

**Revolución Mexicana y Esoterismo.
José Vasconcelos.
1921-1924**

**The Mexican Revolution and Esotericism.
José Vasconcelos.
1921-1924**

Alejandra G. Galicia Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México
xtabayam@yahoo.com.mx

Enviado: 01/06/2020
Aceptado: 11/08/2020

Resumen:

El presente trabajo desarrolla cómo las corrientes esotéricas, el espiritismo y la teosofía, fueron parte de la configuración del México moderno. A partir de un recorrido por personajes, intelectuales y políticos, se muestra que antes, durante y después del levantamiento armado de 1910 el esoterismo fue un horizonte de reflexión y acción desde el cual se planteó construir la nación mexicana. Como parte de este proceso centramos nuestra atención en José Vasconcelos por considerar que su tarea como rector de la Universidad Nacional y titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP) institucionalizó ciertas nociones esotéricas en un nacionalismo que definió al México del siglo XX.

Palabras clave: José Vasconcelos, esoterismo, nacionalismo.

Abstract:

This work develops how esoteric currents, spiritualism and theosophy, were part of the configuration of modern Mexico. From a journey through characters, intellectuals and politicians, it is shown that before, during and after the Mexican Revolution of 1910, esotericism was a horizon of reflection and action from which it was proposed to build the Mexican nation. As part of this process, we focus our attention on José Vasconcelos, considering that his work as rector of the Universidad Nacional and head of the Secretaría de Educación Pública (SEP) institutionalized certain esoteric notions in a nationalism that defined Mexico in the 20th century.

Keywords: José Vasconcelos, esotericism, nationalism.

Alejandra G. Galicia Martínez es doctoranda y maestra en Estudios Latinoamericanos y licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus líneas de investigación se encuentra la historia de México y Centroamérica, el antiimperialismo latinoamericano del siglo XX, el análisis de redes políticas, intelectuales y de solidaridad en América latina durante el siglo XX. Actualmente forma parte del Grupo de Trabajo CLACSO “Antiimperialismo: perspectivas transnacionales en el Sur Global”. Ha publicado trabajos como “Sandino en Ariel: representaciones del héroe en una revista antiimperialista” (*El imaginario antiimperialista en América Latina*, Buenos Aires, 2015) y “Froylán Turcios y Revista Ariel” (*Revista Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericano*, Santiago, 2019), entre otros.

No hay uno, hay muchos nacionalismos culturales [en México]. Vasconcelos preside el primer empeño [...] para él, hay que armar, defender estéticamente la nación. Lo importante es producir símbolos y mitos, imaginar un pasado heroico y hacerlo habitar, wagnerianamente por dioses crepusculares como Cuauhtémoc. Los narradores pretenden incorporarse al nacionalismo por medio de la mexicanidad de sus temas; los pintores llegan incluso a encontrar formas y colores que les resulten ‘intrínsecamente mexicanos’. Para Vasconcelos, finalmente, el nacionalismo es el Espíritu apoderándose y transfigurando una colectividad.

(Carlos Monsiváis, 2007: 989)

Introducción

El debate en torno a si la Revolución Mexicana contó o no con un corpus ideológico que diera rumbo y fundamento al levantamiento armado de 1910 concluye que fue un movimiento desprovisto de ideas en un inicio y que adquirió contenido conforme se fue desarrollando la lucha armada (Silva Herzog, 1973; Córdova, 1975 y 1984; Brading, 2007). Parte de esta discusión sostiene que el movimiento antipositivista representado por el Ateneo de la Juventud —conformado por personajes como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso y José Vasconcelos— no tuvo un gran impacto en las vísperas del levantamiento armado de 1910.¹

¹ El Ateneo de la Juventud fue la agrupación de intelectuales que se articuló en torno a la renovación de las letras, la filosofía, la pintura y la política de México a inicios del siglo XX y que concretó esta labor en la revista *Sabia Moderna*. La historiografía oficial consideró al Ateneo de la Juventud como uno de los principales actores

Si bien es cierto que los miembros del Ateneo de la Juventud no aportaron un programa político o filosófico al movimiento armado, esto no quiere decir que sus trayectorias individuales no se involucraron en la construcción del México moderno. Este fue el caso de José Vasconcelos (1882-1959). El oaxaqueño fue uno de los artífices de la versión oficial de la Revolución Mexicana que más impactó a nivel nacional e internacional. Vasconcelos se incorporó al Ateneo de la Juventud a partir de 1909 y en el mismo año se unió a la estructura del antirreeleccionismo liderado por Francisco I. Madero. Desde estas tribunas pugnó por una ruptura con el positivismo y la estructura del porfiriato. Su participación durante el levantamiento armado se caracterizó por una estrecha cercanía con la oposición que representaba el maderismo a la cual le sería fiel a pesar de la muerte del coahuilense en 1913. Con el ascenso a la presidencia de Victoriano Huerta se exilió en Estados Unidos. En 1914 formó parte del gobierno de Venustiano Carranza, pero sería perseguido por el régimen por sus filias villistas y de nuevo se exiliaría en ciudades como Nueva York, Lima, La Habana y Madrid. Regresaría a México después del triunfo del Plan de Agua Prieta y el asesinato de Carranza (1919-1920).

Una de las principales aportaciones de José Vasconcelos al México moderno es la elaboración de un nacionalismo en el que el esoterismo es una de sus principales fuentes. En este trabajo consideramos que para concretar esta tarea el pensador mexicano estableció un diálogo no implícito con el esoterismo a partir de la recuperación de principios como: la existencia de un orden primordial de la realidad, la aspiración del individuo a un perfeccionamiento constante, una síntesis entre el espíritu y la materia, y una dimensión fenoménica de la realidad que puede ser conocida a partir del desarrollo del intelecto y del espíritu.²

que contribuyeron al derrocamiento de la dictadura de Porfirio Díaz en términos culturales y científicos al cuestionar las bases positivistas en la que se cimentaba el gobierno autoritario. Según Carlos Monsiváis, como toda narrativa oficial, esta interpretación omitió incongruencias, contradicciones y serios conflictos que dieron forma tanto al Ateneo como a las trayectorias de los ateneístas. Incluso no pueden ser considerados una ruptura tajante frente al positivismo, pues, aunque existe un distanciamiento de algunas interpretaciones y situaciones rígidas por parte de los seguidores de Gabino Barreda, impulsor del positivismo en México, siempre se consideraron herederos de sus mejores representantes (Monsiváis, 2007: 970-974).

² Los biógrafos de Vasconcelos han dado cuenta de forma esporádica y ambigua de sus referencias hacia corrientes como el espiritismo y la teosofía. Cuando se señalan las referencias hacia el esoterismo de José Vasconcelos usualmente se recurre a su etapa juvenil, específicamente a la forma en que enfrentó la muerte de su madre a través del espiritismo (Quintanilla, 2008; Bradu, 1995) o se sugiere un acercamiento a cierto

La afirmación sobre la existencia de elementos esotéricos en la obra vasconceliana no es nueva. Hay señalamientos sobre la presencia del mito platónico de la Atlántida como parte de la argumentación central del clásico texto *La Raza Cósmica* de 1926 (Dominguez, 1995; Grijalva, 2004); sin embargo, en este diálogo pocas veces se considera que el conjunto de la obra y la actividad política de Vasconcelos están permeadas de dichos principios.

Nuestro planteamiento considera que el diálogo de Vasconcelos con corrientes como el espiritismo y la teosofía definieron, al menos desde 1918 con la publicación de *El Monismo estético*, gran parte de su obra ensayística y su actividad política, del periodo de 1921 a 1924, al recuperar un horizonte de comprensión y categorías como la justicia, la armonía o la universalidad, propios de los planteamientos esotéricos.

La presencia esotérica en la obra y acción de Vasconcelos no debe leerse como una excepcionalidad, sino que representa el grado de penetración cultural y política de los postulados del espiritismo y la teosofía para la interpretación de la realidad mexicana. A partir de lo anterior, el objetivo de este texto es exponer el vínculo entre los principios esotéricos y la actividad política de José Vasconcelos. Retomamos este momento de la trayectoria del pensador mexicano porque consideramos que es ahí donde se sintetizan una serie de planteamientos que se materializan en un nacionalismo revolucionario con postulados que, posteriormente, se potenciarán en su texto *La Raza Cósmica*.

Este trabajo está dividido en tres apartados. El primero hace un recorrido por los principales argumentos espíritas que cuestionaron las bases científicas que sostenían la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911) y plantearían un nuevo paradigma de sociedad que sería retomado por los precursores de la lucha armada de 1910. El segundo describe cómo el grupo ganador de la lucha armada utilizaría la narrativa esotérica para legitimar su presencia en el poder e ir delineando un argumento nacionalista. Y, por último, el tercero explica cómo la presencia de José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública (SEP) y en la

orientalismo reflejado en su pensamiento (Blanco, 1977; Cárdenas, 2008). Debido al estigma que tienen corrientes como el espiritismo y la teosofía no han sido consideradas como fuentes para el análisis del pensamiento de Vasconcelos, sin embargo un análisis más detallado mostraría, por ejemplo, cómo utilizó el pensador mexicano la temática espírita en algunos de sus cuentos recuperados en el libro *La Sonata Mágica* (Vasconcelos, 1933) en donde la anábasis es una acción que estructura la narración, además de principios esotéricos como el de la armonía del hombre con la naturaleza en ensayos considerados netamente filosóficos como *El Monismo Estético* de 1918.

Universidad Nacional sintetizó los dos momentos anteriores para delinear uno de los nacionalismos más potentes de México.

1. El esoterismo y la Revolución Mexicana

Al igual que en Europa y Estados Unidos la aparición de las corrientes esotéricas en América Latina respondió a la crisis civilizatoria que atravesó Occidente desde finales del siglo XIX, de manera que las críticas a las ortodoxias políticas, científicas y religiosas fue dirigida a la visión materialista que sostenía a los gobiernos autoritarios y a las oligarquías conservadoras del continente latinoamericano. Corrientes como el espiritismo y la teosofía, abonaron al proceso de secularización de las sociedades latinoamericanas, muchas veces apoyando o complementando las demandas de los grupos liberales latinoamericanos que, buscando insertarse en la lógica del progreso y la modernidad, consideraron a la democracia y la ciencia como pilares fundamentales en su despliegue histórico.

En el caso de México las ideas esotéricas se hicieron presentes en los procesos que definieron el rumbo político del país durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Desde estos planteamientos se cuestionó la estructura del porfiriato, se planteó un cambio de régimen a partir del cual se iniciaría el levantamiento armado de 1910, se legitimó la victoria del Grupo Sonora en la Revolución Mexicana y su arribo al poder, y fue piedra angular para la construcción del México moderno.

Los planteamientos esotéricos cuestionaron la jerarquización de un sistema político instaurado sobre la idea de una selección natural, también a una élite política e intelectual que, a partir del positivismo y el evolucionismo, veía en el progreso material la realización e incorporación al mundo civilizado; además, en la medida en que se instalaron en los ámbitos políticos, científicos y artísticos, abonaron a la configuración de propuestas políticas que problematizaban el lugar que debería ocupar el naciente sujeto popular (campesinos, obreros, mujeres, indígenas y estudiantes) en un proyecto de nación; planteando una nueva escala de valores y principios (libertad, igualdad, amor, justicia, solidaridad) para construir la realidad nacional e instalando un imaginario mesiánico y trascendentalista para la interpretación de la realidad mexicana.

Durante la segunda mitad del siglo XIX el espiritismo kardecista fue una de las primeras corrientes esotéricas que se instaló fuera de la lógica de las organizaciones herméticas con el objetivo de masificar su doctrina e impactó fuertemente en las élites intelectuales y políticas mexicanas por su pretensión científica. Uno de los primeros cuestionamientos que se hicieron desde el espiritismo a las nociones de orden y progreso propias del positivismo vino de la pluma del novelista y pensador liberal Nicolás Pizarro (1830-1885). Carlos Illades (2008: 75) señala que Pizarro conjuntó sus inquietudes literarias y políticas para describir la situación de los grupos indígenas, planteó soluciones que fueran comprensibles para el gran público e incluyó en su argumentación premisas esotéricas: considerar a Dios como el principio creador; pensar como necesaria la existencia de una moral y la idea de que todo ser viviente poseía una naturaleza animal y un alma.

Además, enfatizó que toda acción individual y colectiva estaba encaminada al encuentro con la divinidad; se adhirió a la idea de la reencarnación y sostuvo que el espiritismo era una forma superior de espiritualidad por permitir una relación directa con Dios (Illades, 2008: 82, 93-94). En escritos como *Catecismo Moral* (1868) combinó la independencia nacional, la justicia, la distribución de los bienes entre los menos favorecidos y la igualdad de derecho con ideales como la armonía, la caridad y la solidaridad. Esta propuesta fue descalificada por Gabino Barreda, alumno de August Comte e impulsor de la institucionalización del positivismo en México, al considerar que Pizarro dejaba la moral a cargo de los individuos y no de grupos autorizados en lo que era benéfico o dañino para una sociedad (Illades & Sandoval, 1999: 97-98).

En la década de los años setenta del siglo XIX, la figura del General Refugio I. González introdujo la doctrina espírita de Kardec con la edición de la revista *La Ilustración Espírita* y la creación de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana en 1872. Refugio I. González fue uno de los principales divulgadores del espiritismo en México al traducir al español los principales textos de Allan Kardec: *El Evangelio según el espiritismo* (1872) y *El Libro de los Espíritus* (1875), además de publicar *Cartas diabólicas escritas por Cabrión* (Leyva, 2005).

Desde *La Ilustración espírita* se estableció un diálogo en términos filosóficos y científicos con el positivismo, como parte de este intercambio el grupo espiritista que presidía

González fue protagonista de los debates del Liceo Hidalgo realizado en la Ciudad de México. Este ejercicio, considerado el primer debate filosófico en el México Moderno (Tortolero, 1999; Leyva, 2005: 154), puso en el centro de la discusión la viabilidad del espiritismo como ciencia frente a la tradición positivista. El evento congregó a la élite intelectual del México decimonónico entre los que se encontraba Gabino Barreda, Ignacio Ramírez y las principales figuras del movimiento espírita en México: Santiago Sierra y Joaquín Calero, así como de personajes tan relevantes como el cubano José Martí. La resonancia que tuvo el debate del Liceo Hidalgo en la sociedad mexicana nos habla del entusiasmo que suscitaban las premisas espiritistas y el amplio público al que se dirigía:

Las sesiones públicas que se llevaron a cabo entre los meses de marzo y abril de 1875 en el Liceo Hidalgo abrieron los debates sobre el espiritismo. En ellas se trató su relación con la ciencia, el materialismo y con el positivismo. Según la crónica de Francisco Cosmes, quien hizo un seguimiento de las distintas sesiones en el liceo, el primer día se reunieron varias señoras de la Sociedad Espírita, multitud de estudiantes de la Escuela Nacional Preparatoria; fervientes seguidores de las teorías positivistas de Stuart Mill y August Comte, una gran cantidad de espiritistas, y por último de la falange de poetas espiritualistas en su mayor parte. (Tortolero, 1999: 252)

La Ilustración Espírita también dio cuenta de las expresiones populares con las que se vinculó el espiritismo, este fue el caso de la Niña de Cabora. Como parte de sus investigaciones Refugio González se embarcó al estudio del caso de Teresa Urrea, una joven sinaloense, que después de una serie de episodios, en los que parecía poseída, adquirió la capacidad de curar enfermos. El impacto de Teresa Urrea no solo involucró a la élite de la sociedad sinaloense sino a los pueblos yaquis y mayos de la zona, y sería con el levantamiento de Tomochic, una población del estado de Chihuahua en 1892, que adquiriría relevancia nacional bajo el nombre de la Santa Niña de Cabora.

El conflicto de Tomochic tenía como principal motivo el despojo de tierras de los tarahumaras y las vejaciones que este pueblo había sufrido por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Los inconformes combinaron esta situación con una “histeria religiosa” en la que estuvo involucrada la Santa Niña de Cabora por haber untado de santidad a quien sería el líder del movimiento, el cual, ungido como San José, comenzó a tomar decisiones en contra de las principales autoridades del poblado. Ante tal sublevación el gobierno de Porfirio Díaz

realizó una matanza en la iglesia donde se resguardaban los pobladores que gritaban ¡Viva la Santa de Cabora! (Frías, 1911).

El impacto que tuvo el caso de la Santa Niña de Cabora para *La Ilustración Espirita* fue definitivo debido al desenlace del levantamiento de Tomochic. Según Leyva, el trato que la revista espírita dio al caso de Teresa Urrea se centraba solamente en explicar que sus cualidades curativas se asemejaban al magnetismo, pero este esfuerzo fue superado por la coyuntura debido a que la intención de hacerlo pasar por un hecho científico fue interpretada como un ataque no solo a la base científica y religiosa que sostenía al régimen sino a la figura de Porfirio Díaz.

Los casos de Pizarro y el General González fueron pioneros en la elaboración de lecturas de la realidad mexicana basadas en las concepciones científicas y filosóficas del espiritismo, lo que les permitió cuestionar los fundamentos de la dictadura porfirista. Sin embargo, para inicios del siglo XX esta base quedaría en un segundo plano y daría paso a una interpretación del esoterismo más programática que veía en el objetivo de moralizar a la sociedad uno de los elementos más importantes para transformar a la sociedad mexicana, y que estaría presente en las distintas facciones involucradas en la Revolución de 1910.

Una de las expresiones más complejas del ocultismo en México, fue la que lideró Francisco I. Madero a quien se le adjudica intelectualmente el levantamiento armado de 1910. Después de su viaje a Francia en 1883, Madero dirigiría la propagación del espiritismo Kardecista por considerarlo la vía a partir de la cual el hombre podía progresar, mejorar su carácter y cambiar el destino de la sociedad. Convencido de los principios espíritas, se involucró en la divulgación de los mismos mediante el patrocinio de revistas espíritas y de las dos ediciones del Congreso Espiritista realizados en México en 1906 y 1908, las cuales tenían como intención:

crear un centro directivo del movimiento espiritista en la república que esclareciera ciertos principios, hiciera propaganda de su creencia, pusiera la instauración de gabinetes científicos dedicados a estudiar el espiritismo y estrechara vínculos entre los círculos espiritistas nacionales y extranjeros. (Rosales, 2000)

Contrario a lo que se ha interpretado, el espiritismo de Madero no se reducía a una práctica individual, sino que tenía una proyección nacional, pues veía en la aplicación de los

principios del espiritismo una ciencia que le permitiría transformar la realidad. Además, por contar con un objetivo universal que vinculaba a México a una lógica civilizatoria.

El rumbo político que tomó Madero estuvo impregnado de su compromiso con el espiritismo al grado de considerar que su tarea política era reflejo de su práctica espírita. De ahí que sus escritos *La sucesión presidencial de 1910*, de 1908, y el *Manual Espírita* de 1909, firmado bajo el seudónimo de Bhima, fueron publicaciones complementarias en tanto se dirigieron a los grupos inconformes y víctimas del porfiriato. El compromiso de Madero con el espiritismo lo llevó a plantearse la institucionalización del espiritismo cuando asumió la presidencia de la república en 1911, y llevó hasta sus últimas consecuencias su práctica espírita cuando fue asesinado y calificado como el Mártir de la Democracia en 1913.

Otra de las facciones que recogió en su seno el espiritismo fue el magonismo. Claudio Lomnitz (2016) señala que para este grupo tanto el espiritismo como la teosofía permitieron elaborar posturas radicales primero frente a la lucha contra la dictadura de Porfirio Díaz y posteriormente ante el rumbo de la lucha armada encabezada por Madero ya que los valores humanistas, solidarios, fraternales y caritativos del ocultismo les permitieron cultivar una suerte de espiritualidad que justificaba la violencia como un recurso para alcanzar la unión con la totalidad. Este fue el caso de Práxedes Guerrero, una de las principales figuras del Partido Liberal Mexicano, que según Lomnitz: “había coqueteado con el protestantismo y el espiritismo, estaba influido por la renuncia espiritual de Tolstoi y terminó adoptando la violencia revolucionaria y el anarquismo” (2016: 376-379). Guerrero no sería el único magonista ligado al espiritismo, Teresa Flores Magón mostró interés por el espiritismo trincadista hasta la década de los años treinta.

El posicionamiento y radicalidad que adquirió el magonismo frente al movimiento armado de 1910 tuvo eco en los Ángeles California, especialmente dentro del movimiento feminista, abolicionista vinculado a Ethel Duffy y John Reed. De ahí la presencia de Elizabeth Trowbridge quien era parte importante del movimiento magonista en Estados Unidos, y que tenía particular interés en la teosofía:

Convencida de la necesidad de buscar un sentido vital más profundo que las meras convenciones de la sociedad dominante (...) se había negado a pertenecer a la iglesia anglicana y en cambio había mantenido amistad con la teosofista Evageline Adams. (...) Elizabeth estaba empeñada en una búsqueda que incluía un abanico de filosofías relacionadas entre sí y que

buscaban la moralidad y la libertad humanas. Así pues, además de ser teósofa era socialista, feminista, defensora de los animales, vegetariana e incluso astrologa *amateur*. Era común este tipo de combinación entre la gente progresista de su generación. (Lomnitz, 2016: 87)

Durante el periodo más cruento de la lucha armada (1913-1920) los dirigentes de las corrientes ocultistas vieron en México un terreno fértil en el que pudieron influir estrechando relaciones con los protagonistas del conflicto, en algunos casos para difundir las premisas ocultistas y en otros para concretizar ciertos proyectos de otra índole. Este fue el caso de Arnold Krumm-Heller y Joaquín Trincado.

El alemán Arnold Krumm-Heller (1876-1949), también conocido como Huiracocha, se estableció en la década de 1900 en México participando estrechamente en el movimiento espiritista encabezado por Madero. Mariano Villalba (2019) ha rastreado la actividad política de Krumm-Heller en México entre 1905 y 1920, y lo ha ubicado cerca de las principales figuras del movimiento revolucionario. Primero con Francisco Madero de quien fue médico y esoterista; además, fue colaborador de los dos Congresos Espíritas de México y activo militante del espiritismo y la teosofía, junto a personalidades como el costarricense Rogelio Fernández Güell, participando activamente en la vida política y militar en el periodo de 1911 a 1913. Posteriormente se adhirió a la facción constitucionalista encabezada por Venustiano Carranza con la que colaboraría en los ámbitos militar, médico, científico y diplomático entre 1915 y 1916.

Dos de las facetas importantes de Krumm-Heller durante su estancia en México fueron su papel de doble agente, entre México y Alemania, y divulgador del ocultismo, pues al tiempo que construía vínculos con los principales líderes del movimiento armado veló por posicionar los intereses alemanes en México. Como divulgador del ocultismo en México, publicó y circuló libros y folletos que comenzaron a perfilar una interpretación del movimiento armado, en su texto *Trilogía heroica*, escrito junto con Lucio Tapia, asemeja a Francisco I. Madero y a Venustiano Carranza con las figuras de las sagradas escrituras como Jesucristo y Moisés, y a la Constitución de 1917 como el decálogo que fue entregado a este último en el monte Sinaí. Krumm-Heller interpretaba en claves trascendentalistas y mesiánicas el movimiento iniciado por Madero de la siguiente forma:

Perecen los hombres, pero sus ideas no; hasta el fuego de las hogueras es impotente para destruirlas y persisten a través del tiempo y el espacio. La Revolución tomó mayor incremento

desde el sacrificio de su iniciador y hoy casi toca su fin; los mártires ocupan su puesto de honor entre los mortales, y los protagonistas del infame cuartelazo, unos han perecido en el ostracismo y los más vegetan en la miseria acosados por crueles remordimientos. (Tapia & Krumm-Heller, 1916)

Poco tiempo después de que Krumm-Heller elaborara una versión mesiánica del carrancismo, el español Joaquín Trincado (1866-1935) se acercaba al villismo. El fundador de la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU) escribió el texto *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*. Es una tarea pendiente analizar cuándo y cómo llegó la doctrina trincadista a México, sin embargo, el referido texto nos da cuenta del conocimiento sobre el conflicto mexicano que tenía el espírita español. Los términos con los que trincado analizaba el conflicto mexicano se asemejaban a la lectura de Krumm-Heller.

Así señalaba:

Ya estamos frente a los hechos de la Revolución en México y la cuestión es compleja en cuanto a los hombres que están frente a los dos bandos, se dará como la luz, el uno del progreso y el otro del retroceso, Villa es el cono y Huerta la pía, quiere pararlo y volcarlo. Pero Villa es el rebelde y Huerta el legar ¿cuál cumple la ley natural y eterna? Contestemos con un hecho conocido de todos judicial. Jesús es crucificado por rebelde a los sacerdotes, y sin embargo, la conciencia universal condena a Caifás que representaba en la religión un Dios, que no es el creador, y Jesús llamó hijo de Dios y su Dios era nada menos que el Creador, y aquí sin necesidad de gastar tiempo, papel y tinta porque está en la conciencia que no es esté prejuiciada, diré que Huerta es Caifás y Villa Jesús, el uno que quiere hacer ver que representa al pueblo, y el otro que se rebela ante la injusticia que se le hace al pueblo y se junta y lucha con el pueblo y le da en posesión lo que es suyo, lo que ha producido con su sudor y por tanto Villa representa la Ley del Creador. (Trincado, 2005: 36)

Para Trincado la figura de Francisco Villa era central en la materialización, desarrollo y triunfo de un ideal comunalista en torno al que giraba su proyecto de sociedad. Por lo poco que se sabe del trincadismo en México podemos inferir que esta escuela espiritista fue relevante para un importante grupo de políticos e intelectuales mexicanos y latinoamericanos, en los que calará su proyecto comunalista y mesiánico, entre los que se encontraron algunos magonistas y una de las figuras antiimperialistas más importantes del inicio del siglo XX: el guerrillero nicaragüense Augusto C. Sandino, quien se adhirió a la EMECU durante su segunda estancia en México durante el año de 1929.

2. La institucionalización del ocultismo en México: una interpretación de la Revolución Mexicana

José Ricardo Chaves señala que “durante y después de la Revolución, los espiritistas y los pocos teósofos que había se organizaron más y mejor y, a pesar de sus altibajos, pudieron difundir sus doctrinas más adecuadamente, en el nuevo clima de mayores libertades intelectual, política y religiosa” (2013: 52). De manera que uno de los resultados de la presencia del espiritismo y la teosofía en el proceso revolucionario mexicano fue una apertura religiosa y política que permitió que los principios esotéricos fueran recuperados para la elaboración de proyectos políticos, así como legitimar la victoria y la asunción al poder del grupo denominado constitucionalista. Principios como la verdad, fraternidad, paz, justicia, armonía fueron retomados para reinterpretar y resignificar los principales acontecimientos de la lucha armada y delinearon una narrativa articulada bajo el fundamento de encontrar el origen antiguo de la nación mexicana donde el sujeto articulador serán los pueblos originarios.

Desde la argumentación que venimos desarrollando coincidimos con Mariano Villalba cuando señala que:

México constituye una verdadera vanguardia del esoterismo en Latinoamérica (...) al ser el país latinoamericano que mayores esfuerzos intelectuales ha realizado en ubicar un origen nacional en el pasado prehispánico —el “Antiguo México”— apelando a las corrientes esotéricas como la teosofía, el rosacrucismo y en términos de evolución racial. Las corrientes esotéricas modernas proveían un sustento explicativo para la construcción de una nueva genealogía nacional. (2019: 250)

Junto a la Constitución de 1917,³ los principios ocultistas fueron primordiales para sentar las bases del nacionalismo revolucionario. Las corrientes esotéricas ayudaron a presentar a México como un pueblo que emergía de un proceso violento, que como Quetzalcóatl volvía a la vida. Esta interpretación permitió exaltar a las culturas indígenas, evidenciando su carácter civilizatorio, y mostró al pueblo mexicano como aquél en el que reinaría la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres y los pueblos, este argumento se

³ La Constitución de 1917 es la norma fundamental que rige y estructura la vida jurídica y política del México moderno. En su momento fue considerada como una de las constituciones más avanzadas de la región latinoamericana por incluir las garantías sociales entre las que se incluyen los derechos de los obreros (art. 123); la reforma agraria y la propiedad social (art. 27) y la educación universal y gratuita (art. 3) (Serrano Migallón, 2010: 409-411).

retomó en tres ámbitos de la vida pública mexicana: el arte, la ciencia y la política, en donde participaron diplomáticos, literatos, artistas y científicos.

Estas nociones complementaron el reconocimiento de las demandas y derechos de campesinos, obreros e indígenas dentro del nuevo orden jurídico que políticamente fueron utilizadas de forma ambigua. En lo interno, los derechos adquiridos por parte del sujeto popular fueron satisfechos de forma limitada o condicionada, mientras que, en lo externo, el grupo vencedor recurrió a varias estrategias para consolidarse entre las que destacaron: la proyección de una imagen revolucionaria, particularmente hacia América Latina; en la que la presencia de las masas era fundamental para la construcción de una narrativa nacionalista.

Esta fórmula permitió al grupo en el poder posicionar a México como un país que, después del tránsito de un conflicto armado, se iba configurando como una nación homogénea, independiente y de vanguardia frente al reacomodo de los imperios en el que Estados Unidos se posicionaba como principal potencia, y en un mapa latinoamericano caracterizado por gobiernos autoritarios.

Antes del proyecto vasconceliano, e incluso contemporáneo a éste, existieron una serie de interpretaciones que justificaron el triunfo de los constitucionalistas e intentaron dar un toque trascendental al nacionalismo emergente que coincidía, en cierta medida, con el proyecto porfiriano al buscar la expresión propia del espíritu mexicano. Esta tarea comenzaría a tomar forma desde 1919 y vería su realización con el arribo de José Vasconcelos a la SEP en 1921.

Desde 1919, el gobierno de Venustiano Carranza delineó una interpretación de la Revolución Mexicana a partir de una política de propaganda en la que participaron políticos e intelectuales del maderismo. Entre estos personajes sobresale la interpretación de Hermila Galindo (1866-1854). En su libro *La Doctrina Carranza y el acercamiento Indolatino* (1919), la periodista duranguense interpretó el triunfo del carrancismo y el Constituyente de 1917 como un proceso que habría de transformar y armonizar a México a partir de principios universales entre los que destacan la fraternidad, la justicia y el amor.

Su argumento tenía distintos niveles que delineaban al movimiento armado como una empresa de altos destinos a partir de categorías como la lucha entre el bien y el mal o el espíritu contra la materia. De inicio, se asumía como heredera de una tradición de

emancipación latinoamericana igualando la empresa de Madero a la de Bolívar y San Martín siendo el punto culminante de esta gesta el triunfo de Carranza. Según Galindo, la obra del coahuilense se consideraba una transformación profunda, radical y eminentemente social con el objetivo de armonizar a la sociedad mexicana y que traspasaba las fronteras para expandirse al resto de la América española con el fin de crear una unificación continental a partir de los ideales de fraternidad y solidaridad.

Dentro esta interpretación México y América Latina establecían un nuevo tipo de relaciones con el mundo, específicamente con Estados Unidos, que se fincó en la conocida Doctrina Carranza que consideraba: la igualdad y respeto mutuo entre los países y sus instituciones, leyes y soberanía; la no intervención de forma alguna y por ningún motivo en los asuntos interiores de otros, y declaraba la no intervención como principio universal.

Con este nuevo paradigma y frente a la debacle que había causado la Primera Guerra Mundial, que era leída como un retroceso a la época de las cavernas e incluso como el triunfo de los intereses mercantilistas en el mundo. La Doctrina Carranza recogía principios pacifistas en los que la diplomacia se convertía en una herramienta de un nuevo humanismo que permitía nivelar a los países en los distintos conflictos internacionales, armonizar sus relaciones y establecer un ambiente de paz y unidad mundial.

No podríamos en unos cuantos párrafos terminar de analizar el contenido ocultista del texto de Galindo, pero vale la pena señalar que al igual que Krumm-Heller, Hermila Galindo retoma la figura de Venustiano Carranza como un articulador de una empresa superior que trasciende fronteras y coloca a la Revolución Mexicana como un acontecimiento de alcance mundial:

La misma chispa de inspiración que en el Monte Sinaí encendiera el cerebro de Moisés, el mismo impulso generoso que armara el brazo de Bolívar; el mismo hálito que animara el verbo grandilocuente de Mirabeau, acumularon en el alma del señor Carranza los dolores de las miserias, las torturas del alma de las razas y le dictaron los nuevos principios que al ser adoptados por los pueblos de todo el orbe, vendrán a remediar las desgracias no solo de los países que tienen el mismo origen étnico que nosotros, sino de todos los que son víctimas de la opresión ejercida por las potencias cuyos actos son regidos por un despiadado y brutal mercantilismo. (Galindo, 1919: 42)

Las interpretaciones de Galindo y Krumm-Heller no solo se asemejaban en articular la explicación del conflicto armado en torno a las figuras de Madero y Carranza, sino que

además compartían la simplificación de una serie de procesos en los que participaron obreros y campesinos, como el proceso constituyente de 1917, para mostrarlos como un simple llamado divino de salvación. Estos serían unos de los primeros ejercicios que interpretarían la revolución mexicana como social, latinoamericanista y antiimperialista, pero las interpretaciones ocultistas del levantamiento armado no se agotarían ahí.

La búsqueda de lo esencialmente mexicano entre 1917 y 1924 vio surgir una serie de manifestaciones que se dieron a la tarea de definirlo desde la medicina, la sociología, la música, la antropología y la literatura. Carlos Monsiváis explica este proceso de la siguiente forma:

López Velarde en la “Suave Patria” procuró para la poesía un tono nacional, esto es, reconoció o creyó reconocer la índole de una colectividad y asumió el tratamiento poético de una tradición popular (exaltación de costumbre y erotismo velado). Lo mismo ocurre con el descubrimiento y grandeza del pasado indígena y la decisión de entroncarse, de enraizarse allí. Quizá hay grandilocuencia, pero no hay demagogia: Rivera afirma que pinta sus murales con una preparación a base de savia de maguey, Adolfo Best Maugard presenta un método de enseñanza del dibujo basado en los “siete elementos lineales de las artes mexicanas indígenas y populares”; Carlos Chávez compone obras para instrumentos indígenas precolombinos. Lo indígena es lo nacional. (Monsiváis, 2007: 988)

La importancia de lo indígena no solo era un factor de lo nacional, sino que le dotó de universalidad a lo mexicano. Ciertamente esta exaltación, durante las dos primeras décadas del siglo XX, no fue demagogia, al contrario, era un descubrimiento que tenía bases científicas, obviamente con la concepción y los límites de la ciencia de ese momento, y a pesar de expresarse en los espacios institucionales daba cuenta de que la nueva historia se construía con bases legítimas del pensamiento occidental.

En 1924 el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía publicaba el folleto *El significado esotérico de algunos símbolos de los Nahoas* que tenía el objetivo de aportar elementos en la configuración de la narrativa nacionalista y al mismo tiempo incorporar a México dentro la lógica universalista. A partir del uso de la analogía, su autor Ricardo Gómez Robelo (1884-1924), interpretaba los vestigios encontrados en las distintas zonas arqueológicas en México desde la ley de la armonía y las asimilaba con las encontradas en el antiguo Egipto, de China e incluso de la cultura judía. Para Gómez Robelo, los cuatro elementos de la alquimia (fuego, aire, tierra y agua) se fusionaban en la figura de la serpiente emplumada, dentro de esta interpretación se aseguraba que los antiguos mexicanos contaban

con una forma particular de relacionarse con la muerte a partir de la idea de la reencarnación.

El folleto de Gómez Robelo describía esta actitud de la siguiente forma:

La creencia en la resurrección, en la renovación de la vida, queda plenamente comprobada por el ejemplo de la espiral en los símbolos de la muerte. Este dogma simbolizado también por Quetzalcóatl, que, viniendo de las aguas, vive en la tierra como serpiente, y después de descender a la región de los muertos, vuelve a la luz, y se eleva en los aires, serpiente con plumas, está repetido en las representaciones del sol poniente, y en los relieves del vaso de Tláhuac y de la diosa de la muerte. (Gómez Robelo, 1924: 13)

Hacer hincapié en la dinámica de la espiral entre la vida y la muerte no era una casualidad en un país que a inicios de la década de los veinte vivía asonadas militares. La imagen del México que surge de las cenizas después de la lucha armada gracias a Quetzalcóatl sería la imagen que representaría a la nación posrevolucionaria.

3. Vasconcelos, esoterismo y nacionalismo

La relación de José Vasconcelos con el esoterismo en un primer momento puede parecer confusa, José Ricardo Chaves describe esta actitud de la siguiente forma:

Es raro que Vasconcelos que buscaba rigor intelectual y reflexión en tales estudios [orientales], “cultivarlos de manera ordenada” —según afirmó— elogie el trabajo de Madero sobre la *Bhagavad Gita*, que tiene otra dirección, más ética y religiosa, en especial por su enfoque espírita y pese a todo, también algo de teosófico, modos de pensar que Vasconcelos abominaba. (2013: 91)

Consideramos que esta ambigüedad encubre una coincidencia con principios teosóficos y espíritas que planteaban la búsqueda de la Universalidad, una nueva concepción de humanidad y la necesidad de una evolución individual y colectiva, nociones que en la época fueron sinónimo de modernidad.

Vasconcelos retoma estos planteamientos para configurar el nacionalismo revolucionario. Como mencionamos al inicio, se suele asegurar que la fuerza y presencia que tuvo el esoterismo en espacio público respondió a la crisis política, social y moral de Occidente, y abonó en la secularización de las sociedades modernas. Así mismo, poco se ha señalado sobre la sacralización del mundo con el que colaboró el ocultismo en este momento histórico. Este proceso simultáneo de secularización y sacralización, puede ser leído como un encantamiento de lo científico y una racionalización de lo religioso que atribuye un carácter sagrado o divino a espacios donde la humanidad puede religarse con la totalidad, y

que se expresa desde lo científico, lo artístico y lo político. Uno de estos espacios fue la nación.

Retomando una noción netamente romántica de *nación*⁴ y junto con premisas biologicistas, racialistas y evolucionistas, Vasconcelos se adhiere a la premisa: el pueblo tiene su origen en la naturaleza y busca su comunión con el espíritu cósmico, por lo cual la exploración del origen pretendía remontarse a lo más antiguo, esto es: estar más cercano al origen y por lo tanto ser superior. Este tipo de interpretaciones fue una generalidad en la época pues provenían de nociones científicas en plena definición en la que cabían planteamientos como el de las razas superiores y altos destinos, que reconocían la existencia comprobable del espíritu y de las civilizaciones antiguas como Lemuria o la Atlántida.

Como parte de los gobiernos de la reconstrucción del México revolucionario, Vasconcelos vio en el espacio educativo el idóneo para propiciar la evolución del espíritu del mexicano tanto en lo individual como en lo colectivo al integrar la visión material y espiritual de la sociedad. El pensador mexicano coincidía con las corrientes ocultistas que consideraban el despliegue de lo intelectual como una forma de trascendencia del ser humano, cualidad que se empeñaría en desarrollar a través de la física, la ética y la estética, específicamente desde la educación. Según Leines Mejía

Vasconcelos concibe a la educación como la puesta en práctica de una filosofía y en ello radica la vitalidad de su pensamiento, aunque peca de *eclecticismo* [cursivas añadidas], su razonamiento se amolda a un sistema de existencia total. Sus lecturas de cabecera: Plotino, Kant, Los Vedas, Bergson, Nietzsche, resumen su pensamiento a las circunstancias y el medio vital. (2005: 67)

Al respecto, vale la pena poner atención a la concepción de la relación enseñanza-aprendizaje en Vasconcelos; mientras que la primera era entendida como una práctica liberadora, la segunda era considerada una experiencia espiritual. La especial atención que la

⁴ El filósofo e historiador romántico Ernest Renan definió a la nación en los siguientes términos: “una nación es, a nuestro entender, *un alma, un espíritu, una familia espiritual* [cursivas añadidas] resultante, en el pasado de los recuerdos, los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los pesares compartidos; y en el presente de los deseos de seguir viviendo juntos” (2001: 11). Para Renán una nación es un principio espiritual, una gran solidaridad constituida por el sentimiento que justifica los sacrificios que se han hecho y se están dispuestos a hacer, de entre los cuales se encuentra la idea de dar la vida por la realización de un bien común. De manera que la nación, como fenómeno moderno, no representa necesariamente el crepúsculo del pensamiento religioso, sino que dota a una configuración histórica de cierta divinidad para crear un sentimiento de identidad y pertenencia en un conjunto de individuos. En esa lógica, la individualidad tiene una conexión con el lugar en el que se llega a nacer y por ello se busca la relación con la pluralidad.

política educativa vasconceliana puso en el aprendizaje, entendido como una experiencia reveladora que relegaba a un segundo plano a la razón por considerarla incapaz de captar plenamente la realidad, nos revela una concepción del proceso enseñanza-aprendizaje que aspira a la comprensión de la Unidad o del absoluto, de ahí la preeminencia del uso de la metáfora mediante la cual puede encontrar la belleza y el amor (Leines, 2005).⁵ Así, la concepción del proceso de aprendizaje vasconceliano cercano a la metodología esotérica de conocimiento, la gnosis, se complementa con una idea didacto-historiográfica que vincula a la imagen y a la palabra, y en lugar de plasmar imágenes representa y

reproduce ciertos fundamentos operativos del canon tridentino: apuesta por la repetición de motivos y la construcción de atmósferas monumentales, saturadas de símbolos y emblemas; pretende conmover, impactar, movilizar; se apoya fundamentalmente en el medio visual, que combina factores físicos y psicológicos para generar en un público receptor, de cuya naturaleza se cree tener conocimiento profundo, un efecto emotivo que lo lleve a una serie de conductas colectivas e individuales más o menos específicas. (Alcubierre & Bazán, 2008: 160-161)

La configuración y evolución del espíritu del mexicano que pretende Vasconcelos pasa necesariamente por el símbolo y lo estético, por ello, retomando concepciones y lógicas esotéricas pondrá atención en la exaltación de las culturas antiguas de México, así como en nuevos ideales: la libertad, la justicia y la solidaridad, para representar el nuevo momento del país.

Se pueden ubicar tres iniciativas que, como parte de los gobiernos revolucionarios, durante el periodo de 1920 a 1924, José Vasconcelos elaboró desde este horizonte: la primera de ellas es su presencia en la Universidad Nacional; la segunda, su política de alfabetización como parte de tarea de la SEP que encabezaría desde 1921, y la tercera como promotor del movimiento muralista mexicano.

Por mi raza hablará el espíritu

⁵ Esta concepción es muy cercana a la noción de gnosis esotérica. La gnosis es aquí entendida como la actividad intelectual y espiritual que permite acceder a la divinidad, es un mediador entre creencia y conocimiento que se desarrolla de forma subjetiva, que le permite descifrar el símbolo y que integra las relaciones que existen en los distintos niveles de la realidad. Su principal objetivo es ligar al sujeto con el mundo en una visión unitaria de la realidad. Es decir, en la medida en que el sujeto se conozca desde su estado anímico, y descifre las distintas manifestaciones o símbolos de la naturaleza podrá comprenderse como una manifestación divina, y por ende logrará comprender las correspondencias entre el Macrocosmos y el microcosmos (Faivre, 1994: 19).

Como rector de la Universidad Nacional de México (1921), José Vasconcelos concretó la crítica al positivismo desarrollada en la segunda parte del siglo XIX e inauguró una nueva concepción de lo nacional donde el pueblo se convertía en eje central de la refundación de una institución, y adquiriría una identidad propia a partir de su lema *Por mi raza hablará el espíritu*. La interpretación vasconceliana partía de la idea de unidad, el ritmo, la estética y la energía que para él definen las categorías de raza y espíritu, elementos centrales en su lectura de la sociedad.

Podría decirse que la refundación de la Universidad Nacional y su lema dieron respuesta a los planteamientos de la reforma universitaria de Córdoba de 1918. Tópicos como universalismo, pacifismo, espíritu, cultura, regeneracionismo y racialismo fueron recuperados tanto por el movimiento de la reforma como por el proyecto refundacional de Vasconcelos. En este horizonte, el lema *Por mi raza hablará el espíritu* no se enmarca en la veta ultra católica de Vasconcelos, como se ha querido ver, sino en una lectura donde la *raza* y el *espíritu* son categorías humanistas y de la ciencia de la época.

El encuentro de los planteamientos de la reforma de Córdoba y de Vasconcelos será el Congreso Internacional de Estudiantes realizado en México del 20 de septiembre al 8 de octubre de 1921. Para comprender el papel que tiene la idea de una raza universal en este encuentro realizado en México vale la pena destacar los resolutivos: apoyar la integración de los pueblos en una *Comunidad Universal*; proclamar un rechazo al viejo continente; considerar posible la renovación de los conceptos económicos, morales y una nueva organización social que permita la realización de *los fines espirituales del hombre*; buscar la libre cátedra y la asistencia libre a clases; reconocer la autodeterminación de los pueblos; pugnar por la *comprensión espiritual y cultural* entre los hombres; proponer el recurso del arbitraje en caso de algún conflicto y pronunciarse contra el imperialismo (Moraga, 2014).

Cinco años antes de la aparición del célebre texto *La raza cósmica*, en su tarea como rector de la Universidad Nacional, Vasconcelos coincidirá con las lecturas teosóficas que planteaban la evolución espiritual del ser humano dentro de un proyecto de unificación latinoamericana que sintetiza la idea de la quinta raza como una mezcla de las razas blancas, negras, rojas y amarillas, y se expresaría en la conformación de un nuevo tipo humano.

Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública

Vasconcelos se convirtió en ministro de educación en 1921, y desde ahí inauguró una política editorial y de misiones educativas que pretendió llegar a los más recónditos lugares del país. El objetivo de esta política fue la aculturación de la sociedad mexicana, específicamente de aquella analfabeta, donde se encontraban los segmentos indios, campesinos y obreros, con la intención de homogeneizar a la población mediante la enseñanza de lo que para la época era la versión más completa de la historia universal, la versión de Occidente. Para concretar esta tarea, Vasconcelos tomó como base las principales obras maestras de la cultura grecorromana, hispana, incluyendo algunos de los más importantes textos representativos de Oriente, específicamente de la India.

Esta tarea se materializó en la revista *El Maestro*, y posteriormente la compilación de cuentos *Lecturas clásicas para niños* donde elaboró un corpus literario universal que pretendía una fusión entre la cultura occidental, Oriente y México. *El maestro: revista de Cultura Nacional* (1921-1923) fue una publicación que constó de 15 números distribuida en tres volúmenes. El público al que estaba dirigida la revista eran los docentes y el objetivo era apoyarlos en el resurgimiento moral y político de la nación mexicana; su principio de norma fue el interés general de la humanidad, la libertad, la justicia y el desarrollo de las capacidades del hombre y la elevación del espíritu. En este sentido Vasconcelos consideraba que todos los hombres tenían derecho al bienestar y a *la luz*, pues pretendían una renovación y una regeneración.

Por su parte, *Lecturas clásicas para niños* fue un proyecto destinado a la niñez mexicana. Lo importante de éste fue la concepción que Vasconcelos tuvo de la infancia, a comparación del proyecto educativo del porfiriato que veía en el niño un ser incapaz de comprender —y el cual solo a partir de la lectura podría aspirar a la ciudadanía o a ser reflejo de la nación—, el proyecto vasconceliano dotaba al niño de una importante capacidad de comprensión y pretendía formar al ciudadano universal. Desde esta concepción *Lecturas clásicas para niños* tuvo la intención de relatar a la niñez y a la juventud la historia de las civilizaciones más antiguas a partir de un recorrido por las distintas culturas del mundo, con el objetivo de demostrar el progreso de la humanidad.

Coincidimos con Beatriz Alcubierre y Rodrigo Bazán al señalar que este ejercicio editorial tuvo como trasfondo la configuración intelectual de los sujetos para el arribo de la quinta raza, argumento que sería fortalecido en *La Raza Cósmica*. Para lograr tal objetivo, Vasconcelos consideró necesario configurar el gusto del mexicano, y dirigirlo hacia la búsqueda de lo bello, que a su vez funcionaría como una forma eficaz de selección natural. *Lecturas clásicas para niños* se elaboró en dos tomos cimentados en una organización, aparentemente cronológica del desarrollo de la humanidad, y a partir de una interpretación racialista, mesiánica y redentora.⁶

En ambos proyectos editoriales, pero especialmente en *Lecturas clásicas para niños*, destacan dos premisas fundamentales en el corpus ideológico de Vasconcelos: su intensa búsqueda de la universalidad con la inclusión de Oriente, y la filia al Imperio Español con la premisa de que el reconocimiento de ambas referencias sería el origen de la civilización que se realizará en América Latina.

Vasconcelos y Rivera: la versión ocultista de la Revolución Mexicana

La reconfiguración del espíritu del mexicano del proyecto vasconceliano tendrá su expresión más importante en el impulso a la política muralista. El regreso de Diego Rivera a México en 1921 coincidirá con la presencia de Vasconcelos como secretario de Educación Pública y, a partir de una colaboración conjunta, comenzará el proyecto muralista que tendrá como principales cabezas a Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco. Esta coincidencia es clara en el trabajo de Diego Rivera considerado “el inicio del

⁶ El primer tomo incluye la tradición oriental, la griega y la hebrea, es decir, tiene un tinte más religionista y épico. Destaca la presencia de textos que exaltan la figura del mesías del hinduismo y el judeocristianismo (Buda y Jesús); y la figura del héroe retador a dios como la de Prometeo, así como autores e imágenes vinculados al orientalismo como Rabindranath Tagore. Los textos orientales incluidos, y que inauguran la colección, son básicamente hindús y van desde *Los Vedas*, las *Upanishad*, el *Ramayana*, el *Panchatantra*, así como fragmentos de *Las mil y una noches* y *Aladín*. El segundo volumen de *Lecturas clásicas para niños*, presenta una lectura más histórica que tiene como eje la presencia de Europa en América. La interpretación de este proceso, siempre positiva, más que intelectual es estética. Dentro de la narrativa vasconceliana la península ibérica tendrá el protagonismo de la realización del nuevo mundo y la raíz de la nueva raza. Para Vasconcelos la presencia de españoles y portugueses puede ser considerada como un acto sublime de fusión cultural y étnica, y es a partir de esta concepción que su lectura de las independencias latinoamericanas será trascendentalista, y exaltará a figuras como Bolívar, Hidalgo, Morelos, San Martín y Sucre.

nacionalismo, el socialismo y el indigenismo que se postulan como inicio y fin de la pintura mural” (González Mello, 2002: 43).

Recientes estudios sobre los murales de Rivera (Pliego Quijano, 2012; González Mello, 2002; Vidal, 2013) han puesto atención en las representaciones esotéricas del muralista donde podemos encontrar representaciones teosóficas y rosacruces, como la cruz gamada, la representación mongólica de Quetzalcóatl o los símbolos masones en los murales del Palacio Nacional, este tipo de representaciones se repetirán en el edificio de la SEP donde encontramos figuras indígenas en posiciones yóguicas o la reinterpretación de los escudos de los 31 estados que componen la federación, especialmente el del Estado de Sonora adornado con una esvástica, o una representación santificada de Emiliano Zapata.

Una de las temáticas que sobresalen en los murales de Rivera es la representación del mito de Quetzalcóatl que, como Gómez Robelo, la recupera para referirse a la noción de totalidad y la idea de la reencarnación combinándola con un lenguaje propio al introducir elementos del discurso revolucionario, agrarista y comunista, y también símbolos como los caracoles, las serpientes, cuevas, muertos, resucitados, compases, escuadras, etc. La contribución más relevante de Rivera para la tarea de Vasconcelos se realizó en el Edificio de la SEP que sintetizaría y materializaría su visión universalista. Durante la inauguración del edificio en 1922, Vasconcelos hace referencia a los cuatro murales que decoran el patio del inmueble. Después de explicar las representaciones de la cultura griega, española y azteca, concluye:

Finalmente, en el cuarto tablero aparece el Buda envuelto en su flor de loto, como una sugestión de que en esta tierra y en esta estirpe indoibérica se han de juntar el Oriente y el Occidente, el Norte y el Sur, no para chocar y destruirse, sino para combinarse en una nueva cultura amorosa y sintética. Verdadera cultura que sea florecimiento de lo nativo dentro de un ambiente universal, la unión de nuestra alma con las vibraciones del universo en ritmo de júbilo. (Cárdenas Noriega, 2008: 127)

Renato González Mello señala que la pintura de los muralistas mexicanos está llena de elementos esotéricos con dos niveles de interpretación: el primero es abierto, comprensible al público en general; el segundo, secreto, dirigido a las organizaciones masónicas y rosacruces, y ambos niveles tenían la intención de mostrar la magnificencia de la historia mexicana, recuperar al sujeto popular y dar el mensaje de que éste era el pueblo elegido.

Coincidiendo con González Mello, podemos sugerir que el movimiento muralista estetizó a un sector mayoritario de la población, específicamente aquel que fue el sujeto de la lucha armada. Así, obreros, campesinos, indios y mujeres eran incorporados a una narrativa que los consideraba como pilares del nacimiento de un nuevo Estado nación, que tenía orígenes tan antiguos como el de las principales civilizaciones de la humanidad; sin embargo, en los hechos los relegaba a ser objetos de representación fundamentales para el nacionalismo mexicano. En este sentido, el muralismo también funcionó como propaganda al interior para dar la impresión de inclusión de nuevos sujetos al proceso de reconstrucción nacional, y al exterior de que México resurgía como una nación grande y potente después de una cruenta guerra: Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, renacía de la muerte una vez más.

4. Conclusiones

La presencia de lo esotérico dentro de la obra de José Vasconcelos no se agota en su actividad política, ésta es parte de un conjunto que incluye su producción ensayística e incluso cuentística. Como hemos desarrollado en líneas anteriores, se puede afirmar que el proyecto vasconceliano del periodo de 1921 a 1924 materializa un proceso de lecturas y discusiones de la realidad mexicana que partían de postulados esotéricos y que tenía por objetivo definir las bases y el rumbo de una nación que se desarrollaron desde finales del siglo XIX.

Como parte de su tarea en el proceso de reconstrucción social y política del México posrevolucionario, Vasconcelos se apegó a los principios de la Constitución de 1917 y nociones esotéricas para construir un nacionalismo cimentado en una idea claramente esotérica de lo mexicano y presentar a América Latina como un proyecto redentor.

El oaxaqueño puso especial atención en los pueblos originarios, los presentó uno de los fundamentos del México moderno, además de centrar en ellos su política educativa con la pretensión de conseguir la evolución del espíritu de los mexicanos; es decir, la intención de estos esfuerzos fue universalizar lo mexicano.

En esta tarea Vasconcelos elaboró una simbología y recuperó una mitología. Si bien el mito fortaleció y dio sentido a México como una nueva nación, también sentó las bases para la estetización de un sector de la población que a lo largo del siglo XX se consideró una pieza

de museo y desconoció su cualidad de sujetos de derechos. Acceso a la tierra, educación gratuita o el respeto a los derechos laborales serían demandas incumplidas para los pueblos originarios. Más aún, la transfiguración del espíritu a la que hace referencia Monsiváis sería la base para una serie de políticas indigenistas que en su afán de universalizar al mexicano estigmatizó las lenguas, así como los usos y costumbres de los pueblos originarios, eliminando una pluralidad de formas de conocer el mundo.

Documentos

FRÍAS, H. (1911). *Tomochic*. México: Librería de la Viuda de Charles Bouret.

GALINDO, H. (1919). *La Doctrina Carranza y el acercamiento indolatino*. México.

GÓMEZ ROBELO, R. (1924). *El significado esotérico de algunos símbolos Nahoas*.

México: Talleres gráficos del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía.

TAPIA, L. & KRUMM-HELLER, A. (1916). *Trilogía heroica. Historia condensada del último movimiento libertario en México*. México: Andrés Botas editor.

Primer Congreso Mexicano de Espiritismo (1906). México: Imprenta de A. Carranza y compañía.

VASCONCELOS, J. (1918). *El Monismo Estético*. México.

VASCONCELOS, J. (1925). *Lecturas Clásicas para niños*. México: Departamento Editorial Secretaría de Educación.

VASCONCELOS, J. (1933). *La Sonata Mágica*. Madrid: Imprenta Juan Pueyo.

Bibliografía

ALCUBIERRE, B. & BAZÁN, R. (2008). "Lecturas Clásicas para niños. Contexto histórico y canón literario". *Sociocriticism*, XXIII, 159-197. <https://www.aacademica.org/beatriz.alcubierre/7>

BLANCO, J. J. (1977). *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación Crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BRADING, D. A. (2004). *Mito y profecía en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRADU, F. (1995). “José Vasconcelos: el hombre sentimental”. *Biblioteca de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, 30, 21-26.
- CÁRDENAS NORIEGA, J. (2008). *José Vasconcelos. Caudillo Cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CHAVES, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México: Bonilla-Artigas Editores.
- CÓRDOVA, A. (1975). *La Revolución y el Estado en México*. México: Ediciones Era.
- CÓRDOVA, A. (1984). *La ideología de la Revolución Mexicana*. México: Ediciones Era.
- DOMÍNGUEZ, M. C. (1995). “Vasconcelos o el hundimiento de la Atlántida”. *Vuelta*, 224, 33-39.
- FAIVRE, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York.
- GONZÁLEZ MELLO, R. (2002). “Diego Rivera entre la transparencia y el secreto”. En E. ACEVEDO (coord.), *Hacia otra historia del arte en México. La fabricación del arte nacional a debate (1920-1950)* (pp. 39-64). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GRIJALVA, J. C. (2004). “Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida. Exotismo. Arqueología y utopía del mestizaje en *La Raza Cósmica*”. *Revista de Literatura Latinoamericana*, 60, 333-350.
- ILLADES, C. (2008). *Las otras ideas. El primer socialismo en México. 1850-1935*. México: Ediciones Era–UAM Cuajimalpa.
- ILLADES, C. & SANDOVAL, A. (1999). “Filosofía y espiritismo en Nicolás Pizarro”. *Cuadernos americanos*, 77, 94-109.
- LEINES MEJIA, A. (2005). “El Maestro: Revista de Cultura Nacional. 1921-1923”. *Temas y variaciones de literatura. Revista y suplementos literarios*, 25, 63-86.
- LEYVA, J. M. (2005). *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Ediciones Cal y Arena.
- LOMNITZ, C. (2016). *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. México: Siglo XXI.

- MONSIVÁIS, C. (2007). “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. En *Historia General de México* (pp. 957-1076). México: El Colegio de México.
- MORAGA, F. (2014). “Reforma desde el sur, revolución desde el norte. El Primer Congreso Internacional de Estudiantes de 1921”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 47, 155-195. <http://www.scielo.org.mx/pdf/ehmcm/n47/n47a5.pdf>
- PLIEGO QUIJANO, S. (2012). “Lenguaje esotérico y funcionamiento del universo en los murales de Diego Rivera en Chapingo”. *Revista digital. Cenidiap*, 20. Recuperado de <http://discursovisual.net/dvweb20/entorno/entsusana.htm>
- QUINTANILLA, S. (2008). *Nosotros. La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*. México: Tusquets Editores.
- RENAN, E. (2001). *¿Qué es una nación?* Madrid: Sequitur.
- ROSALES, A. (2000). *Francisco I. Madero. Obras completas Escritos sobre espiritismo. Doctrina Espírita 1901-1913*. México: Clío.
- SERRANO MIGALLÓN. (2010). “Constitución 1917”. En TORRES PARÉS, J. & VILLEGAS MORENO, G. *Diccionario de la Revolución Mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SILVA HERZOG, J. (1973). *Trayectoria ideológica de la Revolución Mexicana 1910-1917 y otros ensayos*. México: SepSetentas.
- TORTOLERO, Y. (1999). “Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890”. *Cuicuilco*, 6, 237-26.
- TRINCADO, J. (2005). *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*. Nuevo León, Monterrey: Víctor Rolando Trincado. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/94319907/La-Revolucion-de-Mexico-y-el-crimen-de-Norteamerica-Joaquin-Trincado>
- VIDAL, E. (2013). “Diego Rivera. Entre os rosacruces e Marx”. *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais*, 10-2, 183-203. https://www.revistafenix.pro.br/PDF32/ARTIGO_03_SECAO_LIVRE_EDGARD_VIDAL_FENIX_JUL_DEZ_2013.pdf

- VILLALBA, M. (2019). “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”. *REHMLAC+*, 10-2, 227-258. <https://doi.org/10.15517/rehmlac.v10i2.33355>
- ZAVALA, A. (1991). “La teoría de la formación de la sociedad en José Vasconcelos”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 47, 99-127. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/046/AgustinJacintoZavala.pdf>