hasta hallar un hueso mágico.

Es posible notar como se prescinde del razonamiento lógico y el fin consiste en transcribir los conocimientos de los textos mágicos sin censura. Si el texto consistiera en una receta de cocina o en la descripción del mecanismo y proceso de una máquina de matadero no sorprendería la descripción de la muerte del animal o el uso posterior de las partes de su cuerpo, sin embargo, la moral y tradición cultural generan un mayor impacto con esta descripción.

A raíz de esta reflexión se propone un estudio posterior sobre los límites de la justificación de los procedimientos de la hechicería y de otras prácticas de la modernidad como la producción y manipulación de seres vivos en la industria alimentaria. También, sería interesante realizar un análisis estilístico literario sobre el uso de la palabra en los conjuros como la inclusión del latín, la rima, la gramática, la semiótica y la sintaxis.

En un segundo hechizo para conseguir la invisibilidad se realiza una invocación a muchos espíritus como “Scaboles, Hebrion, Elde, Erimbíy, Baboli, Cemítrien, Metinoboy, Sabaniteut, Heremobol, Cane, Methe, Baluthi, Catea, Timeguel” y culmina la invocación con “Fiat. Fiat. Fiat.”. *Fiat*, palabra que proviene del latín hacer y significa “hágase”. De esta manera la traducción del libro de san Cipriano al español podría alterar algunas palabras y dejar otras según la traducción. Esta situación permite preguntarse, ¿hasta qué punto influye alterar una palabra, un proceso o un elemento en los hechizos, o si consisten en simbolismos variables que sugestionan la mente de quien los realiza?

Desde el pergamino egipcio de *El libro de los muertos*, el poder de la palabra es muy significativo, incluso incluye un conjuro para obtener el don de la palabra. En este mismo hechizo se consume el vino como representación de la sangre y el licor como representación del espíritu.

En otros hechizos con el fin de hacerse amar por otra persona se requiere matar dos murciélagos, un macho y una hembra, escurrir su sangre y combinarlo con sal de amoniaco para conservar la mezcla en un frasco y que la persona amada huela el frasco. También menciona otro con el mismo fin que consiste en recoger malvas de un cementerio, posee instrucciones detalladas como poner debajo de la cama de quien se quiere enamorar y se reza una oración “por el poder de Lucifer”.

Otro hechizo sobre la misma pretensión requiere elaborar una figura de cera como representación de la persona invocar a los “ministros del amor y el placer” y en nombre de “Adonay, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén”²¹. Posteriormente se debe escribir el nombre de la persona sobre el muñeco y colocar la imagen debajo de la cabecera de la cama. El hechizo finaliza con una sentencia que recuerda el papel fundamental de las palabras y los símbolos en los hechizos: “Si este embrujo se hace con cuidado, ni la tierra ni el hierro, ni las cadenas, impedirán que la persona a cuya intención se aplica venga a quien lo hace, pudiendo lograr de ella todo lo que desea”.

En otro sortilegio como el utilizado para ligar a una persona se utiliza una medalla de santa Elena sobre un retazo seda de color verde, luego se le

21 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 19.

clavarán tres clavos. En este ejemplo se percibe una gran cercanía con los símbolos y elementos del cristianismo como utilizar el número tres, clavar tres clavos; el color verde, el dorado y el retrato de la persona que se quiere “ligar”. Posteriormente se realiza una oración y ofrece los clavos a distintos entes religiosos. Lo significativo en este sortilegio es como la persona se ofrece como devota por los siglos de los siglos a cambio de que la otra persona quede sujeta a su voluntad “hasta que se rinda a mis plantas” eliminando la posibilidad del libre albedrío.

En un nuevo sortilegio para enamorar se presentan elementos circunstanciales que implican variables temporales como realizarlo el 24 de junio por la mañana al salir el sol y posteriormente utilizar una planta seca y pulverizada junto con ámbar gris que llevará en un saquito por nueve días para otorgar posteriormente el contenido a través de la comida o bebida a la persona que se desea enamorar.

En este sortilegio se muestra la conexión que existe entre probar un alimento o bebida y la consumación del embrujo. Esta relación puede provenir de los envenenamientos o brebajes con drogas que podrían generar efectos inmediatos en las personas. En una variación del sortilegio para el mismo fin se mencionan entre los ingredientes un corazón de golondrina, otro de pichón y otro de gorrión. Seguidamente las instrucciones con un alto grado de complejidad implican picar con cuchillo de mango blanco, conseguir gotas de sangre del amado, secar todo en un horno y reducirlo a polvo para darlo en comida al ser deseado.

No obstante, los animales no siempre son sacrificados en los hechizos. Para apresurar el matrimonio se utiliza un sapo negro al que se le atan dos cintas a la barriga (roja y negra) con objetos del amado, luego se encierra al sapo en horno de barro. Se conjura en nombre del diablo, pero se debe hidratar y cuidar al sapo o el conjuro será contrario a la felicidad marital.

Sin duda alguna, uno de los hechizos más difíciles de realizar es el de mal de ojo que requiere un par de ojos de león macho para ponerlos a orear a la luz de la luna de cuarto creciente. Luego, se ponen en infusión con pimienta y vino blanco rancio, se deja al sereno en cuarto creciente. Se filtra el vino con tela y se agrega miel de abeja. Por último, la persona debe ocultarse de la luz por un día completo mientras deberá tomar sorbos del brebaje, conjurará

por Lucifer, Belcebú y Astaroth. Al finalizar su reclusión, caminará con la vista baja hasta hallar a la persona y cuando la encuentre la mirará fijamente mientras la maldice.

Al igual que los baños mágicos con flores y hierbas durante la noche en un lugar abierto que le dé la luz de la Luna. Este tipo de rituales recuerdan en la literatura al episodio del Don Quijote de la Mancha velando sus armas durante una noche antes de armarse caballero como una limpieza o preparación para purificar el cuerpo o concentrar el poder.

No solo existen maleficios, también existen hechizos para la protección de ellos. Aquí la delgada línea entre hechicería y el cristianismo se vuelve imperceptible: se realiza un “sahumerio” con los siguientes ingredientes: incienso en grano, estoraque en polvo, mirra en polvo, cáscaras de ajo, laurel seco, clavos de olor, y se echa en brasas, luego se reza una oración a Jesús y se rocía la casa con agua bendita. También en este otro caso para librarse de los enemigos, en donde se coloca dentro de una bolsa de tela blanca una cabeza de ajos, hierbabuena, perejil, sal e incienso; se pasa por siete pilas de agua bendita de distintas iglesias y se reza un “verso”.

Otro sortilegio relacionado con el cristianismo utiliza un imán y durante la misa se bautiza el imán con agua bendita. Se cubre de sal y se vuelve a introducir a la pila. Se pronuncian palabras en el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se arrodilla con piedra en mano en el centro de la iglesia y se reza un credo. En casa se guarda en una bolsita de lana con limaduras de oro, plata, cobre y granos de trigo. Se alimenta posteriormente la vida del imán con acero y aguardiente.

Otros hechizos parecen prácticas más primitivas de cazadores como el caso del hechizo “Para darse valor” que implica tomar los ojos, corazón e hígado de cualquiera de estos animales: león, gallo, cuervo o murciélago. Machacar, cocinar y filtrar para luego untar sienes, pecho y manos.

Como se ha mostrado anteriormente, las distintas prácticas implican símbolos, procedimientos y elementos que parecen primitivos, otras más modernas incluyen aleaciones de elementos, oraciones elaboradas y hasta mezcla otras tradiciones culturales y religiosas como el cristianismo.

Las fuentes utilizadas por Myriam Francis parecen ser antiguas en el caso de los sortilegios y esto se evidencia por las aspiraciones. Aunque la humanidad siempre haya deseado obtener el amor, la fuerza, la clarividencia, la capacidad de volar, ser invisible o el mal a otro ser humano; existen otras peticiones que en la actualidad serían menos comunes como simular la muerte de un caballo o amansar un caballo. En ambos casos se introducen objetos dentro de su oreja.

Otros no menos extraños son ablandar el hierro con agua hervida de manzanilla y verbena, hacer crecer el cabello frotando el cuero cabelludo todas las noches con la tintura de Landerer que contiene laurel, clavos de especia, espíritu de lavanda, espíritu de orégano y éter sulfúrico. Utilizar vino tinto con incienso para la memoria. Escribir unos versos referentes a la dulzura de leche de la Virgen en un papel junto la imagen de los reyes magos. Enrollarlo y colocarlo en la oreja izquierda para no sentir tormentos.

Y para finalizar, un ungüento para no quemarse y un rito para volar que implica tomar en reiteradas ocasiones vino y alcohol y no abrir los ojos durante el viaje.

MIRADA AL FUTURO

En otro capítulo que nuevamente es introducido por la autora por medio de la cercanía con los escritos bíblicos se trata el tema de la clarividencia. Inicia con una de sus principales premisas de palabras del apóstol san Pablo “No menospreciéis las profecías, examinad todo, retened lo bueno”²².

Una vez introducido el tema por medio de su semejanza y aparente relación con el cristianismo, Francis enumera una serie de elementos que sirven para la adivinación, entre ellos: La bola de cristal, un vaso lleno de agua, el péndulo, una varita mágica, las velas mágicas, la taza de té, el tarot, los naipes y los más antiguos; el vuelo de los pájaros, la sal, los granos desperdigados, el canto de las aves y las llamas.

Cada uno de estos elementos es descrito brevemente según el procedimiento de su uso. Francis aclara que es la mente la que posee la capacidad adivinatoria y que cada adivino utiliza objetos como ayuda para la adivinación. En el

22 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 29.

caso de Jeane Dixon con la bola de cristal. Parece que Francis desconocía u olvidó la práctica costarricense de leer el café y menciona solamente la lectura del té y el vaso con agua.

La autora otorga un espacio importante a la descripción histórica de Nostradamus con el procedimiento metodológico de la referencia a la historia y cultura. Realiza una descripción de figura histórica de Miguel de Nostradamus y detalla algunas de sus más importantes adivinaciones como la muerte de Enrique II de Francia (1555) y su propia muerte con anticipación y detalle de día, mes y hora. Se le atribuye también predecir la revolución francesa, la epopeya de Napoleón, la primera guerra mundial, la segunda guerra mundial y el nacimiento de la aviación.

La autora dedica mucho tiempo a su referencia sobre el fin del mundo en setiembre de 1999 en un posible alarmismo por la fecha de proximidad como sucedió con la llegada del año 2000 con el fenómeno del Y2K y el cambio de siglo o en el año 2012 con la profecía maya.

Finalmente concluye con la duda por palabras de Ernest Edeler de la Universidad de Stuttgart que dice: “No sé a qué atenerme. Debemos reconocer que sus profecías se han cumplido. Yo no viviré lo bastante para atestiguar si acertó o se equivocó en la última”²³. De esta forma se realiza el mismo procedimiento: introducción de acercamiento cristiano, referencias históricas y sociales, palabras o fundamento científico y la duda hacia el lector.

Seguidamente menciona a otros clarividentes alrededor del mundo como santa Odelia de quien publicaron sus cartas. Esta princesa alemana nace ciega en 660 y anunció la primera y segunda guerras mundial 1300 años antes, lo más importante es haber vaticinado la fecha exacta del inicio y fin de las batallas y dejando la duda de que según santa Odelia la destrucción del mundo se halla en las cercanías del año 2000.

Luego menciona a Madre Shipton, una monja que escribió u libro prohibido por la iglesia a mediados del siglo XV sobre inventos como carros sin caballos que correrán y llenarán el mundo de dolor o que los pensamientos irán

23 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 32.

alrededor del mundo en el tiempo de abrir y cerrar los ojos. Con respecto al último pensamiento de la monja, Francis podría interpretarlo en el momento de escribir el libro como la radio o la televisión, no parece tener conocimientos de los inicios del internet como podríamos interpretarlo los lectores de la segunda década del siglo XXI.

El tiempo se encarga de contextualizar y brindar nuevas lecturas de textos antiguos que podrían sorprender a los nuevos lectores o a un mismo lector al pasar de los años. Madre Shipton también mencionó que los hombres viajarán por el aire, por debajo del agua, “se moverán, irán viajando, dormirán y conversarán. O sea, los automóviles y ferrocarriles, la radiografía, los aviones y submarinos”. Nuevamente, Francis destaca la “coincidencia desconcertante” de un anuncio de fin del mundo en el “séptimo mes del último año del vigésimo siglo” al igual que el Lama Narabanchi que habla sobre las profecías muy desoladores de Houtoukiu ubicando de nuevo el fin del mundo en el nacimiento del siglo XXI de la era de los pueblos cristianos.

Por otra parte, Hercilio Maes, un médico espiritista de la sociedad del “Ramantis” habla en 1949 sobre el fin de mundo en el año de 1999. Recuerda sobre el deshielo de los polos y las guerras. Probablemente la sensación de desilusión posterior a las guerras mundiales generó un pesimismo ante el futuro. Es posible también pensar que la misma Francis se puede ver alterada por la sensación pesimista y que esto produce una investigación dirigida a enlazar opiniones similares sobre un mismo aspecto como el fin del mundo en un mismo año.

Si bien se pueden elegir hechos al azar para generar la sensación de acertar un mismo tema depende mucho de la perspectiva recepción del texto y cómo llenamos los espacios vacíos, por ejemplo, la lectura del siglo XXI podría alarmarse más ante el maltrato animal y el derretimiento de los polos que a mediados del siglo XX.

La misma Francis parece jugar con las emociones del lector al cautivarlo, inquietarlo y seguidamente dejar una nota de humor en un tema extraño y sobrenatural como lo es el caso de Cosme Ruggieri. Aquí se presenta una profecía que se cumple de forma insólita y la idea de la inmutabilidad del destino. Catalina de Médicis que el mismo Cosme Ruggiero le vaticino su muerte cerca de Saint-Germain. Aunque Catalina se alejó de todos los lugares con ese nom-

bre el día de su muerte se encontraba el capellán Julien de Saint-Germain. Esta anécdota posee tanto un tono escalofriante como humorístico dependiendo de la sensibilidad y creencia del receptor.

Posteriormente Francis incorpora a Julio Verne dentro de la lista de videntes, aunque aclara que nunca se ha tenido al escritor como un vidente justifica que sus obras auguraron el viaje a la luna, los satélites artificiales, la exploración submarina mediante una batisfera, la televisión, los transatlánticos, los rascacielos y la bomba atómica. Aunque no se puede comprobar científicamente hasta qué punto predijo tales hechos o él mismo influyó el pensamiento del imaginario colectivo por medio de la literatura y la ficción. La historia en general incorpora las imágenes creadas por la ficción y los otros seres humanos la recrean al tener la tecnología disponible o se plantean las formas para alcanzarla.

Luego se presenta el caso de Jeane Dixon y sus múltiples predicciones como el caso del asesinato de John F. Kennedy y el accidente de aviación de Edward Kennedy, que durante la segunda guerra mundial los Estados Unidos no pelearía contra Rusia, anunció que China sería comunista en 1946 y partición o escisión de la India. En una entrevista realizada por la NBC en 1953 anunció las sucesiones de puestos en la Unión Soviética de Malenkov, Bulganin y Kruschef; también, en la misma presentación ante las cámaras reveló la predicción del lanzamiento del Sputnik. Todas estas predicciones poseen un carácter de interés mundial e histórico, sin embargo menciona sobre otras personales como la muerte por fuego de Emma Ench, problemas financieros de la esposa del Presidente Johnson, fracaso de Margaret Truman, la no reelección a la presidencia de Harry Truman, derrota electoral de Churchill y vuelta al poder, muerte de Foster Dulles. Francis cierra la descripción de Jeane Dixon describiéndola como una mujer católica, vegetariana y que ayuda a las personas sin obtener nada a cambio.

Después de presentar la a la pitonisa más reconocida Francis realiza una comparación contraponiendo inmediatamente el caso de Úrsula Kardos. Utiliza un tono sarcástico sobre la alusión de Úrsula sobre su poder por cercanía con un presidente suramericano al ser consultada constantemente para tomar las decisiones de la gobernación. También, menciona y enumera sus múltiples errores respecto a las predicciones; además, enfatiza que independientemente de su fracaso como adivina logró ganar mucho renombre y dinero con su fama. Más que una comparación objetiva de la adivinación, Francis

parece contraponer su ideal de adivina adjudicando los valores de humildad a Jeane Dixon y de vanidad a Úrsula Kardos.

En otro apartado se menciona la figura de Peter Hurkos, un holandés vidente y médium reconocido como colaborador de FBI y la Policía Metropolitana de Londres conocida como Scotland Yard. Hurkos fue el encargado de esclarecer asesinatos en Boston, la muerte de Sharon Tate y el hallazgo de la Piedra de Sco-ne que había sido robada de la Abadía de Westminster. Francis señala que como él asegura: su habilidad proviene de una caída que tuvo desde un cuarto piso y tras sufrir una lesión cerebral.

Francis reconoce que en la actualidad muchos adivinos pueden sacar provecho de su fama adivinatoria como algunos que “suelen publicar sus vaticinios en forma muy generalizada que con un poco de imaginación pueden traducirse en aciertos”²⁴, explica que pueden referirse a muertes de personajes internacionales, fenómenos y acontecimientos de la naturaleza y descubrimientos científicos sin mucho detalle. Siguiendo la misma metodología la autora aproxima la cuestión de la adivinación de figuras mundiales y acontecimientos de Europa y Norteamérica a los acontecimientos latinoamericanos y posteriormente a Costa Rica.

Por medio del Dr. Carol Vasilescu se aproxima a la realidad de Latinoamérica. Él profetisa el retorno de Juan Domingo Perón a Argentina, en los Estados Unidos la legalización del aborto en algunos estados y un mal año para Nixon durante su gobernación, en Haití el fallecimiento de Duvalier, de Estados Unidos y finalmente el premio Nobel para algún latinoamericano que resultaría ganador Pablo Neruda.

En Costa Rica se menciona a Gloria entre muchas otras adivinas reconocidas. Gloria, solamente se menciona su nombre sin apellido, pero aparentemente era muy reconocida entre los costarricenses de esa época. Ella solía utilizar un vaso con agua para realizar su predicción y entre los detalles más significativos fue la predicción del lugar exacto donde ocurrió un accidente de aviación que aún no se había podido localizar y la fotografía tomada al vaso con agua que parecía indicar el lugar del siniestro.

24 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 40.

Tiempo después, el avión destrozado fue avistado desde un sobrevuelo y se logró comparar la fotografía tomada al vaso de Gloria durante la sesión de adivinación a un familiar y el lugar del hallazgo.

SOBRE LOS MIL Y UN FANTASMAS

En este capítulo, la autora realiza una introducción más amena y cercana con el tema de los fantasmas, escribe: “No hay familia en la cual no se cuente con la experiencia de alguna aparición fantasmal”²⁵, seguidamente realiza una comparación con otros hechos que fueron inexplicables para la ciencia y ahora son aceptados recordando al lector que en otros tiempos “la electricidad y la hipnosis eran consideradas brujerías”²⁶.

Luego realiza descripciones menos periodísticas y más personales. Se refiere a las apariciones frecuentes en algunos lugares de Europa como Inglaterra, Francia e Italia. Una vez más una metodología similar de lo cotidiano “cristiano-familiar” a lo científico e histórico.

Respecto a la ciencia se muestra esperanzadora en que existirá una convergencia de lo esotérico y lo científico. Esta es otra de sus premisas más significativas.

Llegará un día en que tendremos explicaciones racionales para lo que hasta ahora consideramos un fenómeno sobrenatural, sin duda las consecuencias que se deriven de esta ampliación del dominio de lo oculto serán realmente imprevisibles²⁷.

Myriam Francis plantea que la razón será capaz de explicar y comprender los acontecimientos que son inexplicables en este momento; sin embargo, deja ver un cierto recelo sobre las consecuencias que deriven del conocimiento de aspectos más profundos de la existencia. Probablemente todavía existe la desconfianza los resultados bélicos y los avances tecnológicos del siglo XX.

25 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 43.

26 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 43.

27 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 43.

El reportaje continúa con la descripción del fenómeno a partir de procesos racionales: “el fantasma aparece en el sitio donde vivió su existencia terrena [sic]”²⁸ dado que el ahogado aparece cerca del lugar donde murió, los fantasmas orientales no aparecen en occidente y viceversa. La autora realiza una amplia descripción de fantasmas orientales “Ch’iang shing” y las “doncellaraposas” (Yurei) que posteriormente equipara con la “Zegua” centroamericana.

En este capítulo se dedica a realizar algunas descripciones de apariciones en Costa Rica y describir la historia detrás de la aparición. Ese es el caso del fantasma de Miss Mary Byrd en el jardín de su finca Westover en Cartago que murió en un incendio golpeada por las vigas del techo que se desprendieron. Su cuerpo fue hallado en el sótano. La describe como prima del almirante Richard Byrd y familia de William II conocido como “cisne negro”, que construyó Westover en Virginia. Evelyn Byrd hija de William II también murió en su casa y se especula que la posible causa fue la depresión por un amor prohibido. Aparentemente tanto en Westover de Virginia como en la Westover de Cartago se dan múltiples apariciones de las damas de la familia Byrd.

Francis intenta hacer una conexión entre ambos fantasmas y las circunstancias que son bastante disímiles salvo el mito la muerte y el incendio que no corresponden temporalmente. Es esta sección del libro donde la pluma de Myriam Francis se aleja más del periodismo y parece acercarse a la narración literaria. El compendio de historias sobre fantasmas podría haber sido una gran obra literaria costarricense de terror, de haberse tratado por completo con esa dinámica; sin embargo, el interés de Francis era más ambicioso aún y realizó un reportaje sobre hechicería que contiene muchos elementos diversos.

La dama del lago relata la historia de Anacleto Arnesto de Mayorga, quien a mediados del siglo XIX fuera esposa del teniente coronel Pedro Mayorga, comandante de Cartago, a cuya casa llegó el general Francisco Morazán. Aunque ella intentó persuadir a Morazán de huir tras conocer que su esposo lo traicionaría no consiguió convencerlo. Ella gustaba de leer en un refugio en medio de un lago en una propiedad de Cartago. Donde se dice que aparece con regularidad. La autora menciona que algunos pensaban que el fantasma se aparecía por ahí porque podrían tener enterrado un tesoro en ese sitio o simplemente

28 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 44.

“¿...es solo el recuerdo de la interesante mujer el que perdura y se proyecta en su sitio favorito?”²⁹, cerrando nuevamente el relato con la duda hacia el lector.

Otra narración corresponde a “La misteriosa desaparición” que posee un estilo literario muy similar al cuadro de costumbre con un toque de leyenda al final. Un esposo desaparece durante las festividades de su boda al jugar escondido con la novia. Años después la nueva dueña, al desocupar los muebles viejos de la casa escuchó un sonido similar a “una risilla traviesa”, luego una sombra se introdujo en la caja fuerte y luego de llamar a un experto lograr abrir la caja y encuentra los restos del novio 40 años después de su desaparición.

Francis introduce aquí la leyenda de la bruja Zárate. Parece una transcripción de la obra literaria de R. Quirós compilada en 1930 porque se menciona a Diógenes Olmedo como personaje de la narración. La duda que surge a partir de este momento es si las fuentes de Francis son libros e introduce una leyenda de ficción literaria no es posible distinguir la ficción del relato o el documento histórico. Simplemente presenta una amalgama de información con la orientación de metodología descrita, en ese caso corresponde a criollismo. Expone un enfoque menos científico en su trabajo y a la vez descubre que es necesario recurrir a distintas fuentes en este tipo de temas. Fuentes poco confiables para la ciencia que manifiestan la creencia popular y que permiten que el reportaje haya tenido acceso a incorporar otro tipo de manifestaciones culturales.

En el caso del fantasma de los ojos oblicuos con su apariencia “a la usanza de los antiguos mongoles” es la historia de un espectro que proviene de un jarrón de porcelana de la época de la dinastía Ming. Según la narración un parasicólogo realizó un contacto a partir de múltiples experiencias de los habitantes de una mansión capitalina costarricense. Tras una situación conflictiva, la familia se reconcilió con él, lo nombraron Re Yi y se convirtió en guardián de la casa. En este relato la autora del reportaje refuerza su teoría de que los fantasmas no pueden aparecer en lugares extraños salvo que se encuentren conectados mediante algún elemento, como lo es el caso del jarrón de porcelana.

Se hace mención sobre un fantasma cuando el Museo Nacional se ubicaba en un viejo edificio frente a la Avenida Segunda, hoy las oficinas centrales de la

29 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 49.

Caja Costarricense del Seguro Social. Sin embargo, Francis introduce un nuevo relato con un estilo completamente distinto. La autora se presenta algunas veces con un tono muy serio que busca convencer al lector de la veracidad de sus temas y en otras ocasiones utiliza el sarcasmo para burlarse de un acontecimiento particular como es el fantasma del Teatro Nacional. Escribe la autora: “así como la Ópera de París tenía su fantasma creado por Víctor Hugo”³⁰ los costarricenses crearon el suyo. Cuenta que Adolfo Herrera García publicó el rumor, según Francis, de un “fantasma que realmente solo existió en la mente de un escritor y de algunos nocheriegos”. Luego la autora realiza un nuevo giro de estilo y retorna al tono sugestivo con otro relato de una célebre cantante Adelina Patti que siempre quiso presentarse en el Teatro Nacional y no logró hacerlo durante sus giras. Dejando siempre la duda y la expectativa en el lector. Aunque Francis se traslada nuevamente a narraciones europeas sobre el fantasma de María Antonieta y el testimonio de Annie Moberly y Eleanor Jourdain junto a otros libros de testimonios publicados en distintas fechas, regresa a Costa Rica a brindar su experiencia personal al lector sobre el tema de los fantasmas.

En esta última intervención, Francis transcribe su testimonio “quien esto escribe tuvo la interesante experiencia”, en su propia casa, de compartir con una presencia sobrenatural. Según ella misma describe, la presencia fue amigable con ella y los habitantes de la casa, pero terrorífica para otros visitantes.

VUDÚ Y POCOMÍA

En este capítulo se explica el origen del vudú en América y su multiplicidad étnica. Aclara la diferencia de las prácticas y sus nombres según los lugares y la geografía en donde se asentaron como el vudú en Haití y otras islas, la santería en Cuba, macumba en Brasil y la pocomía en la zona atlántica caribe de Costa Rica³¹.

El texto define al vudú como una religión donde sus practicantes creen en un solo dios todopoderoso y en innumerables “loas” que corresponden a dioses o espíritus emisarios del creador ante los hombres. Es una religión animista. Por eso la utilización de los objetos “fetiches” en sus prácticas. Uti-

30 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 55.

31 Al respecto puede consultarse el trabajo de Axel Alvarado Luna, “Historia de la pocomía en Limón (Costa Rica) y Bocas del Toro (Panamá). De finales del siglo XIX a la actualidad”, *REHMLAC*+ 8, no. 2 (diciembre 2016-abril 2017): 195-221, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v8i2.23577>

lizan representaciones de la figura humana como la muñeca llamada wanga y los zombies que describe como “algunas realizaciones más impresionantes del vudú”.

Desde el punto de vista discursivo Francis realiza una reseña sociológica. Parece una sensibilización y persuasión para sentirse atraído por conocer y respetar esta “práctica religiosa”. Ella convence y afirma inicialmente que es una religión y que posee un origen histórico, étnico y cultural que se desarrolla en muchas partes de América y tiene un origen ancestral. Seguidamente introduce la parte científica con los nuevos estudios sobre el poder de la mente y de la parasicología “ya no se toma a la ligera los resultados de las ceremonias vudú”³². Sin embargo, no se puede mantener al margen de mencionar los aspectos grotescos y macabros como la mención de los sacrificios, las orgías y ofrendas que son mencionadas como “hechicería” olvidando el término inicial de religión. Hace referencia a los nombres de “Hougan” como el brujo y “Mambo” como la bruja y afirma que tiene poderes parasicológicos que ni los más escépticos pueden negar.

Francis asegura que la fuerza del Vudú es posible y se justifica mediante la ciencia por medio de la sugestión. Dice que la muñeca wanga llega incluso a matar. Realiza una descripción del contenido, del material y de la preparación de la muñeca wanga. También el procedimiento de hacer el mal mediante el uso de dos muñecas, una que se coloca cerca de la persona y otra que conserva la persona que desea dañarla. Presenta una similitud por el uso de velas del vudú al igual que otras religiones. Donde describe cada uno de los usos y la simbología de cada color. De la misma manera describe otros elementos utilizados en el vudú como los animales; por ejemplo: gatos, serpientes y sapos; huevos de gallina o de cuervos; inciensos, polvos y aceites. Finaliza realizando una descripción de sus prácticas como la invocación a los espíritus para encarnar alguna persona muerta a la que sacan de su tumba y dan vida como un “zombie”.

32 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 61.

En este apartado Francis expone su propia teoría científica sobre la existencia de los zombies: como personas que se le suministran drogas que dañan las facultades intelectuales y se sugiere la sugestión. También describe la práctica de orgías del vudú con gran fascinación detalla el procedimiento de la “ceremonia”. Finaliza informando sobre el amuleto fetiche “vevé” que consiste en símbolos dibujados y la descripción de los *loas* principales y sus funciones. Durante el proceso de la descripción de *loas* realiza una equivalencia de *loas* con santos cristianos que sugiere una equivalencia de religión a la magia. El capítulo concluye con la mención de la pocomía en Costa Rica, que posee manifestaciones; pero que no se conocen prácticas tan fuertes como en otras regiones y que en esta zona son más “pacíficos”.

LOS DRUIDAS

La referencia a los druidas consiste a grandes rasgos en una mención e introducción del elemento histórico, aunque su misma antigüedad produce escasez de mayores datos. Luego realiza una clasificación entre druidas, bardos y ovados. Los describe como grandes conocedores de medicina y en posible contacto e influencia con los griegos. Conocían el tratamiento preventivo, así como el uso de hierbas y propiedades mágicas de las plantas que combinaban con baños fríos, ejercicio, hidratación de manantiales. Practicaban recomendaciones sobre conducta para un beneficio de salud como “buen humor, la templanza, el ejercicio y levantarse temprano”³³ uso de baños medicinales y baños de leche de vaca para heridos de guerra. Menciona que existe un manuscrito sobre el arte de la curación en Gran Bretaña en el convento de Saint Gall en Suiza del siglo VIII que contiene oraciones, salmos y conjuros para curar diversas enfermedades.

LOS SECRETOS DE LOS SUKIAS

Francis realiza una de las introducciones más interesantes de todos los capítulos cuando aborda el tema del chamanismo por medio de los sukias. Primeramente, enfatiza la simpatía actual de la ciencia por comprender los chamanismos. Luego puntualiza el interés de los distintos investigadores y sus aportes en la investigación desde el psicólogo, el sociólogo, el historiador y el etnólogo. Respecto a la literatura podríamos aportar el interés por su cosmo-

33 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 68.

visión y su construcción discursiva. Tanto sus prácticas como sus expresiones orales y míticas que interpretan el entorno.

Seguidamente realiza una descripción de los sukias y sus prácticas de curación, no presenta fuentes particulares al respecto, solamente lo hace por medio de la narración de la autora y finaliza con una entrevista a don Pedro Bejarano Pineda, un señor de la tribu Guaimí de Coto Brus. Francis señala su reflexión sobre el costo por atender una vida y ella misma transcribe las palabras del sukia con su propia intervención calificativa “la vida de una persona –sentencia el cacique con indiscutible lógica– no pude pagarse con nada”³⁴. De esta manera Francis presenta claramente su intención de invertir la lógica del discurso hegemónico y otorgarlo a las otras voces y tradiciones culturales que han sido silenciadas.

LA MAGIA AMARILLA

Francis clasifica a la “magia amarilla” como todo el conocimiento ancestral de oriente. Inicia indicando la dualidad o polaridad de la energía cósmica desde la perspectiva cultural China. Las referencias históricas mencionadas al inicio corresponden a Confucio y a Laozi con su propuesta al consecuente daoísmo inspirado en sus enseñanzas.

Se refiere a los conocimientos como “alta ciencia de los chinos”. Menciona en la “historia china” a un mago llamado Fue-Hi probablemente en referencia al dios mitológico Fuxi o Paoxi, quien civilizó al pueblo por medio de conocimiento de caza y domesticación de animales. Chau Nong –Shennong o el emperador Yang fue su sucesor y enseñó sobre la agricultura y la tecnología como la construcción de la carreta. Se crea una similitud entre el mago, el sabio, el erudito y el científico.

Posteriormente habla sobre el estudio de las plantas y el “espíritu”. Para puntualizar algunas leyes de la magia china que tratan sobre el ying yang, la creencia en la constancia de la energía y esta no se destruye, que lo que sucede abajo responde a lo que sucede arriba, que todo es reflejo y está conectado, que la fuerza es mayor entre menor tamaño de los átomos y que los corpúsculos atómicos son emanados de los cuerpos.

34 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 77.

Como se puede percibir, los postulados orientales poseen elementos de física y filosofía que plantean la magia como un conocimiento muchísimo más profundo. Posteriormente pasa a la descripción de la acupuntura que es clasificada como magia al funcionar con la ley de las correspondencias. También se mencionan otros elementos utilizados en el oriente como el amuleto chino del jade y las plantas como el ginseng que es utilizado como una panacea. La autora plantea que algunos de los conocimientos ancestrales han sido apropiados por la ciencia contemporánea, tal es el caso de la droga china “ma huang” que es un componente de efedrina utilizado en las anfetaminas. Según dice: “El estudiante que toma unas pastillas antes de un examen no puede imaginarse siquiera que practica magia china”³⁵.

En la idea anterior se sintetiza el concepto de “magia” con el de “conocimiento”, “ciencia” y “saber occidental”. Expone una nueva premisa y demuestra que pretende sensibilizar la razón para la apertura mental realizando un proceso de transmisión de conocimientos de lo esotérico a lo exotérico. En el reportaje queda claro que no se debe menospreciar ninguna fuente y se debe de cuestionar todo conocimiento lo que a su vez es un pensamiento muy científico.

LOS ELEMENTALES

La introducción de este capítulo no cita fuentes bibliográficas. Se refiere a la clasificación y descripción de las entidades personales invisibles. Describe la creencia de una similitud entre ángeles, demonios y espíritus humanos durante la edad media. Describe el alma como “una entidad semimaterial, una esencia o forma ni materia ni espíritu puro” que era considerada como la unión entre el espíritu y el cuerpo.

El hecho de que la autora no mencione algún material, teoría o investigador y se apropie de todos los temas por medio de una descripción tan fluida y una serie de reflexiones históricas, ideológicas y culturales sugiere la posibilidad de que todo el contenido sea fuente de su propia interpretación; es decir, que el reportaje correspondería a su reelaboración personal de algunos temas a partir de distintas fuentes. Continuando con esta suposición, la obra estaría conformada desde sus cimientos por la propia reflexión teórica racional y la lectura de Myriam Francis sobre la he-

35 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 82.

chicería. Sus propuestas estarían acompañadas de elementos que reforzarían sus puntos de vista y que utilizaría arbitrariamente para reforzar su opinión. El capítulo correspondiente a “los elementales” parece dejar fluir su pensamiento en una reflexión ensayística y filosófica sobre sus creencias respecto al alma y la ciencia

El concepto de la inmaterialidad del alma y los otros seres procede a asociarlo por medio de una explicación que transita entre la ciencia y la teosofía. Se presenta al universo como “una manifestación de la voluntad en movimiento” y para su teoría utiliza una metáfora de la teoría acústica sobre los fundamentos y estructura matemática de la teoría musical “...podemos considerar a la naturaleza física como constituida [sic] por un orden inferior de vibraciones, el alma como una octava superior y el cuerpo como la más inferior. Si el cuerpo físico muere, la octava inferior deja de sonar, pero la superior continuará en vibración mientras esté en contacto con lo más elevado”³⁶.

Esta teoría de las resonancias parece tener fundamentos físicos y metafísicos. Posteriormente habla de como sucede una separación entre el cuerpo y el alma. Explica que el alma se fusiona con un ser superior mientras que el cuerpo se descompone y pasa a formar parte de los elementos terrenales.

A esta separación, Francis añade un nuevo tipo de separación por causa de muertes violentas en donde “el alma permanece cerca de los lugares que el cuerpo físico frecuentaba en vida, hasta llegarse el tiempo en que correspondía morir de muerte natural”³⁷. Eso explicaría el porqué no persiste el fantasma por más tiempo.

Durante este capítulo Francis expone su creencia, que se puede comprobar cuando ella comenta en el mismo texto; pero en otro apartado, su experiencia personal en “El fantasma y yo” y al final del reportaje. De esta manera, se concluye que el reportaje posee un alto grado de oralidad en su estilo, de hibridez genérica y sobre todo de leyenda. Francis argumenta situaciones que son improbables científicamente y que corresponden al imaginario y a la tradición cultural: “En tales casos creen que poseen cuerpo físico y tratan de comunicarse por medio de ruidos, gemidos, golpes, pasos; en ocasiones pueden hacerse visibles y tangibles a los sentidos físicos...”³⁸.

36 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 83.

37 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 84.

38 Francis, *Reportaje de la hechicería*, 84.

Otro aspecto interesante para destacar es la mención del mago costarricense llamado Moisés y su comentario sobre la existencia “en el astral una gran cantidad de seres creados por la imaginación de los literatos y mantenidos vivos por el pensamiento de los lectores”. Dicho de otra manera, el poder de la sugestión es capaz de crear objetos existentes en otros planos; lo más interesante, que el arte es capaz de utilizar la ficción para alterar la realidad.

La autora concluye el capítulo con una clasificación brahmánica de las principales clases de espíritu. Los *arupa devas* eran espíritus planetarios sin forma. Los *rupa devas*, elevados espíritus planetarios sin forma. Pisachas y mohinis, “elementarios” masculinos y femeninos compuestos de las formas astrales de los muertos. Los *mara rupas* son formas de deseo o pasión y consisten en almas condenadas a la destrucción. Los Asuras son elementales, gnomos, sílfides, ondinas y salamandras; entre otros, que se desarrollarán en seres humanos “en el siguiente ciclo de evolución”. Las bestias son elementales con formas monstruosas y formas animales. Finalmente, los *raksasas* o demonios que provienen de las almas de los hechiceros.

A continuación, realiza una amalgama de creencias que parten del fundamento brahmánico, al cristianismo, retorna al paganismo antiguo, a las anécdotas criollas sobre “un gnomo cerca del Teatro Nacional” y concluye con la posibilidad de que como ella propone “Ahora añadimos algo de nuestra cosecha” sobre relación de los elementales con los avistamientos de los OVNIS. En esta teoría sobre seres superiores venidos de otras partes del universo les adjudica la posibilidad de ser responsables de fundar religiones, enseñar las ciencias y las artes a la humanidad y desaparecer luego de haber cumplido su misión.

Los siguientes apartados consisten en una transcripción a manera de los herbarios medievales sobre las propiedades, mágicas, medicinales y terapéuticas de las plantas, animales, piedras preciosas y símbolos sagrados. Estos herbarios podrían ser el resultado de sus investigaciones y de su práctica en la vida cotidiana, debido a que Francis fungió como presidenta en el Garden Club de Cartago, organización que tenía a su cargo el cuidado y embellecimiento de los parques de Cartago y poseían una amplia reserva de plantas.

En conclusión, la finalidad del reportaje consiste en que el lector despierte su curiosidad e investigue algunos de los temas de forma más amplia después

de haber recorrido de manera panorámica un amplio compendio temático sobre creencias e información esotérica.

La premisa fundamental de Francis se encuentra en el inicio del libro reportaje. La hechicería es conocimiento que no ha sido aprobado por la ciencia, que la ciencia lógica y racional aun no comprende o puede explicar. Los saberes otros son hechicería y magia hasta ser comprendidos posteriormente, eso no debería reprimir su estudio y conocimiento.

Este artículo propone las siguientes investigaciones pendientes: 1-La figura de Myriam Francis en el esoterismo costarricense. 2-Relación historiográfica entre el periodismo y lo esotérico. 3-La retórica y la poética en los símbolos de los conjuros y la magia. 4-Aclarar mediante un estudio serio los conceptos, deidades, e influencias que fundamentan el pensamiento de Francis. 5-Una investigación sobre las semejanzas entre las prácticas cristianas y los hechizos paganos. 6-Búsqueda de las fuentes filosóficas primarias y secundarias del pensamiento descrito en el texto por Francis.

Myriam Francis concluye su obra con una anécdota en donde detalla su proceso de trabajo: compilación, lectura, trabajo, investigación, montaje de texto y envío a la imprenta. Francis relata la forma extraordinaria en que desaparece su último borrador antes de integrarlo al texto final. Aclara que era una traducción de un viejo manuscrito “de recetas secretas de alta magia y ocultismo, que según la introducción de este no debía llegar jamás a manos profanas”, después de comentar la anécdota las últimas palabras consisten en la apelación al lector; “¿Qué dice usted?”. Francis concluye su texto liberando el juicio del lector ante toda la información compilada en su *Reportaje de la hechicería* después de convertir los saberes esotéricos en conocimiento exotérico.

SEMBLANZAS

Juan Pablo Bubello es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, docente e investigador de dicha casa de estudios y de la Universidad Nacional de La Plata. Dictó conferencias y seminarios en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), Universidad Nacional Autónoma de México (México), Universidad de La Habana (Cuba), Pontificia Universidade Católica de Campinas, Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de Goiás (Brasil), Universidad de Costa Rica (Costa Rica). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas especializadas argentinas y del extranjero. Su correo electrónico es j_bubello@yahoo.com.ar

José Ricardo Chaves es doctor en Literatura Comparada por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es miembro del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas, con un trabajo enfocado sobre todo al estudio del romanticismo y del esoterismo en el siglo XIX y principios del XX, así como a la literatura fantástica de esa época, tanto en Europa como en América. Entre sus libros están: *Los hijos de Cibeles. Cultura y sexualidad en el fin de siglo XIX* (1997), *Andrógynos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005) y *México Heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y principios del XX* (2013). Actualmente prepara el libro *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. Es miembro honorario de la Academia Costarricense de la Lengua. Su correo electrónico es richavespa@gmail.com

Ricardo Martínez Esquivel ejerce como profesor de historia de las culturas de Asia, investigador y, coordinador de Estudios de Posgrado y Asuntos Internacionales en la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica. Él también es el director de la *REHMLAC+. Revista de Estudios Históricos de la Masonería* y el coordinador de la *Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos*, ambas con sede en la Universidad de Costa Rica. Sus publicaciones incluyen la obra *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad (1865-1899)* (EUCR, 2017); la edición de los libros *Estudios sobre China desde Latinoamérica: Geopolítica, Religión e Inmigración* (EUCR, 2013), *Los chinos de ultramar: Diásporas, sociabilidad e identidades* (Palabra de Clío, 2018), *Los chinos de ultramar: Sabor, cultura alimentaria y prácticas culinarias* (Palabra de Clío, 2020), *Modernity of Re-*

ligiosities and Beliefs: A New Path in Latin America, XIXth-XXIth Centuries (Brill, 2020), e *Historia mínima de la masonería en México* (Editorial Universidad Autónoma de Zacatecas, 2020); y la coedición de la colección de cinco volúmenes *300 años: masonerías y masones, 1717-2017* (Palabra de Clío, 2017 y 2018). Su correo electrónico es ricardo.martinezesquivel@ucr.ac.cr

Esteban Rodríguez Dobles es licenciado y máster en Historia por la Universidad de Costa Rica. Ha sido profesor en la Escuela de Historia y actualmente forma parte del cuerpo de profesores de la Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales en la misma universidad. Se especializa en el estudio de la historia de las mentalidades e historia cultural. Entre sus investigaciones pueden destacarse estudios sobre las mentalidades colectivas ante las catástrofes, las tradiciones votivas, creencias religiosas en torno al fenómeno del milagro, la actividad onírica como fuente para la historia, y las sociedades de creencias a fines del XIX y primera mitad del siglo XX, como la masonería, la Sociedad Teosófica y las agrupaciones espiritistas en Costa Rica. Su correo electrónico es historiadelacultura.esteban@gmail.com

Chester Urbina Gaitán posee una Licenciatura en Historia de la Universidad de Costa Rica y una Maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Guatemala). Se ha especializado en temas de la historia cultural de México y Centroamérica entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX. Uno de los temas en que más ha profundizado ha sido el de la relación entre fútbol e identidad nacional en la Ciudad de México, Guatemala, El Salvador y Costa Rica. Actualmente labora como investigador en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica. Su correo es chesterurbina@yahoo.com

Esteban Sánchez Solano es máster en Historia por la Universidad de Costa Rica. Estudiante de Doctorado en Ciencias de las Religiones por la Universidad de Quebec en Montreal. Se ha enfocado en el análisis del papel de la religión en la conformación del mundo moderno. Sus investigaciones se han centrado particularmente en la relación entre el catolicismo y la conformación de los Estados modernos, considerando el análisis de la participación política de la Iglesia católica, el análisis del conflicto entre la política y la religión en el mundo moderno desde la historia de las ideas, así como el papel central de la sociabilidad como generador de un espacio de conflicto y negociación entre las esferas secular y religiosa. Su tesis doctoral versa sobre las misiones fran-

ciscanas en los siglos XVI y XVII en el Reino de Guatemala como proyecto de construir una nueva cristiandad en el Nuevo Mundo. Su correo electrónico es e.sanchezsolano@gmail.com

Fernanda Gutiérrez Arrieta se formó en estudios musicales en el Conservatorio de Castella y es licenciada en Historia por la Universidad de Costa Rica. Se ha interesado en el estudio de las sociedades iniciáticas y los discursos en relación con la cuestión étnica indígena y afrodescendiente. Ha participado en simposios internacionales sobre la historia de la masonería en España y Costa Rica. Su correo electrónico es fernandagutierrezarrieta@gmail.com

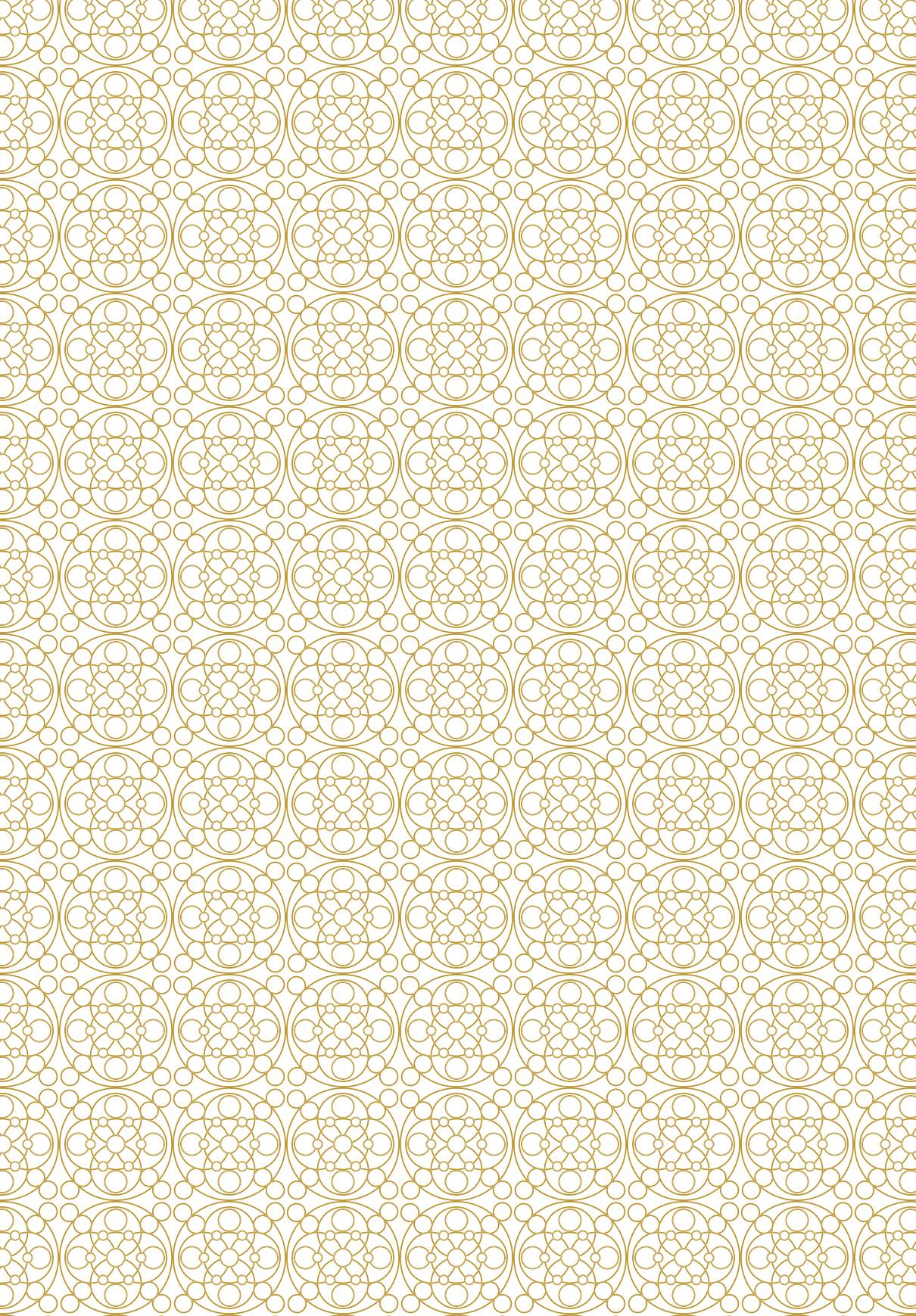
Francisco Rodríguez Cascante es catedrático de la Universidad de Costa Rica en la Sede de Occidente. Es licenciado en Filología Española y máster en Literatura Latinoamericana, por la Universidad de Costa Rica. En el 2002, obtuvo su Doctorado en Literatura en la Universidad de Montreal, Canadá. Es especialista en literatura costarricense y centroamericana. Entre sus libros se encuentran *Autobiografía y dialogismo* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004), *Obras completas de Lisímaco Chavarría* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2013), *Lisímaco de mí* (Fundación Interartes, 2013), *Lisímaco Chavarría, antología: poesía, narrativa y ensayo* (Editorial Costa Rica y Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2014), *Imaginarios utópicos. Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica 1904-1945* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2016), *Obra literaria de Arturo García Solano* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017) y *Obra literaria de Corina Rodríguez López* (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2018). Ha sido galardonado con el Premio Academia Costarricense de la Lengua 2017. Su correo electrónico es francisco.rodriguezcascante@ucr.ac.cr

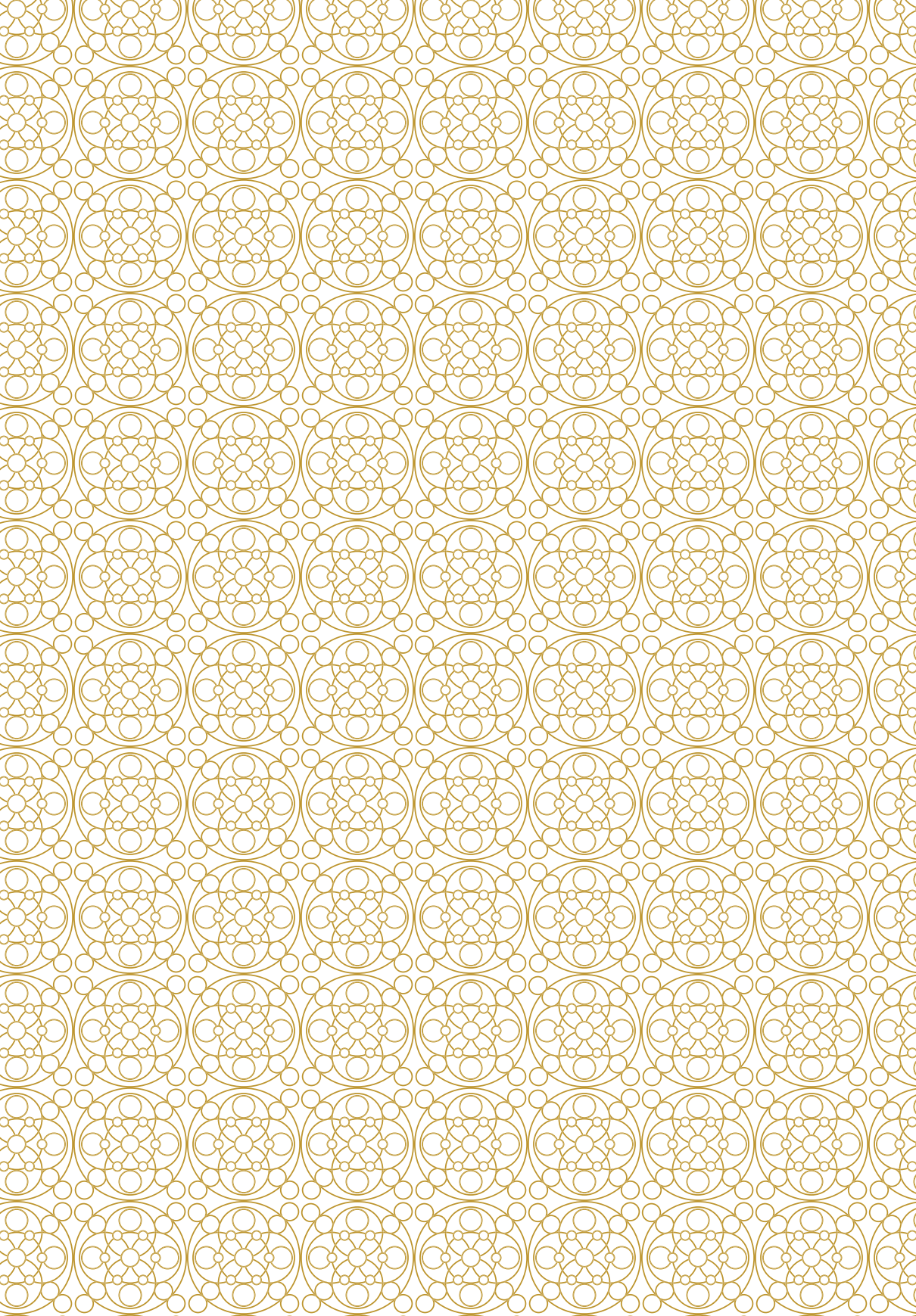
Otto German Mejía Burgos es abogado y notario de la Universidad de El Salvador y doctor en Filosofía Iberoamericana de la Universidad José Simeón Cañas (UCA). Actualmente es docente de la cátedra de Antropología Filosófica en la Universidad Don Bosco. Ha realizado estudios sobre historia de El Salvador con la Academia Salvadoreña de Historia. Es investigador y autor de diversos artículos culturales publicados en distintas revistas humanísticas y de ciencias sociales. Los libros publicados bajo su autoría son *Aliados con Martínez, el papel de los intelectuales tras la matanza de 1932* (2015) y *1932, Un mito fundacional* (2016). Su correo electrónico es OttoGMB7@hotmail.com

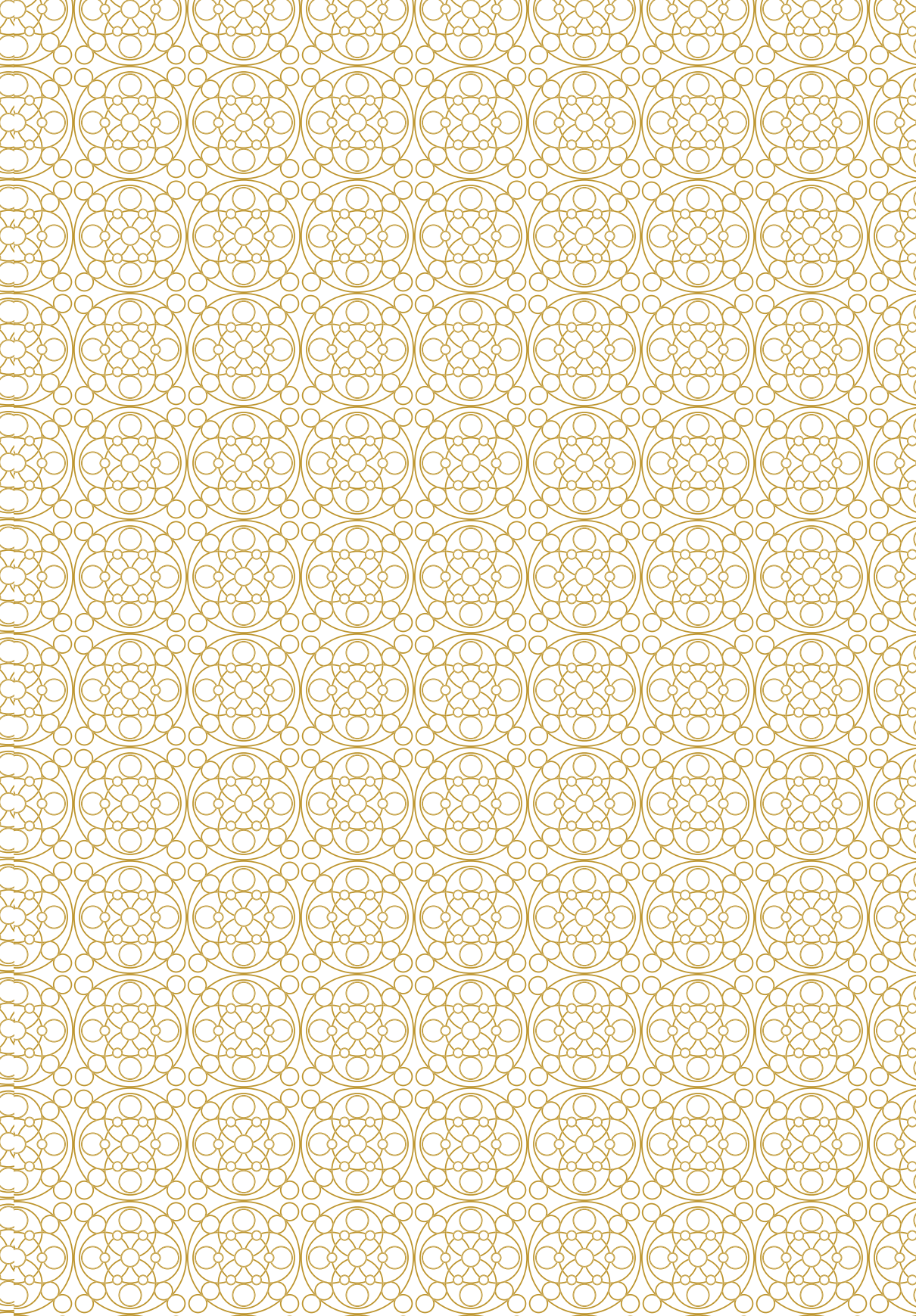
Jacqueline Murillo Fernández es bachiller en Filología y Lingüística Española y magister scientiae en Comunicación, ambos en la Universidad de Costa Rica. Máster en edición por la Universidad de Salamanca, Formación Santillana y el Instituto Universitario de Posgrado. En el 2001, recibió el Premio Joven Creación de la Editorial Costa Rica y, en 2006, el Premio UNA Palabra de la Universidad Nacional, ambos en la categoría de ensayo. Ha publicado libros y artículos de temas como identidad costarricense, edición, técnicas de estudio y corrección de estilo. Es la autora del Blog Nisaba, especializado en lengua, edición y escritura. Desde el año 2007, labora como editora de libros académicos en la Universidad Estatal a Distancia. Su correo electrónico es jmurillofer@icloud.com

Massimo Introvigne es sociólogo y director del Centro de Estudios sobre Nuevas Religiones (CESNUR) en Turín, Italia. Profesor de sociología de la religión en el Ateneo Pontificio Salesiano de Turín entre 2013 y 2016. Ha publicado más de sesenta volúmenes sobre nuevos movimientos religiosos y esotéricos. En 2011, fungió como representante de la OSCE (Organización para la seguridad y cooperación en Europa) para la lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación religiosa. Su correo electrónico es maxintrovigne@gmail.com

Luis Diego Rosales Marín es egresado del Conservatorio Castella en las disciplinas de Literatura y Guitarra (2005), de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) como bachiller en Música en la Ejecución y Enseñanza del Instrumento de la Guitarra (2010), bachiller en la Enseñanza del Español (2014) y bachiller en Literatura y Lingüística (2015). En el año 2016, concluye el programa de la maestría en Estudios de Cultura Centroamericana con énfasis en la Literatura (UNA) y actualmente se encuentra finalizando su tesis de graduación. Fungió como director académico de la Escuela Municipal de Artes Integradas (EMAI) en Santa Ana, profesor del Sistema Nacional de Educación Musical SINEM y profesor de literatura hispanoamericana y costarricense en el programa internacional de Aquinas College (EEUU), docente en diversas instituciones públicas y privadas en el campo cultural, la enseñanza especial, la enseñanza del español. Ganador del primer lugar del Concurso de Poesía de la Escuela de Bibliotecología de la UNA por el Día Internacional del Libro (2013) y tercer lugar, categoría adulto, del certamen nacional por el Día Mundial de la Poesía (Heredia, Convocatoria 2013). Actualmente, es el coordinador del Departamento de Literatura y profesor de Creación Literaria en el Conservatorio de Castella. Se desempeña, también, como director de ensambles y agrupaciones musicales en la EMAI. Su correo electrónico es rosales13d@gmail.com









Subjetividades esotéricas

Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica

El esoterismo es un tema de análisis marginado en la academia costarricense, ni las ciencias sociales, ni las letras, se han interesado en su estudio. De hecho, esta ha sido la tónica a nivel mundial. Es, principalmente gracias al impulso de los estudios culturales durante el cambio de siglo del XX al XXI, cuando inició un real interés científico en los temas esotéricos, ampliándose su crisol analítico en temas, tiempo, espacio, autores y propuestas teórico-metodológicas.

En este contexto, *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* da cuenta de una amplia gama de aproximaciones analíticas a formas de pensamiento y de producción artístico-cultural que han tenido una importante presencia en la historia del país. Los trabajos presentados en este libro son un esfuerzo por sacar a la luz estos importantes discursos constitutivos de la modernidad costarricense.

Colección: Estudios sobre las Creencias y las Religiosidades
Serie: Movimientos esotéricos

