

Publicado: 2004-05



Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo en el movimiento espiritista europeo del siglo XIX

Spiritualism and charisma: the charismatic origins of leadership in the European spiritualist movement during the nineteenth century

Gerard Horta

Doctor en antropología social e investigador. Universidad de Barcelona.

gerardh@teleline.es

RESUMEN

En diversos países europeos, durante la segunda mitad del siglo XIX, amplios sectores de las clases subalternas manipularon, mediante técnicas asociadas a usos extáticos del cuerpo, una serie de recursos expresivos nacidos de una necesidad imperativa que concebían como histórica: la transformación de la sociedad capitalista en base a la realización de un proyecto emancipador. A partir del estudio del movimiento espiritista se muestran los orígenes carismáticos de algunos de sus líderes principales. Así, recuperando la conceptualización central establecida por Weber, se constata la pertinencia de interpretar el carisma como fuerza revolucionaria en los períodos de "tradición" que -en el contexto de la mediumidad espiritista- engendra el desarrollo de nuevas formas de acción social de carácter racionalizador e igualitarista, frontalmente opuestas al dominio de la Iglesia católica.

ABSTRACT

During the second half of the nineteenth century, vast sectors of subordinate classes belonging to several European countries manipulated, by means of ecstatic uses of body techniques, several expressive resources derived from an imperative historical need: the transformation of capitalist society through the realisation of an emancipating project. The analysis of spiritualist movements will lead to the charismatic origins of some of its main leaders. Thus, charisma will be pertinently understood, regaining Weber's central conceptualisation, as a revolutionary force which produces (within spiritualist medium-ship context) the development of rationalising and egalitarian forms of social action, frontally opposed to the domination of the Catholic Church.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

espiritismo | carisma | liderazgo | emancipación política | spiritualism | charisma | leadership | political emancipation

1. Introducción

Este artículo se fundamenta en las investigaciones llevadas a cabo desde 1996 -bajo la dirección de Manuel Delgado- en torno al ocultismo y el espiritismo europeos del siglo XIX (Horta 2001) y, más específicamente, en torno al movimiento espiritista catalán (Horta 2004). Se remite, pues, a ambos estudios en relación con las contextualizaciones históricas, los desarrollos conceptuales y numerosas las fuentes espiritistas, católicas, masonas, teósofas y anarquistas del XIX consultadas a fin de superar la inexplicable invisibilización historiográfica de que ha sido objeto un movimiento cuya magnitud se proyecta en el extraordinario espacio de acción social que conquistó en Cataluña.

En diversos lugares de Europa -sobre todo en Francia, España, Bélgica, Alemania, Italia e Inglaterra-, pero muy concretamente en Cataluña -a partir de 1858 y hasta 1939-, amplios sectores subalternos manipularon, mediante técnicas asociadas a usos extáticos del cuerpo, una serie de recursos expresivos nacidos de una necesidad que no admitía espera alguna, puesto que empezaba en el cuerpo y terminaba en el universo. En el centro de ese recorrido se encontraba la propia sociedad, de la cual se reclamaba una transformación estructural que hiciera posible la llegada al destino correcto bajo el nombre vertiginoso de dios o bien de revolución. Más que en ninguna otra sociedad europea, en Cataluña la adscripción proletaria -de trabajadores y menestrales, con una participación más que notable de mujeres- al movimiento espiritista fue masiva, un hecho que se refleja en la celebración en Barcelona, en septiembre de 1888, del "Primer Congreso Espiritista Internacional", con setenta delegaciones de España, Francia, Bélgica, Italia, Rusia, Rumanía, Chile, Argentina, Venezuela, Perú, México, Cuba, Puerto Rico y los Estados Unidos. Es justamente en Cataluña y en Occitania donde se han encontrado

mayores pruebas de la relación entre espiritismo y anarquismo durante el último tercio del siglo XIX y el primero del XX, en el medio extenso del librepensamiento, el anticlericalismo y la iconoclasia. En un contexto tal, ¿cuál podría llegar a devenir la religión de los desposeídos más que la religión de la posesión, cuya sistematización en la Europa del siglo XIX hemos denominado espiritismo?

Como instrumento primigenio de los seres humanos, el cuerpo expresa símbolos orales e intelectuales (Mauss 1991: 335-353), consiguiendo no existen conductas corporales "naturales", en la medida que el propio cuerpo social es lo que condiciona al cuerpo físico (Douglas 1978: 89). No debe sorprender, por lo tanto, que el tránsito bajo las formas de la posesión, la mediumidad y el chamanismo hayan sido un objeto central de estudio para la antropología, ya que esas prácticas se han producido en la mayoría de las sociedades en todos los tiempos (véanse, incluso, los cultos de posesión que en la actualidad aparecen disfrazados procedentes de expresiones pentecostales protestantes o carismáticas católicas como el evangelismo, o, mirando atrás en la historia de Occidente, bajo las manifestaciones de cuáqueros, quiliastas anabaptistas, jansenistas convulsionarios, camisardos occitanos, alumbrados españoles o de tarantistas italianos).

Los orígenes carismáticos de ciertos liderazgos espiritistas se ejemplifican claramente en los casos del sistematizador del espiritismo europeo, el pedagogo Léon-Hippolyte Rivail (a) Allan Kardec (Lyon, 1804-París, 1869), en el de quien lo sustituye a su muerte, Léon Denis (Foug, 1846-1927) y en el de la divulgadora mundial más importante del espiritismo en lengua castellana durante el XIX, Amalia Domingo Soler (Sevilla, 1835-Barcelona, 1909).

2. El carisma como fuerza revolucionaria frente a la "tradición"

Partiéndose de la conceptualización elaborada por Max Weber, se entiende por "carisma" la cualidad que pasa por extraordinaria -es decir, condicionada mágicamente en su origen- de una personalidad, por cuya razón se la considera como poseedora de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o, al menos, específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquiera-, o como enviada de dios, o bien como ejemplar, o sea, como jefe, caudillo, guía o líder (Weber 1993: 193). Weber sostiene que así como la racionalización burocrática puede ser y en realidad ha sido un poder de primera fila contra la tradición, sobre la base de medios técnicos, desde "fuera" del individuo, transformando en primer lugar a las cosas y a las organizaciones y luego a las personas...

En cambio, el poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo -tanto guerrero como ascético-, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase. Esta creencia transforma "desde dentro" a los hombres e intenta conformar las cosas y a las organizaciones, de acuerdo con su voluntad revolucionaria (Weber 1993: 852).

Así pues, se constata ya en primer lugar un dislocamiento absoluto de la atribución de la cualidad de centros sagrados a los espacios eclesiásticos, los cuales son desplazados por la figura carismática, la interpretación autónoma del Libro y, en el campo del aparicionismo, el mandamiento -cambiante- de la visión (Roma: 40-41).

Respecto a la mediumidad, se considera en el mismo plano el carisma de un poseído y el de los grandes héroes, profetas y salvadores. En principio, no todas las personas tienen la facultad de llegar al trance extático y de generar efectos terapéuticos y adivinatorios, de favorecer unas condiciones estructuradoras que conforme a la experiencia sólo se realizan entonces. A tales fuerzas no cotidianas les son atribuidos nombres especiales (*mana*, *orenda*, *maga*) designados como "carisma" por Weber, un don que una persona o un objeto poseen por naturaleza, que no se puede alcanzar por ningún medio ordinario, o que, si se alcanza, debe ser creándolo de forma artificial en la persona o en el objeto por cualquier medio extraordinario (Weber 1993: 194 y 238). Es necesario presuponer, para que se produzca el desarrollo de las facultades carismáticas, que dicha potencialidad exista ya como germen. Si el germen permanece escondido y no ha sido desarrollado, entonces no se despertará el carisma (véase ese supuesto naturalista manifestado en el sur de Europa bajo el depositario de una gracia y proveedor de ésta -por ejemplo, la imagen de un santo, honrada pero también rechazada cuando no responde a las necesidades para las cuales ha sido manipulada-).

A raíz de la entrega a la revelación, tiene lugar el reconocimiento por parte de los seguidores, de los llamados o de los creyentes, de la validez del carisma. Ese reconocimiento se mantiene por virtud de la "corroboración" de las supuestas cualidades carismáticas y, a su vez, se muestra como un "deber" de los seguidores, lo que en términos psicológicos supone "una entrega completamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza". Sin embargo:

El principio carismático de legitimidad interpretado según su sentido originario de modo autoritario, puede ser reinterpretado en forma antiautoritaria, pues la validez de hecho de la autoridad carismática descansa en realidad por completo sobre el *reconocimiento*, condicionado por la "corroboración", de los dominados, que ciertamente tiene carácter de *deber* frente a los calificados y, *por lo tanto, legítimos* (Weber 1993: 214).

Puede aplicarse el planteamiento de Weber, además de a diversos movimientos milenaristas, a la eclosión de la mediuinidad en contextos extremadamente relevantes del espiritismo europeo -siguiendo el desarrollo del sociólogo alemán, como un caso de racionalización creciente de las relaciones de asociación-. Ese reconocimiento deviene *fundamento* de la legitimidad en vez de *consecuencia* de la legitimidad (la legitimidad democrática). Es precisamente por la gracia de los seguidores y a partir de su arbitrio que el personaje carismático puede ocupar o, por el contrario, puede ser desposeído de su condición carismática mediante el ejercicio de la libre elección. De una situación en que las opciones de acción de una comunidad son determinadas hacia un curso concreto, bajo la presión psíquica que sólo existe una decisión justa que, por consiguiente, obligatoriamente se debe emprender, se pasa entonces al estado en que el reconocimiento jurídico de los procedimientos carismáticos depende del arbitrio de la comunidad en relación con su voluntad de declarar, reconocer y derogar el derecho, "tanto en general como para el caso concreto", señala Weber.

Téngase en cuenta que la horizontalidad propia de la estructuración organizativa de los practicantes espiritistas (Horta 2001 y 2004) se opone a la jerarquización que distingue a las asociaciones ocultistas en el siglo XIX (y a aquellas en que las dinámicas iniciáticas se enmarcan en una organización claramente disciplinada en cuanto a la jerarquía, por ejemplo la masonería): ello supone sin duda la confirmación del marco explicativo propuesto por Weber. Los centros espiritistas catalanes del XIX funcionan autónomamente -hasta la actualidad-: se federan o no (a escala propiamente catalana o bien a escala española) en función de la conjugación de proyectos e idearios, y del mensaje elaborado por Allan Kardec en toda su obra acogen en su seno -a nivel intelectual y de acción social- exclusivamente lo que les resulta significativamente útil con referencia a su representación del marco ideal y material en el que se inscriben (Horta 2001: 138-224; y 2004). Se trata de un aspecto que Régis Ladous constata igualmente para el espiritismo francés del XIX (Ladous 1992: 49) y que B. R. Wilson prueba para el espiritismo estadounidense del mismo período (Wilson 1970: 172). En efecto, las asociaciones se forman básicamente a partir de la integración de grupos locales autónomos, cada uno de los cuales se compone de su propio grupo de miembros, aunque el espiritismo como fenómeno social las trasciende a todas, produciéndose la participación de numerosos practicantes con un carácter fluctuante. Según Wilson, incluso los espiritistas más comprometidos no consideran sus prácticas como algo que exija obediencia a una organización, puesto que los médiums no son sacerdotes, y la fe que piden tiene que manifestarse más a través de la forma de actuar que a través de una aseveración de carácter formal, dándose conductas que se integrarían mas bien en el ámbito de la "convicción sagrada".

Charles Lindholm parte de Weber a fin de situar el éxito actual del espiritismo y de otros movimientos sociorreligiosos en los Estados Unidos de América como el fruto de la atracción que ejercen sobre trabajadores de clase media "interesados en encontrar una forma rápida de mejorar su carrera y enriquecer su vida". Ese aparente utilitarismo pragmático del espiritismo norteamericano de hoy en día no parece corresponderse demasiado ni con el espiritismo catalán ni con el propio espiritismo norteamericano del siglo XIX y el primer tercio del XX, en la medida que el rechazo del mundo en los términos en que el mundo se da en el siglo XIX se opone frontalmente a la exaltación del éxito en la actual sociedad de consumo desde las propias filas de la *New Age* (Nueva Era), una exaltación sólo comprensible en calidad de "afirmación del mundo". Con todo, se trataría quizás de una apariencia: según Lindholm, movimientos religiosos de los englobados en la *New Age* -donde incluye "el espiritismo, la alquimia y las prácticas mágicas de la era de Acuario"- denuncian, desde una perspectiva ideológica, "una devaluación de las costumbres y los lazos sociales, y aceptan la premisa de una elección libre, motivada internamente y validada emocionalmente, como única fuente de compromiso", lo cual se

produce en medios que se configuran como tendentes a un liderazgo carismático (Lindholm 2001: 236-237). Pero se debería reflexionar acerca del papel que ejerce en la actualidad la comercialización del conocimiento en los medios de la *New Age*: ¿Los usos de dicho conocimiento sirven para sustentar el bienestar material de los líderes y del círculo inmediato de adeptos, o bien sirven para posibilitar la existencia material de los mecanismos de difusión a través de los cuales dar a conocer los contenidos de las organizaciones? A pesar de que ambos aspectos están relacionados y no son excluyentes, se remitiría a responder afirmativamente la primera parte de la interrogación con referencia a las organizaciones actuales, mientras que para el siglo XIX sería necesario remitir a la segunda parte de la interrogación. En el caso del espiritismo catalán del XIX, no sólo no existe una jerarquización institucionalizada del conocimiento, sino que resulta inconcebible referir a médiums profesionalizados que participen en el movimiento espiritista, ya que bajo ningún concepto serían admitidos en su seno. De hecho, se propugnan prácticas de autoformación de sus practicante -aprender a leer y escribir- con finalidades plenamente rupturistas respecto al capitalismo y el catolicismo, y a la monopolización consiguiente de determinadas expresiones de la "cultura".

Atendiendo a la experiencia catalana del siglo XIX, se advierte que las cualidades del poseído o médium como mediador con el plano invisible no son, de entrada, cuestionadas por los miembros de los centros espiritistas, excepto si se produce un caso flagrante de impostura asociada a la ganancia ilícita de dinero (cuando la práctica mediúmica es retribuida en términos financieros). Por el contrario, sí es cierto que en una fase posterior de desarrollo de la práctica espiritista -una vez superada la explosión carismática, llegado el momento en que se ha normativizado la práctica mediúmica y se ha reglamentado el corpus de operaciones relacionado con la comunicación con los espíritus de los difuntos-, es entonces cuando se cuestionará el grado de "desarrollo evolutivo" del espíritu que se comunica a través del médium. De todos modos, si el médium no aporta a los concurrentes algo susceptible de ser valorado positivamente en términos de enseñanzas morales, intelectuales o psicológicas, o de guía o modelo de y para la acción social individual y colectiva, entonces su autoridad carismática es susceptible de desvanecerse, y, con ello, el propio ejercicio de la mediumidad por parte de esa persona.

Al referirse a la dominación carismática, Weber subraya que ésta es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla, lo que implica un proceso de *comunización* (de comunidad) de tipo emotivo. Así, el acceso al ejercicio carismático en calidad de médium sólo se puede decidir en base al reconocimiento por parte de su entorno. El liderazgo del médium es consensuado con vista a la obtención de una comunicación con los planos de lo invisible, el más allá. Si, de forma reiterada y en contra de la propia voluntad tanto del médium como de los asistentes, los mensajes recibidos a través del médium resultaran decepcionantes, en la medida que las comunicaciones se hubieran establecido repetidamente con potencias muy "bajas" dentro de la escala evolutiva ("espíritus muy poco desarrollados", según los espiritistas), en ese caso acaba descalificándose la condición eminente del médium.

El carisma aparece como la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la "tradición", y puede devenir un medio de renovación desde el interior de la persona. Nacido bien de la indignancia o bien del entusiasmo, significaría lo que Weber entiende como una "variación de la acción de la consciencia y de la acción". Ello comportaría:

[una] reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al "mundo" en general. En las épocas prerracionalistas, tradición y carisma se dividen entre sí la totalidad de las direcciones de orientación de la conducta (Weber 1993: 196-197).

En el contexto del siglo XIX y en la esfera espiritista, la explosión carismática inicial aparecería como el acelerador de un proceso racionalizador los contenidos modernizadores del cual se expresarán con claridad en los proyectos sociales que están implícitos (exigencia de una profunda reforma social en términos de democratización, cooperativismo, reivindicación de la igualdad de géneros, antimilitarismo, educación laica, mixta y gratuita, oposición a la industria militar y la legislación penitenciaria, libre vivencia interna de la trascendencia, etc.). No se entendería el trasvase de una parte importante de practicantes católicos al espiritismo sin considerar el peso de esa "reorientación interior" que, a partir del reconocimiento del carisma mediúmico, encuentra en las prácticas espiritistas y en los contenidos que canalizan una serie de medios que pueden satisfacer demandas que la iglesia no sólo no puede complacer, sino respecto a las cuales se muestra plenamente contraria. Los intereses ideales y materiales de los prosélitos (adeptos, seguidores, partidarios) reanimarán a la sociedad emergente espiritista a través de los avatares sociales.

La aceleración inicial del espiritismo a finales de los años cincuenta y sesenta del siglo XIX puede explicarse en parte acudiendo al principio carismático, que se irá desvaneciendo de forma gradual -como Weber prevé y certifica- en vista de la masificación del movimiento y del proceso de realización de sus expresiones racionalizadoras, tanto en cuanto a los aspectos ligados a la sistematización de la teoría y la práctica espiritistas, como en cuanto a la organización del asociacionismo espiritista y al bagaje que comporta como contrapartida fantástica de una sociedad alienada:

... el carisma transforma en sus formas más desarrolladas las normas y las tradiciones e invierte todos los conceptos de lo sagrado. En vez de la veneración por lo usual, por lo sagrado en virtud de tal circunstancia, trata de obtener la interna sumisión a lo que no ha existido todavía, a lo absolutamente único y, consiguientemente, a lo divino. En este sentido puramente empírico y desprovisto de toda valoración constituye, ciertamente, el poder revolucionario, específicamente "creador" de la historia (Weber 1993: 853).

Aun así, la revelación carismática se convertirá con el paso del tiempo en dogma -"doctrina, teoría, reglamento, jurisprudencia o contenido"- de una teoría que se va petrificando. Esta confluencia desde poderes que "aparecen en su raíz como ajenos y enemigos -el carisma y la tradición-, constituye un fenómeno regular" (Weber 1993: 857).

Al confrontar el desarrollo del movimiento espiritista con la evolución carismática en el momento en que se produce el surgimiento de los intereses de quienes "disfrutan de poder social o económico y pretenden la *legitimación* de su posesión mediante la derivación de una autoridad y un origen carismáticos y, por consiguiente, sagrados", entonces debe considerarse el papel básico que la mediumidad ejerce como rompedora de estructuras.

Sin embargo, en el XIX, el fenómeno mediúmico es auténticamente carismático en su origen, cuando la estructura carismática -en oposición a los distintos tipos de organización oficial burocrática- no muestra ningún procedimiento ordenado para el nombramiento o la substitución. No existen carreras, ascensos, sueldos, formaciones profesionales, autoridades a quienes apelar... La práctica inicial del médium es, en ese sentido, carismática: el médium realiza el cometido que le ha sido asignado y la adhesión que recibe de su entorno tiene lugar en función de su capacidad para llevarla a cabo, debe ser investido por los espíritus de los difuntos e intermediar entre el aquí y el más allá, dar voz y dar cuerpo a quien ya no los posee. Si los seguidores espiritistas no reconocen el éxito de su labor, o si ésta es desvirtuada a causa de la manifestación de acciones que son impropias de la condición en que se encuentra (recuérdese, por ejemplo, el mostrar intereses económicos como compensación por la labor desempeñada), en ese caso la condición carismática se desvanece. Los límites cualitativos de la misión derivan del propio portador del poder carismático, y no del orden externo a él. Resulta inevitable celebrar la exactitud absoluta de la interpretación de Weber aplicada a la sistematización del espiritismo en la Europa continental, como se comprobará a continuación.

En el espiritismo del siglo XIX no se da ningún tipo de jerarquización a escala organizativa, más bien tiene lugar un reparto de las labores concernientes a la organización pragmática de los asuntos administrativos y materiales de cada centro (alquileres del local, limpieza, apertura y cierre, mantenimiento, etc.). La distribución de las labores se efectúa mediante una ordenación de responsabilidades consensuada por los miembros del colectivo, el cual escoge a un presidente, un secretario, un tesorero, etc. -en la autobiografía de Miquel Vives en que éste refiere su larga experiencia como médium, se constata su seguimiento de los principios establecidos por Kardec (Vives 1903?)-. La oposición de los espiritistas a toda forma de jerarquización, e incluso de la iniciación, explica la afirmación del tradicionalista (dentro del campo del ocultismo) René Guénon, quien mantiene que "la teosofía y el ocultismo son, con respecto al espiritismo, lo que es la aristocracia con respecto a la democracia" (Guénon 1989: 134-135; y Guénon 1982).

Por eso encuentra su sentido percibir al carisma "al lado de la comunidad doméstica", en calidad de "segundo gran portador histórico del *comunismo*, si por éste entendemos la ausencia de «calculo» en el uso de bienes y no la organización racional de su producción con vista a cualquier ordenación («socialismo»)" (Weber 1993: 855). Obviamente, a pesar de su perduración y desarrollo como factor de cambio y modernización, el espiritismo europeo de 1860 no es el de 1885: se produce una estatutización, una cierta tradicionalización de lo que es la sistematización de la cosmovisión espiritista como sistema

conceptual integral; se produce en definitiva una reglamentación del marco explicativo en el que tiene lugar la práctica. La fijación del rechazo de toda manifestación ritual responde a esa reglamentación. Sin embargo, lo que en el siglo XIX no puede preverse es la espontaneidad del surgimiento de un médium, que exclusivamente en base al reconocimiento que encuentre por parte de su entorno podrá desarrollar su labor. Sea como sea, un movimiento religioso de carácter de salvación -presentándose como científico, antiautoritario y destinado a la reforma social, en el caso de los espiritistas- adoptará el aspecto de una revolución social, en la medida que aspira a una nueva comunidad basada en un principio o norma nuevos: la revolución entendida como una nueva estructuración de las relaciones sociales que atienda al "principio superior del bien colectivo", base moral e ideológica de la cultura y la acción social de los movimientos emancipadores del siglo XIX.

El sentido de esa distinción explica la reivindicación que llevan a cabo los gnósticos del principio de la era cristiana de la convicción sagrada frente al derecho sagrado. Weber opone el derecho sagrado, que sanciona de forma idéntica independientemente de los contextos socioculturales, a la convicción sagrada, que se adapta a las situaciones cambiantes del mundo en calidad de semilla y, a su vez, de motor de transformación. Lo que se plantea es el cumplimiento de la ley desde la comprensión interna de cada persona. En la medida en que se rechaza el mundo en los términos en que éste se produce, se proponen otras formas de representarlo y de interactuar con él. Desde el interior (la persona) se puede influir sobre el exterior (el mundo). Siguiendo esa perspectiva, la ética religiosa de la acción en el mundo procede del interior de la persona, de su convicción sagrada. Las normas concretas aplicadas a la generalidad de la vida social se fracturan, hechas añicos, a favor de la relación global con sentido entre el modo de vida y el objetivo de salvación religiosa. Según la orientación del modo de vida que se cree -en base a esa percepción-, se puede influir desde la interioridad hacia la exterioridad en forma revolucionaria. Las religiones de salvación, históricamente, no estarían pues al servicio de la "ley sagrada" (aceptación del mundo en los términos en que éste se encuentra), sino de la "convicción sagrada" (oposición al mundo en los términos en que éste se encuentra).

3. Investidura del carisma

Con referencia a la génesis carismática del médium en el espiritismo, se constata que si ese modelo se puede aplicar genéricamente a la explosión inicial del proceso mediúmico de toda persona calificada por su entorno como tal, aquí resulta imprescindible remitir al "padre fundador" por excelencia del movimiento espiritista europeo: Léon-Hippolyte Rivail (a) Allan Kardec (Horta 2001 y 2004). Es en el año 1854, en el curso de una "comunicación mediúmica" con un ente llamado "Espíritu Verdad", que ese ente insta a Rivail a trabajar en un sentido de iniciador, un sentido que -en palabras del ente- "le era propio desde hacia muchas encarnaciones" (Lantier 1976: 55; Castellan 1971: 43-44). El suceso tiene lugar en el curso de una sesión de magnetismo, en la cual una sonámbula anuncia a Rivail que en una existencia anterior él había sido un druida llamado Allan Kardec, y que los espíritus le ayudarían a "dar a conocer al mundo una nueva doctrina". Tal anuncio anima a Rivail a introducirse en el estudio de las comunicaciones con los espíritus, y, a medida que avanza, su "inspiración" crece: reflexiona, sintetiza, profundiza, clasifica ideas y experiencias. Y, naturalmente, se acaba produciendo la "revelación": sucede el 30 de abril de 1856, con la señorita Japhet ejerciendo como sonámbula el papel de médium en una sesión magnetista en casa del señor Roustan. Allí, el "Espíritu Verdad" -que Rivail-Kardec ya conoce desde 1854- habla a través de ella. El mensaje es sencillo: Kardec ha sido escogido entre todos para cumplir una "misión" con el objetivo de "salvar al mundo". La revelación es confirmada por el mismo "Espíritu Verdad" en otras dos sesiones que tienen lugar el 12 de junio de 1856, a través de la médium Aline C., y el 12 de abril de 1860 a través del médium Crozet (cuando Kardec ya ha devenido el líder indiscutible del movimiento a escala mundial y su teorizador principal: ¿necesitaba Kardec una confirmación extraordinaria a causa de la inestabilidad propia de la autoridad carismática a que Weber refiere?).

Véase la cita de un fragmento de la sesión del 12 de junio de 1856, cuyos contenidos son idénticos a los de la sesión del 30 de abril de 1856 (Lantier 1976: 55-57). Kardec pregunta al Espíritu Verdad: "Cuáles son las causas que podrían hacerme fracasar? ¿Podría ser la insuficiencia de mis capacidades?" Entonces, a través de la médium Aline C., recibe la siguiente respuesta:

No, pero la misión de los reformadores está erizada de obstáculos y peligros. La tuya es difícil, te lo prevengo, pues se trata de conmover y transformar el mundo entero. No creas con que bastará que publiques uno, dos, diez libros y quedarte tranquilamente en tu casa. No, tendrás

que sufrirlo en tu persona. Levantarás contra ti odios terribles, enemigos encarnizados desearán tu perdición, tropezarás con la calumnia, la traición incluso de los que te parecerán más abnegados, tus mejores instrucciones serán desatendidas y alteradas, más de una vez sucumbirás bajo el peso del cansancio. En una palabra, tendrás que sostener una lucha casi constante y sacrificar tu reposo, tu tranquilidad, tu salud e incluso tu vida, pues no vivirás mucho tiempo. ¡Más de uno retrocede cuando en lugar de un camino de rosas encuentra bajo sus pasos espinas, cantos angulosos y serpientes!

Para misiones de este tipo no basta la inteligencia. Para agradar a Dios se precisa humildad, modestia y desinterés, pues Él abate a los orgullosos, a los presuntuosos. Para luchar contra los hombres hace falta coraje, perseverancia y una firmeza sin límites. Hace falta también prudencia y tacto para actuar con acierto y no comprometer los éxitos con medidas o palabras intempestivas. Finalmente hace falta entrega, abnegación y estar dispuesto a todos los sacrificios.

Ya ves que tu misión está subordinada a condiciones que dependen de ti (Lantier 1976: 57-58).

Como indica Weber respecto a la investidura del carisma, los límites cualitativos de la misión derivan del portador del poder carismático, y no del orden externo. Y ciertamente no es Weber quien habla por boca de la médium Aline C. con sesenta años de diferencia. Así pues, una "potencia invisible" fundamenta mediante el suceso "extraordinario", "sobrenatural", "milagroso" de una comunicación mediúmica la investidura de que es objeto Kardec para llevar a cabo una misión: "salvar al mundo". Tal misión está subordinada a condiciones que dependen de él mismo. Aunque es cierto -como sostiene Joan Prat al tratar del proceso carismatizador de los fundadores de religiones- que estos líderes religiosos "ejercen una autoridad tan absoluta que son venerados en calidad de santos, mesías o maestros divinos por sus fanáticos seguidores" (Prat 1998: 25), aun así el espiritismo supera con creces la prototípica jerarquización de dependencia sectaria de un líder. En realidad, la horizontalidad democrática espiritista y la independencia organizativa y en cuanto a postulados de los centros espiritistas es plenamente asumida por el movimiento, que de tales presupuestos hace un núcleo dinámico de acción, lo cual explicaría uno de los motivos de su extensión y enraizamiento entre el proletariado catalán y francés, que, siguiendo al propio Kardec, utilizan de sus enseñanzas sólo aquello que les conviene o que satisface a sus intereses y necesidades, tanto si el maestro es Kardec, como si lo es Miquel Vives (1842-1906), el médium catalán más importante del siglo XIX, como si lo es la andaluza Amalia Domingo Soler (Sevilla, 1835-Barcelona, 1909), la divulgadora más importante del mundo en lengua castellana durante el siglo XIX, acogida desde 1876 y hasta su muerte en el hogar de una familia trabajadora y militante del espiritismo de Gràcia (Barcelona).

Conscientemente, los médiums participantes del movimiento espiritista rechazan que se retribuya de forma reglamentada su labor mediante dinero, intercambios de servicios o a partir de una reglamentación de impuestos para satisfacer las necesidades objetivas de su misión. Con todo, precisamente porque la práctica mediúmica es el auténtico eje central del espiritismo, los espiritistas reconocen la posibilidad de que el médium sea objeto de un cierto mecenazgo individual, o bien de regalos honoríficos, ofrendas y otras prestaciones siempre voluntarias y en absoluta normativizadas.

El caso de Domingo Soler, ampliamente leído en España y en las colonias españolas en el XIX y los principios del XX, es paradigmático. Se trata de una mujer que afrontó el conjunto de su vida desde una penuria material tan extrema como angustiosa. De origen trabajador, y con graves problemas de visión que arrastró desde su juventud, empezó a participar en las reuniones de la Sociedad Espiritista Española el 4 de abril de 1874 en Madrid, donde residió unos años tras abandonar Sevilla. Sintiendo extraña por la adscripción social acomodada de los espiritistas madrileños (básicamente hombres, y de clase alta) y los contenidos de su acción, aceptó en 1876 la propuesta de los miembros del círculo espiritista La Buena Nueva de Gràcia para que se trasladara a la casa de la familia de Lluís Torrents (casado y con dos hijas de 13 y 15 años), que le cedería una habitación y la alimentaría a cambio de que ella escribiera para divulgar la doctrina. A pesar de las reticencias iniciales, y en vista de su imposibilidad de trabajar humildemente como cosedora por sus problemas oculares, Domingo Soler accedió a la invitación. Así lo narra ella misma al cabo de unos años:

Yo, entonces, confieso ingenuamente que no aprecié en todo su valor la protección de los espíritus. Agradecía con toda mi alma la hospitalidad de Luis y las consideraciones de su

familia, que me trataban como si fuera un niño enfermo, porque en realidad si enferma tenía el alma, no menos lo estaba el cuerpo. Una alimentación sana y abundante me hacía recordar con amargura la escasez de otros tiempos. No tenía que pensar en pagar la casa, que es el susto permanente de los pobres. Tenía una habitación espaciosa, aunque algo triste, pero en la cual tenía todo lo necesario para mi trabajo con la mayor comodidad, mas ¡ay!, mi espíritu se rebelaba en su impotencia, no estaba conforme con aquel nuevo período de esclavitud. Me era muy doloroso recibir tan señalados favores de una familia con la cual no había tenido nunca la menor relación, había llegado al fin de la intimidad sin mediar antes la preparación necesaria de la simpatía, del trato, de la identidad de pensamientos, hasta el idioma me separaba de aquellos seres que hablaban en catalán casi siempre y yo no les entendía ni una sola palabra, porque he sido y soy la torpeza personificada en cuestión de números y de lenguas. Me humillaba y me entristecía ver cómo por la mañana Luis y su hijo se iban al trabajo, su hija al colegio, que estudiaba para profesora, y la madre comenzaba sus tareas domésticas... (Domingo Soler 1990: 182-183).

El mecenazgo espiritista sobre Domingo Soler se manifiesta a través de donativos y pequeñas ayudas financieras y materiales -siempre voluntarias- por parte del entorno espiritista hasta su muerte, en 1909. La autora relata el apoyo que recibe en 1876 de Domènec Galcerán, de Alicante, en forma de sellos para que pueda atender la correspondencia que establece con círculos espiritistas españoles y de América latina; y del leridano Josep Amigó i Pellicer (encarcelado por dirigir la revista espiritista *El Buen Sentido*, profundamente anticatólica; Amigó, que poseía un almacén de libros rallados, le facilita material de escritorio: papel, sobres, tinta, carpetas, plumas y una cartera). Ella misma escribe: "Sólo inspirada por los buenos espíritus y sostenida materialmente por la generosidad de algunos espiritistas podía yo haber llevado en mi desamparo y en mi impotencia el consuelo y la esperanza..." (Domingo Soler 1990: 241).

Véase igualmente el paralelismo en cuanto a la génesis carismática de la ascensión que esta mujer espiritista realiza en torno a su papel como divulgadora de la doctrina, a partir de una sesión mediúmica que le resulta definitivamente reveladora sobre el carácter de su empresa ("me juré a mí misma ser útil a la Humanidad (...). En resumen, nací de nuevo"), según su propia narración unos años después del suceso, devenido en 1876:

Las comunicaciones que me llenaban de inocente alegría eran las de Miguel Vives, que de vez en cuando asistía a las sesiones de La Buena Nueva [Miquel Vives es el médium citado anteriormente, miembro del Centro Espiritista Fraternidad Humana de Terrassa]. Me parecía que escuchaba a un apóstol del Cristianismo, retrocedía a los tiempos de Jesús y lentamente mi alma se iba acostumbrando a aquella atmósfera de reposo y humildad. Pero cuando mi espíritu recibió una impresión inexplicable fue cuando asistí por primera vez a una sesión en el Centro de Tarrasa.

Miguel vivía entonces en una casita muy pequeña, y en una salita en torno de una mesa redonda nos reunimos catorce o dieciséis espiritistas. Aquella tarde me encontraba profundamente triste, pero gozaba en mis recuerdos un mundo de reminiscencias que aglomeraba en mi mente, cuando Miguel Vives se concentró después de haber leído muchas oraciones.

Reinaba el silencio más profundo, todos estaban con gran recogimiento, el médium comenzó a llorar sin que su rostro revelase la angustia del sufrimiento. Todos le miramos atentamente, preguntándonos unos a otros en voz muy queda:

- ¿Quién será?, el médium está muy conmovido.

Uno de los hermanos, viendo que Miguel seguía llorando sin hacer la menor contracción, exclamó:

- ¿Quién eres, buen espíritu? ¿A quién buscas aquí?

- "A mi pobre hija" -contestó el médium con voz entrecortada-.

Al oír tal contestación, sentí en todo mi ser tan violenta sacudida, me sacudí de tal modo, que me es del todo imposible explicar lo que sentí, pero hice esfuerzos sobrehumanos para prestar toda mi atención al médium, que serenándose lentamente prosiguió diciendo:

- "Sí, hermanos míos, vengo a decirle a mi hija..." (Domingo Soler 1990: 187).

La autora reproduce las palabras del supuesto espíritu de su madre, fallecida en 1858, quien consuela a su hija diciéndole que ella nunca la ha abandonado, ni en los momentos de mayor sufrimiento de su hija

en la tierra, cuando ésta se encontraba "sola, desesperada y al borde del abismo". Entonces tiene lugar la "revelación", por boca del médium Miquel Vives la madre de Domingo Soler le dice:

¡Eres tan desgraciada!... ¡Te crees tan sola!... Trabaja en tu progreso, ¡hija mía!, que te va faltando la luz en los ojos y en el alma. ¡yo te daré una nueva familia! ¡Yo les diré a los espiritistas que te amen, yo les inspiraré para que no te abandonen! ¿Tú no padecerás hambre! ¡Tú no sentirás frío! ¡Tú morirás rodeada de pobres que te bendecirán y acompañarán tus restos llorando con profundo desconsuelo. ¡Trabaja, hija mía! Trabaja sin descanso interpretando el pensamiento de los espíritus, que puedes hacer mucho bien a la Humanidad. No olvides los consejos de tu madre."

Mientras habló el médium, una fuerza poderosísima contuvo mis lágrimas y mis demostraciones de júbilo. La realidad era superior a todos mis ensueños. ¡Mi madre! Aquella mujer que lo fue todo para mí, que en medio de su pobreza me rodeó de tantos cuidados, que me educó y me hizo amar a Dios en la Naturaleza (...). Aquel hallazgo para mí omplementamente inesperado me enloqueció, grité lloré, abracé a las buenas mujeres que me rodeaban. ¡Mi madre vivía!... ¡Vivía para mí!

Era la primera comunicación familiar que yo recibía, al revés de la generalidad de los neófitos del espiritismo, que lo primero que hacen es evocar a sus espíritus más queridos. Yo nunca evoqué a mi madre... (Domingo Soler 1990: 189-190).

Al repasar esa sesión y hacer un balance de su vida por la redacción de sus *Memorias...*, Domingo Soler explica:

Yo sentí al hablar Miguel Vives un placer que nunca había sentido. Mientras hablaba el médium, ¡yo vivía!, ¡yo sentía el calor de la vida!, calor que no he vuelto a sentir después, a pesar de que en muchas ocasiones me han dicho los espíritus "tu madre está aquí".

Yo he agradecido su buena intención, he comprendido que me querían consolar, pero he dicho entre mí: no está aquí mi madre.

En la sesión de Tarrasa fue muy distinto. Yo no la evoqué, no creía que mi madre me quisiese tanto, pensaba que por su vida de martirio y por la grandeza de su espíritu, estaría muy lejos de las miserias humanas. Por eso aquella comunicación espontánea, aquel lenguaje sencillo lleno del más puro sentimiento, me hizo creer que era mi madre el espíritu que hablaba. Yo me preguntaba a mí misma: ¿Es ella? Y los apresurados latidos de mi corazón me respondían: ¡Ella es!

¡Cuánto bien me hizo mi madre con aquella comunicación! Entonces bendije la hora de haber llegado a Cataluña, aprecié en todo su valor la hospitalidad del presidente del círculo espiritista de Gracia, y cuando me encontré de nuevo en mi gabinete de trabajo, me pareció la habitación más alegre y más risueño todo cuanto me rodeaba, porque tenía la certidumbre de que mi madre no me dejaría sola en brazos de la adversidad (Domingo Soler 1990: 191-192).

Domingo Soler asume su tarea como divulgadora paradigmática, en castellano, del espiritismo a través de una revelación extraordinaria en el curso de una sesión mediúmica; asimismo, resulta idénticamente sobrenatural la asunción de las razones que confirman su integración en Cataluña. Si es por la intervención de los espiritistas catalanes de trasladarse a vivir a Gràcia que podrá escuchar la supuesta comunicación de su propia madre, su gratitud y la expresión de ese re-nacimiento individual y social se manifiesta con las palabras siguientes: "Renacieron en mí los más nobles propósitos. Me juré a mí misma ser útil a la Humanidad, comprendí todo lo que se puede conseguir con el trabajo y la buena voluntad. En resumen, nací de nuevo". No puede dudarse sobre la pertinencia de adscribir esa conducta al modelo explicativo del carisma que elabora Weber. Domingo Soler comprende en 1876 que su misión existencial consiste en "ser útil a la Humanidad" a partir de una comunicación imprevisible, sorprendente, sobrenatural, igual que le sucede a Kardec 20 años atrás. Domingo "*nace de nuevo*" como guerrera del espiritismo, reconocida simbólicamente ya no por el énfasis de sus escritos, sino por la investidura completamente extraordinaria en virtud de la cual queda legitimada su acción como líder divulgadora del espiritismo. Téngase en cuenta que en ese mismo año de 1876 funda *La Luz del Porvenir*, que bajo su dirección -afrontando multas, suspensiones gubernativas y censuras- se constituye como uno de los embriones del incipiente movimiento por la reivindicación de los derechos de las mujeres en Cataluña. Se trata de una revista escrita por mujeres espiritistas y dirigida al conjunto de las mujeres, a la que sólo el inicio del combate contra el totalitarismo franquista y la terrible represión desatada por los vencedores

pondrán fin. La participación de las espiritistas catalanas en el desarrollo del feminismo es central, a pesar de la profunda invisibilización de que ha sido objeto (Horta 2001 y 2004) -incluso por parte de quienes denuncian la preeminencia de modelos de interpretación androcéntricos en las ciencias sociales-.

Otro caso susceptible de inscribirse en el campo de los orígenes carismáticos del liderazgo en el ámbito espiritista se encarna en la figura del francés Léon Denis, figura referencial del movimiento a escala europea tras la muerte de Kardec. Este hijo de trabajadores, militante republicano y socialista, eclosiona también carismáticamente, con unas connotaciones "sobrenaturales". La "revelación" tiene lugar en la noche del 31 de diciembre de 1872, en el círculo espiritista de la calle Cygne de Tours: quien ocupa el cuerpo del médium es nada más y nada menos que el espíritu de Juana de Arco, quien comunica a los asistentes que Denis ha sido escogido para realizar una gran tarea:

¡Ánimo amigo! Ahora que el porvenir se dibuja con más claridad, ahora que se acercan los momentos de lucha, que las pruebas más temibles van a acosarte, estaré aún más cerca de ti, secundando todos tus pasos. No lo olvides, amigo, el objetivo está ahí, el objetivo que hay que alcanzar, el objetivo que te abrirá las puertas de un mundo mejor.

Avanza con decisión, nosotros te ayudaremos (Lantier 1976: 70).

Profundamente transformado, la dedicación de Denis a la escritura divulgativa y a la teorización del espiritismo se alterna con su participación en distintas corrientes de acción social, como la operada por la Liga de la Enseñanza (formada básicamente por militantes socialistas, espiritistas y francmasones), que en el último tercio del siglo XIX consigue crear casi 20.000 bibliotecas populares en todo el estado francés (entre otras fuentes: Federación Espiritista Internacional/Federación Espírita Española 1934: 14). Al cabo de unos años, rodeado de obreros en el centro espiritista de un barrio proletario de Mans, un espíritu "ratifica" a Denis el trabajo que desempeña. El espíritu que inviste al médium se presenta como un discípulo de Jean Huss, quemado vivo en el siglo XV por orden de los obispos reunidos en el concilio de Constanza (Ladous 1992: 55).

No es la mente lo que dentro del espiritismo se focaliza como el lugar de lo sagrado, sino la organicidad del cuerpo, entendido como un medio de acceso a lo sagrado, siguiendo la premisa durkheimiana (Durkheim 1987). Se trata de un "sagrado" dinámico en las correspondencias interior/exterior: no es casual que Denis (1981: 301-302) reivindique en su obra a William James, el cual afirma que por la comunión con el mundo invisible el yo acaba transformándose, puesto que los hombres se convierten en hombres nuevos, y su regeneración, modificando su conducta, encuentra su repercusión en el mundo material (James 1985).

Weber (1993: 850) afirma que "la situación de la autoridad carismática es por su propia naturaleza específicamente inestable", dado que el carisma puro no reconoce como fuente de legitimidad nada que no sea su propia fuerza, justificándose continuamente. Los casos de Allan Kardec, Amalia Domingo Soler y Léon Denis remiten al mantenimiento de una autoridad que, si bien no es jerárquica, sí es carismática, ya que a lo largo de sus vidas todos ellos prueban constantemente la magnitud extraordinaria de su energía del único modo posible: mostrando sus propias capacidades de satisfacer las expectativas de los militantes espiritistas, implicados en el proceso sin duda vertiginoso de aceleración social en que el espiritismo participa como un factor principal. En un medio brutal y anomizador como el de la Revolución industrial, a medio camino entre dos modelos antagónicos de modernidad -el del liberalismo y el del colectivismo igualitarista-, el paso de la tradición a la modernidad -y aquí se excluye cualquier connotación evolucionista en la significación de dichos términos- se lleva a cabo a través de la sistematización teórica y práctica del movimiento espiritista, cuyos objetivos están decididamente centrados en la impugnación y la transformación de un orden social que conciben como infernal, fruto de la ignorancia y el egoísmo. Su conceptualización de la sociedad industrial como un sistema bastardeado (véanse, para las múltiples fuentes utilizadas, Horta 2004) les conduce a propugnar la necesidad de salvar a las personas, pero no a esa sociedad. "Nosotros querríamos pulverizar la sociedad para organizarla de nuevo", manifiesta entre fuertes aplausos Huelbes Temprado en el "Primer Congreso Internacional Espiritista" de 1888 en Barcelona: en ese sentido, ¿cómo negar ese cierto paralelismo entre el espiritismo y otros movimientos de carácter milenarista o carismático cuyo objetivo consistiría en modificar el estado de las cosas desde el interior de los individuos hacia la acción transformadora sobre el mundo? (Cohn 1985; Delgado 2001). Innumerables hijos del gnosticismo y de los movimientos pre y posprotestantistas, los nacidos en los márgenes donde se recluye a las expresiones clasificadas como

heterodoxas, aflorarían aquí para coincidir en la necesidad imperativa, histórica, de lo que los espiritistas postulan ante todas las cosas: la emancipación universal.

4. "Está escrito, pero yo os digo..."

"Cuando Miguel Vives se concentró después de haber leído muchas oraciones", escribe Domingo Soler en relación con la sesión en que su madre le revela la misión que tiene que ejercer, por boca del médium Miguel Vives. Weber (1993: 851) describe la acción carismática como la de aquel que afirma "Está escrito, pero yo os digo...". Más allá del uso de la Biblia por parte de los espiritistas, es su constitución como practicantes de la convicción sagrada lo que multiplica hasta el infinito la potencialidad del médium, en términos simbólicos siempre inconsciente de sus palabras: así, por medio del trance, se materializa lo que Duvignaud (1979) emplaza como una afirmación de vida o una vía para la muerte, la inmensidad de una virtualidad infinita, o también el espacio de la potencia que justamente sitúa al ser humano en el mundo (Hell 1999), en la esfera de la pasión por lo maravilloso (Buxó 2000). El cuerpo del médium opera entre los planos visible e invisible, el terrenal y el celestial. Su papel es paradigmáticamente liminal a causa de su inestabilidad estructural: su labor puede ser revocada por el grupo, y aparece sin duda como un personaje "extraño" al resto de la sociedad -investido, ocupado, penetrado por un "ente invisible" que lo utiliza para propagar un mensaje-. En sí mismo y en el transcurso de la sesión mediúmica, el médium no es un habitante ni de la tierra ni del cielo: las fronteras entre dos planos distintos son abolidas y sintetizadas en su cuerpo, y precisamente porque de cara al exterior no recuerda, ni sabe, ni es consciente de su discurso, eso lo sitúa en el borde, "pareciendo siempre como transportado a regiones no humanas. Desde los malabarismos preliminares hasta el despertar, el público lo observa, atento y ansioso, como sucede ahora en las sesiones de hipnotismo" (Mauss/Hubert 1991: 56). A partir de ese momento todo es posible, lo extraordinario se muestra desde su perenne condición de imprevisibilidad. Los estados psíquicos del médium y del mago serían semejantes: "es un error creer que el mago de ocasión se encuentra siempre, en el momento en que ejecuta su rito, en su estado normal; con frecuencia, justo porque ha dejado de estarlo, es por ello que actúa con éxito" (Mauss/Hubert 1991: 57-58).

El trance del médium arrastra a los asistentes a la sesión hacia "el otro lado": el médium es el puente, y la liminaridad se generaliza por el reconocimiento de los asistentes de la capacidad carismática del médium. El reconocimiento fáctico, más activo o más pasivo, de los espiritistas respecto a la misión personal del líder carismático tiene el origen en la consagración a lo extraordinario e inaudito que encarna su figura. Mauss y Hubert explicitan la atribución de poderes mágicos no a personas, sino a "corporaciones" (médicos, barberos, herreros, pastores, actores o enterradores). Al igual que el sepulturero, el médium, a causa de su contacto con los espíritus de los difuntos, se separa del común de la gente, y eso le confiere su autoridad mágica.

La fascinación que provoca la convulsión carismática en su entorno conduce a constatar que en los principios de la práctica mediúmica en Europa no se reconocen ni reglamentos "abstractos", ni jurisdicciones "formales": la atracción de los seguidores espiritistas por la mediumidad materializa, mediante la participación en las sesiones, la abolición de la sumisión a cualquier orden externo, terrenal. Su derecho "objetivo" sería

...el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina. Significa así la exclusión de la vinculación a todo orden externo a favor de la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético. Por eso se comporta revolucionariamente, invirtiendo todos los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional (Weber 1993: 851).

Así, además de vehicularse una reinterpretación del cristianismo desde parámetros radicalmente antagónicos a los defendidos por la iglesia católica, y además de asumirse el método del conocimiento científico y de la empiria como medio para argumentar racionalmente la demostración palpable -¡en lo posible!- de que existe la posibilidad por parte de los humanos de comunicarse con los espíritus de los muertos, además de todo ello aparece una cuestión de fondo de una importancia central: cómo a partir de aquí los espiritistas construyen una explicación integral del mundo, autónoma y subalterna respecto a las representaciones dominantes y a los modelos de relaciones sociales implícitos. Partiendo de conceptos como los de amor solar, caridad, justicia social, igualdad entre personas y entre géneros, y en

base a prácticas sociales vinculadas a formas no ortodoxas de medicina, a la creación de escuelas laicas, mixtas y gratuitas, de bibliotecas, de asociaciones sindicales, cooperativas, antimilitaristas, etc., los espiritistas devienen, muy especialmente en Cataluña, un potentísimo motor de modernización y de ruptura, si no de vanguardia social. Carpinteros, tejedores, ferroviarios..., el amplio espectro de las clases miserabilizadas, hombres y mujeres dialogan con los espíritus de sus familiares muertos (para Cataluña, se han encontrado sesiones mediúnicas en castellano, catalán y francés [Horta 2004]), pero también con Platón y Santa Teresa e innumerables figuras históricas que hasta aquel momento sólo podían ser interpeladas en el medio académico o el eclesiástico, e interpretadas por el profesor o el sacerdote, en un medio donde el 90% de la población era analfabeta. ¿Acaso reapropiarse de sistemas de pensamiento monopolizados por las élites ya no supone, de entrada, la potencialidad de un cambio revolucionario?

5. Mediumidad y racionalización de la experiencia social

Es así como una práctica corporal en principio irracional, el trance mediúmico, se erige en calidad de signo racionalizador y apologético del conocimiento, prueba del anhelo y la reivindicación de sabiduría y de comprensión por parte de un proletariado que intenta integrar determinados símbolos culturales en un marco referencial propio.

Si, siguiendo a Geertz, lo que las personas creen es tan variado como lo que son -y también vale aquí invertir los términos-, no sería desdeñable interpretar los esquemas culturales como "modelos (...), series de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social o psicológico al «formar paralelos con ellos», al «imitarlos» o al «simularlos»" (Geertz 1990: 115). Se está ante la categorización *modelos de / modelos para* la realidad: los primeros funcionan para representar procesos ya estructurados como tales, de manera que su estructura se expresará en otro medio; los segundos lo hacen para suministrar fuentes de información en cuyos términos puedan estructurarse otros procesos (Geertz 1990: 91-92). Platón y Santa Teresa en manos espiritistas, o incluso más, aprender a leer como práctica recurrente de los propios espiritistas, significan en este contexto del XIX espiritista la puesta en escena de la arena social de las dinámicas transpositivas de los símbolos: se *manifiesta* la atmósfera del mundo y a la vez se *modela* la atmósfera del mundo.

El "todo es posible" (de dios a la revolución como petición liminal de sentido, pero también el terror, la represión económica, política y militar, el hambre, la falta de sentido) con que los espiritistas conciben el mundo sería idéntico al "todo es posible" con que la sociedad interpelada se muestra a través del médium, desde espíritus "puros" hasta otros "imperfectos" -"neutros, falaces, ligeros, impuros", según la clasificación kardeciana-. La elaboración de un modelo explicativo global sirve como guía a partir de la cual encaminar conductas, en primer lugar individuales y a continuación colectivas, racionalizadoras (siguiendo a Weber, la racionalidad entendida como la acción social que adecua unos medios a un contexto determinado con una finalidad concreta), con contenidos transformadores de la sociedad capitalista y del tipo de relaciones y vivencias de la divinidad que monopoliza la iglesia católica. Tal inversión de valores se sucede a raíz de una proclamación determinante: "Está escrito, pero yo os digo..." ¿Qué significa ese "yo os digo" más que una apelación a la gloria, el hábito, la gracia, la potencia de la experiencia directa como único medio de acceso a la capacidad autotranscendente que subyace en el interior de cada persona, sin necesidad de ninguna intermediación eclesiástica ni de cualquier otro tipo? En el caso espiritista, cabe hablar de un movimiento que deviene potencia popular. Recuérdese, por cierto, el precepto de los antiguos gnósticos según el cual la naturaleza mediante las leyes físicas y la esclavitud mediante el sometimiento psíquico a las instituciones son la manifestación del demonio. Si el demiurgo ha creado el mundo desde la ignorancia, el conocimiento de la divinidad y la experiencia autónoma de cada persona aparece como una facultad divina, libre, individual e interna, única posibilidad de salvación en el mundo (Jonas 2000).

El complejo recorrido de la Ilustración y del laicismo, el utopismo y el colectivismo de los siglos XVII y XIX se alimenta de numerosos movimientos sociorreligiosos de rechazo del mundo que afirman la preeminencia de la experiencia "interior" frente al formalismo institucionalizado del "exterior". El pensamiento gnóstico reverbera literalmente en el espiritismo, el nihilismo y el anarquismo europeos del XIX: la asunción de la violación de todas las reglas mundanas -"hijas del demonio"- sería otro recorrido posible para llegar a dios, o bien para justificar la necesidad imperativa de toda aquella manifestación que cuestione al orden social dominante. No se entenderían los apoliticismos europeos hasta llegar a Bakunin

(iniciado en la masonería en 1845 hasta conquistar el grado 32 -existen 33- en 1865, al igual que lo fueron Proudhon, los hermanos Réclus y la comunera parisiense Louise Michel [Sánchez 1985: 28]) sin la presencia gnóstica, invocada con cierta frecuencia por los espiritistas y motivo de su estigmatización por la iglesia católica. De alguna forma, y en oposición a la práctica antropológica, las ciencias sociales no han sido ajenas a planteamientos a veces un tanto obscenos, por ejemplo dar por buenos debates entre corrientes de pensamiento en conflicto a fin de situar el diálogo exclusivamente en el interior de la esfera intelectual, sin querer percibir las implicaciones sociales y los proyectos políticos, económicos y culturales que subyacen en los movimientos sociales que acompañan a toda corriente de pensamiento (Pagels 1990: 39).

Como diría Weber, el mundo como producto histórico reside aquí. Una revolución social y política, conducida o no por dios, no deja de ser una revolución social y política. La primacía absoluta de la experiencia inmediata deviene la única autoridad en cuanto al sentido de la acción existencial de los seres. Ante ello, se constituyen los múltiples movimientos lanzados al campo oscurecido y reprimido de la heterodoxia, vehiculadores del rechazo a un "exterior" que debe abandonarse y del cual es necesario refugiarse para enaltecer la capacidad transformadora de un "interior" entrevisto como la fuente posible de todos los tránsitos sociales imaginables -ello explica las coincidencias de los espiritistas del siglo XIX con James, a principios del XX-. Los procesos de secularización y modernización -estatalización, homogeneización cultural, industrialización, subjetivización, urbanización, etc.- dismantlan los instrumentos de control social tradicionales, y, al mismo tiempo, reafirman la necesidad de una vivencia interior de la trascendencia (Delgado 1999: 141-145). Por esta razón James asevera que el evolucionismo científico y la marea ascendente de la socialdemocracia han abierto progresivamente unas perspectivas cuya amplitud facilitará el cambio y la apertura del tipo de imaginación de la sociedad, y que dado el envejecimiento del teísmo monárquico, el lugar de lo divino en el mundo debe ser más "orgánico" y más "interior". Las escrituras, la institucionalización de la ritualidad católica de todas las etapas de la vida y el papel intermediador entre el cielo y la tierra del clero ceden el paso a la autoridad de la vivencia individual.

Y aunque la rutinización del primer ímpetu carismático, en movimientos como el espiritista, deba conducir al estereotipamiento y la selección, a la consolidación de la comunidad emergente, queda patente el potencial infinito de esa capacidad autotranscendente de los seres, con el trasfondo de la naturaleza a expensas de la cultura. Una sociedad emergente asciende hacia la superficie de las conquistas sociales, y lo hace alrededor de personas que mueren en las figuras que encarnan como médiums. Hombres y mujeres, en efecto, muriendo a sí mismos por ser médiums: muriendo para renacer en otros seres, donde sus cuerpos reflejan los torbellinos convulsos de una sociedad efervescente -una imagen propuesta por Rousseau, Swedenborg y Marx consecutivamente-, poseída por los temblores de la disociación, histerizada, capaz incluso de hablar "otras lenguas". "Uno muere *en* la naturaleza para renacer *de ella*", señala Turner (1988: 532). Porque todo trance, individual y colectivo, comporta la liberación de toda condición social y, por consiguiente, la liberación provisional y controlada de todo condicionante social. ¿Dónde reside, por lo tanto, la liminaridad: en las situaciones en que una sociedad toma consciencia de sí misma o en aquellas en que transita hacia no se sabe dónde, sin ser consciente ni del punto de partida, ni de la etapa del trayecto, ni de su destinación inmediata?

La dialéctica de la iniciación y del trance entre el mantenimiento de sistemas de pensamiento y de modelos sociales, por una parte, y el desmentimiento de estos a fin de crear otros nuevos, por otra parte, está perpetuamente abierta. El espiritismo interpreta y reinterpreta, sintetiza entre lo viejo y lo nuevo, se mueve oscilante en busca de algo que no ha cristalizado, sino que está cristalizando en la especie de gerundio constante que acompaña a la práctica de las sociedades humanas: en el caso de Occidente, en un devenir social que sólo en base a la desarmonía y la fisión puede aspirar a armonías y fusiones por norma siempre inestables y huidizas, de las cuales el temblor del cuerpo es su signo: ¿no sería, ello, un motivo para que esas sociedades engendren, en tantas ocasiones como sea preciso, la proclamación carismática del "Está escrito, pero yo os digo..."?

Bibliografía

Buxó y Rey, María Jesús

2000 "Fields of passion: Anthropology, ethnicity and violence", en *Working Papers-Western Societies Program*, del Institute for European Studies. Cornell University.

Castellan, Yvonne

1971 [1959] *El espiritismo*. Barcelona, Oikos-Tau.

Cohn, Norman

1985 [1957] *En pos del milenio*. Madrid, Alianza.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*. Barcelona, Anagrama.

2001 *Luces iconoclastas*. Barcelona, Ariel.

Denis, Léon

1981 [1905] *El problema del ser y del destino*. Buenos Aires, Kier.

Domingo Soler, Amalia

1990 [1891?] *Memorias de una mujer*. Barcelona, Amelia Boudet.

Douglas, M.

1978 [1970] *Símbolos naturales*. Madrid, Alianza.

Durkheim, Émile

1987 [1912] *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona, Edicions 62-Diputació de Barcelona.

Duvignaud, Jean

1979 [1977] *El sacrificio inútil*. México, FCE.

Federación Espiritista Internacional / Federación Espírita Española

1934 "Discurso de P. G. Leymarie", en *Congreso espírita internacional. Libro-resumen. Barcelona, 1 al 10 de septiembre 1934*. Barcelona.

Geertz, Clifford

1990 [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Guénon, René

1982 [1923] *L'erreur spirite*. París, Éditions Traditionnelles.

1989 *El teosofismo*. Barcelona, Obelisco.

Hell, Bertrand

1999 *Posesión & chamanisme. Les maitres du desordre*. París, Flammarion.

Horta, Gerard

2001 *De la mística a les barricades*. Barcelona, Proa (XXII Premio Carles Rahola de Ensayo). Prólogo de Manuel Delgado.

2004 *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona, Edicions de 1984. Prólogo de Manuel Delgado.

James, William

1985 [1902] *Les varietats de l'experiència religiosa*. Barcelona, Edicions 62-Diputació de Barcelona.

Jonas, Hans

2000 *La religión gnóstica*. Madrid, Siruela.

Ladous, Régis

1992 [1987] *El espiritismo*. Bilbao, Desclée de Brower.

Lantier, Jacques

1976 [1971] *El espiritismo*. Barcelona, Martínez Roca.

Lindholm, Charles

2001 [1990] *Carisma*. Barcelona, Gedisa.

Mauss, Mauss

1991[1936/1902-1903] "Técnicas y movimientos corporales" y, con Henri Hubert, "Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

Pagels, Elaine

1990 *Los evangelios gnósticos*. Barcelona, Crítica.

Prat, Joan

1998 *El estigma del extraño*. Barcelona, Ariel.

Sánchez, Pere

1985 "Anselmo Lorenzo, anarquista y masón", *Historia 16* (Madrid), núm. 105.

Turner, Victor

1988 [1972] "Pasos, márgenes y pobreza", en P. Bohannan y M. Glazer (eds.), *Antropología*, Madrid, McGraw Hill.

Vives, Miguel

1903? *Guía práctica del espiritista por el médium Miguel Vives*. Barcelona, Imprenta y Librería de Carbonell y Esteva.

Weber, Max

1993 [1922] *Economía y sociedad*. México, FCE.

Wilson, Bryan R.

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama.