

Diagnóstico y propuesta para un estudio académico de lo esotérico en América Latina¹

Diagnosis and Proposal for an Academic Approach to Esotericism in Latin America

José Ricardo Chaves

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

richavespa@gmail.com

ORCID:0009-0003-4441-3456

Guadalupe A. Domínguez Márquez

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

guadalupedominguez@filos.unam.mx

ORCID: 0009-0006-4930-1711

Alejandra G. Galicia Martínez

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

xtabayam@yahoo.com.mx

ORCID: 0000-0002-3828-3195

Recepción: 2 de noviembre de 2023/Aceptación: 3 de diciembre de 2023

doi: <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v16i1.57506>

Palabras clave

Esoterismo occidental; América Latina; rutas teóricas

Keywords

Western Esotericism; Latin America; Theoretical pathways

Resumen

Desde finales de los años noventa del siglo XX, con el surgimiento de la propuesta teórica del esoterismo occidental elaborada por Antoine Faivre, inició un proceso de revalorización de este campo en América Latina, caracterizado por la generación de importantes esfuerzos encausados en analizar el impacto y la influencia de lo esotérico en la región. Este artículo tiene la intención de problematizar la producción de los estudios esoterológicos latinoamericanos a partir de un diagnóstico de lo hecho hasta el momento para proponer una serie de rutas teóricas que permitan elaborar análisis multidisciplinares y planteamientos que den cuenta del contexto latinoamericano,

¹ Este trabajo es resultado del Proyecto Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) IN 402522 “Esoterismo en el México moderno (1850-1950): sujetos, corrientes y campo cultural”.

y así abonar a la institucionalización de estos estudios en las academias latinoamericanas.

Abstract

Since the end of the 1990s, with the emergence of Antoine Faivre's theoretical proposal of Western Esotericism, a process of reevaluation of the study of this field began in Latin America, which was characterized by the unfolding of significant efforts that were channeled towards the analysis of the impact and influence of the esoteric in the region. This article has the aim of problematizing the production of Latin American esoteric studies on the basis of an assessment of what has been done up to date, in order to advance a series of theoretical-pathways that will enable the production of multi-disciplinary analysis and formulations that account for the Latin American context and will therefore be able to contribute to the institutionalization of these studies in the Latin American academic milieus.

I

Con poco más de una década de estudios académicos sistemáticos sobre el fenómeno esotérico en América Latina, resulta pertinente hacer una breve reflexión al respecto para caracterizar lo hecho y para señalar algunos posibles caminos de investigación a futuro. Se toma como punto de partida la fundación del Centro de Estudios de Esoterismo Occidental de América Latina (CEEEO-AL) en 2011, en tanto que es la instancia académica que ha nucleado y promovido dicho trabajo, en América Latina en general, más como objetivo que como realidad alcanzada, y sólo en ciertos países en concreto, en los que hay investigadores que han emprendido tal labor para su especial parcela: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, México, últimamente Cuba y un poco El Salvador. La labor realizada ha tenido una doble vía: hacia dentro, hacia la caracterización, descripción y análisis de la presencia y dinámica esotéricas en los países nombrados en el periodo moderno (siglos XIX y XX); hacia fuera, estudios de lo esotérico en algunos países europeos, a partir de temáticas específicas (hermetismo, astrología, alquimia) o autores (Enrique de Villena, Gustav Meyrink, Arnold Krumm-Heller). En este sentido, el investigador latinoamericano reafirma su condición internacional, que puede dar cuenta tanto de lo propio como de lo europeo, en este caso, con una perspectiva un tanto diferente a la del nativo de Europa.

Por lo dicho, son más los países latinoamericanos sin diagnóstico esoterológico (aunque sea tentativo) que los que lo poseen, por lo que los espacios por cubrir académicamente son amplios. Hay regiones que sabemos que tienen una rica historia esotérica (América Central, el Caribe), pero carecen de estudios más detallados (exceptuando Costa Rica, Cuba y un poco Puerto Rico). Así, buena parte de la memoria esotérica latinoamericana está sostenida por los propios esoteristas, más que por los esoterólogos, lo que introduce un factor de distorsión importante. Esto no quiere decir que esos recuentos no sean valiosos, claro que sí, pero al obedecer a intereses parciales de grupos específicos, de creyentes y practicantes, y no de estudiosos externos, con mayor objetividad, generan un mapa esotérico desfigurado y limitado que habría que confrontar con uno fruto de la investigación histórica.

Hay que aclarar aquí que cuando se habla de estudios académicos de lo esotérico se está

pensando en acercamientos con una reflexión teórica y metodológica sobre el esoterismo (o lo esotérico, si no se quiere sustancializar), por lo general deudores *en origen* de los planteamientos del autor francés Antoine Faivre, activos en Europa y América a partir de la última década del siglo pasado, continuados y modificados después por nuevos autores como Wouter Hanegraaff, Kocku von Stuckrad y autores más jóvenes que continúan el debate desde otros puntos de vista teóricos. Sin que haya consenso en qué ha de entenderse por el esoterismo/lo esotérico, lo cierto es que ha habido y hay un continuo debate al respecto (no en América Latina), con posturas historicistas, hermenéuticas, posestructuralistas y demás, lo que sin embargo no ha impedido realizar las investigaciones del caso. Justamente una de las marcas del campo esoterológico es su diversidad teórica que, lejos de menguar, se incrementa. Incluso la etiqueta inicial con la que empezó el nuevo campo disciplinario, “estudios de esoterismo occidental”, está siendo cuestionada, tanto por el sustantivo “esoterismo”, como por el adjetivo “occidental”. En el caso latinoamericano la cuestión de la “occidentalidad” de lo esotérico es un asunto que apenas comienza a cobrar fuerza, como se aprecia en el trabajo de Mariano Villalba².

Antes del surgimiento de la perspectiva esoterológica en América Latina, los acercamientos al estudio de lo esotérico en la cultura regional solían carecer de una perspectiva teórica al respecto más elaborada, con una sinonimia sin rigor que igualaba esoterismo con términos como ocultismo, magia, orientalismo, brujería, chamanismo, New Age, terapias alternativas, etc., esto desde campos como la sociología, la historia, la psicología, los estudios literarios, la filosofía, etc., lo que llevó a la práctica proscripción de los términos “esoterismo” y “esotérico” de los estudios serios universitarios, en tanto categorías vergonzosas, sin sentido, sin rigor, rayanas en la superstición y lo irracional. Algo similar había acontecido en Europa, pero a partir de la aparición de nuevos paradigmas (Jung, Eranos, Frances Yates) el panorama se comenzó a modificar en la segunda mitad del siglo XX, hasta su radical giro en la última década con los planteamientos de Faivre. Parte de la labor hecha en los últimos años por la esoterología latinoamericana ha sido ir cambiando esta mentalidad prejuiciada en nuestro medio —todavía falta mucho por hacer al respecto— y darle un contenido histórico y hermenéutico a dichos términos para verlos como parte de la dinámica histórica de Europa y América, sobre todo a partir del Renacimiento, con importantes consecuencias en diversos ámbitos: modernidad, secularización, diversidad cultural, nuevas identidades, historia de la ciencia, política, etc.

Hay que destacar en esta nueva visión el importante aporte de los profesionales de la historia, que han canalizado su saber al nuevo campo y aportado sus herramientas teóricas y de investigación, reconfiguradas para dar cuenta del fenómeno esotérico. Como señalábamos, esto ya se había producido en Europa y Estados Unidos, y también se ha ido dando en América Latina, al menos si tomamos como botón de muestra los trabajos que componen el primer libro escrito y publicado al respecto, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates* (2018), una coedición de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Buenos Aires. De los diez autores ahí publicados, cuatro provienen de la historia, dos de la antropología, y el resto uno por área (literatura, filosofía,

2 Mariano Villalba, “Race, nation et révolution. Arnold Krumm-Heller et l’ésotérisme au Mexique (1910-1920)” (Tesis de Doctorado, Université de Lausanne/École Pratique des Hautes Études-Paris, 2023).

música y ciencias de la religión).

El lugar destacado de los historiadores en la investigación esoterológica se nota también en los estudios sobre la masonería, hasta ahora la corriente esotérica más estudiada en América Latina, si bien no siempre se la ha visto como esoterismo, sino con otras miradas: historiográfica, nuevas redes de sociabilidad, la política, etc. Toda esta investigación “masonológica” ha cuajado en diversos libros que reúnen ponencias de congresos y sobre todo en la prestigiosa *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* (REHMLAC+), publicada por la Universidad de Costa Rica. Esta zona de investigación histórica ha coincidido con la más específicamente esoterológica del CEEO-AL y su revista *Melancolia*, por lo que, en la práctica, se ha dado una simpatía y apoyo mutuo entre ambas instancias académicas que ha promovido el estudio de la historia esotérica latinoamericana.

Conviene también señalar que, en el caso de México, se ha dado un aporte significativo de la perspectiva literaria en los estudios de esoterismo occidental, debido a que su origen institucional (UNAM) se dio en al área de Literatura Comparada, a partir de los estudios de romanticismo y literatura del siglo XIX gótica y fantástica. Así, el comparatismo literario se expandió al comparatismo esotérico, algo que, por otra parte, también se había producido en Europa con autores comparatistas como Auguste Viatte, Albert Béguin o el propio Antoine Faivre, quienes, desde la literatura y la historia, se expandieron al esoterismo. Esto ha permitido releer con una nueva luz (esoterológica) a autores como Rubén Darío, Amado Nervo, Leopoldo Lugones, Gabriela Mistral o Rafael Arévalo Martínez, entre otros. Aquí cabe mencionar la incipiente apertura institucional de la academia mexicana (específicamente en el caso de la UNAM), con la aprobación de proyectos de investigación especialmente dirigidos a la temática esoterológica, como es el caso del proyecto PAPIIT “Esoterismo en el México moderno (1850-1950): sujetos, corrientes y campo cultural”, a cargo de los firmantes de este documento.

Ahora bien, a diferencia de los europeos y norteamericanos, que ya tenían un camino recorrido en los estudios sobre esoterismo y cultura, a partir de enfoques como la historia de la ciencia, la filosofía o la historia del arte, en América Latina no se tenía una exploración comparable, por lo que ha habido que empezar con lo más básico: un recuento descriptivo, un mapeo de la geografía esotérica de algunos de los países, que permitieran establecer las corrientes más importantes que han operado, sus voceros, sus textos, los campos culturales con los que esos sujetos esotéricos se han involucrado. Esto explica en cierta medida la acogida inicial de los trabajos de Faivre, que por muy cuestionables que puedan ser a la luz de herramientas teóricas posteriores, brindaron sin embargo un conjunto muy útil de ideas y herramientas que permitieron la identificación de autores, prácticas y corrientes, con la posibilidad de establecer una clasificación, una cronología y una secuencia histórica, primero en países específicos, y luego, por comparación, por regiones, lo que ha permitido identificar corrientes comunes a varios países (masonería, espiritismo, teosofía, neorrosacruzismo, antroposofía) y corrientes locales (el dosamantismo en México). Hasta ahora la investigación se ha enfocado sobre todo a los siglos XIX y XX, periodo en el que los esoterismos modernos arriban de Europa y Estados Unidos, se aclimatan, se organizan y comienzan a generar su propia dinámica (esto ya en el siglo XX), para eventualmente dejar de ser meras continuaciones de los esquemas europeos y propiciar sus propias propuestas y organizaciones (el dosamantismo

de Jesús Ceballos Dosamantes, el espiritismo de Joaquín Trincado, el neognosticismo de Samael Aun Weor, por ejemplo), aunque progresivamente se comienza a notar la necesidad de incorporar el periodo colonial, el que, pese a las restricciones inquisitoriales, tuvo una circulación esotérica restringida (hermetismo, neoplatonismo, alquimia, astrología, cábala), tal como se aprecia por ejemplo por la revisión de los acervos bibliográficos de libros prohibidos e incautados, o los catálogos de bibliotecas coloniales.

Estos avances preliminares nos llevan como estudiosos a darnos cuenta de que hay fenómenos y problemas de lo esotérico que no pueden ser explicados adecuadamente por las teorías europeas, las que hasta ahora han apostado más bien a una dinámica difusionista, con el origen en Europa y la expansión sumisa en América Latina (por cierto, una explicación antropológica muy propia del entre siglos XIX y XX). No se trata solo de detectar casuísticamente la presencia de algún esoterismo europeo, sino de plantear una dinámica de interdependencia mundializada, no reducida a un simple mecanismo de difusión de ideas y prácticas esotéricas desde Europa a América, sino de detectar una eventual confluencia cultural en doble vía: hay una difusión inicial, sí, pero no unívoca, puesto que ésta muy pronto comienza a alimentarse de materiales americanos (no necesariamente esotéricos) que ella encuentra en su expansión y que la transforman. Lo que empieza como difusión continúa como reconfiguración. Estos procesos, además, no se dieron solo a partir del siglo XX (que es cuando mejor se notan), sino que investigaciones (como la ya señalada de Villalba) apuntan a que el proceso comenzó a funcionar incluso desde el periodo colonial, durante la primera globalización, la de la expansión ibérica a partir del siglo XVI, por ejemplo, con algunas de las elaboraciones de historiadores mestizos como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y el Inca Garcilaso de la Vega.

Sin entrar por ahora en la problemática de la posible postulación de uno o varios “esoterismos prehispánicos”, y partiendo tan solo del proceso cultural y discursivo a partir de la llegada de los europeos al continente americano, se plantean retos como la relación de esos bagajes esotéricos que llegan con materiales religiosos originarios, lo que nos introduce en las discusiones de lo híbrido y lo mestizo (con otras categorías asociadas: sincretismo, eclecticismo, síntesis, pululantes tanto en los textos esotéricos como en los que quieren dar cuenta académica de ellos), así como de la absorción de estos tópicos “prehispánicos” a los discursos esotéricos europeos, a partir sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX, tal como se aprecia tímidamente en la teosofía blavatskiana y ya con más fuerza en las propuestas de Krumm-Heller y sus continuadores, proceso que irá creciendo y fortaleciéndose a lo largo del siglo XX, y que, por otra parte, no se queda reducido al ámbito estrictamente esotérico, sino que muy pronto abarca y se desplaza a otras áreas de la sociedad, como la incorporación de las tradiciones prehispánicas a las culturas oficiales, o las discusiones sobre la identidad nacional o latinoamericana, tal como se aprecia en autores como José Vasconcelos.

II

Si bien es cierto que el surgimiento del CEEA de América Latina nos permite ubicar temporalmente el inicio de los estudios sistemáticos sobre esoterismo occidental, conviene mencionar dos importantes antecedentes a partir de los cuales los planteamientos de Faivre

comienzan a tener eco en la región latinoamericana. Nos referimos a los textos *Andróginos. Eros, ocultismo en la literatura romántica* de José Ricardo Chaves³ e *Historia del Esoterismo en la Argentina* de Juan Pablo Bubello⁴.

Estos dos trabajos mostraron la viabilidad de analizar el esoterismo más allá de las posturas que reducen al fenómeno a lo mágico, lo irracional o lo sobrenatural, para dar paso a análisis más complejos en los que el esoterismo/ lo esotérico converge con la literatura y los procesos históricos. Además, ambos textos consolidaron posicionamientos epistemológicos favorables al estudio del esoterismo entre los cuales se sostiene que “es posible dar cuenta de él desde un enfoque racional e histórico.”⁵ Con esta perspectiva historiadores, filólogos, politólogos, antropólogos y musicólogos latinoamericanos han recuperado los planteamientos del esoterismo occidental para analizar las distintas realidades de sus respectivos países, así como para estudiar las expresiones esotéricas europeas dando paso a la consolidación de distintos espacios para su estudio en la academia latinoamericana.

Este proceso se manifiesta en distintos niveles mostrando que en la región existe una incipiente discusión sobre la presencia e impacto del esoterismo occidental en América Latina. En el ya mencionado *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* coordinado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr., se desarrolló una serie de premisas que, a la larga, se ha convertido en una guía para el estudio del esoterismo en América Latina. Por ejemplo, los coordinadores plantean que existen distinciones entre las características que asume el esoterismo durante los siglos xv-xvii y el que surge desde el siglo xviii hasta la fecha ya que cada uno adquiere su complejidad dependiendo de las variables que dan forma al momento histórico⁶.

Del primer periodo los autores problematizan la relación entre esoterismo y colonización, y proponen diferenciar los procesos colonizadores de América del Norte (Estados Unidos y Canadá) del que realizaron España y Portugal en México, Centroamérica y Sudamérica. Juan Pablo Bubello se ha encargado de desarrollar esta línea de investigación desde 2010. Junto con un equipo de investigadores, entre los que se encuentran Mariano Villalba y Hernán López, centró su atención en las características del esoterismo español de los siglos xv y xvi. De esta reflexión es resultado una serie de importantes afirmaciones que pone de manifiesto la marginalidad de España como parte del canon esotérico de Occidente. Para incorporar al mundo hispano al esoterismo temprano moderno, Bubello se sumerge en el mundo de las publicaciones de la época para dar cuenta de los principales puntos de contacto entre el viejo y el nuevo mundo, mostrar las prácticas y representaciones de la época, así como la publicación y circulación de importantes libros de corte esotérico⁷.

3 José Ricardo Chaves, *Andróginos. Eros, ocultismo en la literatura romántica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005).

4 Juan Pablo Bubello, *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010).

5 Chaves, *Andróginos*, 8.

6 Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr, eds., *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (Buenos Aires-Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 9-10.

7 Juan Pablo Bubello, “Arte separatoria e hijos del arte en las prácticas y representaciones de Diego de Santiago (Sevilla, 1598) y el lugar de España en el Esoterismo Occidental”, *Anales de la Historia Antigua, Medieval y Moderna* 49 (2015): 79-103.

En la misma lógica, Bubello propone al difusionismo como una explicación de la presencia del esoterismo en América Latina. Para el historiador argentino el desplazamiento de los europeos al continente americano entre el siglo XVI y XIX permitió la conformación de un campo esotérico compuesto por prácticas y representaciones que se encontrará vigente hasta 1980⁸. Una primera problematización a la propuesta difusionista la realizará Mariano Villalba en “The Occult among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism”⁹ en el que, recupera, desde los postulados decoloniales, la crítica al eurocentrismo para proponer dinámicas más complejas que expliquen la presencia del esoterismo en los países latinoamericanos. Ambos planteamientos abren una serie de problemáticas que, como abordaremos más adelante, permiten acercarnos de una forma mucho más profunda a la presencia del esoterismo durante la época colonial.

El segundo periodo que ubican los coordinadores de *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina* es aquel que surge en el siglo XIX, donde el esoterismo converge con los procesos de secularización y modernización. Esta etapa se caracteriza por suscitar importantes reflexiones teóricas, así como análisis históricos y literarios. En el primer caso José Ricardo Chaves ha configurado un trabajo teórico consistente sobre la región, pues desde 2005, con *Andróginos, Eros y ocultismo en la literatura romántica*, ya presentaba una postura académica favorable hacia el estudio del esoterismo, propuesta que se latinoamericanizó en textos como *México Heterodoxo*¹⁰, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti*.¹¹ y una variedad de artículos publicados en revistas académicas y libros sobre el tema, en que muestra la diversidad y complejidad del estudio del esoterismo en Hispanoamérica durante la última mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

El trabajo de José Ricardo Chaves subraya la viabilidad del análisis teórico-metodológico de la esoterología a nivel regional y muestra que sus aproximaciones desde la historia y la literatura resultan claves para una plena comprensión académica del fenómeno esotérico. En sus trabajos podemos ubicar dos ejes del estudio del esoterismo. El primero es la constante problematización que realiza de la propuesta faivreana del esoterismo, ya que sin desconocer los límites la categoría que elabora el teórico francés señala la importancia de utilizarla como una herramienta heurística a partir de un enfoque multidisciplinar. El segundo eje es la hipótesis que sostiene que las ideas y prácticas esotéricas en los ámbitos artísticos y literarios de finales del XIX y de las primeras décadas del XX modificaron los paradigmas positivistas y católicos de las sociedades en Hispanoamérica. Lo importante del horizonte que nos plantea Chaves es que el esoterismo no se reduce a su vínculo con lo religioso ni mucho menos a un tópico literario, sino que es un objeto de estudio en sí mismo que permite explicar la modernidad en

8 Juan Pablo Bubello, “Difusionismo del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina*. Juan Pablo Bubello, “Contributions to Historical Studies on the Diffusion of Western Esotericism in Latin America”, en *Modernity of Religiosities and Beliefs a New Path in Latin America from the Nineteenth to The Twenty-First Century*, eds. Pablo A. Baisotti y Ricardo Martínez Esquivel (Londres: Lexington Books, 2021): 155-172.

9 Mariano Villalba, “The Occult among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism”, en *New Approaches to Study of Esotericism*, eds. Asprem Egil y Julian Strube (Leiden: Brill, 2020): 88-108.

10 José Ricardo Chaves, *México Heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzo del XX*. (México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).

11 José Ricardo Chaves, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti* (México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2020).

Hispanoamérica. Muestra de esta concepción es el reciente trabajo que José Ricardo Chaves coordina junto con Alejandra G. Galicia, *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*¹² en el que se pone de manifiesto, por medio del concepto de “esoterósfera”, cómo el esoterismo constituye un campo cultural que se vincula, además de la literatura y las artes, con ámbitos como la política, la ciencia, la educación y el erotismo, entre otros, que permiten ampliar nuestra noción de modernidad. La “esoterósfera” como campo cultural propio del esoterismo complejiza la noción de campo esotérico que propone Bubello¹³ al sustraer lo esotérico de una dinámica ensimismada para potenciar su presencia en distintos ámbitos de la modernidad en América Latina.

Desde 2012 el estudio histórico del esoterismo se ha enriquecido con la aparición de las revistas *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)* y *Melancolia. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de América Latina*, así como de libros encargados de analizar el fenómeno esotérico en América Latina. Los temas que se tratan en estas publicaciones van desde la presencia del esoterismo en la Antigüedad y la Edad Media hasta las expresiones esotéricas del siglo XXI.

Sin afán de agotar el análisis de la producción de estas publicaciones queremos remarcar tres aportaciones que nos parecen relevantes. La primera es que a partir de estas publicaciones se bosqueja un mapa inicial de la teosofía moderna en América Latina desde tres perspectivas. Una de ellas es la que reconstruye la fundación de las ramas de la Sociedad Teosófica en Centroamérica, Cuba y México. En esta línea destacan los trabajos de Esteban Rodríguez Dobles “Ciclos, desastres naturales y guerras. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la predeterminación de la historia en las interpretaciones teosóficas”¹⁴; de Andres Rivero para Cuba, con “La sociabilidad teosófica en Cuba una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial (1894-1904)”¹⁵; mientras que José Ricardo Chaves inicia el mapeo de la teosofía en México con “Jalones para el estudio de la Sociedad Teosófica en México”¹⁶.

Otra es la perspectiva regional, no solo nacional, del movimiento teosófico, como es el caso del trabajo “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica” de Esteban Rodríguez¹⁷, o desde la clave cultural de lo hispano como es el caso de “Theosophical Development in the Pan Hispanic World (1890-1930)” (2021), también de José Ricardo Chaves¹⁸. Por último, tenemos un primer acercamiento al vínculo entre teosofía, género y política con los textos de María José Quesada Chaves “Lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1923-1953): relaciones entre la Sociedad Teosófica, la comasonería y la Liga Feminista”

12 José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia, eds., *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura* (México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023):18-19.

13 Juan Pablo Bubello, *Historia del Esoterismo en la Argentina*, 268-269.

14 Esteban Rodríguez Dobles, “Ciclos, desastres naturales y guerras. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la predeterminación de la historia en las interpretaciones teosóficas”, *Melancolia* 5 (2020): 1-26.

15 Andres Rivero, “La sociabilidad teosófica en Cuba una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial (1894-1904)”, *REHMLAC+*13, no. 1 (2020), 133-152, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.43530>

16 José Ricardo Chaves, “Jalones para el estudio de la Sociedad Teosófica en México”, *Melancolia* 6 (2021), 3-31.

17 Esteban Rodríguez Dobles, “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica”, en *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, eds. Francisco Rodríguez Cascante y Ricardo Martínez Esquivel (San José: Universidad de Costa Rica, 2019), 47-78.

18 Chaves, “Theosophical Development in the Pan Hispanic World (1890-1930)”, 233-272.

y “Teósofas, masonas y feministas (Costa Rica, 1890-1923)” de Luz Mary Arias Alpizar y María José Quesada Chaves¹⁹. Sobre teosofía también vale la pena mencionar los trabajos que se han realizado sobre la presencia de Jinarajadasa y Krishnamurti en Latinoamérica²⁰.

Una segunda aportación es que comienzan a desarrollarse trabajos sobre la recepción de las ideas de autores y escuelas esotéricas europeas, así como análisis de escuelas esotéricas propiamente latinoamericanas. En el primer caso resaltan los textos “Concepciones teosóficas de la naturaleza del ser y su representación en las novelas de Gustav Meyrink” y “Los muchos rostros de los consortes alquímicos: Elella de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana” de Guadalupe Antonia Domínguez²¹, “La alquimia en la obra de Juan Eduardo Cirlot: reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado” de Karen Anahí Briano Veloz²², “Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa” de Joseline Vega²³, “Fascismo, diplomacia y academia. La recepción temprana de Julius Evola en Argentina 1930-1970” de Boris Matías Grinchpun²⁴ y “É hora de encararmos Babalon: intersecções entre magia, corpo e feminismo em Thelema” de Beatriz Parisi²⁵. Por, último queremos mencionar el libro *Theosophia Perennis. Escritos para uma filosofia teosófica* en el que Daniel Rodríguez Placido elabora una serie de ensayos sobre gnosticismo, sufismo, neoplatonismo, prisca teología, filosofía de la naturaleza, etc., y analiza a autores como Filón, Plotino, Shankara, Sohrevardī, Ibn ‘Arabī, Marsilio Ficino, Jacob Boehme, Emanuel Swedenborg, William Blake, Ramana Maharshi, Henry Corbin, Mircea Eliade, F. G. Bazán, entre otros²⁶.

Respecto de las escuelas esotéricas latinoamericanas resalta la atención que se le ha dado a la Escuela Gnóstica de Samael Aun Weor por parte de Carolina Tamayo y Johan F.W. Hasler con su trabajo “Las instituciones gnósticas en Medellín”²⁷, así como los análisis que desde Brasil realizó Marcelo Leandro de Campos “Gnosticismo samaelinao na academia: o estado da arte”, “Utopia, modernidade e magia”, “Lideranças femininas no gnosticismo samaeliano: uma análise a partir da biografia de Arnalda Garro de Gomez (1920-1998)”²⁸. Una de las escuelas esotéricas

- 19 María José Quesada Chaves, “Lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1923-1953): relaciones entre la Sociedad Teosófica, la comasonería y la Liga Feminista”, *REHMLAC+* 13, no. 1 (2020): 101-132, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44262>. Luz Mary Arias Alpizar y María José Quesada Chaves, “Teósofas, masonas y feministas (Costa Rica, 1890-1923)”, *REHMLAC+* 13, no. 1 (2020): 69-100, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44216>.
- 20 José Ricardo Chaves, “La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en el 1935”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina*, 167-203. Chaves, *Isis modernista*, 419-504. Otto Mejía Burgos, “Segunda gira del teósofo Jinarajadasa a América Latina, 1938. Análisis de sus conferencias y otros ensayos”, *REHMLAC+* 10, no. 1 (2018), 264-298, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i1.31970>.
- 21 Guadalupe Antonia Domínguez Márquez, “Concepciones teosóficas de la naturaleza del ser y su representación en las novelas de Gustav Meyrink”, *Melancolia. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre Esoterismo Occidental de la UNASUR* 2 (2017), 27-50. Guadalupe Antonia Domínguez, “Los muchos rostros de los consortes alquímicos: Elella de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana”, en *Esotérsfera*, 247-280.
- 22 Karen Anahí Briano Veloz, “La alquimia en la obra de Juan Eduardo Cirlot: reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado”, *Melancolia* 4 (2019), 28-56.
- 23 Joseline Vega, “Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa”, en *Esotérsfera*, 281-300.
- 24 Boris Matías Grinchpun, “Fascismo, diplomacia y academia. La recepción temprana de Julius Evola en Argentina 1930-1970”, *Melancolia* 6 (2021), 141-164.
- 25 Beatriz Parisi, “É hora de encararmos Babalon: intersecções entre magia, corpo e feminismo em Thelema”, *Melancolia* 6 (2021), 115-140.
- 26 Daniel Rodríguez Placido, *Theosophia Perennis. Escritos para uma filosofia teosófica* (São Paulo: Daemon Editora, 2022).
- 27 Johan F.W. Hasler y Carolina Tamayo, “Las instituciones gnósticas en Medellín”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina*, 261-294.
- 28 Marcelo Leandro de Campos, “Gnosticismo samaelinao na academia: o estado da arte”, *Melancolia* 1 (2016): 7-29. Marcelo Leandro de Campos, “Utopia, modernidade e magia”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina*, 229-250. Marcelo Leandro de Campos, “Lideranças femininas no gnosticismo samaeliano: uma análise a partir da biografia de Arnalda Garro de Gomez (1920-1998)”, *Melancolia* 3 (2018), 92-107.

latinoamericanas recién descubiertas y documentadas es el Dosamantismo del mexicano Jesús Ceballos Dosamantes del cual se encarga de caracterizar José Ricardo Chaves²⁹.

La última perspectiva que consideramos importante remarcar es la presencia de las corrientes esotéricas en los procesos sociales de gran calado que han marcado a los países latinoamericanos. En el caso de México el texto *México heterodoxo* es un referente para estudiar el esoterismo desde los ámbitos culturales y políticos. En este contexto resaltan además los trabajos de Mariano Villalba “Arnold-Krumm Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina” y “Jesús Medina y el Rito Mexicano Reformado (1893). Cábalas, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario”³⁰, así como los artículos de Alejandra G. Galicia “Revolución Mexicana y Esoterismo. José Vasconcelos 1921-1924” y “José Vasconcelos y la América Trascendental”³¹ que han discurrido en las distintas dimensiones que permearon las corrientes esotéricas en el proceso revolucionario mexicano iniciado en 1910 y en las que destacaron figuras del ámbito intelectual con una influyente presencia en los países latinoamericanos. En el dominio cultural los textos “*Creo que seremos felices, sino aquí, más allá de la Muerte*: espiritismo y misticismo en dos mujeres frágiles de Severo Amador” de Adrián Linares³² y “Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: una teoría del conocimiento ‘irracional’” de Karen Anahí Briano³³ abren la puerta a nuevas interpretaciones de la relación entre esoterismo, ciencia y literatura en el campo cultural mexicano.

En el caso de El Salvador resalta la atención que se le ha puesto a la dictadura del general Maximiliano Hernández Martínez (1935-1944), específicamente a la presencia de la teosofía como una de las bases del régimen militar y el papel de los intelectuales en dicho gobierno. Este tema lo abordan Otto Mejía Burgos con “La influencia del pensamiento de Krishnamurti durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez”³⁴, René Antonio Chanta Martínez con “Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939-1940. Reforma educativa y reacción católica”³⁵ y Alejandra G. Galicia con “Amatl. Correo del Maestro. Salarrué y la teosofía”³⁶. Para el caso de Argentina el trabajo de Hernán Facundo López “José López Rega, *El Brujo*”³⁷ es uno de los primeros análisis que se hacen de la relación entre esoterismo y la dictadura cívico-militar de los años setenta y ochenta del siglo pasado.

Dos de las academias que han puesto énfasis en el estudio y sistematización del fenómeno esotérico son la costarricense y la mexicana. Ambas se han orientado a analizar el papel del

29 José Ricardo Chaves, “El dosamantismo, un esoterismo mexicano entre los siglos XIX y XX”, en *Esoterósfera*, 31-57.

30 Mariano Villalba, “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”, *REHMLAC+* 10, no. 2 (2018), 227-258, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i2.33355>. Mariano Villalba, “Jesús Medina y el Rito Mexicano Reformado (1893). Cábalas, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario”, en *Esoterósfera*, 115-147.

31 Alejandra G. Galicia “Revolución Mexicana y Esoterismo. José Vasconcelos 1921-1924”, *Melancolia* 5 (2020), 27-53. Alejandra G. Galicia, “José Vasconcelos y la América Trascendental”, en *Esoterósfera*, 59-89.

32 Adrián Linares, “*Creo que seremos felices, sino aquí, más allá de la Muerte*: espiritismo y misticismo en Dos mujeres frágiles de Severo Amador”, en *Esoterósfera*, 177-200.

33 Karen Anahí Briano, “Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: una teoría del conocimiento ‘irracional’” en *Esoterósfera*, 201-230.

34 Otto Mejía Burgos, “La influencia del pensamiento de Krishnamurti durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez”, *Melancolia* 3 (2010), 131-160.

35 René Antonio Chanta Martínez, “Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939-1940. Reforma educativa y reacción católica”, *Melancolia* 7 (2022), 1-23.

36 Alejandra G. Galicia con “Amatl. Correo del Maestro. Salarrué y la teosofía”, en *Esoterósfera*, 149-174.

37 Hernán Facundo López “José López Rega, *El Brujo*”, en *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina*, 295-318.

esoterismo en el despliegue de la modernidad de sus respectivos países. Académicos como Ricardo Martínez Esquivel y Francisco Rodríguez Cascante han mapeado el panorama esotérico de Costa Rica de finales del siglo XIX e inicios del XX tomando en cuenta cómo la masonería, el espiritismo y la teosofía colaboraron en el proceso de secularización del Estado, resultado de este trabajo es la coordinación del libro *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*³⁸.

En el año 2021 surgió, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el *Seminario Permanente de Estudios sobre Esoterismo Occidental desde América Latina* coordinado en colectivo por José Ricardo Chaves, Alejandra G. Galicia, Guadalupe Antonia Domínguez y Karen Anahí Briano. Dicho espacio tiene el objetivo de reflexionar en torno a la propuesta del Esoterismo Occidental y los debates que actualmente existen, así como elaborar, desde un horizonte multidisciplinar, propuestas teórico-metodológicas que expliquen la presencia e impacto del fenómeno esotérico en Latinoamérica. Con el trabajo realizado hasta el momento este colectivo también se ha enfocado en la divulgación académica de los estudios sobre esoterismo en eventos como el simposio “Sujetos esotéricos en la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX: Imaginarios y modernidades”, presentado en las XV Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana de Guatemala en 2022, las “Primeras Jornadas de Estudios sobre Esoterismo Occidental y Humanidades: alcances y aplicaciones” realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en octubre del mismo año, y en septiembre de 2023 el “Primer Congreso en México de Estudios de Esoterismo Occidental en América Latina: del Virreinato al siglo XX”, realizado en el Instituto de Investigaciones Filológicas, en el que se reunieron investigadores de México, América Latina y España. Actualmente José Ricardo Chaves encabeza el proyecto de investigación “Esoterismo en el México moderno: sujetos, corrientes y campo cultural” que tiene por objetivo elaborar una reconstrucción de corrientes y discursos esotéricos por parte de los principales intelectuales mexicanos de finales del siglo XIX e inicios del XX.

En el marco de los estudios sobre esoterismo anteriormente expuesto parecería que la academia brasileña se encuentra ausente, sin embargo, no es así. Buena parte de los colegas brasileños centran su análisis en la historia antigua, medieval y renacentista. Podemos ubicar dos grupos presentes en la academia brasileña: el Centro de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Feral de Santa Maria cuenta con “Virtù. Grupo de história medieval & renacentista”, coordinado por Francisco Mendonça Jr., el cual incluye al esoterismo occidental como una de sus líneas en el análisis de la Edad Media y los movimientos renacentistas; y “Hermeneia. Estudo e Análise dos Textos Herméticos”, encabezado por David Pessoa de Lira.

La producción que realizan los compañeros en Brasil es copiosa, y por el poco espacio que tenemos solo mencionaremos textos como “A poligraphia de Johannes Trithemius: reflexões acerca das relações entre Esoterismo e política nos séculos XV e XVI”³⁹ de Francisco Mendonça Jr., así como “Pico della Mirandola. Dez conclusões segundo a antiga doutrina do egípcio Mercúrio

38 Francisco Rodríguez Cascante y Ricardo Martínez Esquivel, eds. *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* (San José: Universidad de Costa Rica, 2019).

39 Francisco Mendonça Jr., “A poligraphia de Johannes Trithemius: reflexões acerca das relações entre Esoterismo e política nos séculos XV e XVI”, *REHMLAC+* 8, no. 1 (2016): 1-23, <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v8i1.24284>

Trismegistos” y “A Cidade Do Sol: utopia e astrologia em Campanella” de Otávio Santana Vieira y Carlos André Macedo⁴⁰, y más recientemente el *Corpus Hermeticum Graecum. Texto bilingue (griego-português)* traducido por David Pessoa de Lira⁴¹, el cual es una fuente primaria de gran valía para el estudio del esoterismo.

III

Como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, para dar cuenta de la complejidad de las dinámicas de la presencia y desarrollo del esoterismo/lo esotérico en América Latina se requieren marcos teórico-metodológicos que se adecuen a las necesidades de los distintos contextos lingüísticos y culturales de nuestro continente. En la medida en que la elaboración de lo esotérico en estas latitudes supone tanto el encuentro de culturas como el entrecruzamiento y reinterpretación de una gran variedad de discursos heterogéneos, proponemos, en primer lugar, estudiar el fenómeno desde el ángulo general del comparatismo, que si bien tiene su origen en el campo de los estudios literarios como una tendencia o forma de exploración que “se ocupa del estudio sistemático de conjuntos supranacionales”⁴², también puede ampliarse de lo exclusivamente literario, al estudio y comparación de diferentes esferas del conocimiento y la expresión humanos. Es decir, que las herramientas del enfoque comparatista permiten la examinación multidisciplinar de los contactos y tensiones entre lo global y lo local; lo general y lo particular; el sistema y el individuo, así como los procesos generales de asimilación y marginación de *lo otro*; siempre desde una perspectiva historicista que toma en cuenta las particularidades del corte sincrónico y el devenir de lo diacrónico.

Las diferentes formas de elaboración de lo esotérico en América Latina se despliegan en un espectro que va desde el difusionismo y el pasaje unilateral de textos y discursos, hasta los intercambios dialécticos por partida doble, cuyo resultado es la creación de fenómenos y manifestaciones culturales de distinto grado de originalidad. El primer caso se ubica en los momentos iniciales de todo contacto donde existe un nivel relativamente superficial o “pasivo” de recepción que implica, sobre todo, la circulación e intercambio de materiales de tipo esotérico. Como ejemplo de lo anterior podrían mencionarse las primeras décadas de la presencia de los europeos en este continente, la llegada de libros esotéricos por vía marítima, así como su agrupación y resguardo en determinadas bibliotecas. Las investigaciones preliminares que Bubello ha realizado a este respecto son valiosas porque abonan a la reconstrucción de inventarios y catálogos, lo cual permite a los académicos hacerse una idea de las corrientes esotéricas específicas a las que se dio difusión en América⁴³ (para afinar los marcos de referencia, pueden hacerse cortes sincrónicos en diferentes instancias históricas de “contacto”), y recrear lo que en la estética de la recepción se denomina “horizonte de expectativas”, el cual ha de entenderse como “un sistema de normas de expectación objetivadas que mediatiza el proceso en el que la

40 Otávio Santana Vieira, “Pico della Mirandola. Dez conclusões segundo a antiga doutrina do egípcio Mercúrio Trismegistos”, *Melancolia* 3 (2018), 161-184. Otávio Santana Vieira y Carlos André Macedo, “A Cidade Do Sol: utopia e astrologia em Campanella”, *Melancolia* 5 (2020), 81-104.

41 David Pessoa de Lira, *Corpus Hermeticum Graecum. Texto bilingue (griego-português)*, (São Paulo: Editorial Cultrix, 2023).

42 Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada* (Barcelona: Editorial Crítica, 1985), 13.

43 En esta dirección resultan muy útiles trabajos previos como Los libros del conquistador (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), de Ignacio Osorio Romero *Historia de las bibliotecas novohispanas* (México: SEP Dirección Nacional de Bibliotecas, 1986).

recepción pasiva de lector y crítico se transforma en recepción activa y nueva producción de autor”⁴⁴. Es decir, que la llegada, distribución y resguardo de materiales genera comunidades de lectores donde ciertos rasgos ideológicos, culturales y sociales compartidos propician, a su vez, procesos de hermenéutica, re-semantización y diseminación textual cada vez más complejos, de tal modo que los lectores pueden incluso devenir creadores originales por derecho propio en nuevos contextos culturales. Esto último sería representativo del otro extremo en el espectro de las posibilidades de elaboración de lo esotérico en América Latina, donde puede hablarse ya de “recepción”, en el sentido de un proceso activo de re-semantización, en contraposición a la relativa “pasividad” de la “difusión” inicial.

La configuración de horizontes de expectativas supone también el perfilamiento de “sujetos clave”, provenientes de y articuladores entre, una diversidad de esferas culturales –como la política, la artística, la mercantil o la religiosa– que participan con particular interés en los mecanismos de “transmisión, comunicación, tránsito (*passage*) o enlace entre actividades y obras pertenecientes a diferentes ámbitos nacionales”⁴⁵, y para quienes la crítica comparatista de corte francés ha acuñado el término de “*intermédiaire*”. A pesar de su diversidad, las actividades profesionales que realiza este tipo de sujetos comparten una serie de rasgos que podríamos caracterizar de “mercuriales”, como la liminalidad, la movilidad y la propensión a la apertura (relativa) hacia *lo otro*, como consecuencia de la práctica continua del arte de la negociación. Es común, por ejemplo, encontrar intermediarios entre los diplomáticos/espías (como Arnold Krumm-Heller, Rudolf von Sebottendorf, Miguel Serrano, Nicholas Roerich); los académicos, los escritores, los eruditos, los arqueólogos (Étienne Brasseur), los traductores (Marsilio Ficino y Miguel Serrano), los editores; todo tipo de viajeros, como los exploradores (Pedro Sarmiento de Gamboa), los misioneros (muy probablemente jesuitas en el caso de la época de los virreinos, como Nicolás Mascardi, lo cual apunta hacia una fuerte influencia de Athanasius Kircher durante el periodo barroco, por ejemplo); así como las personas mestizas y/o educadas en instituciones europeas (Alva Ixtlixóchitl y el Inca Garcilaso de la Vega). La recurrencia de estas profesiones y su frecuente superposición (por ejemplo, un embajador-viajero-erudito-traductor-escritor), en cuyo caso el potencial de intermediación discursiva se robustece, hace posible al investigador predecir, con cierto grado de exactitud, la presencia de lo esotérico en figuras afines (como por ejemplo Octavio Paz, en la categoría antes descrita). En cualquier caso, la función del intermediario es la de construir eslabones o puentes semióticos entre las diferentes formas discursivas de las esferas culturales que él articula, facilitando con ello la generación de nuevos discursos y provocando la saturación y flexibilización semántica, temática e ideológica de lo esotérico. La aplicación del enfoque discursivo propuesto por von Stuckrad⁴⁶ y ampliado por Granholm⁴⁷ resulta particularmente productiva en este tipo de cuestiones.

Además de considerar el papel de los intermediarios, es necesario situar su quehacer en marcos de referencia cada vez más precisos. Si bien somos conscientes de que las diferentes regiones del continente tienen sus propios devenires históricos, proponemos por ahora

44 Ana Isabel Broitman, “La Estética de la Recepción. Bases teóricas para el análisis de las prácticas lectoras y otros consumos culturales”, en *Actas de las III Jornadas de Investigación en Edición, Cultura y Comunicación*, eds. Inés Casanovas, Martín Gonzalo Gómez y Esteban Javier Rico (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2015), 48.

45 Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, 66.

46 Kocku von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge* (Londres: Equinox, 2005).

47 Kennet Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes” en *Religion* 43, no. 1 (2013), 46-69.

considerar la categoría de “transculturación” para describir, de forma muy general, los procesos de creación de identidades y culturas que han estado en curso en estas latitudes desde la llegada de los europeos en el siglo xv y que fungen como el trasfondo social o el “caldo de cultivo” donde se da la recepción de lo esotérico. El término “transculturación” fue acuñado en 1947 por el antropólogo cubano Fernando Ortiz –un pionero de los estudios de(s)coloniales–⁴⁸ para describir el fenómeno de la conformación cultural cubana, y se refiere a:

las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica el vocablo angloamericano *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación⁴⁹.

Una de las ventajas de este enfoque es que también sitúa en un espectro o gradación (aculturación-transculturación-neoculturación) la variedad de mecanismos de territorialización y desterritorialización geográfica, cultural y semántica que entra en juego en el proceso de renegociación de alteridades que todo contacto supone. Dependiendo de las circunstancias, habrá mayor o menor propensión social a acoger fenómenos en los que la confluencia de elementos diversos tiene un papel determinante. Siguiendo a Ortiz, vale la pena cuestionarse entonces: ¿qué es lo que sólo se adquiere de una cultura distinta?, ¿qué es lo que se pierde en la propia? y ¿qué es lo nuevo que se genera? Además, es importante considerar que, en este punto, el investigador se adentra en un campo semántico muy complejo que agrupa categorías como “eclecticismo”, “dialéctica”, “hibridación”, “mestizaje” y “sincretismo” que, a pesar de sus afinidades, denotan también momentos y formas distintas en el espectro de las posibilidades de interacción de lo diverso, que deben ser tomadas en cuenta y precisadas en el momento de su aplicación puntual.

El fenómeno mismo del esoterismo/lo esotérico, como se ha teorizado desde los ámbitos académicos, propende a la apertura hacia lo otro y a su integración en un sistema sintético. El ejemplo paradigmático de lo anterior sería su “origen” histórico, a finales del siglo xv, en el Renacimiento florentino, donde se da la confluencia de distintas corrientes como el platonismo, el neoplatonismo, el hermetismo neo-alejandrino, la cábala (en su hermenéutica cristiana), la alquimia, la astrología y la magia, y se genera un nuevo constructo (una instancia de *neoculturación*, diría Ortiz), ya propiamente “esotérico”, que habría de tener diferentes avatares históricos dependiendo de su concreción contextual y su des/encuentro con nuevas formas discursivas y culturales, cuyos límites son, en mayor o menor medida, aquellos del expansionismo y el imperialismo “occidental”. El modelo heurístico de Antoine Faivre⁵⁰ subraya esta propensión en dos de los seis componentes que caracterizan la forma de pensamiento

48 Nos adherimos a la propuesta de aplicar las herramientas teórico-metodológicas del de(s)colonialismo al estudio de lo esotérico en nuestro continente que hace Mariano Villalba en *Race, nation et révolution. Arnold Krumm-Heller et l'esotérisme au Mexique (1910-1920)*. Una ventaja del enfoque de(s)colonial es que reconoce la agencia creativa en la cultura sometida a un proceso de colonización.

49 Citado por Erelis Marrero León, “Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz” en *Tabula Rasa* 19 (2013), 108.

50 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1994), 10-15.

esotérica: las correspondencias (que vinculan espiritualmente las diferentes esferas del cosmos) y la práctica de concordancia (que vincula históricamente las diferentes tradiciones que han dado elaboración discursiva a lo esotérico).

Al nivel del relato, el esoterismo/lo esotérico justifica dicha confluencia en términos de una “*prisca theologia*” y/o una “*philosophia perennis*”⁵¹ que, en términos generales, podemos describir como la creencia en una sabiduría prístina que ha sido resguardada por una cadena de sabios iniciados provenientes de diferentes tradiciones filosóficas y religiosas, así como de diferentes regiones geográficas, de modo que hay un especial énfasis en su carácter “universal”. La imagen misma de una “cadena” remite, semánticamente, a la latencia e inminencia del siguiente eslabón, es decir, que está, de entrada, abierta a la llegada del *siguiente* “otro”. Además, sirve de base para generar relatos sobre la concreción histórica de supuestos “linajes” espirituales que comparten, en el fondo, la misma iniciación (garante de la posesión de la *verdad*) y el mismo origen. Este rasgo ha sido llamado “perennialismo” y es particularmente fuerte en las siguientes corrientes esotéricas: 1) el campo semántico de la “*prisca theologia-perennialismo*” durante el Renacimiento, de la cual toma el nombre; 2) la teosofía germana del siglo xvi (donde destacan figuras como la de Jakob Boehme); 3) la teosofía de Blavatsky a finales del siglo xix y 4) el tradicionalismo en el siglo xx (en la líneas de René Guénon, Julius Evola o Frithjof Schuon); mismas que se despliegan durante el periodo que va de la modernidad temprana a la modernidad tardía. Todas estas corrientes son de especial interés para el investigador de lo esotérico en América Latina, ya que tienen un papel clave en la integración posterior del elemento indígena-americano en los discursos esotéricos. Es necesario, sin embargo, hacer primero cortes sincrónicos en la investigación (estudiar cada momento y región de recepción por separado) para después poder reconstruir su desarrollo diacrónico, es decir, la conformación de una “tradición” perennialista latinoamericana (siglos xvi-xxi).

Ahora bien, es necesario problematizar cómo es que el “elemento” indígena-americano es integrado a nivel discursivo. Para ello, identificamos dos componentes del discurso perennialista que funcionan como “puertas” de entrada semánticas. El primero de ellos es el relato de los “continentes perdidos” –como la Atlántida, Mu/Lemuria, Hiperbórea y Gondwana– que permite vincular a través de “linajes”, a diferentes zonas geográficas (por más distantes que se encuentren a nivel físico e histórico), al mismo origen mítico y a la misma tradición espiritual. Sin embargo, al momento de abordar la cuestión de los continentes, es necesario especificar de qué “versión” o de qué tradición se habla: la platónica, la de la teosofía blavatskiana, la ariosófica, la guenoniana, la evoliana, etc., porque esto determina también los diferentes tintes ideológicos que el discurso esotérico puede ir adquiriendo.

El segundo componente es que el perennialismo considera el relato *mítico* como *la* forma discursiva privilegiada que puede portar y resguardar la *verdad*⁵² o la sabiduría prístina a lo largo

51 Para mayor precisión conceptual ver Wouter Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 7-12.

52 Con respecto a la importancia de los mitos como garantes de la verdad, Hanegraaff menciona que “los *prisci theologi* habían sido con frecuencia *prisci poetae*, quienes habían hablado sobre las cosas divinas bajo la guisa de la fábula mitológica. Esta suposición posibilitó que la mitología pagana tuviera un papel importante en la teología cristiana, porque significaba que debajo de la superficie externa de los relatos sobre los dioses, se podía descubrir su secreto oculto” en *Esotericism and the Academy*, 64. La traducción es nuestra.

del tiempo, por lo cual se tiende a hacer una hermenéutica en clave esotérica de las diferentes tradiciones mitológicas (como la greco-romana, la egipcia, la zoroástrica, la hindú, la germánica, etc.), en busca de un mismo subtexto “oculto”, cuyas estructuras básicas apuntan a nociones como la “unidad en la diversidad” y la “muerte y el renacimiento” en planos ontológicos cada vez más elevados. De tal modo que las respectivas tradiciones mitológicas de los pueblos originarios de nuestro continente y su “espiritualidad” constituyen elementos culturales que serán más fácil y rápidamente recuperados, resemantizados, integrados y, en ciertos casos, también *apropiados*, en y por los discursos esotéricos latinoamericanos. En particular, la resignificación de lo mitológico permite integrar nuevos dioses y héroes al “panteón” de la “cadena de sabios iniciados”, ya sea a través de la “historización” de los dioses o de la “divinización” de los héroes, como ocurre en el caso de las lecturas ehumerizantes; lo cual determina, a su vez, la dirección que puede tomar el discurso, por ejemplo: ¿se acentúa el aspecto esotérico o existe un alejamiento con respecto a éste y una preferencia por formas más exotéricas/historicistas de lo discursivo?.

La cuestión mitológica también nos lleva a subrayar la relevancia que la categoría de “lo pagano” adquiere en estos casos, por lo que es necesario explorar el tipo de interacciones que ésta establece con discursos religiosos de tipo ortodoxo, como en el caso del cristiano y sus vertientes católicas o protestantes, dependiendo del contexto. De hecho, según la hipótesis de Hanegraaff, la construcción misma de lo “esotérico occidental” se da en términos de una confrontación entre lo pagano y lo cristiano, ya que estuvo basada

en las virulentas polémicas de pensadores protestantes de la modernidad temprana sobre lo que muchos de ellos consideraron como la tradición continua de la herejía pagana, que había comenzado en tiempos muy antiguos y que continuaba hasta el presente. Estas polémicas fueron adoptadas por los pensadores ilustrados, quienes las usaron para sus propios fines para presentar su propia visión del mundo como “racional” y “científica” al contrastarla con lo que percibieron como la perenne tentación de la “superstición” y “lo irracional”⁵³.

Con lo anterior en mente, el investigador de lo esotérico en el contexto latinoamericano puede estudiar (a nivel sincrónico y diacrónico) el papel que la integración esotérica del elemento “pagano” local y su correspondiente posicionamiento con respecto a otro tipo de discursos pertenecientes a las esferas de lo religioso y lo científico, ha tenido en la construcción de la noción de “modernidad” en nuestro continente. Es importante señalar que la resignificación de las mitologías de los pueblos posibilita a su vez la reformulación de todos los relatos identitarios que en ellas se sostienen, lo cual constituye una herramienta particularmente útil en momentos críticos de la historia de los países donde se está en proceso de construcción de identidades de diferente tipo: nacionales, modernas, postmodernas, etc., que implican, en el fondo, la renegociación entre las alteridades y el reestablecimiento de nuevos límites culturales.

Además de la perennialista, otra corriente de interés para el investigador de lo esotérico en nuestro continente, por su alto potencial de resemantización, es la alquímica (o el campo semántico de lo alquímico), ya que uno de sus componentes discursivos centrales es la noción

53 Wouter Hanegraaff, “The Globalization of Esotericism”, en *Correspondences* 3 (2015), 64.

de “transmutación” o espiritualización de la materia, la cual se logra a través de la purificación y la síntesis de los “opuestos” (representados en tópicos como “*coniunctio oppositorum*”, “*solve et coagula*” y “boda alquímica”) en unidades ontológicas cada vez más sutiles y espirituales. En la recepción latinoamericana de lo alquímico se hace énfasis en la posibilidad de la “purificación” y la “síntesis” de las “razas” humanas, lo cual puede tomar diferentes direcciones ideológicas con sus respectivas implicaciones políticas (como la apología del mestizaje o de la eugenesia); piénsese, por ejemplo, en el caso de Vasconcelos y su “raza cósmica” en el contexto mexicano post-revolucionario, o en el de Miguel Serrano y su hitlerismo esotérico en el contexto chileno de la segunda post-guerra. Un segundo componente importante en el discurso alquímico occidental es la codificación cromática que se da al proceso de transmutación (*nigredo*, *albedo*, *rubedo*/negro, blanco, rojo), porque facilita su asimilación semántica a los supuestos “colores” de las “razas”.

En cualquier caso, la introducción del elemento indígena-americano en los discursos esotéricos genera “imaginarios” diversos, entendidos desde la lente del comparatismo literario como un “conjunto de imágenes del otro”. La imagología es la disciplina que provee las herramientas teórico-metodológicas necesarias para el estudio de imaginarios, mitos y estereotipos, y de ellas recuperamos la categoría de “imagotipos”, que se refiere a las representaciones de los pueblos: ya sea el pueblo “propio”, en cuyo caso se trataría de un “autoimagotipos”; o el pueblo “ajeno”, con los “heteroimagotipos”. La posición de enunciación del *intermédiaire* influye mucho en la perspectiva desde la cual se construye el imagotipo en cuestión, porque se parte de un sistema específico de valores y referentes (en cuyo caso debe incluirse también una discusión en torno a la clase, el género y la etnicidad) que condicionan los vínculos y diferencias (o el tipo de intercambio) que se establecen; por ejemplo, el enunciador ¿se asume “occidental” o “nativo”?, ¿plantea un imagotipo “intermedio” de carácter transculturado?, ¿cuál de los pueblos es caracterizado en términos de exotización?, etc. Lo anterior supone que todo imagotipo contiene una dimensión político-ideológica que debe analizarse con más detalle. Para ello, la crítica imagológica se ha apoyado en los postulados hermenéuticos del filósofo francés Paul Ricoeur, quien plantea una distinción en las funciones que puede cumplir un imaginario social. En primer lugar, la función ideológica de un imagotipo determinado contribuye al reforzamiento de las identidades propias y/o nacionales a través de representaciones positivas o idealizadas del “yo” o de “lo propio”, que contrastan de forma especular con las representaciones negativas del otro, es decir, aquellas que se enuncian desde la fobia. Este tipo de función es común en discursos que pretenden la conservación del *statu quo*, como en el caso de un contexto de imperialismo/colonialismo, donde las relaciones de poder entre las alteridades suelen ser de carácter asimétrico. En segundo lugar, la función utópica del imaginario parte del escepticismo ante, o el franco rechazo de la “identidad propia” y proyecta en su construcción del otro toda una serie de cualidades que pueden modularse desde la filia (la consideración generalmente positiva) hasta la manía (la idealización). A diferencia de la función ideológica, en la función utópica el otro es representado en una posición superior (ya sea a nivel intelectual, moral, espiritual y, en algunos casos, incluso “racial”), a la cual se atribuye el potencial de subvertir o revolucionar (para bien) el *statu quo*⁵⁴. Sin embargo, es importante señalar que, lo más común es que ambas funciones aparezcan de manera simultánea –en mayor o menor grado

54 Ver Manuel Sánchez, “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”, en *Revista de filología alemana* 13 (2005), 12-16.

de prominencia— en todo imaginario, de modo que parte de la tarea del investigador consiste en dilucidar los diferentes elementos implicados y el propósito particular al que sirven.

El estudio imagológico de los imaginarios esotéricos latinoamericanos permite determinar cómo y en qué medida, es decir, a través de la integración de qué marcadores semánticos, se intenta “occidentalizar”, “exotizar” e incluso “orientalizar” el elemento indígena, lo cual supone también un intento de establecimiento de “continuidad” con la “tradición” (en el primer ejemplo) o de “ruptura” con la misma (en los dos últimos). En cualquier caso, para evitar su sustancialización y para dar cuenta de su relativa flexibilidad, proponemos la aplicación de una lectura deconstructivista de las categorías (y/o coordenadas) culturales (y/o geográficas) de “occidente”, “oriente”, “norte”, “sur”, “pueblos originarios”, “latinoamérica”, “hispanoamérica”, “germanoamérica”, etc. y la implementación de su análisis como campos semánticos, una esoterósfera, cuyo sentido general debe ser interpretado a partir de un determinado marco histórico-contextual. Por ejemplo, el investigador puede preguntarse ¿qué significa “lo occidental” para qué individuo o grupo social, en qué momento histórico y en qué lugar?, ¿qué temas, imaginarios y mitos lo componen?, ¿cuáles de estos elementos son más “móviles” o semánticamente flexibles?, etc. En este sentido, el paradigma discursivo —con énfasis en el nivel semiótico— en el estudio académico de lo esotérico vuelve a ser particularmente útil.

Sin embargo, a pesar de reconocer las ventajas de un enfoque historicista/discursivo del fenómeno esotérico, somos conscientes de sus limitaciones. A continuación, esbozaremos algunos de los retos principales que identificamos en el estudio de lo esotérico, tanto en América Latina como en cualquier otra esfera cultural, los cuales nos encontramos en proceso de discutir y analizar. En primer lugar, se debe considerar que lo esotérico tiene diferentes niveles de significación y representación que existen en un espectro que va desde lo fenoménico, como los elementos históricos y los textuales/discursivos, hasta la referencia a dimensiones ontológicas/epistemológicas que pertenecen o se adhieren al orden de lo “trascendental” (lo numinoso, lo imaginal, lo mesocósmico, la gnosis, etc.), y que resisten, en principio, su puesta en discurso, por lo que se decantan por la mediación de tipo simbólico o imaginario (es decir, el recurso a imágenes en distintas gradaciones). Lo anterior supone que cada nivel de significación requiere de distintas herramientas y metodologías para su estudio, de modo que, en lo que respecta a la dimensión “trascendental” de lo esotérico, proponemos la aplicación de un enfoque hermenéutico donde el énfasis se desplaza del signo al símbolo como una forma de expresión más afín, como sucede en el ámbito de la mitocrítica y la teoría de la imaginación simbólica de Gilbert Durand. Así, el estudioso francés afirma que

el dominio predilecto del simbolismo [será] lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal. Estas ‘cosas ausentes o imposibles de percibir’, por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, ‘finalidad sin fin’, alma, espíritus, dioses, etcétera⁵⁵.

Este tipo de enfoque tiene la ventaja de que permite explorar y describir las formas estéticas que lo esotérico va adoptando según la esfera y la corriente artística en que se manifiesta. Asimismo,

55 Gilbert Durand, *La imaginación simbólica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1968), 14.

puede ser de utilidad para explorar otro tipo de formas de lo esotérico, como las así llamadas “prácticas esotéricas” en las que se da énfasis al elemento corporal, ritual, experiencial, etc. y donde el elemento lingüístico/discursivo aparece atenuado, es de difícil acceso o está ausente. En esta misma línea, consideramos que el investigador académico que parte de una postura *etic*, de carácter agnóstico y empírico-historicista, puede, sin embargo, considerar desde la apertura, el respeto y la empatía, todos aquellos aportes que puedan generarse desde la perspectiva *emic* y sus propios marcos epistemológicos.

En cualquier caso, el estudio académico de lo esotérico en América Latina se encuentra todavía en un estadio incipiente y se requiere del trabajo colaborativo, multi e interdisciplinar por parte de la comunidad de estudiosos implicada en ello, para continuar con el diseño de teorías y metodologías adecuadas a las necesidades propias de los diferentes contextos que componen esta esfera cultural, de manera que pueda avanzarse en la reconstrucción de la historia de lo esotérico en estas latitudes y, con esto en cuenta, se abone al replanteamiento general de nuestra historia cultural.

Bibliografía

Arias Alpizar, Luz Mary y María José Quesada Chaves, “Teósofas, masonas y feministas (Costa Rica, 1890-1923)”. *REHMLAC+* 13, no. 1 (2020): 69-100. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44216>.

Briano Veloz, Karen Anahí. “La alquimia en la obra de Juan Eduardo Cirlot: reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado”. *Melancolia* 4 (2019): 28-56.

Briano Veloz, Karen Anahí. “Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: una teoría del conocimiento ‘irracional’”. En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Broitman, Ana Isabel. “La Estética de la Recepción. Bases teóricas para el análisis de las prácticas lectoras y otros consumos culturales”. En *Actas de las III Jornadas de Investigación en Edición, Cultura y Comunicación*. Editado por Inés Casanovas, Martín Gonzalo Gómez y Esteban Javier Rico. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2015.

Bubello, Juan Pablo, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Buenos Aires-Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Bubello, Juan Pablo. “Arte separatoria e hijos del arte en las prácticas y representaciones de Diego de Santiago (Sevilla, 1598) y el lugar de España en el Esoterismo Occidental”. *Anales de la Historia Antigua, Medieval y Moderna* 49 (2015): 79-103

Bubello, Juan Pablo. “Difusionismo del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). En *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes,*

problemas y debates. Editado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. Buenos Aires–Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires–Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Bubello, Juan Pablo. “Contributions to Historical Studies on the Diffusion of Western Esotericism in Latina América”. En *Modernity of Religiosities and Beliefs a New Path in Latin America from the Nineteenth to The Twenty-First Century*. Editado por Pablo A. Baisotti. y Ricardo Martínez Esquivel. Londres: Lexington Books, 2021.

Bubello, Juan Pablo. *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

De Campos, Marcelo Leandro. “Gnosticismo samaelinao na academia: o estado da arte”. *Melancolia* 1 (2016): 7–29.

De Campos, Marcelo Leandro. “Lideranças femininas no gnosticismo samaeliano: uma análise a partir da biografia de Arnolda Garro de Gomez (1920–1998)”. *Melancolia* 3 (2018): 92–107.

De Campos, Marcelo Leandro. “Utopia, moderidade e magia”. En *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Editado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. Buenos Aires–Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires –Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Chanta Martínez, René Antonio. “Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939–1940. Reforma educativa y reacción católica”. *Melancolia* 7 (2022): 1–23.

Chaves, José Ricardo y Alejandra G. Galicia. *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Ciudad de México: Bonilla Artigas–Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Chaves, José Ricardo. “Jalones para el estudio de la Sociedad Teosófica en México”. *Melancolia* 6 (2021): 3–31.

Chaves, José Ricardo. “Theosophical Development in the Pan Hispanic World (1890–1930)”. En *Modernity of Religiosities and Beliefs a New Path in Latin America from the Nineteenth to The Twenty-First Century*. Editado por. Pablo A. Baisotti. y Ricardo Martínez Esquivel. Londres: Lexington Books, 2021.

Chaves, José Ricardo. *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti*. Ciudad de México: Bonilla Artigas–Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

Chaves, José Ricardo. “La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en el 1935. En *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debate*. Editado por. Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. Buenos Aires–Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires–Universidad Nacional Autónoma de

México, 2018.

Chaves, José Ricardo. *México Heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzo del XX*. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Chaves, José Ricardo. *Andróginos. Eros, ocultismo en la literatura romántica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Domínguez, Guadalupe Antonia. "Concepciones teosóficas de la naturaleza del ser y su representación en las novelas de Gustav Meyrink". *Melancolia* 2 (2017): 27-50.

Domínguez, Guadalupe Antonia. "Los muchos rostros de los consortes alquímicos: Elella de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana". En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1994.

Galicia, Alejandra G. "Revolución Mexicana y Esoterismo. José Vasconcelos 1921-1924". *Melancolia* 5 (2020): 27-53.

Galicia, Alejandra G. "José Vasconcelos y la América Trascendental". En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Galicia, Alejandra G. "Amatl. Correo del Maestro. Salarrué y la teosofía". En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Granhölm, Kennet. "Esoteric currents as discursive complexes". En *Religion* 43, no. 1 (2013): 46-69.

Grinchpun, Boris Matías. "Fascismo, diplomacia y academia. La recepción temprana de Julius Evola en Argentina 1930-1970". *Melancolia* 6 (2021): 141-164.

Guillén, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Editorial Crítica, 1985.

Hanegraaff, Wouter. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hanegraff, Wouter. "The Globalization of Esotericism". En *Correspondences* 3 (2015): 55-91.

Hasler, Johan F.W., y Carolina Tamayo. "Las instituciones gnósticas en Medellín". En *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Editado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. Buenos Aires-Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

Linares, Adrián. "Creo que seremos felices, sino aquí, más allá de la Muerte: espiritismo y misticismo en dos mujeres frágiles de Severo Amador". En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

López, Hernán Facundo. "José López Rega, *El Brujo*". En *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Editado por Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco Mendonça Jr. Buenos Aires-Ciudad de México: Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Marrero León, Erelis. "Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz". En *Tábula Rasa* 19 (2013): 101-117.

Mejía Burgos, Otto. "Segunda gira del teósofo Jinajaradasa a América Latina, 1938. Análisis de sus conferencias y otros ensayos". *REHMLAC+* 10, no. 1 (2018): 264-298. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i1.31970>

Mejía Burgos, Otto. "La influencia del pensamiento de Krishnamurti durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez". *Melancolia* 3 (2018): 131-160.

Mendonça Jr., Francisco. "A poligraphia de Johannes Trithemius: reflexões acerca das relações entre Esoterismo e política nos séculos xv e xvi". *REHMLAC+* 8, no. 1 (2016): 1-23. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v8i1.24284>

Osorio Romero, Ignacio. *Historia de las bibliotecas novohispanas*. México: SEP Dirección Nacional de Bibliotecas, 1986.

Parisi, Beatriz. "É hora de encararmos Babalon: intersecções entre magia, corpo e feminismo em Thelema". *Melancolia* 6 (2021): 115-140.

Quesada Chaves, María José. "Lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1923-1953): relaciones entre la Sociedad Teosófica, la comasonería y la Liga Feminista". *REHMLAC+* 13, no. 1 (2020): 101-132. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.44262>

Rivero, Andrés. "La sociabilidad teosófica en Cuba una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial (1894-1904)". *REHMLAC+* 13, no. 1 (2020): 133-152. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v13i1.43530>.

Rodríguez Cascante, Francisco y Ricardo Martínez Esquivel, eds. *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. San José: Universidad de Costa Rica, 2019.

Rodríguez Dobles, Esteban “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica”. En *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. Editado por Francisco Rodríguez Cascante y Ricardo Martínez Esquivel. San José: Universidad de Costa Rica, 2019.

Rodríguez Dobles, Esteban. “Ciclos, desastres naturales y guerras. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la predeterminación de la historia en las interpretaciones teosóficas”. *Melancolia* 5 (2020): 1-26.

Rodríguez Placido, Daniel. *Theosophia Perennis. Escritos para una filosofía teosófica*. São Paulo: Daemon Editora, 2022.

Sánchez, Manuel. “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”. *Revista de filología alemana* 13 (2005): 9-28.

Villalba, Mariano. “The Occult among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism”. En *New Approaches to Study of Esotericism*. Editado por Asprem Egil y Julian Strube. Leiden: Brill, 2020.

Villalba, Mariano. “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”. *REHMLAC+* 10, no. 2 (2018): 227-258. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i2.33355>

Villalba, Mariano. “Jesús Medina y el Rito Mexicano Reformado (1893). Cábala, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario. En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Villalba, Mariano. “Race, nation et révolution. Arnold Krumm-Heller et l’ésotérisme au Mexique (1910-1920)”. Tesis de doctorado, Lausana/París: Université de Lausanne/École Pratique des Hautes Études-Paris, 2023.

Von Stuckrad, Kocku. *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. Londres: Equinox, 2005.

Vega, Joseline. “Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa”. En *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Editado por José Ricardo Chaves y Alejandra G. Galicia. Ciudad de México: Bonilla Artigas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.