

HISTORIA DE LOS HERMANOS ESPIRITUALES Y OTROS FRUTOS MODERNISTAS DE LA RELIGIOSIDAD VERNÁCULA SALVADOREÑA

Antonio García Espada

Recibido: 22/01/2015 Aceptado: 10/11/2015

Resumen

El modernismo –en tanto categoría historiográfica aplicada en diferentes grados de precisión a una serie de corrientes literarias, plásticas, filosóficas y teológicas– caracteriza también a un contexto histórico que es fundamental para la comprensión del fenómeno de los santos apócrifos salvadoreños conocidos como Hermanos Espirituales. Esta es una forma de religiosidad vernácula que en la actualidad pasa unas veces por católica, otras por esotérica e incluso como un trasunto de la religiosidad prehispánica. Sin embargo, el archivo evidencia una estrecha relación entre el espiritismo positivista de principios del siglo XX y el fenómeno de los Hermanos Espirituales. Dicho vínculo permite entrever complejas estrategias de simulación y falsa adscripción como uno de los rasgos dominantes de esta forma de devoción popular. De aquí se deducen dos importantes características: por una parte, la capacidad de la religiosidad vernácula salvadoreña de alimentarse de fuerzas antagónicas y, por otra, la también paradójica contribución de los procesos secularizadores de finales del siglo XIX y principios del XX a la renovación del capital simbólico y al aumento de creatividad espiritual.

Palabras clave: historia de El Salvador; religiosidad vernácula; Hermanos Espirituales; espiritismo subalterno; modernismo; secularización; cultura popular.

Abstract

Modernism –as a historiographical category applied in different degrees of precision to a number of literary, artistic, philosophical and theological trends– also characterizes a historical context critical for the understanding of the apocryphal saints' phenomenon, known in El Salvador as *Hermanos Espirituales*. This kind of vernacular religion is indistinctly recognized as a byproduct of folk Catholicism, esoteric practices and even pre-Hispanic religiosity. However, based on new archival evidence this article shows a close relationship between positivistic Spiritism of the early twentieth century and the *Hermanos Espirituales* phenomenon. This relationship exposes complex strategies of simulation and false ascription as one of the dominant features of this form of popular devotion. From here two important conclusions can be made: firstly, the ability of Salvadoran vernacular religion to absorb order from a force which also contains its antithesis and, secondly, the (somehow paradoxical) contribution of the secularization processes of the late nineteenth and early twentieth century to the renewal of the symbolic capital and the increasing of spiritual creativity.

Key words: history of El Salvador; Vernacular Religion; Hermanos Espirituales; Subaltern Spiritism; Modernism; Secularization; Folk Culture.

Introducción

En El Salvador se da una forma de culto subalterno a los santos apócrifos sobre el que es muy difícil aventurar datos cuantitativos pero que ofrece signos inequívocos de fuerte arraigo local, singularidad y especificidad salvadoreña.¹ Dicho culto es el único en el país que posee deidades nativas, salvadoreñas, conocidas como Hermanos Espirituales y que tienen poderes mediadores entre los salvadoreños de carne y hueso y deidades aun más altas, por lo general, pertenecientes al panteón católico traído por los europeos hace cinco siglos. Además, este culto subalterno posee una geografía sagrada propia, salvadoreña –el lugar de nacimiento o muerte del santo, los escenarios de sus proezas, etc.– aunque goza también de reconocimiento extranjero. Hermanos Espirituales como Julio Cañas son especialmente queridos por emigrantes, los *mojados*, que a su paso por el resto de Centroamérica y México han extendido su nombre hasta llegar a abrir negocios en Estados Unidos bajo su advocación. Estampas de otros Hermanos como Trinidad Huevo, Macario Canizales o Agapito son mercadeadas en ciudades de Honduras y Guatemala donde se les conoce como los Hermanos Salvadoreños.

Dicho culto, no es independiente, ni autónomo, ni tiene una denominación de conjunto propia, carece de uniformidad y se da en multitud de variedades micro-locales. Su carácter es misceláneo, fragmentario y gradual, pues permea otras creencias en mayor o menor grado, según la elección de cada uno de sus participantes. Dicha elección es fruto de una mezcla de cálculos relacionados con la efectividad del culto, pero también con cuestiones de prestigio social y tabú. Por eso, el fin del culto puede llegar a requerir de un tratamiento discreto e incluso secreto o, cuando menos, oculto a los no familiarizados. Estas características (discreción, secretismo y ocultismo) tienen un papel preponderante tanto en la heteropercepción como en la auto identificación de los sujetos involucrados; por esta razón, comúnmente es referido como esotérico.

Contrario a sus connotaciones históricas y su propia etimología (relacionada con un conocimiento altamente especializado, producido y transmitido por una élite restringida), el esoterismo hoy denomina un mercado de bienes espirituales adaptados a las exigencias del mundo moderno y en franco crecimiento, especialmente en las sociedades latinoamericanas. Algunos científicos sociales relacionan este fenómeno con la posmodernidad y el capitalismo globalizado; lo caracterizan por su rechazo a las ortodoxias y las pautas morales, por la aversión a lo ético y al compromiso político, así como por su refuerzo de la cultura neoliberal y globalizante “acompañando procesos de integración acrítica en la sociedad de consumo” (Parker Gumucio, 2008: 353). Asociado a este auge, estaría también la proliferación de literatura *new age*, autoayuda y teología de la prosperidad, así como el espectacular incremento de las megaiglesias neopentecostales y los canales televisivos de acérrimos telepredicadores (Rocha, 2013). Tales casos demuestran a los ojos de prestigiosos científicos sociales los síntomas de una profunda mutación social en Latinoamérica con preocupantes manifestaciones

de anomia: una sociedad trastornada, incapaz de mantener sus vínculos con los valores y significados preexistentes y que, por tanto, impide a sus miembros identificar y obtener su propio bien (Bastian, 2011; Restall, 2003). Por su parte, dicha interpretación identifica el culto a los Hermanos Espirituales con la superstición más burda, la magia negra y la brujería.

Sin embargo, este tipo de producciones neorreligiosas puede ser leído como lo contrario, es decir, como expresiones de resistencia, abiertamente contrarias al *statu quo* y a la cultura oficial dominante modernocéntrica, capitalista y destructora de la convivencia y la equidad (Parker Gumucio, 2008). Desde esta perspectiva, el anticlericalismo y el antidogmatismo característicos de este nuevo mercado espiritual son también la expresión de un choque de civilizaciones cuya razón de ser última se retrotraería a la conquista castellana de hace quinientos años. Dicha teoría, de amplio predicamento en la docencia universitaria y los estratos más divulgativos de las ciencias sociales, cuenta a su favor con cierta evidencia material en el caso del culto a los santos apócrifos, como el uso de plantas medicinales, sustancias animales, códigos visuales y sonoros, etc. de clara ascendencia prehispánica y africana (Ruz, 2006; García Espada, 2013b). Sin embargo, en Centroamérica, donde los rasgos étnicos, culturales y lingüísticos indígenas han conseguido una mejor supervivencia y siguen siendo hoy reconocibles, el culto a los santos patronos está estrechamente ligado a la dimensión comunitaria de la vida y a una identidad específica. Se trata de “héroes civilizatorios”, protectores de la “costumbre” y generadores de una normatividad etnocéntrica e incluso chovinista (Eroza y Magaña, 2010). El culto a los Hermanos Espirituales salvadoreños rompe de forma nítida con el aspecto comunitario y etnocéntrico del culto al santo patrón tradicionalmente organizado desde la cofradía.

Ante la evidencia constatable en países como El Salvador de la supresión forzada, primero por parte del Imperio blanco, pero sobre todo después por parte del Estado criollo, de toda forma de organización social aborígen y de pensamiento “natural”, los exponentes de la teoría de la pervivencia indígena en el culto a los santos apócrifos encuentran dificultades a la hora de trazar la continuidad cultural, económica o política de la resistencia que, por tanto, es alojada en el subconsciente colectivo o en una especie de esencialismo telúrico y biológico que sitúa dicho conflicto más allá del alcance del tiempo.

Una y otra perspectiva analítica evidencia serios problemas con la historia como disciplina de análisis e incluso como modalidad de pensamiento. Los proponentes de la teoría de la anomia social encuentran insignificante el peso del legado en comparación con la intensidad de las tensiones culturales, políticas y económicas suscitadas por la alta competitividad social y la extenuación de los recursos naturales del mundo contemporáneo. Ante tan formidables retos poco puede hacer la memoria para construir consensos amplios y convergencias duraderas (Bauman, 1999). Los proponentes de la resistencia indígena, por el contrario, tienden a negar la contemporaneidad y a

sustituir el pasado natural, próximo y familiar por un pasado lejano, arqueológico y altamente idealizado (Fabian, 1983). En ambas instancias (correspondientes en buena medida a las matrices disciplinarias de la sociología y de la antropología según Sanchiz Ochoa, 2003), el pensamiento histórico está dominado por el paradigma rupturista. Curiosamente, este desprecio hacia la historia científica (aquella que se somete a la evidencia material disponible y presupone que nada humano puede ser separado de un flujo temporal continuo y sin rupturas) acaba por reproducir una de las versiones más retrógradas de la historia: la llamada historia de bronce, la historia de los buenos y los malos, la historia como sierva de privilegios e intereses particulares.²

Prosopografía de los hermanos espirituales

Un ejercicio historiográfico en torno al culto de los santos apócrifos salvadoreños debe empezar en los propios Hermanos Espirituales pues, como se dijo en líneas anteriores, se cuenta con suficientes motivos para afirmar su salvadoreñidad y su relación tangible con el medio local. En primer lugar, las imágenes de estos santos están ostensiblemente individualizadas, a menudo portan objetos cargados de significado y, por lo general, llevan inscritos el nombre y hasta los apellidos. Además, la mayor parte de los Hermanos cuentan con oraciones específicas, que pueden ser adquiridas en los mercados y puertas de algunas iglesias católicas por unas pocas *coras* (los *quarter dollar* según la denominación que le dieron los salvadoreños tan pronto la economía del país fue dolarizada); a veces, llevan impresas indicaciones biográficas, como el lugar de nacimiento o defunción, la causa de la muerte, su ocupación profesional, etc. Por último están los propios devotos, cuya creencia no puede ser separada de los relatos hagiográficos de los santos apócrifos, fuertemente anclados a un medio social y geográfico próximo y familiar. Sin embargo, y a pesar de tan auspiciosos indicios, el estudio de estos personajes se enfrenta a insuperables dificultades metodológicas.

Trinidad Huevo

La Hermana Trinidad Huevo es uno de los íconos de mayor difusión por toda la geografía del país. Se trata de la imagen de una mujer de mediana edad, con una larga falda y una mantellina sobre los hombros. Camina hacia el frente con paso resuelto, lleva en su mano derecha una matata cargada de piñas y en la cabeza porta dos grandes canastos con papayas y otras frutas. Algunos de los testimonios recogidos desde San Salvador hasta Cacaopera, pasando por Izalco y Panchimalco, la identifican como la pareja de otros Hermanos Espirituales como Macario Canizalez, Telesforo Sagastizado o San Simón. Se habla también de varios lugares donde reposan sus restos aunque, hasta la fecha, no se ha podido comprobar más que la existencia de un pequeño mausoleo en el cementerio de Rosario de Mora con su nombre pero sin fecha y

discretamente atendido con flores y guirnaldas de plástico. Algunos entrevistados, en especial en Izalco, la relacionan con el general Maximiliano Hernández Martínez para quien, dicen, tuvo el honor de cocinar y realizar algunos trabajos de magia. Según estas versiones el presidente de la República inmortalizó su imagen estampándola en los billetes de colón, en agradecimiento por los servicios prestados.

Aquí, se puede evidenciar una primera dificultad que ilustra muy bien las problemáticas relaciones entre memoria e historia. Efectivamente, la imagen venerada de la Hermana Trinidad Huezo aparece en los antiguos billetes de colón siendo uno de los motivos más recurrente y continuamente utilizado desde los años treinta hasta los noventa del pasado siglo. Su primera aparición fue en 1934, con la fundación por parte de Hernández Martínez del Banco Central de Reserva de El Salvador, en los billetes de un colón donde anteriormente figuraba la diosa romana de la agricultura Ceres. La nueva diosa salvadoreña de la agricultura se inspiraba en una imagen capturada por el fotógrafo Aníbal J. Salazar en las veredas de Quezaltepeque y titulada simplemente como “La mujer de las piñas”. Al parecer, se trataba de la captura de una escena rural, romántica y... anónima. La imagen venerada de la Hermana Trinidad Huezo es la misma que la de los billetes. Es más, a veces el mismo billete funge como ícono, en ocasiones acompañado de otros de distintas denominaciones. La Hermana Trinidad Huezo sirve para atraer fortuna y abundancia. Asombrosamente, el propósito oficial de proporcionar una versión salvadoreña de la lejana y rancia diosa Ceres encontró la mejor de las recepciones imaginables por parte del *pueblo*.

Macario Canizales

Otros Hermanos Espirituales relacionados con el ámbito rural, la agricultura y la medicina tradicional son Macario Canizales, Telesforo Sagastizado, Agapito, Crisanto López y Niño Telesforito. Sus imágenes están repletas de alusiones al campesinado salvadoreño como cumas, corvos, morrales, tecomates, caites y chirajos. Su uso parece el más arcaico y el más estrechamente relacionado con el poder mágico de las plantas, sus poderes curativos y los sofisticados rituales asociados a su consumo.

El caso de Macario es muy interesante y el único que, hasta el momento, ha sido objeto de una investigación de campo sistemática por parte de un equipo de antropólogos profesionales, de la Universidad Tecnológica, dirigido por Heriberto Erquicia (2011). Es en Izalco, Departamento de Sonsonate, donde el culto a Macario está más extendido y en su cementerio, en la sección indígena, se encuentra una tumba con su nombre, continuamente enlucida y decorada, en especial en vísperas de su cumpleaños, el 28 de octubre (algunos devotos, en cambio, dicen que la verdadera tumba está en algún lugar de México). Lastimosamente, las pesquisas de los antropólogos de la UTEC dieron pobres resultados en lo tocante a datos demostrables sobre la biografía del santo. Reconocido por los entrevistados unas veces como curandero y otras como

espiritista, experto en plantas medicinales y de las primeras décadas del siglo XX.³ Algunas de las entrevistas publicadas por los antropólogos de la UTEC también lo identifican con Maximiliano Hernández Martínez, esta vez, como consultor espiritual personal del presidente. Sin embargo, el rango de posibilidades sobre su biografía es muy superior y escapa a las posibilidades del trabajo citado. Y es que, por lo general, el cosmos cultural desplegado en torno a los Hermanos Espirituales se caracteriza por el rechazo a la precisión cronológica y el recurso a la analogía como puente entre el pasado y el presente. De esta manera, como ocurre con los mitos, el pasado se recrea en la medida que es vivido y de acuerdo con las necesidades impuestas por el presente (García Espada, 2013a; Erquicia, 2015).

Curiosamente, de Macario circulan dos iconos bien diferenciados. Uno, más antiguo y con mayores pretensiones retratistas, lo muestra de medio perfil, algo anciano, indígena, campesino y pobre, con gesto serio, un tenue bigote y un sombrero de ala corta. Esta imagen solo se usa en Izalco y alrededores. La otra representación, en cambio, ha trascendido el ámbito local (así como las fronteras nacionales) y es notoria su independencia con respecto al retrato. Aquí Macario aparece fuertemente idealizado, su bigote se ha convertido en un frondoso mostacho y mira de frente con una sonrisa amplia y, quizá, algo socarrona. Su figura está perfilada con una gruesa línea negra que resalta sobre un fondo azul de rayos iridiscentes. Sus rasgos ya no se corresponden con los del indígena. Cuando su imagen es llevada a las tres dimensiones, las esculturas lo muestran vestido de charro, con camisa tejana y sombrero de ala ancha. A este Macario sus partidarios le llaman el “Cachimbón” y fueron ellos quienes (en fecha sin precisar) levantaron el mausoleo en el cementerio izalqueño. A este Macario le gusta el guaro, el puro, la tortilla, la fiesta y los mariachis. Es un santo en extremo celoso que no consiente ser venerado junto a otro. Además, le agradan las mujeres y puede llegar a ser muy posesivo.

El equipo de Erquicia acabó valorando la duplicidad de imágenes como el trasunto de un conflicto racial y, efectivamente, Izalco sigue siendo el lugar emblemático de la resistencia indígena y el holocausto de 1932. Sin embargo, se da otro curioso fenómeno directamente relacionado con los mecanismos propios de la transmisión oral y la conformación de cultos populares. Las similitudes de este segundo Macario Canizalez con San Simón son obvias. Desde la perspectiva de sus devotos, ambos santos comparten gustos, aficiones, iconografía, cumpleaños y hasta el amor de una misma mujer. Según varios entrevistados, “todo mundo” sabe que Macario y San Simón se emborrachan y *peleian* por el amor de Trinidad Huezo. Ninguno de los dos consiente que sus imágenes estén juntas y presumen de un mismo carácter magnánimo y vengativo a la vez. Pero, desde un punto de vista más analítico, las similitudes entre San Simón y Macario podrían ser aún más sustanciales. Ambos podrían ser portadores de rasgos culturales propios de las tradiciones mayas del Ajaw y de las pipiles del Kuhkul (Lemus, 2015).

De hecho, la transmutación del Macario Indígena en el Macario Cachimbón es muy similar al tránsito del Maximón de Atitlán al San Simón de Mesoamérica. En uno y otro caso, se establece una sutil relación de continuidad entre deidades precristianas (Ajaw, Khukul, etc.), deidades semíticas traídas por los europeos (Judas Tadeo, Simón Cananeo, Judas Iscariote, Simón Pedro) y personajes cuasihistóricos de la época republicana fuertemente caracterizados por su posición de dominio o de prestigio social, su ambigüedad moral, su derrochadora magnanimidad y su predisposición a la venganza.

Actualmente, en El Salvador es manifiesta la competencia entre estos dos santos por personificar en exclusiva un arquetipo cultural muy extendido por toda Mesoamérica: el del traidor redimido por la generosidad hacia los pobres, dotado de un gran poder al que se puede acceder mediante el cumplimiento de escrupulosas fórmulas rituales, por lo general, aplicadas a problemas domésticos e íntimos (salud, dinero, amor...) y desprovistos de todo compromiso ético con el conjunto de la sociedad (García Espada, 2015).

Trema Adonay

Otro ícono especialmente problemático es el de Trema Adonay (o Donay), en parte por su extraordinaria difusión por todo el país. Su imagen es la de un hombre tocado con un ostentoso turbante adornado con una estrellita de cinco puntas y una media luna creciente; su rostro es el de un blanco, con la cabeza rasurada (la parte que se adivina bajo el turbante) y una frondosa barba partida en dos a la altura de la barbilla. Sin embargo, todos los entrevistados (entre 50 y 60 individuos de varias edades, posiciones sociales y géneros naturales) afirman que el Hermano Trema era de la India y médico de profesión. En una antigua oración fechada en Sonsonate el 3 de diciembre de 1972, el propio Hermano se autoproclama un “Ser de Luz”, cuya “sombra es el recuerdo más humilde de mi esencia como luz”. Su culto tiene además la virtud de estar presente en todo el país y en todo tipo de ámbitos sociales, rurales o urbanos, pobres o ricos. Aparte del contexto social subalterno, hay también *amateurs* y profesionales del espiritismo que lo tienen por director espiritual de algunas de sus cátedras más importantes.⁴ Desafortunadamente, no se ha documentado alusión al nombre o la imagen fuera del contexto cultural salvadoreño.

En algunos altares y templos pueden observarse otras imágenes tocadas con turbante, por ejemplo, las de los Hermanos Juan Armando Abrego, Serafín y Raúl Lonchin. Todas ellas parecen dar cuenta de la fascinación orientalista de las primeras décadas del siglo XX, cuando la acuciante necesidad de mano de obra especializada dio un tremendo impulso a la inmigración y a la política de libertad de cultos (Casaús, 2005; Valdés, 2010). Del Hermano Raúl Lonchin he visto dos íconos diferentes: uno tocado con turbante y abundantes barbas, y otro bien afeitado, de perfil y con rasgos asiáticos más

marcados. El archivo, en cambio, arroja una posible información al respecto. Se trata de la Certificación número 149 del Libro de Matrículas de 1935 en donde se encuentra una fotografía con cierto parecido a este Hermano, pero a nombre de León Lonching, vecino de Suchitoto, comerciante de profesión, de raza “mongólica” y residente en el país desde 1913; aun así hablaba “poco castellano”.⁵

Siguiendo con la fascinación orientalista, en una ocasión, en un templo dedicado a Julio Cañas en Ciudad Arce, a la par del ícono de Trema Adonay encontré la imagen de otro Hermano Espiritual con turbante. Esta no llevaba nombre pero la reconocí de inmediato aun sin saber exactamente de quién se trataba. Algunos días después me llegó el recuerdo; era la imagen de Jayachamarajendra Wadiyar Bahadur, el último Maharajá de un Estado sureño de la India y patrón de una de las firmas más prestigiosas de incienso, la Mysore Sugandhi Chandan Dhoop. La imagen situada al lado de Trema Adonay era la etiqueta de un embalaje que cayó en manos de algún salvadoreño y que acabó convirtiéndolo en la encarnación de sus visiones de ultratumba, sus sueños o sencillamente sus delirios.

Aquí se hace inevitable la comparación con el caso del encuentro de Van Gogh y el *ukiyo-e*, la pintura popular japonesa que aparecía en los envoltorios de las mercancías traídas por el comercio decimonónico de larga distancia y cuyas novedosas composiciones, ángulos de observación y manierismo atrapó la imaginación de varias generaciones de artistas de la segunda mitad del siglo. La comparación empero no es puramente erudita. La estética del retrato del Maharajá también se torna peculiar. Su acentuada frontalidad, exagerada por un marco ovalado y un fondo negro, las engalanadas joyas que caen en cascada desde el turbante a la panza, la amplitud del rostro y la mirada fija en un punto detrás del espectador pudieron adquirir imprevistos significados también en el contexto de los Hermanos Espirituales salvadoreños.⁶

Julio Cañas

El caso ya mencionado de Julio Cañas (en ocasiones Cañas y Cañas) es de los más desafiantes. Como ya se sabe, su nombre ha trascendido fronteras y, al menos, en Ciudad Arce, departamento de La Libertad, se levanta en su honor un hermoso templo, profusamente decorado y visitado con frecuencia para el rezo y las *limpias*.⁷ En el cementerio de Concepción Batres, en el departamento de Usulután, se halla una suntuosa tumba con su nombre y fotografía, la cual se encontraba algo desatendida en el momento de la visita (en enero del 2013). De todas maneras, entre sus devotos circulan otras hipótesis, entre ellas que su tumba está en algún lugar secreto de Sonsonate o que su cuerpo yace bajo una lápida anónima del Cementerio de los Ilustres de la capital. De él también circulan dos iconos ligeramente diferentes, en uno un poco más joven que en el otro. En cualquiera de los casos se trata de un apuesto varón de facciones mestizas de cara ancha y arqueadas cejas, entre los veinte y treinta años de edad. Luce siempre un immaculado traje, con camisa blanca y corbata estrechamente anudada.

Todos los avances en el campo etnográfico contrastan con el frustrante silencio de los archivos. El nombre es demasiado común y en el Archivo General de la Nación salvadoreña se hallan muchas referencias a médicos, notarios, militares y abogados que no bastan para comprobar una posible relación. A Julio Cañas se le dedican incluso vigiliyas y romerías en ocasión de su cumpleaños, celebrado cada año en algunos lugares en torno al 20 de noviembre (Ciudad Arce) y en otros al 20 de enero (Concepción Batres). Las historias orales que circulan varían considerablemente, pero la más repetida dice que Julio Cañas era un abogado, con especial predilección por los pobres y que en una ocasión, mientras viajaba en su vehículo, vio a una pareja de la Guardia Nacional maltratando a un mendigo ebrio. El Hermano Julio se detuvo e intercedió por la víctima, pero la provocación de la policía le obligó a sacar su arma y liquidar a los funcionarios. Esto le supuso la enemistad de todo el cuerpo policial que eventualmente localizó y ejecutó al abogado en el año 1920.

Sin embargo, el culto a Julio Cañas introduce una interesante variante. Una de las estampas de mayor circulación (más allá de la desconfianza que al respecto merecen los métodos cuantitativos, diría que la de mayor circulación)⁸ exhibe a Julio Cañas acompañado de otros dos individuos con características similares, y es subtitulada como “Los Tres Detectives del Espacio”. La especialidad de estos tres detectives espirituales es ayudar a encontrar lo desaparecido, especialmente personas, desde emigrantes hasta cónyuges infieles.

Los otros dos individuos también tienen una existencia autónoma. Son Hermanos Espirituales con cultos independientes, aunque mucho más minoritarios. Del primero, el Hermano José María Miranda, se conoce muy poco.⁹ Sin embargo, en el caso del segundo existe abundante documentación. Se trata de Ernesto Interiano, el joven hacendado santaneco que ocupó las portadas de todos los periódicos nacionales durante los últimos meses de 1943.

Su caso, además de reciente, reúne todos los ingredientes de la mejor epopeya popular. Joven, apuesto, adinerado, dadivoso, aventurero, buen hijo y excelente tirador, Ernesto Interiano se enfrentó a los hombres más poderosos de su época (Samuel Álvarez, Serafín Quiteño, el mismísimo presidente Hernández Martínez), unas veces por el amor de una doncella y otras por un sentido trágico de la justicia que le llevó finalmente a un largo enfrentamiento con la Policía Nacional a la que burló repetidas veces, haciendo evidente la prepotencia, incompetencia e impopularidad del cuerpo policial. Mató cerca de media docena de agentes e hirió a muchos más.

Por fin, su captura requirió un inusitado despliegue de fuerzas y hasta el empleo de un campeón de tiro olímpico que, al final y de la manera más trágica, también murió mientras mataba a Ernesto Interiano. Su funeral, el 16 de diciembre de 1943, dio lugar a un multitudinario homenaje público al alocado y joven justiciero que había ridiculizado al régimen justo cuando pasaba por sus peores momentos.¹⁰

Todo este vergel documental, empero, no sirve para corroborar la relación personal y profesional que los devotos atribuyen a Ernesto Interiano y Julio Cañas. Los veintitrés años que separan sus muertes son más que suficientes para desmentirlo objetivamente; al menos desde la perspectiva histórica, pues, desde la literaria, es evidente que se trata de un mismo arquetipo simbólico, el *robinhood* que en su búsqueda de la justicia no puede evitar subvertir los valores sociales imperantes.

Emeterio Ruano

Según la tradición oral, Emeterio Ruano es un rico hacendado que logró una gran fortuna gracias a un pacto con el diablo. A cambio recibió inimaginables riquezas, extensiones de tierras nunca antes vistas, inagotable abundancia de oro y lujos exóticos. Sin embargo, al llegar la hora, el diablo se lo cobró todo, esfumándosele la riqueza, el prestigio y la suerte sin dejar huella. Hasta el propio cuerpo de Emeterio desapareció y nunca fue encontrado. La imagen venerada es una fotografía en blanco y negro, a veces coloreada, de un hombre de mediana edad, con gesto adusto, vestido con saco y corbata negra y con una hermosa rosa blanca en el ojal. Está sentado y el plano captura medio cuerpo de la cintura hacia arriba. El fondo es azul con destellos que forman una aureola detrás de la figura del Hermano. Las tradiciones orales relacionadas con esta imagen hablan de un gran terrateniente propietario de cientos de caballerías (100, 200, 500... según diversas fuentes) en el valle de Zapotitán, entre la laguna de Coatepeque y el volcán de San Salvador, ocupando parte de los municipios actuales de Izalco, San Julián, Armenia, El Congo, Ciudad Arce, San Juan Opico, Colón y Sacocoyo.

El Hermano Emeterio Ruano era un apuesto varón aficionado a la fiesta, al juego, la ostentación y las más bellas señoras. La tradición cuenta que su gran fortuna fue hecha rápidamente y sin esfuerzo alguno gracias a la intervención directa del *cachudo*. Sus restos se conservan en el Cementerio de los Ilustres, en un suntuoso panteón de mármol de Carrara tremendamente deteriorado por el paso del tiempo y el abandono. El terremoto de 1986 terminó de conferirle el aspecto tétrico que aún conserva.

La estatua de una señora, doña Rosario Ulloa, cubierta con una mantellina, secándose las lágrimas con un pañuelo de seda que la textura del mármol reproduce fielmente e inclinada sobre la escalinata que sube a la estela del mausoleo, fue volteada por el sismo y sacada del conjunto quedando medio hundida en la tierra y de espaldas al conjunto funerario. Dicha tumba está encantada y numerosos entrevistados, incluso entre los guardianes del cementerio, afirman haberla visto envuelta en llamas por las noches. A veces se encuentran restos de puros y de velas consumidas en las esquinas menos visibles de la tumba aunque dichos guardas ponen especial cuidado en que nadie venga a molestar a tan temible espíritu.

Pero detengámonos un momento en la perspectiva que nos brinda el Archivo General de la Nación salvadoreña para comparar las versiones populares y profesionales

de la historia, así como los diferentes esquemas cosmogónicos que ambas perspectivas esconden. Efectivamente, la conversión de Emeterio Ruano en amigo del diablo quebranta algunos aspectos esenciales de la versión historiográfica. La espectacular carrera de ascenso y descenso en la escala social del éxito corresponde en realidad no a uno sino a tres generaciones de Emeterios Ruanos:¹¹ el padre, el hijo y el nieto. Al primero le tocó formar la gran propiedad agrícola aprovechando de manera no siempre limpia las desamortizaciones promulgadas por los gobiernos liberales de los años ochenta del siglo XIX. El hijo disfrutó de una inmejorable formación y de prolongadas estancias en el exterior, principalmente en la París de la segunda mitad de siglo. Ejerció la judicatura y junto al padre ocupó elevados cargos políticos, siempre próximo a la Presidencia de la República. Su papel fue fundamental en el desarrollo de las más modernas infraestructuras, en la creación de las primeras instituciones financieras e incluso en la espectacular proliferación de *art nouveau* en San Salvador.¹² Por último, el nieto efectivamente murió joven, al parecer asesinado debido a causa de deudas, dejando arruinada a la familia que ya llevaba unos años golpeada por varias tragedias personales. Al final, la enorme propiedad de los Ruano, la Hacienda Zapotitán, fue embargada y adquirida por el presidente Hernández Martínez, con la idea, a la postre también fallida, de lanzar un ambicioso programa de mejoramiento social (Sevillano Payés, 2012). El destino quiso que las maltrechas tumbas de los Ruano y de Maximiliano Hernández Martínez acabaran en el mismo cementerio solo separadas por unos metros y sumidas en la oscura reputación de tratos poco aireados con el *mero macizo*.

Aquí la versión popular no ha mostrado el más mínimo interés por distinguir entre una u otra persona dentro de una determinada secuencia biológica. La riqueza de Ruano, la desmesurada acumulación de la plusvalía generada por una economía de mercado dependiente, se debe, en realidad, a la obtención de un crédito al mayor de los intereses imaginables (el pacto con el diablo) a pagar con la ruina material, moral y espiritual. Ciertamente, la exigencia del método historiográfico de reconocer en el individuo la más elevada instancia de agencia no haría sino quitarle intensidad a uno de los propósitos del culto: advertir sobre la relación de continuidad y reflexividad entre el éxito y el fracaso (Taussig, 2011).

Otro Hermano Espiritual salvadoreño relacionado con el paradigma del enriquecimiento rápido, amoral y, a la postre, perjudicial es Balbino Mata: un rico hacendado de Juayúa y uno de los primeros (en torno a los años sesenta del siglo XIX) en apostar por el cultivo del café en el occidente salvadoreño con todas las consecuencias que eso acarrearía en la formación de la economía, la sociedad y la política salvadoreña (Acosta, 2014). Los devotos que acuden al auxilio de Emeterio y Balbino lo hacen ante situaciones graves y urgentes que requieren soluciones efectivas y rápidas independientemente de su legalidad e incluso de su idoneidad a largo plazo. De todas maneras, el pacto con el diablo siempre implica una falta de perspectiva de futuro, bien por inconsecuencia o bien por completa desesperación (Falla, 1984).

Los santos plutocráticos

Otros miembros de la plutocracia salvadoreña (además de Ernesto Interiano, Emeterio Ruano o Balbino Mata) como Ciriaco López, Virgilio Manzanares o Tomás García Palomo, también encontraron hueco en los insignes altares del culto popular a los Hermanos Espirituales. El caso de García Palomo resulta particularmente interesante al tratarse quizás del más eminente médico que ha dado la patria salvadoreña. Amigo íntimo del único presidente salvadoreño asesinado, Manuel Enrique Araujo, y candidato a la Presidencia de la República frente al malquerido Alfonso Quiñonez Molina, García Palomo fue el primer doctor salvadoreño en extirpar el recto por vía perineal en 1891.¹³ Se trató, además, de un experto médium por lo que en la actualidad goza no solo del prestigio de los Hermanos Espirituales, sino también de una altísima reputación entre los últimos espiritistas kardecistas.

La imagería y las tradiciones orales relacionadas con el culto a los Hermanos Espirituales dan cuenta también de extranjeros como la pitonisa francesa Eloisa Carvajal o la estadounidense Cristina Kleiford; personajes de la alta sociedad salvadoreña, sino completamente asimilados, al menos apropiados por el pueblo. Se trata de gentes con poder, riquezas, prestigio social y ciertas dotes para la curación del cuerpo y el alma que fueron utilizadas no solo para provecho de quien pudiera pagar tan elevados servicios, sino también para el alivio de los más pobres.¹⁴

Sin embargo, no es la caridad de los ricos la razón de su canonización popular, sino más bien su complicidad, la cual fue establecida no tanto desde arriba, a iniciativa de los ricos, sino desde abajo, desde la cosmovisión y el *modus operandi* propio del pueblo. Para ilustrar este punto nadie mejor que el Hermano Espiritual General Maximiliano Hernández Martínez, presidente de la República de 1931 a 1944. Las imágenes veneradas del general suelen ser fotografías de medio cuerpo, vistiendo galas militares y rodeados de áureos arcos de triunfo y chillonas flores. Probablemente, su culto, como el de Emeterio Ruano, esté relacionado con el pacto con el diablo. Varios entrevistados lo vinculan con peticiones de fuerza, disciplina y orden relacionadas con la delincuencia callejera, la violencia, los secuestros y las extorsiones de las pandillas, así como con prácticas sacrificiales. A todas luces, se trata de un culto minoritario y en extremo marginal, sobre el que no se ha podido recabar información de primera mano, sino tan solo rumores, algunos muy coloridos y exagerados, llegando al extremo de relacionarlo con el sacrificio humano, presuntamente llevado a cabo, de vez en cuando, en el volcán de San Salvador.

Pese a lo anterior, la relación de Hernández Martínez con el universo de los Hermanos Espirituales es mucho más extensa y significativa. En líneas anteriores se planteó cómo la tradición oral relaciona la biografía de un buen número de los santos salvadoreños con el presidente. Amigo de unos, enemigo de otros, razón de ser de unos cuantos, en cualquiera de los casos el Maestro, como gustaba llamarse,

ha salido a relucir en la mayoría de entrevistas y charlas mantenidas a lo largo de esta investigación. Ciertamente, el mandato del general como presidente es el más largo de la historia de El Salvador y, sin duda, el más célebre. Su recuerdo está asociado a una época de orden y esplendor, en la que se canceló completamente la deuda externa y se sentaron las bases del mayor salto modernizador en instituciones e infraestructuras. Para determinados estudiosos y algunos nostálgicos, el general contribuyó más que ningún otro presidente a la política cultural de la Nación, al rescate de tradiciones populares amenazadas y, en general, al orgullo patrio y la reivindicación del legado ancestral.

Sin embargo, su memoria no puede ser separada de la matanza más ostentosa en la historia documentada de El Salvador, entre diez y cuarenta mil campesinos asesinados en unos pocos días, al principio de su ejercicio dictatorial que supuso, además, el comienzo del régimen militar más longevo y estable de todo el siglo XX latinoamericano. Para varias generaciones de intelectuales y testigos de la masacre, Maximiliano es un genocida que acabó con las últimas manifestaciones vivas de la vida social del aborigen salvadoreño, su vestimenta, su lengua, su ciencia y su filosofía. El debate sigue siendo todavía objeto de enconados enfrentamientos en la calle y en los ateneos.¹⁵

Curiosamente, ni el asunto del genocidio ni el de la cancelación de la deuda externa aparecen mencionados en las hagiografías populares de Maximiliano. Aquí, Hernández Martínez se describe como brujo, vitalista, teósofo, espiritista y, más importante aún, como mecenas de médiums. El Maestro dejó numerosas pruebas de su adhesión a tales doctrinas, en las que depositó buena parte de sus esperanzas en una sociedad más sana, justa y próspera y a las que dedicó no pocas energías en sus discursos radiofónicos semanales.¹⁶

De todas maneras, el discurso del presidente se caracteriza por sus altos ideales, por la exigencia de transformación total y una ambiciosa fe en un nuevo futuro. En esto el culto a los Hermanos Espirituales es radicalmente opuesto. Los santos apócrifos se ocupan de solucionar problemas concretos, personales, a veces íntimos, de maneras no necesariamente legales, primando el utilitarismo y la obtención de resultados inmediatos y a corto plazo. Nada le es más ajeno que las nobles ideas de perfectibilidad y altruismo doctrinario del presidente. Si cabe atribuir un papel a Hernández Martínez en el desarrollo histórico del culto a los Hermanos Espirituales, este, como se decía más arriba, debe tener una relación indirecta con la propia voluntad del general y ser, en cambio, el producto de una fuerte resignificación por parte de *los de abajo*.

Modernismo salvadoreño

No cabe duda de que las creencias, las ideologías y las mentalidades son productos históricos, continuamente sujetos al cambio y a la transformación. Su identificación está plagada de dificultades metodológicas. El estudioso debe ponerlas en contexto y a la vez compararlas con otros contextos históricos para poder satisfacer

la doble necesidad de, por una parte, apreciar el valor de los conceptos en su propio tiempo y, por otra, aproximarlos a la sensibilidad actual y nuestra capacidad efectiva de comprensión (Koselleck, 1993). Pocos casos como el espiritismo, la teosofía, la masonería o el vitalismo ilustran mejor las dificultades a las que la historia de las mentalidades y la historia conceptual se enfrentan. Se trata de conceptos particularmente longevos y que han experimentado numerosos e incluso radicales cambios con el paso del tiempo. Pero también son conceptos flexibles y elásticos que con suma facilidad se reinterpretan y adaptan a las circunstancias más individuales y privativas. Esta mutabilidad de significados, tanto a nivel diacrónico como sincrónico, es doblemente problemática para el investigador que dirige su atención a las transferencias de conceptos entre estratos sociales muy diferenciados y además dentro de sociedades tan poco cohesionadas como la salvadoreña, donde a menudo las relaciones entre clases, estamentos y etnias son traumáticas e incluso violentas (Alvarenga, 1996).

Por tanto, si se quiere comprobar la incidencia de la particular versión del espiritismo y la teosofía del presidente Hernández Martínez en el desarrollo del culto a los Hermanos Espirituales salvadoreños se deberá ampliar sustancialmente la escala temporal y espacial de las observaciones. Quizás así se logre identificar con mayor precisión el régimen de historicidad y el comportamiento a lo largo del tiempo de este particular fenómeno social. Un régimen que además es continuamente disimulado por los propios participantes del culto a los santos apócrifos, en la medida que su universo simbólico es producto de lo que unos investigadores llaman pensamiento mitológico y, otros, lenguaje devocional y que, en contraposición al pensamiento científico o al lenguaje racional, reduce toda temporalidad y genealogía a un presente continuo, a un eterno retorno, a la analogía constante entre el pasado y el futuro (Sloek, 1996; Descola, 2005).

La ampliación de dicha escala temporal y espacial se remonta a un movimiento cultural de difícil definición, pero que se puede denominar modernismo, el cual afectó en diferentes grados de intensidad y escalas temporales a las artes plásticas, la literatura y, en general, el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Además, el modernismo empero no puede ser reducido a una escuela o tendencia estética determinada, pues en realidad designa un momento histórico (Onís, 2012) caracterizado por una sensibilidad nueva y el deseo explícito de romper con la tradición. La paradoja aquí es que la función de tradición es desempeñada por la propia modernidad. El objetivo último del modernismo es la liberación de los dogmas modernos para así poder expresar universalmente el propio mundo en un lenguaje también propio (Gutiérrez Girardot, 2004: 20). Un movimiento de tal naturaleza tuvo la capacidad de aglutinar todo tipo de tendencias, algunas incluso claramente antagónicas, como el romanticismo, el positivismo, el realismo, el naturalismo, el krausismo, el paganismo, el cristianismo, el panteísmo, el renacimiento, el parnasianismo o el simbolismo.

Además, de acuerdo con Nietzsche, el modernismo dio gran relevancia a la creación artística, pues le asignó al arte la capacidad de hacer la vida más intensa y

elevada (Ward, 2002). En arquitectura no solo significó el fin del arco y la serie, sino la ruptura con la esencia del canon clásico en un grado no superado hasta entonces por movimiento artístico alguno. En literatura supuso también el desarrollo de nuevas imágenes y métricas destinadas a redefinir completamente los límites de la imaginación y su vínculo con la razón. En cambio, en la filosofía fue la consumación del pensamiento moderno y, a la vez, su completa negación (o, más bien, ¿su completa negación y, precisamente por eso, la consumación del pensamiento moderno?). Dentro de este abigarrado cosmos cultural el feminismo, la homosexualidad, el vegetarianismo, el consumo de heroína, el ocultismo, el orientalismo y la práctica psicoanalítica cobraron un particular protagonismo.

En castellano, modernismo denomina tanto a la poesía de Rubén Darío, como a las catedrales de Gaudí, las encíclicas condenatorias de Pío X,¹⁷ la revolución soñada por Francisco I. Madero o la *Nuestra América* de José Martí. Todos ellos convergieron en un proceso generalizado de secularización, de independencia de la Iglesia y, en general, de todo discurso de autoridad (Chaves, 2013; Mayo, 2014). Sin embargo, ni el *art nouveau* ni el liberalismo maderista pueden ser completamente separados del vitalismo o el espiritismo. A través, unas veces, del neoplatonismo y el neopitagorismo, o de la vuelta a la filosofía de la naturaleza, el modernismo ensayó nuevas continuidades entre el espíritu y la materia, buscando continuamente el establecimiento de sistemas capaces de explicarlo todo, el mundo natural y el mundo social, aunque predicados en el empirismo y la experimentación. Tan altas expectativas, combinadas con la sensación de dominio total sobre el mundo y la naturaleza adquirida por los europeos con la consumación de su colonización de la mayor parte del planeta en el siglo XIX, se saldaron a menudo con la fusión de ciencia y fantasía en lo que hoy, desde la soberbia de un futuro que no está ni mucho menos libre de tales riesgos, a menudo se denomina ciencia popular o seudociencia (Bunge, 2000). Sin embargo, más allá del bochorno al que en ocasiones puede llevarnos su excesivo idealismo, su marcado triunfalismo, su alocado eclecticismo o su indisimulable ingenuidad, el modernismo ciertamente es la puerta por donde las Vanguardias hicieron su entrada en la historia, llegando, en el mundo hispanoparlante, a funcionar como un auténtico movimiento prevanguardista (Gutiérrez Girardot, 2004).

Espiritismo positivista

El espiritismo cubre un arco temporal más grande que el modernismo. Sin embargo, su momento de mayor fama y difusión tuvo lugar dentro de la égida del modernismo. De hecho, se podría pensar igual que Darnton (1968) en relación con el mesmerismo y la Revolución francesa, y considerar el espiritismo como el verdadero detonante del modernismo en su conjunto.

Si bien el espiritismo hace alusión a una creencia muy difundida entre multitud de religiones de todos los tiempos, con espiritismo positivista nos referimos al movimiento que se inicia a partir del fenómeno de las mesas giratorias de mediados del siglo XIX. Su primer libro canónico, *El Libro de los Espíritus*, fue publicado en 1857 y tuvo tres ediciones en menos de un año, a las que inmediatamente siguió la impresión de la *Revista Espirita*, y subsiguientes publicaciones como *El Libro de los Médiums*, *El Evangelio según el Espiritismo*, entre otros; todos estos con igual o mayor éxito de difusión y ventas. Su autor, Allan Kardec, era un erudito francés y aventajado discípulo del célebre profesor suizo Pestalozzi, artífice de una de las más influyentes reformas pedagógicas modernas. Tras una fructífera carrera en el mundo de la enseñanza y publicar varios libros en este campo, a la edad de cincuenta años Allan Kardec entró en contacto con el fenómeno de las mesas giratorias y las psicofonías que de manera un tanto misteriosa habían comenzado a surgir de manera espontánea y sincronizada en varias ciudades de Estados Unidos y Europa. Inmediatamente el fenómeno fue relacionado con el magnetismo, el mesmerismo, el telégrafo y otros fenómenos que en ese momento comenzaban a abrir un amplísimo campo de investigación científica sobre la conductividad eléctrica y térmica (González de Pablo, 2006).

En realidad, ya el mesmerismo había puesto sobre la mesa evidencia suficiente sobre la existencia de fuerzas invisibles interactuando con la materia. Estas servían para explicar tanto la naturaleza como el funcionamiento de la sociedad y el gobierno. En 1778, Franz Anton Mesmer proclamó el descubrimiento de un fluido superfino, un sutil agente de la naturaleza, que penetra y rodea todos los cuerpos. Este servía para explicar el comportamiento del calor, la luz, la electricidad o la gravedad, pero su principal campo de aplicación era la salud, entendida como la armonía entre el macrocosmos y el microcosmos. Todo esto ocurría en una década de fervor científico, completamente fascinada por los primeros vuelos en globos de helio, pero también de fervor revolucionario que culminaría con la memorable Toma de la Bastilla del 14 de julio de 1789. Esta mezcla de ciencia y revolución haría que el mesmerismo y su implícito vitalismo funcionaran también como una teoría política, tanto o más subversiva que el *Contrato Social* de Rousseau e íntimamente ligada al desarrollo de Condorcet de la teoría del progreso como motor de la Historia (Darnton, 1968).

Medio siglo después, Allan Kardec supo aprovechar los principios mesmeristas de donde extrajo la idea del pleriespíritu (envoltura casi material que rodea el espíritu) para desarrollar una nueva teoría sobre la posibilidad de comunicación entre el espíritu de los muertos y la inteligencia de los vivos. La demostración de este trasvase de energía entre cuerpos visibles e invisibles no solo probaba la inmortalidad del alma, sino también la fraternidad efectiva entre todos los seres existentes, más allá de la vida y de la muerte, a lo largo del tiempo y del espacio. Así, el espiritismo introdujo principios democráticos, incluso revolucionarios, pero también experimentales y racionales, por lo que inmediatamente fue elevada al rango de ciencia

por sus acólitos (Conan Doyle, 1927). Sin embargo, para el propio Allan Kardec, el Espiritismo no era un descubrimiento nuevo, pues de él daban testimonio las creencias de todos los pueblos, todas las religiones antiguas y recientes, así como las escrituras sagradas y profanas de la historia.

En especial el cristianismo, que con sus mártires, ángeles y resurrecciones, no hacía sino testimoniar la íntima unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Con respecto al cristianismo, el espiritismo no se veía a sí mismo como un movimiento de ruptura sino de reforma, convencido de que las palabras de Jesucristo fueron tergiversadas por la superstición y el tiempo, y que la todopoderosa ciencia de la nueva era permitiría su depuración de acuerdo con criterios racionales y experimentales. En palabras del propio maestro:

si las almas pueden manifestarse a los vivos es porque eso está en la Naturaleza y por tanto deben haberlo hecho en todas las épocas y en todas partes [...] lo que es moderno es la explicación lógica de los hechos y el conocimiento completo de la naturaleza de los espíritus (Kardec, 2001: 87).

El Libro de los Espíritus satisfacía, de esta manera, uno de los propósitos más antiguos y deseados de la humanidad: anular la distinción entre la religión y la ciencia, entre fe y razón. Todo esto ocurría en una época de especial dinamismo en la producción de nuevas utopías y la consumación de antiguos ideales. Seis años antes, Marx y Engels habían publicado el *Manifiesto Comunista* y dos años después del *Libro de los Espíritus* aparecía el *Origen de las Especies* de Darwin. Sin embargo, la obra de Kardec destacó sobre las demás en términos de recepción, causando auténtico furor entre algunas de las clases ilustradas emergentes, en especial con médicos, políticos y militares de alto rango (Díaz Quiñones, 1997). La Iglesia católica no tardó en hacer eco de la nueva ciencia espiritual y, en 1861, tan solo cuatro años después de la aparición del espiritismo kardecista, el obispo de Barcelona llevó a cabo un escénico acto de fe en la plaza pública de la ciudad al quemar todos los libros recién publicados por los espiritistas. La Iglesia católica también sospechaba del espiritismo en tanto prolongación del protestantismo, de su deísmo, su individualismo y su apuesta por el libre albedrío (Loaiza Cano, 2009). Sin embargo, a pesar de la extemporánea reacción de la Iglesia o precisamente por ello, las sociedades espiritistas comenzaron a cundir por toda Europa, primero París, luego Lyon y después Barcelona. En 1865 ya estaban operando plenamente en Madrid, Londres, Viena, etc.

El espiritismo florecía por todas partes y a todos los niveles. Kardec falleció en 1869 a los doce años de haber comenzado su sistematización del espiritismo. Sin embargo, la trayectoria ascendente de la nueva ciencia no hizo sino incrementarse con la muerte del profeta. A partir de esto, pronto se convirtió en un movimiento

de masas que aglutinaba a ricos y pobres, a propietarios y proletarios. Por ejemplo, el Congreso Espiritista celebrado en París en 1889 contó con más de cuarenta mil asistentes, mientras que el Congreso de la Segunda Internacional de los Trabajadores, realizado en esos mismos días en dicha ciudad, no fue más allá de unos cientos de participantes. En España, por otra parte, el proyecto de ley sobre la reforma educativa en las Cortes Constituyentes de 1873 tenía la pretensión de añadir la materia de “Espiritismo” a las enseñanzas secundarias y a la carrera de Filosofía y Letras. Aunque el proyecto no tuvo éxito debido al golpe de Estado de 1874, don Manuel Menéndez Pelayo denunció alarmado que las sociedades espiritistas contaban con más afiliados “que todas las variedades del protestantismo juntas y que todos los sistemas de filosofía racionalista” (Fraga, 2010: 7-8).

La lista de célebres espiritistas también es interminable aunque difícilmente exhaustiva, pues importantes figuras de la historia como Abraham Lincoln o Franklin D. Roosevelt participaron en sesiones espiritistas, aunque en algún momento rompieron públicamente con la práctica. Otros personajes memorables, en cambio, llegaron en su adscripción a hacer apología del espiritismo como Charles Dickens, Arthur Conan Doyle, Víctor Hugo, William James, John Ruskins, Alfons Mucha, Leon Denis, Roso de Luna, Valle Inclán, Bécquer, Pio Baroja, Emilia Pardo Bazán o Helena Blavatsky –la poderosa médium rusa que continuó sus pesquisas espirituales por el Lejano Oriente hasta fundar, en 1875, la Sociedad Teosófica–.

Por tanto, del espiritismo nace también la Teosofía, y no fue sino hasta el reinado de Annie Besant y la aparición de Jiddu Krishnamurti, en los años treinta del siglo XX, que la segunda se distanció nítidamente de la primera. Para ese momento, en los albores de la Segunda Guerra Mundial, el espiritismo había comenzado a decaer en prestigio y seguidores, debido quizás a la fuerte y amenazante polarización ideológica impuesta por la Guerra Fría o por la participación de numerosos espiritistas y teósofos en el bando equivocado, es decir, el de los perdedores (Herf, 1984; Griffin, 2010).

Espiritismo latino

Fue en otras latitudes donde el espiritismo se arraigó con mayor fuerza y estuvo llamado a jugar un papel aún más importante que en Europa. Una de estas fue Latinoamérica, y aunque es difícil ubicar temporalmente su entrada, lo hizo junto con otros movimientos renovadores y reformistas, o mejor aún, tuvo lugar entre los círculos más liberales y progresistas de las jóvenes repúblicas recién emancipadas del sometimiento colonial (Koss, 1972). Dicho trasvase está también estrechamente relacionado con el aumento de la influencia cultural francesa que, ya desde finales del siglo XVIII, sirvió de sostén a sentimientos liberadores y antiespañoles (Olivera y Vázquez 1971).

Sin embargo, la asunción del espiritismo como ideología emancipadora esconde una sutil paradoja, pues este es también la consumación del imperialismo intelectual europeo. La Europa del siglo XIX recibe riquezas e información proveniente de las siete

partidas del mundo y es capaz de compilarla, ordenarla y jerarquizarla para obtener así una supremacía indiscutible sobre toda otra civilización que el mundo conozca o haya conocido jamás. Ya no hay tradición por antigua y venerable que sea que no pertenezca por derecho propio a Europa; es el origen del Orientalismo (Said, 1979). La antigua Grecia, el antiguo Egipto, la antigua India y también los mayas, los aztecas y los incas comienzan a ser estudiados con vehemencia por los eruditos europeos que con su infalible método científico están en condiciones de sintetizar todo el conocimiento producido por la humanidad y hacerlo suyo. Esta era la carga de optimismo contenida en movimientos como la masonería, la teosofía o el espiritismo. Resulta fácil imaginar la fascinación con que los jóvenes descendientes de las élites criollas, enviados a estudiar a Europa, contemplaron todas estas propuestas para una nueva civilización y que precisamente por eso, por nueva, tendrían mejor acogida en ese Nuevo Mundo donde todo siempre comienza de nuevo.

El espiritismo, además, ofrecía halagüeñas perspectivas a las generaciones del modernismo americano en su proyecto de conciliar la supremacía blanca y la reivindicación nacionalista de un pasado autóctono (Díaz Quiñones, 1997). Por tanto, no es extraño que la nómina de célebres espiritistas latinoamericanos sea amplísima. Algunos de los nombres más próximos e influyentes en el desarrollo del espiritismo salvadoreño fueron Rubén Darío, Gabriela Mistral, Wyld Ospina, José Vasconcelos, Francisco I. Madero, Augusto Sandino o José Martí (Casaús Arzú, 2011).

Si bien la masonería, el espiritismo y la teosofía no estuvieron del todo separadas en la Europa de finales del siglo XIX, lo cierto es que esta confusión se dio con especial frecuencia en España y Latinoamérica donde la fortaleza del catolicismo y del conservadurismo ultramontano hicieron de estas tres y el protestantismo un mismo y único enemigo (Abend, 2004). Fue tan violenta la naturaleza del enfrentamiento que los elementos compartidos entre masones, teósofos, espiritistas y protestantes acabaron siendo determinantes no solo en la heteropercepción, sino también en su auto identificación. Las diferentes asociaciones, congregaciones, clubes y logias crearon amplios consensos asentados en los mismos principios y las metodologías de acción.

Por lo general, los personajes iniciados en la masonería aparecen, por otra parte, con filiaciones espiritistas, o militando entre protestantes o teósofos. Todas estas sectas compartían no solo un mismo punto de partida, sino también una serie de aspiraciones comunes destinadas a procurar una sociedad de librepensadores, secularizada, progresista, antidictatorial y antiimperialista, así como a trabajar fervientemente en favor del unionismo centroamericano y, en algunos casos también, del feminismo y el indigenismo. En suma, una lucha por alcanzar una sociedad más incluyente, democrática y menos clericalizada. De hecho, el espiritismo latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX funcionó y a menudo fue reconocido por la autoridad pública como una forma de disidencia político-religiosa que contribuyó decididamente al afianzamiento de expresiones políticas como el anarquismo y el socialismo (García-Cantú, 1980; Loaiza-Cano, 2009).

Sin embargo, aquí aparece un principio de distinción ineludible entre el espiritismo y las demás denominaciones. Precisamente, su complementariedad hizo que, por lo general, el espiritismo funcionara como la dimensión esotérica, íntima y privada de movimientos con una mayor vocación pública como la masonería, la teosofía o el vitalismo. No significa que estos fueran movimientos políticos, algo incompatible con sus propias declaraciones de intenciones, pero sí que su desarrollo e incluso su supervivencia hizo necesaria la organización para la auto protección y la intervención en la esfera pública como bien han demostrado los trabajos sobre masonería de Roberto Valdés (2010) y teosofía de Marta Elena Casaús (2005 y 2011). El espiritismo, en cambio, depende de factores más difíciles de controlar y aunque se tiene sobrada evidencia documental de registro de sociedades, clubes y escuelas espiritistas en los años veinte, treinta y cuarenta, estas en su mayoría estaban constituidas por y para el desarrollo de habilidades técnicas relacionadas con la mediumnidad. El resto, quienes abrazaron el espiritismo como filosofía, ciencia o creencia, es mucho menos visible desde la perspectiva historiográfica. Además, con el ocaso del espiritismo en la tercera y cuarta década del siglo XX, muchos se desprendieron de esta suave adscripción y dejaron a la memoria la fácil tarea de borrar toda huella espiritista de sus biografías.

No obstante, en 1921 la poderosa Confederación de Centros Espiritistas de Centroamérica y México representaba a 43 centros diseminados por toda la región como la Escuela Magnético Espiritual de la Comunidad Universal fundada por Sandino y con especial proyección en El Salvador (López-Bernal, 2003). Algunas de estas escuelas, como la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña registrada en 1941 por Julio Contreras, siguen vigentes en la actualidad bajo el nombre de Federación Espiritista Salvadoreña.¹⁸

En las primeras décadas del siglo XX salvadoreño, el espiritismo y la teosofía alcanzaron las más altas cotas a nivel regional; tanto que algunos de sus mayores intelectuales (desde Alberto Masferrer a Claudia Lars, de María de Barata a Salarué, de Francisco Gavidia a Guerra Trigueros) como su propio presidente, Hernández Martínez, llegaron a elevarlos a la categoría de discurso público.¹⁹ Es a partir de aquí cuando entra en juego esa curiosa interacción entre universos sociales fuertemente asimétricos, incluso antagónicos, pero sin la que sería imposible entender esta peculiar forma de religiosidad popular desplegada en torno al culto a los Hermanos Espirituales.

Espiritismo subalterno

La proyección alcanzada por el espiritismo positivista en El Salvador fue responsable de una extraordinaria proliferación de centros tanto en la capital como en ciudades y pueblos de todo el país.²⁰ Un buen número de estos, sin embargo, empezó a reclamar la atención de las autoridades públicas ante las reiteradas denuncias hechas desde la oficialidad del espiritismo kardecista o científico, como aún hoy gustan denominarlo sus propios seguidores. Las quejas regularmente eran por estafa

y alteración del orden público y, a menudo, eran lanzadas desde el anonimato y el servilismo de los medios de comunicación de masas. Otras veces en cambio, las denuncias fueron directamente enviadas al Ministerio de Gobernación, al propio ministro o a los gobernadores políticos de cada departamento, llegando en alguna ocasión a tener por destinatario al mismísimo jefe de Estado, lo cual evidencia la familiaridad de los acusadores con las mayores instancias de poder. En tales casos, las fuerzas del orden público eran puestas a disposición de los demandantes cuya prioridad no era otra que la de proteger su monopolio sobre las técnicas del espiritismo kardeciano. A partir de aquí, la policía condujo diligentes pesquisas produciendo pormenorizados expedientes de extensión variable: desde un par de páginas a cuarenta folios anotados por las dos caras. Desde 1940 y a lo largo de los últimos años del gobierno de Hernández Martínez estos procedimientos han sido cada vez más frecuentes.

Uno de los expedientes más voluminosos²¹ contiene las diligencias enviadas al director general de la Policía Nacional el 9 de septiembre de 1941 llevadas a cabo en la ciudad de Quezaltepeque a instancias de una denuncia anónima publicada en el rotativo *El Diario de Hoy*, con fecha del 27 de agosto de ese mismo año, contra “individuos deshonestos”. En el informe de la policía da cuenta de una sala espiritista situada en el barrio del Guayabal y regentada por un tal Rafael George Huevo de 19 años de edad y jornalero de profesión. Las diligencias se componen de interrogatorios al propio Sr. Rafael George Huevo, a su madre y a otros 15 testigos. La policía pretendía averiguar si en dicha sala se le cobraba a la gente por recibir servicios médicos. La sala, que llevaba por nombre “Santa Teresita”, obviamente, no estaba registrada ni contaba con permiso alguno para ejercer tal actividad o cualquier otra; razón por la cual quebrantaba la ley y además se le podía atribuir el delito de estafa. El presunto delincuente, Rafael, admitió (al parecer sin coacción) que efectivamente él llevaba a cabo curaciones, pero que lo hacía en calidad de intermediario del espíritu de algunos muertos que en vida fueron “eminentes sabios y doctores”.

Además, el joven Rafael afirmaba que tenía acceso a la voluntad del espíritu de tan autorizados difuntos mediante una repentina entrada en trance. Esta era una técnica que había aprendido en un centro espiritista de la capital, situado en el elegante barrio de Santa Lucía a la par de la basílica neogótica del Sagrado Corazón sobre la actual calle Arce. Gracias a ese don personal y lo aprendido de la ciencia espiritista, el acusado afirmaba poder descifrar las instrucciones dadas por estos médicos invisibles para atender las demandas que le hacían los vecinos pobres del pueblo. Era cierto, confiesa Rafael, que los afectados, por lo general, dejaban 50 centavos y que alguno llegó a darle hasta dos colones. No obstante, ese dinero no era para lucrarse sino solo para comprar las velas y los inciensos necesarios para honrar y agradar a los espíritus. Al ser interrogado por los agentes si sus actividades trataban algún “asunto de carácter político y subversivo”, el joven Rafael respondió que no, apresurándose a añadir que la enseñanza de la doctrina espiritista “en nada se diferencia de la católica”.

El resto de los interrogados corroboraron en todo el testimonio del joven Rafael George Huezo. Efectivamente, iniciaba el trance por concentración y a su auxilio acudía el espíritu de ilustres personajes como César Lombroso, Rosa Beltrán o Trema Adonay. A través de ellos el “vaso” o médium lograba prodigiosas curaciones con las que todos los entrevistados dijeron haber sido sanados o estar a punto de serlo. Dichas sanaciones consistían en aplicar aguas de raíces, cáscaras, semillas, ojos, piedras y huesos. Las dolencias tratadas iban desde dolores de garganta hasta padecimientos por el maleficio de alguna persona malintencionada y “cuyo mal no lo han podido curar los médicos de esta ciudad y de San Salvador”. La donación de 50 centavos que Rafael pedía era voluntaria, y todos estuvieron de acuerdo en señalar que no era más que una limosna para comprar flores e incienso en “honor a Jesús Nazareno”.

Las conclusiones del informe llevan implícita la carga del veredicto. A pesar de no tratar cuestiones políticas ni asuntos subversivos la secta era considerada contraria al decoro, la moral y la salud pública, con “carices de timo” contra los elementos que componen la secta: “jornaleros en su mayoría y, así también, mujeres de condición humilde, razón por la cual son fáciles de fanatizar”.

El tono paternalista no ha variado a lo largo de todo el informe, oscilando entre la desconfianza y el desprecio que evidencian las imágenes de superstición, incultura e inmadurez atribuidas a los investigados. Superada la ansiedad inicial por identificar prácticas subversivas a nivel político –sin duda relacionada con la larga tradición de paranoia anticomunista comenzada precisamente con el martinato y la matanza de 1932 – y descartada también la posibilidad de una estafa a gran escala –lo cual resultaba improbable tratándose de pobres jornaleros y humildes mujeres del guayabal– las recomendaciones quedaron en poco más que una condescendiente reprimenda (la clausura de la sala sin otra consecuencia penal) con cierto aire fatalista. Un fatalismo derivado de la imposibilidad de solucionar el problema por completo, pero también de la renuencia a comprenderlo en su totalidad.

Sin embargo, lo verdaderamente interesante no es el tono despectivo de la autoridad, su condescendencia moral, ni su injusto veredicto, sino la estrategia defensiva adoptada por los imputados y testigos como la mención a “eminentes sabios y doctores” como Lombroso –padre del positivismo criminológico y de amplio predicamento precisamente en los Boletines Oficiales de la policía del martinato–,²² que hacían de lo más explícita la alusión a lo mejor del espiritismo positivista. El joven Rafael George Huezo había confesado su pertenencia a un prestigioso centro espiritista de la zona rica de San Salvador, y aseguró que en todo momento había actuado bajo su supervisión y que la apertura de la sala espiritista en Quezaltepeque era en realidad una decisión tomada en la capital. Sin embargo, la policía contrastó los datos y, sin entrar en detalles sobre cómo o cuándo obtuvo la entrevista, el dossier alude a las declaraciones de la directora de la sala del barrio capitalino de Santa Lucía, doña Teresa, quien niega todo conocimiento del joven Rafael o de la sala de Quezaltepeque. Es por tanto muy

probable que la susodicha doña Teresa fuera quien activara con su denuncia anónima la investigación policial.

Los esfuerzos de los imputados por demostrar su respetabilidad no acaban aquí. Son igualmente significativas las continuas referencias a Jesús Nazareno y la doctrina católica. Las limosnas eran recogidas para beneficio del primero y la apoliticidad de la práctica espiritista estaba garantizada por su similitud con la segunda. Ciertamente esto les distanciaba del *verdadero* espiritismo científico pero, por otra parte, contaba con mayores probabilidades de encontrar el reconocimiento, sino la simpatía, de los detectives. De todas maneras, estos no pasaron por alto las menciones a prácticas terapéuticas y devocionales estrictamente locales como el uso de plantas medicinales. El expediente deja ver con facilidad la centralidad de nociones del cuerpo y el espíritu claramente premodernas: el “don” de curar como cualidad innata e imprescindible para la práctica terapéutica, la consideración del deseo y la envidia como motivos de dolencias físicas, la magia negra o “malintencionada”, el uso de sustancias aromáticas y de candelas, la aplicación de remedios a partir del uso de “ojos y piedras”, así como de huesos (no se sabe si en forma de amuletos o en disoluciones al estilo africano).

Todo parece indicar que las técnicas asociadas al espiritismo positivista, ligeramente subvertidas, servían para legitimar prácticas religiosas completamente interiorizadas a nivel popular que, de esta manera, buscaban nuevos espacios no solo de reivindicación, sino también de apertura y de mayor autoafirmación. Otros casos similares fueron tratados por la policía entre los años de 1943 y 1957 en poblaciones como Tejutla, Comasagua, Chalatenango, Zacatecoluca, Usulután, Mexicanos, Cuscatancingo y los arrabales de San Salvador, entre los cuales se destacan nombres de espíritus como Virgilio Manzanares, Tomás García Palomo o Ciriaco López.²³ Por su parte, los espíritus alcanzados mediante las técnicas kardecistas fungen más bien como santos apócrifos, acomodados en altares familiares y agasajados con el perfume de la cera y el incienso, con comida y bebida e incluso ofrendados con mausoleos instalados sobre tumbas anónimas de cementerios indígenas en agradecimiento por los servicios prestados en la resolución de asuntos sobre todo privados e íntimos, de acuerdo con el grado y área de especialización de cada uno de ellos.

El fondo documental referido ofrece interesantes testimonios sobre las nuevas estrategias de resistencia desplegadas ante las fuerzas del orden público. Son frecuentes, por ejemplo, las denuncias por la asistencia de menores de edad a estos centros (seguramente debido a dolencias asociadas a los males de ojo, los males del susto, etc.). Los acusados recurren invariablemente a la doctrina espiritista y su recomendación de identificar y orientar el desarrollo de los dones mediúmnicos desde edades tempranas. Los inquisidores, por lo general, no cayeron en este engañoso juego de espejos y más allá de los argumentos, el papel preponderante en la toma de decisiones por parte de la policía lo tuvieron “las apariencias” y otros factores de identificación externa que denotaban “miseria” y “falta de decoro”.

Resulta igualmente interesante notar que, sobre todo en los años correspondientes a los inicios de los cuarenta, las pesquisas llevadas a cabo por la policía en relación con estas ilegítimas sectas espiritistas a menudo incluyeron interrogatorios a pentecostales mejor conocidos en esos tiempos como “temblorosos” y que “por tener su fe puesta en el Espíritu Santo para que los ilumine y los guíe por esta vida material a través del mejoramiento espiritual” fueron catalogados como espiritistas. Las sesudas entrevistas llevadas a cabo por los agentes del orden público bastaron para certificar la diferencia entre una y otra denominación, si bien las de los temblorosos acabaron siendo también consideradas “indeseables por extravagantes” e igualmente proscritas. Pese a esto, cabe señalar que más allá de cuestiones doctrinales, litúrgicas o las omnipresentes invocaciones a la libertad de culto por parte de los acusados, la única estrategia para detener los hostigamientos de forma inmediata consistía en que el titular o alguno de los miembros de dichas sectas fuera extranjero, europeo o estadounidense. En el caso de las pesquisas de Quetzaltepeque los policías detectaron otras dos denominaciones contra las que dirigieron sus sospechas, pero resultaron tener a un pastor extranjero, cuyo nombre fue mal transcrito como Pedro Naygar, de la iglesia Adventista, residente en El Salvador desde 1934. También, los sabatistas, i.e. bautistas, fueron exonerados de toda amonestación dada su probada reputación y el apoyo de “ilustres extranjeros residentes en la capital”.

La apropiación por parte de los sectores subalternos de las nuevas prácticas introducidas por la generación modernista de la oligarquía salvadoreña consiguió no solo comprometer las fuerzas del orden público, sino también dificultar su tarea y aumentar la confusión institucional; lo cual pudo ser vital en el desarrollo y renovación de la religiosidad popular salvadoreña. El nexa con extranjeros y la escrupulosidad formal en el cuidado de las apariencias fungieron como estrategias de resistencia que, a juzgar por el veredicto de los tiempos, han acabado siendo efectivas en la continuación y promoción de algunas de las necesidades sociales y culturales más extendidas entre las clases populares de El Salvador que hoy y de manera masiva (cerca de un cuarenta por ciento en El Salvador según Huezo Mixco, 2015) forman parte de iglesias pentecostales, milenaristas y proféticas.

Con respecto a su continuidad, el caso del espiritismo es mucho menos transparente por motivos como los mencionados anteriormente. De todas maneras, el espiritismo desde sus propios comienzos se dio con suma facilidad al sincretismo y ya en sus primeras combinaciones con la cultura local empezó a ser conocido como “espiritismo ecléctico” (Ardao, 1968). A medida que dicho sincretismo ha ido avanzando en algunos países latinoamericanos como Brasil, Cuba o Venezuela donde el vínculo con el espiritismo kardecista no se ha perdido del todo, se le suele denominar “espiritismo cruzado” (Pérez y Mena, 1998 y Martín Ferrándiz, 2004). En El Salvador, en cambio, la transformación ha sido demasiado dramática y los elementos del catolicismo

popular, el curanderismo, la magia, el nahualismo o la santería han predominando en la ecuación hasta hacer prescindible todo reconocimiento a la doctrina kardecista.

Al día de hoy, el fenómeno de los Hermanos Espirituales mantiene su vigor creativo y recientemente se han incorporado a la lista personajes internacionales como Lady Diana de Gales, Sathya Sai Baba o un Karl Marx rejuvenecido y repelinado con la ayuda de programas informáticos, y destinado a la atracción del dinero. En realidad, la lista de santos no deja de modificarse al aparecer unos nuevos y quedando otros en desuso. Por ejemplo, el ícono de la bruja izalqueña Juana Torres,²⁴ fallecida en los años sesenta y cuyo retrato ha empezado a circular recientemente en el Mercado Central de San Salvador. También Margarita Catalán o Margarita la Gitana, descendiente de gitanos españoles exiliados de la guerra civil y asentada en Usulután, infalible con las cartas y la lectura de las manos. De todas maneras y con respecto a la razón cuantitativa, la cuestión del número es metodológicamente inasumible. Resulta muy difícil dar con un indicador preciso para señalar la existencia de un Hermano Espiritual. En la mayoría de los escenarios estudiados se encuentran imágenes de ellos que son propias solo de esos lugares. ¿Esto los desacredita? ¿A los ojos de quién?

Más aún, el número de centros esotéricos donde se cura mediante intercesiones a los Hermanos va en aumento, siendo particularmente abundantes en el centro de San Salvador y en la periferia industrial al norte y este de la capital (García Espada, 2016). Por lo general, cuentan con un experto o brujo que asigna unas horas al día a realizar consultas gratuitas y a recibir pagos solo por los tratamientos prescritos (candelas, aguas perfumadas, amuletos, contras y también “raíces, cáscaras, semillas, ojos, piedras y huesos”). Son también abundantes los especialistas o brujos ambulantes, así como los sobadores dedicados al tratamiento de dolencias motoras comúnmente relacionadas con males espirituales cuya curación también requiere devoción. Pero, además, el culto a los Hermanos Espirituales se ha beneficiado del ambiente creado por el *boom* de iglesias no católicas y cada vez son más frecuentes las manifestaciones en lugares públicos, la construcción de templos en honor a algún Hermano Espiritual e incluso el registro oficial de asociaciones sin ánimo de lucro para el desarrollo de su culto.²⁵

Incluso, la extraordinaria sensibilidad hacia las fuerzas del mal, el especial énfasis en la emoción y la cotidianidad de lo no-visto, en suma el amplio lecho simbólico compartido especialmente entre los movimientos pentecostales y proféticos con el universo de los Hermanos Espirituales, constituyen una importante fuerza sinérgica en el desarrollo y avance de estas formas de religiosidad vernácula. Los elementos relacionados con el culto a los Hermanos Espirituales son omnipresentes en el diario vivir salvadoreño, sobre todo el de los pobres, y es interesante notar que, en momentos de especial estrés social como el actual, la respuesta de la calle sea recurrir con mayor ahínco a este universo autóctono, construido desde la analogía y la oralidad (García-Espada, 2013a).

Conclusión

El espiritismo entró en El Salvador como cabeza de lanza de la modernidad, bajo el signo del libre pensamiento, el progresismo y la secularización. Como todo movimiento modernista, su éxito o fracaso en la arena política y su mayor o menor capacidad de determinar la evolución de las instituciones y las leyes constituyen el rasoero con el que los científicos sociales determinan su importancia en la historia salvadoreña. Sin embargo, los logros del espiritismo como parte del movimiento secular se han dejado sentir con mayor intensidad en ámbitos de la sociedad salvadoreña mucho menos visibles desde la perspectiva de la estadística: el correspondiente a los sectores subalternos de la sociedad, invisibilizados por los discursos de progreso y modernización, a menudo proscritos y únicamente accesibles a través de la oralidad (García Espada, 2015).

La secularización aquí ha funcionado como una fuerza eminentemente renovadora y con una gran capacidad para movilizar el capital simbólico, permitiendo abrir nuevos espacios a nuevas experiencias de la realidad. En El Salvador, como en mayor o menor medida en el resto del mundo, el modernismo hizo evidente el agotamiento de un buen número de sacralidades. Antiguas y venerables tradiciones fueron fatalmente cuestionadas. Pero en lo que quizá la sociedad salvadoreña haya resultado más original es en la gran cantidad de objetos de nueva sacralización que ha aparecido detrás de la gran ola de secularización de las primeras décadas del siglo XX. Así, de manera algo paradójica, el debilitamiento de las fuentes del poder institucional de la religión buscado por el modernismo salvadoreño ha contribuido más que nada al fortalecimiento del fenómeno religioso a nivel popular (Bolle, 1970).

Sin embargo, la historia de los Hermanos Espirituales muestra también que las ansias reformistas, revolucionarias y progresistas de la oligarquía nacional pudieron haber alimentado, sin proponérselo, nuevas continuidades y nuevos puentes entre el presente y el pasado, activando estrategias de resistencia aún más efectivas en contra de esos mismos principios rupturistas. En esto, el papel del presidente Maximiliano Hernández Martínez es sin duda paradigmático. Su grandilocuente apuesta por la teosofía, el heliocentrismo, la masonería o el espiritismo no hubiera sido posible sin décadas previas de penetración en el *paisito* de infinidad de bienintencionadas doctrinas modernistas. Al igual que otros dictadores de su tiempo, Hernández Martínez quiso aprovechar esta predisposición social al cambio y a la renovación de todo, incluso de lo sagrado, para fortalecer su posición de dominio dentro de una estructura de domino también más sólida.

Además de multitud de anécdotas verdaderas o apócrifas en torno a su persona, el general dedicó un espacio semanal, obligatorio para todas las estaciones de la Nación, para la emisión radiofónica de sus discursos dirigidos al pueblo llano con títulos como “La perfección del ser humano”, “La perfección de las religiones en la

humanidad”, “El pensamiento producto de la Divinidad”, “Dualidad del ser humano”, “Evolución espiritual”, “La fraternidad en el mundo”, “La autodeterminación”, “La cultura del pensamiento”, etc.²⁶ Desde luego, la distancia que separa estas nobles proclamas, del universo de los Hermanos Espirituales es abismal. De hecho, buena parte de la cháchara modernista del presidente estaba dirigida contra esta especie de economía espiritual de subsistencia, compuesta de divinidades de segundo rango y firmemente anclada en una mentalidad tradicional, analógica, premoderna, o incluso prehispanica, que a los ojos de las élites salvadoreñas era la razón de ser del atraso y la sumisión de la Nación (Browning, 1975).

Desde esta perspectiva, la religiosidad popular salvadoreña²⁷ parece ser la expresión de una prodigiosa habilidad social para alimentarse de fuerzas claramente antagónicas. Su porosidad y capacidad de encajar las corrientes de pensamiento más renovadoras y foráneas, al adaptarlas a parámetros culturales locales y tradicionales, son rasgos de un patrón cultural de larga duración. La historia de los Hermanos Espirituales así lo sugiere. Un fenómeno social de baja intensidad conceptual, que carece de denominación propia y que busca abiertamente ser confundido con un determinado tipo de catolicismo romano, espiritismo positivista e incluso *new age* o cualquier otro discurso de autoridad que el paso del tiempo vaya poniendo a su disposición. De ahí la dificultad de encontrar *su* historia. Pero se trata también de un fenómeno social que mediante esta habilidad para el camuflaje y la resignificación ha conseguido dar continuidad a un pasmoso genio local para la resistencia.

Todo el asunto de los Hermanos Espirituales se presta a ser leído como un tipo de respuesta popular temprana al continuo desafío de la modernidad. Su origen tiene lugar en medio de uno de los momentos de mayor aceleración en el deterioro de las condiciones de vida del campo y el pueblo salvadoreño. Los años en que San Salvador se convertía en la París de Centroamérica, el resto del país vivía bajo el dictado de la economía del café, la concentración de tierras y una violencia extrema en la imposición de durísimas condiciones de vida.

Aún queda mucho por averiguar sobre las múltiples maneras y los múltiples significados de esta extraña danza entre la élite y el pueblo en El Salvador. Dentro del universo de los Hermanos Espirituales se dan manifestaciones tanto de adhesión a los personajes, la estética y las ideas de dicho poder, como también de resistencia a esos mismos principios. Dichas muestras de resistencia son de lo más convencionales; se trata de criminales injustamente condenados, de forajidos y *robinhoods*, o incluso de curanderos, abuelos entrañables o simplemente amigos de los pobres. Sin embargo, se debe insistir en que la dimensión histórica no es realmente central en el culto a los Hermanos Espirituales. En su estado actual, la manifestación de la resistencia es más bien discreta, muy mimetizada con el entorno y reproducida sobre todo a la microescala de lo más privado. A nivel discursivo predominan los juegos de personalidad y la burla constante a la idea de identidad. Sin embargo, su centro de gravedad,

el lugar de encuentro por excelencia, sigue siendo su corporeidad: los retratos, las candelas, las oraciones, los altares, los amuletos.

Desde luego, se torna verdaderamente sorprendente que a lo largo de esta investigación histórica y antropológica sobre un fenómeno de tan baja intensidad conceptual, se haya encontrado un nivel tan alto de consenso entre individuos de condiciones sociales tan distintas y a lo largo de tantas generaciones sucesivas. De tratarse de una forma de resistencia no sería una resistencia coyuntural o pasajera, ni una forma de oposición a un gobierno o a una constelación política determinada, sino que se trataría de una resistencia a un nivel más profundo. Y no se trataría tanto de una forma de resistencia expresada tan solo en términos de oposición a la normatividad que rige la convivencia social, ni a los sistemas de valores éticos y morales predominantes, sino más bien como la expresión de un conflicto aún más profundo, probablemente a nivel de cosmovisiones, epistemologías (Sloek, 1996), ontologías (Descola, 2005), perspectivas de inteligibilidad (De Muralt, 2008), etc. El caso es que, quizás, también se trate de la expresión de un conflicto contra la misma mentalidad que hace posible su estudio científico y análisis objetivo. He aquí la última paradoja de esta desafiante manifestación popular de la cultura salvadoreña.

Notas

- 1 Mi agradecimiento a Sajid Herrera por el apoyo dado a esta investigación como Director Nacional de Investigaciones de la Secretaría de Cultura de El Salvador y a mi colega la historiadora María Julia Flores por su camaradería. Mi gratitud también se la debo a Patricia Alvarenga y a Víctor Hugo Acuña por su asesoramiento, así como a uno de los lectores anónimos del *Anuario* por su profundidad crítica.
- 2 Aquí, sin embargo, la historiografía no hace sino reproducir una forma de esencialismo cultural característico de toda Latinoamérica y que James Lockhart (1999) denomina *Double Mistaken Identity* en la medida que cada una de las partes involucradas es incapaz o renuente a aceptar validez ontológica alguna en el otro.
- 3 Hay varias partidas de nacimiento entre 1883-1892 en los registros de poblaciones como Izalco, Sonsonate y Armenia que pudieran corresponder a Macario Canizales. Registradas por los Mormones. Consultar en la página web: <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:2HNW-SR8>.
- 4 La Federación Espirita de El Salvador mantiene una cátedra a su nombre. En www.elsalvadorespirita.org
- 5 Documento original proporcionado por la Asociación Cultural China de El Salvador: asociacionculturalchinasv.org. Su caso me recuerda al del Gran Maestro Lee Ching-Han, un octogenario taiwanés que llegó a El Salvador a principios de los años noventa como instructor de Kung-fu de la Policía Nacional. Por alguna razón, decidió quedarse en el *paisito* donde mantiene un consultorio en Ciudad Merliot en el que atiende a todo tipo de personas, a algunas sin costo, y también recibe a estudiantes de acupuntura llegados a veces de California e incluso de China. Además de acupuntura, da sesiones de Tai-chi y otras técnicas terapéuticas orientales y su prestigio creciente le ha valido el sobrenombre de *Chi Fu* (parece que el nombre proviene del enjuto y anciano villano de la película de Walt Disney *Mulán* de 1998) por el que

es conocido cada vez más por un creciente número de agradecidos pacientes y admiradores. Sus dificultades o simplemente renuencia a hablar castellano no parece ser un obstáculo para el generoso ejercicio de su actividad sanadora.

- 6 Un intento serio de explicar las similitudes estéticas y otros puntos de contacto entre la sensibilidad india y la mesoamericana se desarrolló a mediados del siglo XX en la India. Tomando como punto de partida las insinuaciones de Alexander von Humboldt sobre los orígenes védicos de las grandes civilizaciones indoamericanas, se desarrolló en la India recién liberada de la dominación británica un movimiento académico de autoafirmación destinado a crear puentes de contacto con la historia americana al margen de la iniciativa europea. Hasta donde yo sé, el movimiento no tuvo continuidad ni repercusión fuera de la India y solo una obra de este corpus puede ser hoy encontrada, con algo de suerte, en alguna insigne biblioteca. Se trata de Chaman Lal *Hindu America. Revealing the forgotten story of the imprints of Hindu and Buddhist cultures on the ancient Americas*. Delhi: Chand, 1996.
- 7 El templo es propiedad de Andrés Rojas Rivas, el Hermano Lito, y está situado en un fraccionamiento hecho en los años noventa en la parte baja del pueblo, en las inmediaciones de la carretera panamericana (García Espada, 2016)
- 8 Su difusión es tal que una oración a los Tres Detectives del Espacio aparece recogida en una publicación costarricense patrocinada por la UNESCO se trata de Chang (1999: 86 y 87). La sección salvadoreña estuvo a cargo de Miguel Amaya, Concepción Clara y Maribel Henríquez.
- 9 El vitalista guatemalteco y cuñado de Masferrer, José Miranda es la figura histórica que más parece corresponderse con el carácter atribuido por la tradición oral al Hermano Espiritual. Sobre el personaje de archivo véase Fuentes Oliva (2007).
- 10 José Luis Cea Canizales publicó en 1998 un breve ensayo titulado “En garras de la violencia. La infructuosa vida de un hombre atormentado” y Carlos Consalvi del Museo de la Palabra y la Imagen en varias ocasiones ha hecho pública su intención de publicar una nueva novela sobre el *robinhood* santaneco, con material hasta ahora inédito. Por su parte, Óscar Armando Meléndez Ramírez ya nos deleitó con una brillante ponencia en el XII Congreso Centroamericano de Historia (San Salvador, Julio de 2014) titulada “Ernesto Interiano: el enemigo público número uno del gobierno del general Hernández Martínez”
- 11 La reconstrucción de la historia de los Ruano (Emeterio, Emeterio Segundo y José Emeterio) ha sido hecha en el AGN desde el Fondo Judicial, Dept. San Salvador: Caja 61-4 año 1890; Caja 64-9 año 1893; Caja 66 año 1895. Y en relación al testamento de Emeterio Segundo Ruano: Dept. San Salvador: Caja 92-9 año 1921; Caja 92-11 año 1921; Caja 95-15 año 1924.
- 12 Sobre el importante legado artístico del modernismo en la capital véase mi ensayo “Art nouveau salvadoreño” en *El viajero medieval. Los blogs de El Faro*: losblogs.elfaro.net/el_viajero_medieval/2014/11/art-nouveau-salvadore%C3%B1o.html
- 13 Sobre los méritos de Tomás García Palomo en el campo de la medicina alopática sírvase consultar la página web <http://ascelsalvador.com/historia-de-la-colooproctologia-en-el-salvador> accedida por última vez el 7 de enero de 2015. Me parece interesante señalar aquí que los tres personajes de principios del siglo XX, Tomás García Palomo, Manuel Enrique Araujo y Alfonso Quiñonez Molina, llegaron a la política desde la profesión médica cuyo prestigio entre las castas altas de la sociedad salvadoreña pudo haber contribuido también al aumento de estatus espiritual entre niveles rurales y populares incluso hoy, un siglo después.

- 14 Se diferencia claramente este tipo de extranjeros de los mencionados más arriba, como Raul Lonchin o Trema Adonay o Margarita la Gitana de la que hablaremos después. La cuestión de la raza y la procedencia fue fundamental de cara a la inserción en un nivel u otro de las sociedades centroamericanas. Muy conocidos son los intentos de limitar la entrada en El Salvador de negros, chinos, eslavos, gitanos, árabes, turcos o indios por parte del General Hernández Martínez (Castellanos, 2002).
- 15 Probablemente la chispa saltó con Roque Dalton (1993) para quien “todos nacimos muertos” con la presidencia de Hernández Martínez. A partir de ahí ningún otro tema de la historia salvadoreña ha atraído la atención de tantos especialistas: Alvarenga (1996), Castellanos (2002), Ching (2010, 2013), Gould y Lauria (2008), Lara Martínez (2011), Mejía Burgos (2015).
- 16 Los discursos están en el AGN dentro del fondo dedicado en exclusiva al general Maximiliano Hernández Martínez, bajo la Serie 05: Pláticas doctrinales. En su tesis doctoral Mejía Burgos (2014) hace un aprovechamiento parcial de dichos discursos, aunque rechazando un abordaje directo de la cuestión espiritista.
- 17 La encíclica es la *Pascendi Dominici Gregis* promulgada por Pio X en 1907 para condenar el modernismo. El documento es interesante en tanto expone la doctrina modernista, su unidad última y sus raíces en el protestantismo, el agnosticismo y el racionalismo kantiano. Para el Papa se trataba del “compendio de todas las herejías”. En realidad, la condena iba dirigida contra un movimiento interno dedicado a la renovación de la Iglesia de acuerdo al humanismo y la filosofía de inmanencia moderna. Entre sus exponentes estaban curas como Alfred Loisy o Marcel Herbert, provenientes de la Escuela Superior de Teología fundada en 1878 también en París. Al final se impuso la corriente más reaccionaria y desde 1910 hasta 1967 la Iglesia hizo obligatorio un “juramento antimodernista” para todos sus miembros. El Concilio Vaticano Segundo no consiguió abolirla completamente ni alcanzar un acuerdo definitivo entre ambas posturas. Es más que probable que la abdicación de Joseph Ratzinger y la subida al solio pontificio de Jorge María Bergoglio esté ligada de una u otra manera a dicho conflicto interno y sus múltiples ramificaciones (Chopin, 2015).
- 18 Especial agradecimiento a los miembros de la Federación Espiritista Salvadoreña por su apoyo y generosidad en esta investigación. Sobre el registro de la Escuela Racionalista Espiritista Salvadoreña, AGN, Fondo Gobernación, Área Social, Caja 1, año 1941, Exp. 316.2.
- 19 Con respecto a las logias teosóficas, se debe señalar que dos de las principales, la logia Teotl y la Karma, fueron fundadas por miembros importantes del Gobierno y el partido presidencial; Maximiliano Patricio Brannon padre de Claudia Lars y Ministro de Hacienda y Juan Talavera Crespo directivo del partido gubernamental Propatria (Casus Arzú, 2011; Mejía Burgos, 2014).
- 20 La primera prueba documental de Espiritismo kardecista que he encontrado en el AGN es el segundo número de la *Revista Luz y Unión. Revista de Estudios Psicológicos de Barcelona de la Unión Kardeciana*, de 1903 con informaciones técnicas sobre la mediumnidad, extraterrestres, una sección de controversias y otra de adhesiones. AGN, Colección Impresos, Caja 10, 14HS-28. Mi agradecimiento por el registro fotostático a Vilmita Martínez.
- 21 AGN, Ministerio de Gobernación, Área Social, Caja 1, año 1941, Estante 75, Anaquel 3. Debo a la historiadora María Julia Flores la localización del expediente y una especial gratitud por su diligencia y generosidad.
- 22 Los Boletines Oficiales de la Policía consultados se encuentran en la hemeroteca del AGN. Su publicación como órgano oficial y mensual de la Dirección General del Cuerpo comenzó en

julio de 1932. Como era de esperar ocupa un lugar destacado la fisionomía y en general la obra del famoso criminólogo espiritista italiano. Mi agradecimiento a Oscar Martínez por darme a conocer dicha publicación.

- 23 Más de cien expedientes al respecto en AGN, Ministerio de Gobernación, 316. 2 Asuntos del Clero y 316.0 Religiones-General, años 1942, 1943, 1944, 1955, 1957 y 1958.
- 24 Ampliamente recordada en la autobiografía publicada por Del Valle (2011).
- 25 El caso más reciente que ha llegado a mi conocimiento (2012) es el de la Iglesia Cristiana Espiritual de El Salvador (ICES) con sede en Ilopango y registrada en el Ministerio de Gobernación. Ramo de Gobernación. Acuerdo Ejecutivo número 298. Andrés Rojas Rivas, el Hermano Lito, es su titular y el vaso (materia o médium) a través del que operan los Hermanos Espirituales Julio Cañas, Ernesto Interiano y, últimamente, San Simón (García Espada, 2016).
- 26 AGN. Fondo: General Maximiliano Hernández Martínez. Serie 05: Pláticas doctrinales. Expedientes; 10, 29, 34, 42, 50, 53, 68 y 86.
- 27 Una defensa del valor de la indefinición del término “religiosidad popular” en la *Introducción* de García Espada (2015).

Bibliografía

- Abend, Lisa. “Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-century Spain”. *European History Quarterly* 34, 4 (2004).
- Acosta, Antonio. *Los orígenes de la burguesía de El Salvador. El control sobre el café y el Estado 1848-1890*. Sevilla: Aconcagua, 2014.
- Alvarenga, Patricia. *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*. San José: Educa, 1996.
- Ardao, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1968.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Bolle, Kees W. “Secularization as a Problem for the History of Religions”. *Comparative Studies in Society and History* 12, 13 (1970).
- Browning, David. *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: DPI, 1975.
- Bunge, Mario. *Investigación científica: su estrategia y su filosofía*. México: Siglo XXI, 2000.
- Casaus Arzú, Marta Elena. “El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las elites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer”. *Revista de estudios históricos de la masonería latinoamericana y caribeña* 3, 1 (2011); s. p.
- Casaús Arzú, Marta Elena y García Giráldez, Teresa. *Las redes intelectuales centroamericanas. Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G editores, 2005.
- Castellanos, Juan Mario. *Historia de El Salvador 1930-1960*. San Salvador: DPI, 2002.
- Cea Canizales, José Luis. *En garras de la violencia. La infructuosa vida de un hombre atormentado*. San Salvador: s.e. 1998.
- Conan Doyle, Arthur. *El espiritismo, su historia, su doctrina, sus hechos*. Madrid: Biblioteca del Más Allá, 1927.

- Chang, Giselle. *Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales. Serie Culturas Populares Centroamericanas*. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana, 1999.
- Chaves, José Ricardo. *México heterodoxo: Diversidad religiosa de las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Ching, Erick. *Authoritarian El Salvador. Politics and the Origins of Military Regimes, 1880-1940*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013.
- Ching Erick. *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. San Salvador: FLACSO, 2010.
- Chopin, Juan. "La religiosidad popular en los documentos de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano". En Antonio García Espada. *Religiosidad Popular Salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2015.
- Dalton, Roque. *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador*. Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1993.
- Darnton, Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Del Valle, Carmen. *Hechizos y limpias en tierra de brujos*. San Salvador: Abril Uno, 2011.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. París: Éditions Gallimard, 2005.
- Díaz Quiñones, Arcadio. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: transmigración y transculturación". *Latin American Literary Review* 25, 50 (1997); s. p.
- Eroza Solana, Enrique y Magaña Ochoa, Jorge. "Santos patronos y comunidad: salud y región. El caso de los Altos de Chiapas". En *Estudios Regionales en el siglo XXI*. Sophia Pincemin Deliberos, Jorge Magaña Ochoa y Pedro Santiago García. San Cristobal de las Casas: UNACH, 2010.
- Erquicia Cruz, José Heriberto. *Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador*. San Salvador: UTEC, 2011.
- Erquicia Cruz, José Heriberto. "El Hermano Macario Canizales de Izalco". En Antonio García Espada. *Religiosidad Popular Salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2015.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.
- Fuentes Oliva, Regina. *El proyecto social y político durante el gobierno de Lázaro Chacón a través del estudio de un fragmento de redes sociales*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2007.
- Falla, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de la religión popular de Escuintla*. San Salvador: UCA editores, 1984.
- Fraga Fernández-Cuevas, María Jesús. "La huella de lo esotérico en la novela de Emilia Pardo Bazán". *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 28 (2010).
- García Cantú, Gastón. *El socialismo en México siglo XIX*. México: Ediciones Era, 1980.
- García Espada, Antonio. "Religiosidad popular en Centroamérica. El desafío metodológico". *Teoría y praxis* 23 (2013a), s. p.
- García Espada, Antonio. "Patronos populares salvadoreños". *Boletín de la Academia Salvadoreña de Historia* 3 (2013b).
- García Espada, Antonio. "San Simón de Mesoamérica". En Antonio García Espada. *Religiosidad Popular Salvadoreña*. San Salvador DPI, 2015.
- García Espada, Antonio. "Los cumpleaños de San Simón. Etnografías salvadoreñas". *Liminar. Estudios sociales y humanísticos* 14, 2, (2016): s. p.

- González de Pablo, Ángel. "Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica". *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 58, 2 (2006): s. p.
- Gould, Jeffrey L. y Lauria Santiago, Aldo. *1932: Rebelión en la oscuridad*. San Salvador: MUPI, 2008.
- Graziano, Frank. *Cultures of Devotion. Folk Saints in Spanish America*. Londres: Oxford University Press, 2007.
- Griffin, Roger. *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Madrid: Akal, 2010.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: FCE, 2004.
- Herf, Jeffrey. *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and the third Reich*. London: Cambridge University Press, 1984.
- Huezo Mixco, Luis Roberto. "Supervivencia y lucha en el universo mágico, periférico y pentecostal de San Salvador". En Antonio García Espada. *Religiosidad Popular Salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2015.
- Kardec, Allan. *El Libro de los Espíritus*. Río de Janeiro: Instituto de Difusión Espírita, 2001.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Koss, Joan. "El porqué de los cultos religiosos: el caso del espiritismo en Puerto Rico". *Revista de Ciencias Sociales* 16, 1 (1972): s. p.
- Lara Martínez, Rafael. *Política de la Cultura del Martinato*. San Salvador: Editorial Universitaria Don Bosco, 2011.
- Lemus, Jorge E. "La visión del inframundo en la tradición oral pipil". En Antonio García Espada. *Religiosidad Popular Salvadoreña*. San Salvador: DPI, 2015.
- Loaiza Cano, Gilberto. "Cultura política popular y espiritismo: Colombia siglo XIX". *Revista Historia y Espacio* 32 (2009): s. p.
- Lockhart, James. *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*. Palo Alto: Stanford University Press, 1999.
- López Bernal, Carlos Gregorio. "Alberto Masferrer y Augusto César Sandino: Espiritualismo y utopía en los años veinte". *Humanidades. Revista de la Facultad de Ciencias y Humanidades de la Universidad de El Salvador* 4, 2 (2003): s. p.
- Martín Ferrándiz, Francisco. *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Mayo, C. M. *Odisea metafísica hacia la Revolución Mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto: Manual Espírita*. México: Literal Publishing, 2014.
- Mejía Burgos, Otto. *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales tras la matanza de 1932, San Salvador: UCA editores, 2015.*
- Mejía Burgos, Otto. *El proyecto de nación masferreriano y su recepción en la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez*. Tesis de Doctorado. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2014.
- Onís, Federico de. *Antología de la poesía española e hispanoamericana*. Sevilla: Renacimiento, 2012.
- Olivera, Otto y Vázquez, Alberto. *La prosa modernista en Hispanoamérica*. México: Ediciones El Colibrí, 1971.
- Parker Gumucio, Cristian. "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural". En Aurelio Alonso. *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

- Pérez y Mena, Andrés. "Cuban Santería, Haitian Vodum, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31, 1 (1998): s. p.
- Restall, Matthew. *The Seven Myths of the Spanish Conquest*. Oxford University Press, 2003.
- Rocha, José Luis. "Sincretismo en la Centroamérica neoliberal: los neopentecostales absorben y difunden la cultura gerencial y el pensamiento positivo". En L. Huezo Mixco. *De las misiones de fe al neopentecostalismo. Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño*. San Salvador: Universidad Evangélica de El Salvador, 2013.
- Ruz, Mario Humberto. "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial". *Revista de Literaturas Populares* 6, 2 (2006).
- Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1979.
- Sanchiz Ochoa, Pilar. "Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI". En Álvarez Santaló et al. *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Scheper Hughes, Jennifer. "The Niño Jesús doctor: Novelty and Innovation in Mexican Religion". *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 16, 2 (2012): s. p.
- Sloek, Johannes. *Devotional Language*. Nueva York: De Gruyter, 1996.
- Sevillano Payés, Dennis. *La política rural de mejoramiento social del General Maximiliano Hernández Martínez y la transformación del paisaje geográfico del valle de Zapotitán 1934-1950*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de El Salvador, 2012.
- Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. (Edición conmemorativa 2011). Estados Unidos: University of Carolina Press, 1980.
- Valdés, Roberto. *Masones, liberales y ultramontanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del estado salvadoreño (1885-1886)*. Tesis de Doctorado. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas – UCA, 2010.
- Ward, Thomas. "Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 50, 2 (2002): s. p.

Antonio García Espada. Español. Doctor en Historia y Civilización por el Instituto Universitario Europeo de Florencia (Italia). Investigador Titular del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) en la Universidad de Ciencias y Artes, Chiapas, México.

Contacto: antonio.garcia@unicach.mx