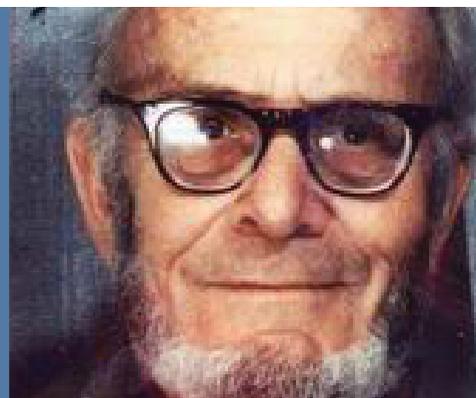


El estudio académico del "Esoterismo Occidental" entendido como fenómeno histórico cultural, se consolidó en los últimos veinte años en Europa y Estados Unidos. En lo que se refiere a su devenir en Latinoamérica, desde 2011 el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR, fundado por el Dr. Juan Pablo Bubello, aglutina a los principales investigadores de América Latina interesados en este objeto. En este libro se despliegan, por primera vez, estudios de caso sobre el esoterismo latinoamericano entre los siglos XVI y XX. Una serie de prácticas y representaciones culturales específicas pero heterogéneas, que fueron cambiando con el tiempo, son estudiadas con rigurosidad histórica, minuciosidad analítica y el abordaje de fuentes primarias pertinentes. Serán de interés para el especialista y, al mismo tiempo, no escapan a la atención de todo lector culto deseoso en incorporar un saber en torno a este objeto cultural aún muy poco explorado.

Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina Juan Pablo Bubello et al. (eds.)



Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina

Enfoques, aportes, problemas y debates

Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves
y Francisco de Mendonça Júnior (editores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

ISBN 978-987-4019-64-6



9 789874 019646



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras







**Estudios sobre la historia del esoterismo occidental
en América Latina**



Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina

Enfoques, aportes, problemas y debates

Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves
y Francisco de Mendonça Júnior (editores)



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana Graciela Morgade	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert Marcelo Topuzian
Vicedecano Américo Cristófolo	Secretario de Posgrado Alberto Damiani	María Marta García Negroni Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia
Secretaria Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Transferencia y Desarrollo Alejandro Valitutti	Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretaria de Relaciones Institucionales e Internacionales Silvana Campanini	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Directora de imprenta Rosa Gómez

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**

Coordinación editorial:
Maquetación: Nélida Domínguez Valle

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: 5287-2732 int. 167
info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Instituto de Investigaciones Filológicas

Corrección de originales en español:
Emma Ivonne Álvarez Osorio

Ciudad Universitaria
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Cd. Universitaria, 04510
Ciudad de México, CDMX

ISBN 978-987-4019-64-6

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017 / © Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) 2017

Bubello, Juan Pablo

Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina :
enfoques, aportes, problemas y debates / Juan Pablo Bubello ; José Ricardo
Chaves ; Francisco de Mendonça Júnior. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de
Buenos Aires, 2017.

348 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-64-6

1. Esoterismo. 2. América Latina. 3. Cultura. I. Chaves, José Ricardo II. Júnior,
Francisco de Mendonça III. Título
CDD 306.4

Fecha de catalogación: 29/05/2017

Índice

Introducción	9
<i>Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Jr.</i>	
Capítulo 1	
Esoterismo, sigilo e segredo.	25
<i>Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior</i>	
Capítulo 2	
Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)	39
<i>Juan Pablo Bubello</i>	
Capítulo 3	
Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916)	97
<i>Mariano Villalba</i>	
Capítulo 4	
O Brasil Teosófico-Budista na década de 1920	129
<i>Marcelo Vidaurre Archanjo</i>	

Capítulo 5	
La pérdida de la Estrella. La gira de krishnamurti por América Latina en 1935	167
<i>José Ricardo Chaves</i>	
Capítulo 6	
A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira	205
<i>Daniel R. Placido</i>	
Capítulo 7	
Utopia, Modernidade e Magia	229
<i>Marcelo Leandro de Campos</i>	
Capítulo 8	
Las instituciones gnósticas de Medellín	261
<i>Carolina María Tamayo Jaramillo y Johan F. W. Hasler</i>	
Capítulo 9	
José López Rega, "El Brujo"	295
<i>Hernán Facundo López</i>	
Índice de nombres	321
Bibliografía	341
Los autores	345

Capítulo 3

Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916)

Espiritismo y curanderismo en Entre Ríos

Mariano Villalba

Durandó viajaba con un señor Bonvín quien tenía un libro de espiritismo a quien se lo pidió prestado. Bonvín le dijo: —Con esto te vas a enloquecer. —Vos dáme lo y no digas nada.

Bessón, Maidana, 1999: 22

San José fue la segunda colonia agrícola fundada en la provincia de Entre Ríos y una de las primeras de todo el territorio nacional argentino, tras el inicio de una política inmigratoria de promoción de colonias inaugurada por Buenos Aires y la Confederación (Devoto, 2003: 227). El presidente de ésta última, Justo José de Urquiza, decidió establecer el 2 de julio de 1857 cerca de 530 inmigrantes en tierras de su propiedad, provenientes mayormente del cantón suizo de Valais, pero también de la Alta Saboya y el Piamonte (Klockler Restano y Haller Maslein, 2006).

Diecisiete años más tarde llegaría otro valesiano a esta colonia entrerrriana: Jean Joseph Durand (1842-1916), trayendo consigo un libro de espiritismo y, con ello, una de las introducciones más tempranas de esa corriente en el territorio de lo que sería la Argentina del tercer cuarto del siglo XIX (¿quizás el *Libro de los Espíritus* de Allan Kardec de 1857?). Allí fundaría un establecimiento agrícola en la Colonia Hugues¹ inspirado por las ideas socialistas utópicas

1 Colonia Hugues depende actualmente del departamento de Colón, pero en ese entonces lo hacía de Colonia San José.

de Charles Fourier, el cual llegaría a tener entre 100 y 120 pobladores y 205 hectáreas. La comunidad, integrada mayormente por inmigrantes que debían entregar sus bienes, se sostendría por los poderes esotéricos de Durandó. Sus dotes curativas y su capacidad de comunicarse con Dios mediante lápiz y papel lo convertía en mediador entre el más allá y el mundo terrenal, entre la organización del establecimiento y las más diversas actividades de los pobladores. Todas sus decisiones, por tanto, tenían carácter divino, lo cual se vinculaba a la perfección social aspirada en el modelo social del falansterio.

En la actualidad circulan numerosos relatos en torno a su figura en San José. Algunas versiones acusan a Durandó de autoritario, instigador de un fraude para engañar a toda una población y obtener así tierras y beneficios personales mediante el sometimiento al trabajo ajeno. Otros relatos se lo representan como una persona amable que se ocupaba de los problemas de sus contemporáneos, y cuya intención era fundar una comunidad basada en principios solidarios y organizados. Algunos de los pobladores todavía recuerdan hoy los relatos de sus célebres curaciones y los variados acontecimientos que acompañaron los treinta años de la experiencia agrícola.

Actualmente podemos conocer los datos biográficos de Durandó en Suiza gracias al libro de Agnés Eggs-Mottet (Eggs-Monet, 1995), ya que algunos investigadores suizos se habían interesado por el caso incluso antes de la llegada a Durandó al continente americano. Sus actividades en Entre Ríos fueron reconstruidas en gran parte por Celia Vernaz, a partir de fuentes periodísticas, judiciales, cartas, el *Libro de la Administración* de la Colonia (donde Durandó y su lugarteniente registraban todas sus actividades) y a entrevistas personales (2000). Con base en este trabajo, Ariel Ramón Bessón y Walter David Maidana se interrogaron si Durandó

verdaderamente creía en sus poderes o si era todo un engaño para conseguir tierras y adeptos. Los autores explicaron el mantenimiento de la colonia durante treinta años por la capacidad del líder de aprovechar “la religiosidad de ese tiempo para enseñarles a esta gente una manera de vivir en comunidad distinta” (Ramón, 1999: 87). A su vez, sostuvieron que el fracaso de la experiencia en 1916 se debió a dos motivos: uno sería interno, derivado de situaciones conflictivas, disputas y problemas de conducta e indisciplina hacia Durandó que desembocarían en un leve periodo de expulsiones y salidas voluntarias; el otro, de orden externo, sería la reacción de la Iglesia Católica contra las prácticas esotéricas y la violencia ejercida desde el Poder Judicial contra Durandó (Ramón, 1999: 87).

Mediante un análisis histórico-cultural (Chartier, 1992) y entendiendo al espiritismo y al curanderismo como corrientes pertenecientes al esoterismo europeo-occidental (Faivre y Needleman, 2000),² emprendemos entonces la tarea de explicar las razones por las que un inmigrante suizo logró sostener una experiencia agrícola durante treinta años en Entre Ríos, basada en su rol de mediación entre Dios y sus adeptos. A su vez, explicaremos las razones de su fracaso, y por qué las acusaciones de fraude y engaño que

2 Como veremos a lo largo de este trabajo, Durandó comparte de forma compleja el curanderismo y el espiritismo entre sus prácticas y representaciones, por lo que aclararemos una importante distinción teórica en cuanto a la categoría *esoterismo* que utilizamos para comprenderlas. Según Bubello, los curanderos en Argentina eran especialistas del mundo rural que, junto con saludadores, salamanqueros y tatadioses, podrían tener un origen común en la España de los siglos XVI-XVIII y relacionarse por ende con el universo del esoterismo occidental (Bubello, 2010: 31). En lo que se refiere a la historia de nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, los curanderos compartirían el mismo espacio cultural junto con las todavía persistentes prácticas y representaciones mágicas de los pueblos originarios, integrando lo que Bubello denomina “esoterismo tradicional” (Bubello, 2010: 30). El espiritismo integra, sin dudas, el marco del “esoterismo moderno” y, junto con los rosacruces, teósofos, antropósofos y gnósticos llegados a fines del siglo XIX a la Argentina, ocuparía una posición hegemónica dentro del campo esotérico respecto a los agentes del esoterismo tradicional (Bubello, 2010: 82-83).

recayeron sobre Durandó por parte de algunos pobladores no pudieron ser concretadas en una punición legal, siendo sobreesido por la justicia de paz. Pero primero comencemos con algunos datos biográficos de nuestro peculiar personaje.³

Juan José Durandó: de Suiza e Italia a Entre Ríos

Según el Testimonio 1.301 del Registro Nacional de las Personas de la ciudad de Colón, Juan José Durandó nació en Turín el 7 de marzo de 1842, hijo de Constantino Durandó y María Luisa Cocquoz, de profesión agricultor (Bessón y Maidana, 1999: 17). Sin embargo, algunas fuentes indican que su origen no sería italiano, sino suizo. Según las cartas recibidas de la parroquia de Turín por sus descendientes, no existía ninguna partida de nacimiento que registrara a un Jean Joseph Durand en 1842. La traducción del francés del *Libro de la Administración* de la Colonia indicó que su lugar de nacimiento es la comuna de Evionnaz del Cantón de Valais (Bessón y Maidana, 1999: 19). A partir de este dato se consigue finalmente la partida de nacimiento desde Suiza, pudiendo determinar con certeza su origen. Su nacionalización italiana posiblemente se deba a que, como veremos, las continuas persecuciones que sufriera en Suiza lo llevaron a protegerse en las fronteras italianas más de una vez (Bessón y Maidana, 1999: 19).

Habiendo fallecido su padre prematuramente en un accidente de trabajo, su madre, una ferviente católica de Turín, lo envía a estudiar a un seminario de religiosos en esa misma

3 Agradezco al Museo Histórico Regional de la Colonia San José y a Celia Vernaz, quien gentilmente autorizó la reproducción de las ilustraciones. También a Vanina Agostini por su cálida compañía en los archivos.

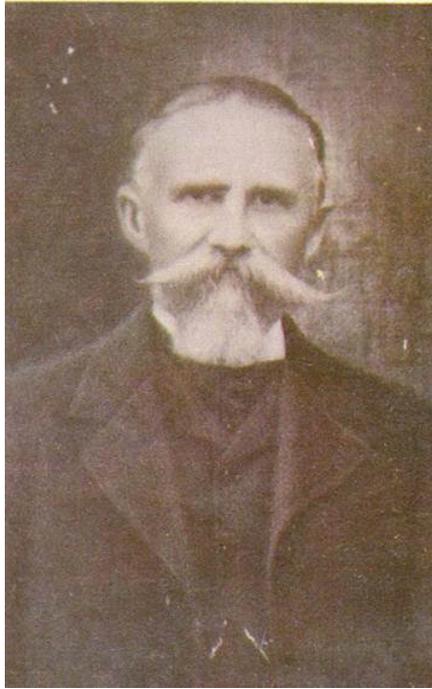


Fig. 1. Juan José Durandó

ciudad. Pero a los doce años el niño Durand se escapa para refugiarse en la casa de una tía materna en Salván, una comuna suiza en el cantón de Valais. Allí realizaría los más variados oficios: cuidado de cabras, carpintero, relojero y guía de montaña. Sus primeros contactos esotéricos los tuvo en lo alto de las montañas cuando conoció a una curandera llamada “La Goguette”, quien lo inicia en el conocimiento de las plantas del lugar (Vernaz, 2000: 9).

Su rápida reputación de curandero y vidente levantó las sospechas de las autoridades, dado que el clima religioso de Valais se encontraba sumamente convulsionado. Los cantones católicos serían derrotados luego de la guerra civil

en 1847, pero la flamante Confederación Suiza de 1848 no impidió las sucesivas disputas entre los cantones centrales católicos y los protestantes de la meseta, ni la resolución de los problemas sociales y políticos de la era revolucionaria (Hobsbawm, 2010: 80). En ese clima Durandó se proclama “hijo de Jesucristo” y “nuevo mesías”, por lo que los conservadores católicos iniciaron una campaña en su contra. Frente a esto se refugia en Val d’Aoste, en Evionnaz, donde solía dar discursos y explicar sus posturas, y en la Comuna de Collognes, donde, perseguido, la gente iba a consultarlo a orillas del Ródano. Debido a estas dificultades decide partir hacia América, según él mismo nos relata, con la pretensión de fundar una comunidad basada en la agricultura y ser reconocido como “enviado de Dios” (Vernaz, 2000: 10).

Llega a Montevideo el 18 de diciembre de 1874, dirigiéndose trece días después a la casa de su primo en San José. Con la ayuda de sus familiares logra establecerse en la Colonia, aprende el idioma, castellaniza su nombre y comienza a trabajar como jornalero y cortando madera y paja. Sus primeros contactos con grupos espiritistas locales ocurrieron en un rancho en los alrededores de la Colonia, un año después de su llegada a América. Un pequeño grupo de personas lo invita a participar de una sesión donde tiene sus primeros contactos con “el Padre”, lo cual Durandó consideraba era la continuación en Argentina de su “misión terrestre” por Europa. Según él mismo relata, al poco tiempo decide retirarse porque los encuentros le parecieron monótonos y aburridos, continuando con sus prácticas de manera individual. Por las noches se sentaba con pluma y papel intentando comunicarse, hasta que una noche, al preguntar quién era su interlocutor, registra su primera respuesta en su *Libro de la Administración*: “Yo contento: tu ángel guardián” (Sic) y “José: yo soy esto al que nadie sacará nada ni agregará nada. Yo soy el Creador” (Bessón y Maidana, 1999: 21).

A mediados de 1875, Durandó le alquila a Matías Kuttel, hijo de un suizo propietario de tierras, un terreno destinado a fijar un asentamiento. Tras esto lo inicia junto a otras personas en el espiritismo y, maravillado con los poderes de nuestro personaje, Matías cede las tierras de su padre simulando una venta dado que no tenía los títulos de la propiedad. Esto, veremos más adelante, traería a Durandó la importante acusación de fraude vinculada a sus prácticas espiritistas entre sus prosélitos.

Las experiencias esotéricas impresionarían profundamente a Durandó, sintiéndose “apesadumbrado por las miserias de este mundo”, lo cual lo motivaría a regresar a Europa. En otro de sus contactos espiritistas con Dios registrados en el *Libro de la Administración* (folio 122), le pregunta si lo acompañaría en su misión de evitar el “aniquilamiento de los hombres”, y recibe como respuesta: “sí, tu sufrirás pero estaré contigo” (Bessón y Maidana, 1999: 24). Tras estas representaciones mesiánicas, Durandó aseguraba que Dios le había ordenado vender sus pertenencias para volver a Europa, regresando en mayo de 1882.

Nuestro personaje vuelve al hogar de su niñez en Salván, donde comienza una prédica por distintos cantones. Pero allí las persecuciones continúan e incluso llegan a un punto límite: es expulsado del Cantón de Valais y escoltado en distintos puestos de la Gendarmería, hasta que finalmente el juez decide encerrarlo. Durandó conoce la prisión, donde, según nos relata, las autoridades realizan un plan para asesinarlo, pero no bebe la sopa envenenada que le habían dado con dicho fin tras una advertencia de “el Padre”. Días después es liberado con la intención de que muriera en otro lugar, y así logra continuar con su prédica por distintos lugares suizos e italianos (Bessón y Maidana, 1999: 24).

En 1883 se le atribuye su primer y más famosa curación: la de una parálisis de quien sería su futura esposa, Emma Pittet,

y a quien los médicos no lograban aliviar de su afección. Esto ocurrió en un pequeño hotel, cercano a un renombrado establecimiento de aguas termales en la Comuna de Lavey, al borde del Ródano, donde luego establecería su famoso salón de consultas. La hija del dueño del hotel, de diecinueve años, se encontraba enferma de parálisis y había sido tratada por uno de los mejores médicos. Durandó, quien ya contaba con una notable reputación por sus curaciones, conoce a la joven paralítica al llegar al hotel luego de una de sus fatigosas prédicas, y logra sanarla a pedido de su madre.⁴

Luego de estos sucesos, para conseguir nuevos seguidores, Durandó se dirige a Laussane donde nombra a sus primeros discípulos, médiums capaces de difundir, a través del líder, sus propios poderes de origen divino. Se casa con Emma y juntos hacen un viaje a África. Recorren Argelia y regresan a Lavey; finalmente, Durandó se dirige a Alta Saboya tras ser expulsado del cantón de Vaud bajo la acusación de ejercicio ilegal de la medicina por numerosos opositores.

En 1884, Durandó regresa a Entre Ríos; permanece ahí hasta 1886, mientras se instauraban las primeras construcciones del establecimiento agrícola. Luego, regresa a Europa por dos años y medio más, enviando un grupo de dieciséis adultos y diez niños, y un segundo contingente encabezado por él mismo de nueve adultos y cuatro niños. Tras reiterados viajes, el último ingreso importante de gente sería en 1895.

4 Conocemos el episodio registrado en el Libro de la Administración: —“¿Usted señor es extranjero?”, le dijo la tabernera. —“Yo vengo de Valais”. —“¡Ah! ¿De Valais? ¿Usted oyó hablar de ese hombre que hace tantas curaciones y que se dice que sabe todo lo que quiere saber?”. El extranjero sonrió: —“Sí, yo oí hablar. ¿Usted gustaría verle?”. —“¿Oh, sí! Nosotros tenemos una hija en cama desde hace seis meses y se dicen tantas cosas de ese hombre, que ella apreciaría verlo”. El extranjero parecía hablar con un ser invisible y mirando su reloj respondió. —“¿Usted cree en Dios?”. —“Oh, sí!”. —“Entonces yo soy ese hombre. Yo soy Durandó. Ya que usted cree en Dios, llevad a vuestra hija este vaso de vino en mi nombre. Decidle que se levante en nombre de Dios para servirme el almuerzo. Son las 9 y 30 y al mediodía yo estaré de regreso” (Bessón; Maidana, 1999: 25).

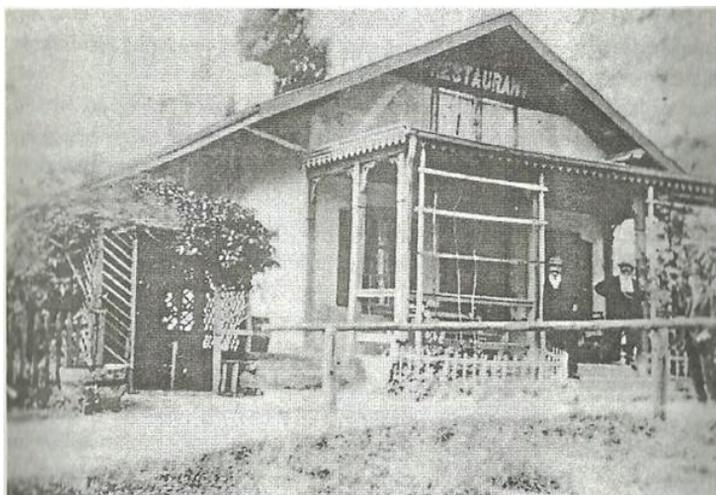


Fig 2. Restaurante de los Baños de Lavey (1900).
Actual lugar histórico donde Durandó realizó su primera y más famosa curación.

Una vez instalado plenamente en la Colonia, campesinos y gauchos de diversos lugares acudían a él buscando sus poderes esotéricos. Se registran curaciones de todo tipo: eczemas, quemaduras, problemas de la piel, los que curaba aplicando ungüentos vegetales. Durandó relata en el folio 127 del *Libro de la Administración* que obtuvo sus conocimientos curativos de Dios. En un hotel cercano a las montañas, asegura que fue guiado por Dios para enseñarle a utilizar hierbas mezcladas con vinos que había en Suiza, los cuales se vinculan con los existentes en Entre Ríos⁵ (Bessón y Maidana, 1999: 64).

5 Podría pensarse a Juan José Durandó —en el sentido que le diera Bakhtin en su ya clásico trabajo sobre Rabelais (Bakhtin, 1974)—, como un mediador cultural, como un sujeto portador de ideas, experiencias y prácticas culturales que pone en circulación, entre horizontes sociales diferenciados. José Emilio Burucúa sugirió una posible clasificación de intermediarios culturales: a) mediadores que salen del mundo del pueblo y se dirigen al mundo de las élites, b) los que salen del mundo de las élites y se dirigen al pueblo y c) los que salen del mundo del pueblo, circulan por el mundo de las élites y permanecen, sin embargo, en el horizonte cultural de origen (Burucúa, 2001: 38). Durandó se asemejaría

Durandó también consultaba de forma escrita a Dios para los temas más variados y aseguraba que sus decisiones en la Colonia eran por inspiración divina. Los pedidos eran de lo más diversos: desde la autorización de trueque de maíz, lugares de plantación y pastoreo, hasta consultas por debilitamiento de la fe ante su ausencia en la Colonia. Incluso, luego de su muerte, su lugarteniente Luis Jatón se comunicaría con Dios y con el propio líder. Entre numerosas de esas prácticas, se encuentra una registrada en el folio 110 del *Libro de la Administración* donde les interroga, insólitamente, sobre cuál es el momento más adecuado para organizar las comidas en el Establecimiento.⁶

Luego de 1895 la llegada de inmigrantes suizos se detiene en la Colonia. A partir de 1903 hasta la muerte del líder en 1916, el establecimiento entra en un período de decadencia. Entre 1902 y 1905 se da el mayor éxodo de gente, y en 1910 la muerte de su esposa le genera una gran decepción, momento en que la Colonia apenas sobrepasa las 30 personas. La muerte del líder sería un 5 de octubre cuando contaba con setenta y cuatro años de edad. Pero tiempo antes había predicho que resucitaría, por lo que los pobladores decidieron no enterrarlo,

más a ésta última clasificación, ya que, como señalamos, provenía de un sector social humilde de Turín, había pasado una corta estancia de educación formal en un seminario de religiosos y portaba consigo libros pertenecientes al esoterismo occidental (como apuntamos, posiblemente, el libro de Allan Kardec). Sin embargo, vuelve a insertarse en un contexto social y cultural popular entre los estancieros y peones rurales de Entre Ríos, poniendo en circulación este tipo de prácticas y representaciones y funcionando como un mediador entre estos horizontes culturales tan disímiles. Además de la cuestión esotérica, por ejemplo, Durandó hacía enseñar y escuchar ópera clásica a los habitantes rurales, llegando a conformar una banda destacada en Colón y en San José (Vernaz, 2010: 57).

- 6 “—Mi buen Dios Todopoderoso y hermano José: podría por favor escribir cómo encuentra conveniente que hagamos para las comidas, siendo los días más largos aquí es necesario seguir con las meriendas y como la leche falta por favor si puede hacerme esa caridad. —Sí, por la mañana desayuno a las seis, no me haga repetirle, el almuerzo a las once, igualmente de dos y media a tres por líquido pueden hacer uso de la sidra. Para presentar un trozo de polenta les digo que no es necesario poner la mesa, es igual a otros años. Dios nuestro Padre. Muchas Gracias” (Bessón; Maidana, 1999: 65).

sino que “lo pasearon por tres noches por las tres puntas de sus tierras haciendo como en una procesión, y al tercer día vino la autoridad y lo llevó... yo lo vi desde el alambrado... tenía su sombrero, traje, hasta un toscano [...] y lo paseaban sentado en un carro...” (Bessón y Maidana, 1999: 82).

Curanderismo y espiritismo en San José (1887-1916)

¿Debemos interpretar el sostenimiento de una colonia agrícola durante treinta años por la capacidad del líder de “aprovechar la religiosidad de su tiempo” para formar una comunidad distinta entre los inmigrantes, tal como afirman Bessón y Maidana? (Bessón y Maidana, 1999: 87). En este trabajo sostendremos lo contrario: la colonia pudo afirmarse porque ya existía en la provincia de Entre Ríos un universo de prácticas, representaciones, agentes del esoterismo y principalmente una clientela en materia esotérica sobre el cual Durandó y su comunidad se instala, adquiriendo de este modo el carisma necesario para sostener su autoridad en San José.

Necesariamente, el universo cultural que Durandó traía consigo de Europa debe comprenderse a partir de su inserción en el mundo de prácticas y representaciones esotéricas locales, por cuanto, desde hacía por los menos tres siglos, esta región del Plata había sufrido un largo proceso de resignificación cultural tras la llegada del europeo. Como mencionamos, en el contexto rioplatense existían ya numerosos especialistas del saber esotérico cuyo origen puede rastrearse hasta la España de los siglos XVI y XVIII: salamanqueros, curanderos, saludadores y tatadioses (Bubello, 2010: 31). Estos tres últimos, con sus distintos matices, compartían el hecho en común de ser portadores de un don especial a partir del cual expresaban su poder curativo. Los curanderos, a su vez, utilizaban todo tipo de hierbas para curar, ya que pensaban que existía un tipo

de vínculo *simpático* entre éstas y la deficiencia del enfermo. Con respecto al espiritismo, sabemos también que la corriente kardecista comenzó a llegar a la Argentina, introducida por inmigrantes españoles a partir de fines de la década de 1850 (Bubello, 2010: 88). Como vimos, al llegar en 1874 a la Argentina Durandó fue invitado a participar en sesiones espiritistas, lo cual demuestra que ya circulaban estas prácticas y representaciones en Entre Ríos.

Es decir, para comprender el caso de Durandó debemos tener en cuenta que ya existía una clientela específica de peones y campesinos que representaban el mundo de igual forma desde la fundación de San José en 1857, y acudían a estos especialistas, del saber esotérico para conseguir los fines más variados *antes* de la formación del Establecimiento en 1887. Juan José Durandó se convirtió, naturalmente, en uno de estos especialistas, en un tipo de saber esotérico en Argentina, los cuales comparten algunas características que señalaremos. Siguiendo un análisis sincrónico, es decir, confrontando a Juan José Durandó con otros personajes y aspectos de la cultura en el que se encuentra instalado al mismo tiempo, podemos encontrar similitudes y diferencias entre los casos que permitan explicar el fenómeno en cuestión (Chartier, 1992: 41).

Uno de sus contemporáneos es Francisco Sierra (1831-1891), más conocido como Pancho, oriundo de la ciudad de Salto, al norte de Buenos Aires, y uno de los mayores representantes del esoterismo rural del siglo XIX. Al igual que Durandó, conocemos la anécdota de su curación de una parálisis:

... se trata de un tullido de las piernas, que hace mucho tiempo no puede valerse de ellas”. Pancho Sierra respondió: “¿A qué lo han traído, pues?”. “A que usted lo cure”, le contestaron. “Bueno, entonces si quiere que yo lo cure, que obedezca el enfermo.” Enseguida

volvió a gritar: “Paisano, ibátese y venga corriendo!”.
“No puedo, señor”. “Sí puede, amigo, sí puede. Haga la prueba y verá” (Bubello, 2010: 29).

Como vemos, advertimos coincidencias entre el relato de la curación de Pancho y el de nuestro esoterista. Pancho Sierra también curaba en su estancia El Porvenir, entre Rojas y Pergamino, con agua fría de su aljibe y por la imposición de manos. Su origen social se encuentra entre los estancieros acomodados de la campaña bonaerense, quienes constituían un grupo importante de su clientela. Pero también visitaba en la ciudad de Buenos Aires, entre otros, al presidente Julio Argentino Roca, Máximo Paz, Bartolomé Mitre, Rafael Hernández y Adolfo Alsina, lo cual refleja la gran autoridad que le daba su carisma como mago entre las principales cabezas de la política porteña y la extensión de su popularidad y clientela (Bubello, 2010: 38). Antes de pensar que Durandó “aprovechó la religiosidad de su tiempo”, debemos atender a este tipo de circulación de prácticas, representaciones, agentes y a la clientela del esoterismo tradicional a fines del siglo XIX en Argentina, los cuales nutrían de un componente social y cultural heterogéneo a la naciente Colonia. Importa no tanto atender a las dotes carismáticas particulares de nuestro esoterista, como sugieren Bessón y Maidana, sino al contexto social y cultural que le daba sentido.⁷

7 Respecto a este problema, merece recordarse que Max Weber situó al “mago” dentro de su conocido tipo ideal de dominación carismática. El mago actuaría gracias a su carisma personal como fuente de autoridad, ya que no existiría una organización burocrática, procedimiento, nombramiento, ni organización racional que funcione como autoridad o competencia jurisdiccional a la que deba acatar, como sí tiene que hacer el sacerdote (Weber, 2002 [1922]: 345-347). Esta postura se convirtió en la más aceptada y utilizada en los ámbitos universitarios durante décadas para comprender la “magia” (Bubello, 2005: 7). Clifford Geertz ha advertido que, dado que el carisma constituye una “cualidad personal” que indica que un individuo mantiene una relación privilegiada con las fuentes del poder social, no está claro si el carisma es el estatus, la emoción o una fusión ambigua entre ambas (Geertz, 1994: 147). ¿Es el carisma de Durandó un fenómeno cultural que se entiende por el contex-

Existe otro caso de singulares características que se relaciona con el nuestro: el de Gerónimo Solané, mago carismático convertido en líder de un movimiento mesiánico milenarista, que atacó Tandil en 1872 invocando el fin del mundo (Bubello, 2010: 63). Al igual que nuestro Durandó, Solané tenía una fama bien extendida hacia 1871 ya que desde todos los puntos de Buenos Aires peregrinaban los gauchos y campesinos para verlo. También curaba mágicamente con pases de mano, recitación de palabras o extrayendo el mal del paciente con agujas o carozos de aceitunas. Algunas características de los dos personajes coinciden: ambos tenían representaciones mesiánicas y lugartenientes a quienes también se le adjudicaban virtudes o poderes mágicos. En el caso de Solané se trataba de Jacinto Pérez, conocido como *San Jacinto* o *el adivino*, mientras que el de Durandó era el suizo Luis Jatón, a quien también se le adjudicaron poderes esotéricos y era responsable de guiar a la comunidad después de la muerte del líder.

Es decir, lo que los tres casos comparten es que sus actos curativos adquieren toda su significación a partir del complejo entramado cultural esotérico vigente. Desde el caso de la Colonia San José podemos afirmar que éste se extendía no sólo a Buenos Aires y la campaña bonaerense, sino también al contexto mesopotámico entrerriano. Pero a diferencia de Pancho Sierra y Solané de Tandil que, según Bubello, deben ser comprendidos en el marco del esoterismo tradicional (Bubello, 2010: 66), pensamos que debe situarse a Durandó en la vertiente del esoterismo moderno en Argentina.

to entrerriano o depende de sus rasgos personales y psicológicos? Geertz señala que, efectivamente, los estudios académicos han tendido a acentuar el carácter personal y psicológico del concepto de autoridad carismática de Weber, pero que éste no se reduce a ese aspecto, sino que la conservación de su fuerza depende, según el antropólogo, de su desarrollo en cada centro activo de orden social y del desvelamiento de la dinámica exacta de su interacción (Geertz, 2005: 148). Siguiendo el enfoque cultural, pensamos que debe situarse a Durandó en el entramado de prácticas y representaciones esotéricas de su contexto histórico para comprender su liderazgo carismático en la Colonia (Chartier, 1992: 57).

El caso de nuestro esoterista resulta de singular trascendencia, por cuanto su origen ítalo-suizo lo convierte en un impulsor del esoterismo moderno en Argentina que no tiene una vinculación únicamente con la tradición proveniente del esoterismo español, como en los casos de Solané y Pancho Sierra, sino también con el francés a partir de su pertenencia cultural con el espiritismo kardeciano. Ya mencionamos la posible relación de nuestro esoterista enterriano con el *Libro de los Espíritus* de Allan Kardec de 1857. Lamentablemente no contamos con la información de su biblioteca ya que ésta estuvo intacta hasta la década de 1950, aunque sabemos que contaba con numerosos libros en francés, los cuales leía frecuentemente (Vernaz, 2010: 117). Su conocimiento de ese idioma (así como del italiano y el patois) nos orientaría a la hipótesis de que estaba vinculado con el espiritismo kardeciano, pero para corroborar este vínculo observemos con más detalle sus propias prácticas y representaciones.

Juan José Durandó, ¿espiritista kardeciano?

Durandó: —[...] el espíritu y el mal estaban antes del cuerpo, los cuales no serían más que un vehículo que acarrea el espíritu sobre la tierra, ligados bien íntimamente entre ellos y que todas las sacudidas de uno el otro las recibe: es la penetración del espíritu en la materia, la carne y la sangre. Es la Encarnación. Pastor: —Pero, Sr. Durandó, su vista entra en la de los espiritistas (Vernaz, 2010: 25).

Esta conversación tenía Durandó con un pastor de una parroquia en Lavey-les-Bains, registrada por su lugarteniente Luis Jatón. ¿Se había apropiado nuestro esoterista de la obra de Allan Kardec? En 1861 el fundador francés del espiritismo

publicaría *El libro de los médiums*, el cual establecía las tipologías de espíritus y los modos de comunicación con los humanos: de forma escrita, auditiva, visual, etcétera. A pesar de las furiosas críticas de la Iglesia Católica, Kardec continuó la difusión de su doctrina y en pocos años surgieron alrededor de cien centros espiritistas, quince de ellos en Lyon. El esoterista francés desarrolló una “pedagogía del sufrimiento”, a partir de la cual el alma continúa evolucionando después de la muerte en un ciclo de reencarnaciones. El progreso era la ley eterna de la humanidad y sus valores fundamentales eran el trabajo y la razón. Como señala Christine Bergé, “en un siglo donde los socialistas cristianos identificaban al proletariado con el Cristo sufriente, el espiritismo alentaba un mesianismo de la clase obrera”⁸ (Hanegraaff, Faivre, Van der Broek, 2006: 659).

Como mencionamos, Durandó se había ocupado en Europa de reclutar otros médiums y aseguraba que éstos, por sus propios medios, podían usar los poderes divinos que él poseía. Pero los pobladores de San José se preguntaban a sí mismos “¿Por qué a Durandó y a nosotros no?”, ante lo cual el líder contestaba que había que dar el ejemplo llorando, sufriendo con humildad y trabajando la tierra. Lo que ellos debían esperar era un grado de evolución que les permitiera comunicarse con el más allá tal como lo hacía el líder. El *Libro de la Administración* nos dice en el folio 131: “¿Es sorprendente que un buen grano levante más rápido que el que no lo es? ¿Y que por saber lo justo de esta diferencia era necesario pedirla a éste que quedó justo en todo el tiempo?” (Bessón y Maidana, 1999: 59).

Otra de las creencias de nuestro esoterista es la devoción y su fe en Dios para obtener sus resultados, especialmente la curación. El *Libro de la Administración* nos relata una de

8 La traducción es nuestra.

sus curaciones con una mujer ciega: “¿es usted ciega?”, “¡oh, sí, señor!”, “¿cree usted que Dios puede curarla?”, “sí, si él quisiera, sí”. Al otro día, la mujer responde afirmativamente una vez más, recuperando así la vista (Bessón y Maidana, 1999: 59). Como vemos, Durandó era sólo un mediador, un *médium*, entre Dios y la afección de la persona que consulta. La curación era por medios divinos, a través de su mediación, y por la fe en Dios de la persona enferma.

El folio 131 del *Libro de la Administración* también revela las creencias de nuestro esoterista en la reencarnación y el cambio de roles luego de la muerte. En un pasaje comenta que “el que hoy hace tirar la carretilla por otros, tendrá que volver algún día a empujarla en su turno” y que “la tierra es una concentración de prisioneros, que las prisiones no habían sido hechas para los delitos” (Bessón y Maidana, 1999: 61). Para Durandó, el período pecaminoso de la humanidad se había iniciado cuando los hombres abusaron de la libertad otorgada por Dios: “dos partidos se manifestaron: los que querían conservar esta libertad y los que querían ponerla en manos de éste que la dio, comprendiendo que ellos no sabían servirse de esto” (Bessón y Maidana, 1999: 61). La representación que Durandó tiene de Cristo también es fascinante para la década de 1880 en Entre Ríos, ya que lo considera sólo un mediador entre dos bandos: “un conciliador se elevó por ellos y para ellos muriendo sobre la cruz que él debió llevar, él mismo, grave, hacia la punta del calvario del Gólgota” (Bessón y Maidana, 1999: 61).

Como vemos, gran parte de las prácticas y representaciones de Juan José Durandó coinciden con las del espiritismo kardeciano: comunicación con Dios y personas fallecidas por algún tipo de medio (en este caso la escritura), “pedagogía del sufrimiento” e inculcación del trabajo, reencarnación y evolución del alma, mesianismo y fe en Dios. ¿Debemos pensar a nuestro personaje entonces como un

espiritista europeo y a la comunidad como pertenecientes a esta tradición?

Bessón y Maidana señalan que esta “filosofía religiosa” de Durandó se contrapone a su pensamiento socialista utópico de sociedad avanzada: “mientras que por un lado practica un intento de sociedad ideal del siglo XIX, por otro su religiosidad tiene ciertas concepciones medievales” (Bessón y Maidana, 1999: 61). Pero el enfoque histórico-cultural nos advierte de las afirmaciones que insisten en las “supervivencias” de ideas o concepciones anteriores de forma estática y permanente. Tampoco debemos pensar a Durandó estrictamente como un espiritista europeo, por cuanto, como mencionamos anteriormente, las características que había asumido el esoterismo tradicional argentino daban profundo sentido a sus prácticas curativas y a la Colonia. Por el contrario, debe tenerse en cuenta que los objetos, discursos, representaciones y prácticas culturales adquieren su significado permanentemente en el marco de las relaciones de fuerza y de lucha que se entabla por el sentido en cada momento histórico-cultural particular (Chartier, 1992: 108). Si partimos de que las prácticas y representaciones de nuestro esoterista se configuran en un marco de lucha en Entre Ríos, ¿Cuáles eran las prácticas y discursos que impugnaban a nuestro personaje y que estaban en conflicto con una particular forma de comprender las relaciones humanas en la comunidad agrícola durandoniana?

Persecuciones y polémicas antimágicas en la Colonia San José

Juan José Durandó tuvo diversos conflictos con la Iglesia Católica y con el Poder Judicial en Argentina. Se sabe que tuvo varias denuncias y entredichos con comisarios y jueces y acusaciones por parte de sacerdotes católicos. Algunas

fueron por asuntos menores, pero otras denuncias llegaron a la justicia, como la presentada el 5 de agosto de 1904 por un grupo encabezado por Juan Massera, quien fuera responsable de la construcción de las edificaciones de la Colonia. En esta denuncia se acusa a Durandó de realizar prácticas espiritistas, haber simulado la venta de un inmueble, defraudar a los pobladores con “falsas promesas de sociedad”, expulsión de familias y negación de asistencia médica. Para analizar con más detalle las características de estas acusaciones, observemos algunos fragmentos extraídos de los autos de la causa judicial, publicados en el diario *El Pueblo* de Colón del 31 de agosto de 1904 (a pedido del mismo Durandó):

Durandó, valiéndose de prácticas espiritistas en que los denunciantes creían y haciéndose pasar por ‘Cristo’, los explotó de todas maneras con promesas y fábulas. [...] negó asistencia médica a una parturienta y otros actos despóticos [...] los mencionados denunciantes acusan a Juan José Durandó de haber cometido el delito de estafa por medio de engaños y otras maquinaciones fraudulentas, haciéndoles firmar documentos que no entendían (Bessón y Maidana, 1999: 91-95).

Como vemos, las acusaciones vinculan las prácticas espiritistas de Durandó con el engaño, la ignorancia de los pobladores, y también con el ejercicio de sus curaciones por fuera de la medicina legal. Ingresamos aquí en un problema histórico de difícil abordaje, ya que encontramos en estos autos un universo específico de polémicas antimágicas de la tradición occidental. El antropólogo Ernesto de Martino ha señalado que existen en ésta dos grandes polémicas antimágicas: la cristiana a partir de los siglos IV-V y la científico-moderna iniciada en el siglo XVII (De Martino, 1965). Así mismo, José Emilio Burucúa ha señalado que existe una

tercera polémica, visible en la risa, la burla y la ridiculización de *lo mágico*, y una cuarta estatal, reflejada en la legislación y en las persecuciones penales (Burucúa, 2001).

Para comprender las acusaciones contra Durandó debemos tener en cuenta que, a muy grandes rasgos, ellas se instalan en un marco de polémicas antimágicas que es heredero de la tradición iniciada en el siglo XVII europeo, cuando lentamente comenzó a emerger un horizonte de persecuciones que reemplazó el *pecado contra Dios* por el *delito contra la sociedad* (Bubello, 2010: 44). En este gran horizonte de polémicas, lo mágico quedaría asociado a la ignorancia, la superstición, el engaño y el ejercicio ilegal de la medicina, tal como recayó sobre nuestro Juan José Durandó a fines del siglo XIX en Entre Ríos.

Pero nuestro juicio se instala en un momento histórico de la Argentina donde el discurso médico, la legislación penal, la estructura institucional de la Iglesia y el orden estatal todavía no están completamente conformados. Debemos tener en cuenta que en este contexto las prohibiciones legales, las denuncias y las persecuciones que se impulsaban contra los esoteristas se cruzaban con autorizaciones provisorias de los poderes políticos locales, la tolerancia y con “la colaboración de algunos ‘curanderos’ con la Justicia de Paz, su participación en las milicias rosistas hacia mediados del siglo XIX y su presencia en el mismísimo ejército nacional de Julio Argentino Roca” (Bubello, 2010: 57).

En efecto, el caso de Juan José Durandó y la Colonia en San José se ajusta muy bien a esta característica del esoterismo argentino de mediados de siglo XIX, y explicaremos sus razones a partir del sobreesimiento del Juez de Paz sobre nuestro esoterista. En la resolución del caso, podemos leer lo siguiente:

... han afirmado los denunciantes y Durandó confiesa que éste se dedicaba a ‘prácticas espiritistas’ en que por

lo demás, ellos también creían, y que así los sugestionaba. En primer lugar no resulta probado en qué consistían esas prácticas espiritistas y por lo tanto que ellas pudieran constituir maniobras fraudulentas, ardid o engaño acriminable. ¿Es el espiritismo un ardid engañoso?, es esta una cuestión que escapa a una decisión judicial, tanto más cuanto que hasta Sabios de la talla de Lombroso lo admiten como doctrina científica. Por otra parte, es una creencia semi religiosa, que también comulgaban los denunciantes, y fuera la tarea del juzgado en examinarla, como la de averiguar si es maniobra fraudulenta, ardid o engaño la práctica preconizada p.c. por la Iglesia Romana con las rogativas y ofrendas a los Santos y a los muertos (Bessón y Maidana, 1999: 94).

Finalmente, el Juez de 1ª Instancia en lo Criminal, Dr. Antonio Sagarna, se expresaba en los siguientes términos: “por nuestra parte, reciba felicitaciones el señor Durandó, mientras condenamos las rastrerías e ingratitud de Juan Massera y de los que lo secundaron en sus malas intenciones” (Bessón y Maidana, 1999: 96). ¡Durandó es felicitado por el mismísimo Juez mientras que los acusadores son agraviados!

Si tenemos en cuenta el problema histórico señalado anteriormente, fácilmente puede entenderse esta peculiar resolución del juez de paz. En efecto, nuestro esoterista estaba vinculado con autoridades de la época como, por ejemplo, el ex secretario de Urquiza y ministro de guerra del presidente Julio Argentino Roca, Benjamín Victorica, el rector del Colegio Nacional de Concepción del Uruguay, con autoridades policiales y, mucho más importante, con el Juez de Paz de Colón. El folio 129 del *Libro de la Administración* nos dice que también tenía el reconocimiento de un importante médico de la época, el Dr. Reibel, cuya familia vivía cerca del Establecimiento (Bessón y Maidana, 1999: 51). Sabemos que

Durandó invitaba frecuentemente a suntuosos banquetes en su Colonia a periodistas, funcionarios, sacerdotes católicos, pastores protestantes, masones, al mismo cónsul italiano y a su hijo y a inspectores de impuestos, quienes les llevaban regalos. En 1900 todas estas amistades decidieron regalarle un álbum con firmas y una medalla en reconocimiento de su buena disposición hacia ellos.⁹ Incluso, en 1891 el gobierno de Carlos Pellegrini lo nombró presidente de la comisión de Hugues para extinguir una plaga de langostas, recibiendo años más tarde un Diploma y una Medalla Honorífica por la Defensa Agrícola (Vernaz, 2000: 49). Ya vimos cómo, también, Pancho Sierra estaba vinculado a los más importantes dirigentes políticos de la época, evitando sufrir persecuciones legales.¹⁰

Pero no sólo las vinculaciones de los esoteristas con las autoridades explican el caso, sino también, como ya adelantamos, el propio contexto político y legal entrerriano. En efecto, la provincia se vio dificultada a mediados de siglo XIX para lograr algún consenso interno y se caracterizó por un marco legal sumamente inestable. Así, por ejemplo, Justo José de Urquiza reconocía la ausencia de médicos en 1851 en su

9 "A Juan José Durandó. Los que suscriben, en atención a las muestras de obsequiosa deferencia dispensada por vos en la inolvidable fiesta del trabajo celebrada el día 8 de setiembre del corriente en la progresista Colonia Hughes, queremos significaros con este álbum en el que veréis estampadas las firmas de vuestros amigos, asistentes a dicha fiesta, en cuyo brillante éxito tuvisteis parte tan principal. Y os ofrecemos también la medalla para que podáis ostentarla siempre [...] Uruguay. Colón. San José. Hughes, noviembre 18 de 1900" (Vernaz, 2000: 105-106).

10 Durandó ya había aprendido de la utilidad de esta táctica en Suiza, donde las prácticas represivas contra el esoterismo eran evidentemente más feroces. Allí también había sido acusado de ejercicio ilegal de la medicina y, tras su traumática experiencia carcelaria en 1883, busca entrevistarse nada menos que con el presidente de la Confederación Suiza, Louis Ruchonnet (1881-1893). El presidente queda maravillado con sus dotes esotéricas, lo cual le permite a Durandó establecer libremente su salón de consultas en Lavey-les-Bains tras la curación de su mujer Emma. Luego del fin de la presidencia de Ruchonnet, Durandó fue expulsado del Cantón de Valais, teniendo que emigrar a Francia, Alta Saboya, Evian, Corly, Anemasse, Mondsula y Aosta para poder continuar con sus curaciones (Vernaz, 2000: 19-21 y 31).

provincia, debiendo emitir una circular que permitía las prácticas de los curanderos.¹¹ Pero incluso, si atendemos más allá de la rearticulación estatal y legal posterior a 1862, observamos que los pobladores entrerrianos seguían apelando a las antiguas autoridades locales y a sus legislaciones para hacer prevalecer sus antiguas prácticas culturales.¹²

Todas estas características permitían que Durandó pudiera ejercer sus prácticas de forma relativamente libre, evitando caer bajo el brazo del poder penal. Así sucedía también en Buenos Aires, donde Pancho Sierra evitó tener procesos judiciales y Solané de Tandil fue encarcelado por un juez y liberado por otro. Como señala Bubello, las prácticas esotéricas de sanación serían reprimidas con prisión recién a partir de 1922, cuando entrase en vigencia el artículo 208 del moderno Código Penal (Bubello, 2010: 72). Al igual que Pancho Sierra y Solané de Tandil, Juan José Durandó ejerció sus prácticas muy tempranamente en Argentina para que pudiese ser afectado por este orden legal más punitivo.

Juan José Durandó y la iglesia católica, ¿el fin del establecimiento?

Durandó no sólo llegó a la justicia sino que recibió acusaciones por parte de la iglesia católica, tanto en Argentina

11 “... el estado en que se encuentra la provincia después de una gran guerra prolongada y sangrienta no permite que puedan costearse facultativos habilitados en los pueblos, mucho menos en una debilitada campaña. De aquí es que suprimiendo el ejercicio de los curanderos y curanderas, no hallarán consuelo, ni alivio de sus enfermedades las numerosas familias esparcidas en largas distancias de los establecimientos de campo” (Bubello, 2010: 60).

12 En su estudio de caso, Roberto Schmit señala que “para los sectores subalternos la justicia o legitimidad estaba fundada en la relación entablada en los intercambios de servicios existentes entre aquellos y las autoridades. [...] Sin duda, desde mediados de la década de 1860, los actores subalternos entrerrianos invocaban su desesperación por mantener en pie las viejas tradiciones paternalistas” (Schmit, 2008: 222).

como en Suiza. Como mencionamos, el clima religioso en Salván estaba sumamente convulsionado y el conservadurismo católico perseguía con dureza toda heterodoxia. En el *Libro de la Administración* podemos observar en qué términos lo agraviaban los curas de dicho cantón: “es un espíritu salido del infierno, que en los tiempos pasados tenían las brujas que se quemaban en las plazas públicas” (Bessón y Maidana, 1999: 51). Estas caracterizaciones pueden considerarse una tardía pervivencia, como mencionamos, de las polémicas antimágicas construidas por la Iglesia a partir del siglo IV, cuando se vinculara el *crimen magiae* con la intervención del demonio.¹³ Pero Durandó no correría mejor suerte refugiándose en Argentina ya que a fines del siglo XIX también vemos surgir aquí ecos de horizontes de persecuciones pretéritas, en este caso del modelo estigmatizador colonial de los siglos XVI-XVIII que impugnaba al esoterismo como pernicioso para las bases religiosas organizadoras de lo social. Otros esoteristas afines serían afectados por este modelo, como el caso del juez Juan Adolfo Figueroa contra Gerónimo Solané en 1872 (Bubello, 2010: 72).

Las relaciones de Durandó con la Iglesia comenzaron a trastocarse hacia 1901, momento particular de la historia eclesiástica en la que los obispos, preocupados por la poca formación y ausencia de los párrocos, visitarían ellos mismos las comunidades rurales (Di Stefano y Zanatta, 2000: 300). Efectivamente, el primer conflicto se desató ante la negativa de recibir en su Establecimiento al obispo de Paraná, Rosendo de la Lastra y Gordillo. Debido a las críticas y a la polémica generada, Durandó debió publicar una solicitada en un periódico con una cordial justificación de su

13 Tal vez no sea una coincidencia que los especialistas acuerden que la cacería judicial que estalla en el cantón de Valais en 1428 constituya el primer caso comprobado de represión de la brujería como crimen colectivo (Campagne, 2009: 26).

medida.¹⁴ Pero la polémica estaba asentada y ese mismo año se hace cargo de la capellanía de la Colonia el padre Vicente Niola, quien dependía de la parroquia Santos Justo y Pastor de Colón. En un “boletín parroquial” podemos encontrar el primer informe que Niola envió al obispado en diciembre de 1902 por su labor en la Colonia:

... en el Establecimiento de Durandó viven más de 80 personas que inclusive trabajan los días de fiesta. Hay niños que no han sido bautizados y que no reciben instrucción religiosa. Yo hablé con Durandó pero me dijo que por conveniencia social no podía acceder. Es más fácil convertir a un turco que a un espiritista (Bessón y Maidana, 1999: 53).

Como vemos, la preocupación principal del padre Niola era el bautismo de los pequeños y la instrucción religiosa, es decir, se daba una verdadera lucha por la hegemonía en el plano social y cultural entre la Colonia espiritista y la religión católica. Efectivamente, la Iglesia comenzaba a centrar sus esfuerzos en los ámbitos rurales, y a considerarlos verdaderos depositarios de la religión católica en detrimento de la cada vez más cosmopolita y laica ciudad (Di Stefano y Zanatta, 2000: 274). Sin embargo, para los católicos era sumamente dificultoso erradicar esas prácticas y representaciones en Entre Ríos. En un nuevo informe de mayo de 1903 el padre Niola se dirige al obispado de manera más enérgica: “me ha costado trabajo

14 “Solicitada. Tiene como fin precaver al firmante de cierta interpretación errónea por la invitación a la recepción del Señor Obispo en Hughes [...] La Dirección de este Establecimiento, encontrando que no sería de su condición asistir a la recepción del Sr. Obispo en Hughes (Plaza), ruega a esa H. Comisión tomar en consideración las causas de las dificultades que, para tal objeto se presentan, sintiendo, sinceramente no poder satisfacer a la invitación amigable del compañero P.J. Barral y distinguida de esa H. Comisión. [...] Jean Joseph Durandó”. Periódico *El Entre Ríos*, 16 de junio de 1901 (Bessón; Maidana, 1999: 51-52).

convertir a tanto espiritista desafiando la ira de Durandó, ya salieron 40 personas de su Establecimiento y aunque soy anciano los combato” (Bessón y Maidana, 1999: 53).

Estos testimonios llevaron a Bessón y Maidana a explicar el fracaso de la Colonia y la expulsión de sus miembros por este ataque de la Iglesia (Bessón y Maidana, 1999: 53). ¿Salían las personas del establecimiento por el accionar de un anciano párroco? La coincidencia temporal entre el período de mayor expulsión de los miembros y los esfuerzos de Niola parecen corroborar la hipótesis planteada por Bessón y Maidana. Pero pensamos que la relación entre ambos fenómenos es más aparente que real.

Siguiendo a Edward Thompson, pensamos que la hegemonía cultural y social que la Iglesia buscaba imponer no impedía el desarrollo de alternativas de un modo automático, sino que “magia” y religión pudieron coexistir, por el contrario, con el significado que las propias experiencias y recursos de las clases subalternas les daban (Thompson, 1995: 13-28). La heterogeneidad de estos sectores sociales en la Colonia haría que las características que el esoterismo adquiere no sean estáticas e invariables frente a la dominación, sino que, por el contrario, sean los mismos sujetos los que redefinan su concepto y significado a través de su resistencia.¹⁵

15 La noción de hegemonía que aquí concebimos no es sinónimo de dominio unilateral y absoluto de un grupo social sobre otro, sino que, siguiendo a Thompson, pone énfasis en la propia *experiencia* de las clases subalternas y su *resistencia* en un determinado marco de lucha. Es decir, resaltamos la dimensión conflictiva de la hegemonía por sobre la idea de la articulación del orden social a través del consenso. Esta última postura sería la de Raymond Williams, para quien la *hegemonía* abarcaría la cultura, la experiencia y la ideología ya que no sería solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, sino todo el proceso social vivido y organizado prácticamente por estos valores y creencias específicas. Más interesado en los procesos que naturalizan la lucha que en los sujetos en formación, Williams comprendía la hegemonía como el modo de vida general de ideas y prácticas de la totalidad de la vida que permite la dominación dentro de una “cultura común” (Williams, 2001: 245-275).

En efecto, si atendemos a los bríos de la iglesia católica contra todo tipo de prácticas esotéricas como el curanderismo o el espiritismo, podemos observar que estos eran, *grosso modo*, muy débiles. Es conocido que la iglesia católica comenzó un período de degradación institucional luego de 1810, pero ésta se agravó aún más tras 1852, llegando a extremos límites de acefalía en varias diócesis del interior (Di Stefano y Zanatta, 2000: 289). Esto permitía que las autoridades estuvieran bien predisuestas a proteger la libertad de culto frente a las prerrogativas de la Iglesia. Por ejemplo, el presbítero Lorenzo Cot, enviado en 1858 a Suiza con la misión de contratar familias para la Colonia San José, es desautorizado y obligado a volver al país por Urquiza cuando éste se entera de que está exigiendo certificados de fe católica firmados por los párrocos. Los protestantes, por ejemplo, lograron adaptar sus prácticas religiosas eficazmente al contexto local, mientras que las logias masónicas no pudieron ser desarticuladas, lo cual demuestra que las cuestiones religiosas y esotéricas no podían ser obviadas por las autoridades civiles y eclesiásticas (Di Stefano y Zanatta, 2000: 271-272). De igual forma, las prácticas curanderiles seguían circulando libremente, lo cual prueba que los esfuerzos de la Iglesia no eran lo suficientemente efectivos a fines del siglo XIX para erradicar al esoterismo de la colonia durandoniana.

Por lo tanto, no podemos explicar la desestructuración de la Colonia por los ataques de la Iglesia, ni, como vimos, por la violencia ejercida desde los brazos del Estado. Tampoco podemos explicar el fin de la comunidad por los conflictos, rencillas internas o la “falta de respeto” hacia Durandó (Bessón y Maidana, 1999: 19). Si atendemos a la circulación de prácticas, representaciones, esoteristas y clientes *preexistentes* a la comunidad mencionadas en la primera parte de este trabajo, podemos comprender más cabalmente por qué el fin del establecimiento coincide con la muerte del líder en 1916.

Las prácticas y representaciones esotéricas, tradicionales o provenientes del ámbito europeo, daban sentido a los pobladores y, aún más importante, dotaban a Durandó del carisma necesario para ejercer su liderazgo. Ya desde 1910, como mencionamos, la muerte de su mujer Emma lo había llevado a una situación de fuerte frustración y pérdida de significación en materia esotérica. Luego de su muerte en 1916 sólo veinte personas quedaban en el establecimiento y, a pesar de los intentos de su yerno Antonio Ramat y de su lugarteniente Luis Jatón, no pudo ser conducido como antes. Recordemos que aunque su lugarteniente pudiera realizar curaciones y prácticas espiritistas, para las representaciones de estos personajes el poder derivaba siempre en última instancia de Durandó, quien a su vez era sólo un vehículo de la voluntad de Dios. En 1919, por ejemplo, Luis Jatón comenzaba a dudar durante sus prácticas espíritas: “Dios todopoderoso, Creador, te ruego tener el placer de hacerme la gran caridad de escuchar mi pedido en razón de la gran muralla que desgraciadamente tengo elevada entre ti y yo, al punto de no poder entenderte, de no poder verte, y así mismo, de dudar en verdad, si tú eres o ya no estás” (Vernaz, 2000: 115).

Las características que asumía el espiritismo kardeciano en la Colonia, entonces, no eran una cuestión secundaria: vertebraban toda la comunidad desde la cúpula hasta sus bases, dotando de sentido a actividades de lo más variadas en el establecimiento. Pero, cuestión no menor, estas prácticas se asentaron en un contexto social y cultural del esoterismo tradicional argentino sumamente pujante, el cual permitió la articulación social entre la Colonia San José, existente desde su fundación por Urquiza en 1857, y la consolidación del establecimiento de Durandó a partir de 1887. Si hemos seguido este razonamiento correctamente, podemos afirmar que el fin de las representaciones esotéricas de

Juan José Durandó implicó la disgregación de sentido para todos los miembros y, con ello, el fin de la totalidad de la Colonia que había logrado sostenerse durante treinta años.

Aperturas

Con este trabajo hemos sumado un personaje de fines del siglo XIX a la historia del esoterismo en Argentina, que bien puede comprenderse como un impulsor del esoterismo moderno en este período. Esperamos que nuevos hallazgos documentales ayuden a complejizar el mapa cultural de la Argentina en materia esotérica, y que el presente estudio de caso contribuya a integrar, de forma comparativa, un abordaje sobre la taxonomía del esoterismo en el resto de la geografía americana. Además de la Argentina, las ideas espiritistas de Allan Kardec tendrían gran arraigo en otras regiones como, por ejemplo, en México entre ciertos círculos letrados (Chaves, 2013). A partir de casos puntuales podrían establecerse afinidades y diferencias que contribuyan a evidenciar la complejidad de las corrientes esotéricas a una escala regional.

A su vez, quedan numerosos interrogantes que este caso de espiritismo y curanderismo rural de fines del siglo XIX nos deja para el esoterismo moderno argentino. ¿Qué continuaron haciendo los personajes de esta historia, Luis Jatón, Matías Kuttel o Pedro Massera? La Colonia Durandó dejó de existir, pero ¿Circularon por fuera de ésta prácticas u objetos vinculados al espiritismo kardeciano que pudieran haber sido reapropiados por otros personajes? ¿Existe alguna conexión entre este caso y las numerosas organizaciones espiritistas fundadas entre 1850-1900 (Bubello, 2010: 88-89) o la Escuela Científica Basilio, fundada tan sólo un año después de la muerte de Durandó en Argentina?

Bibliografía

- Bakhtin, M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, Barral.
- Bessón, A. R. y Maidana, W. D. (1999). *Durandó. Historia de una comunidad*. Concepción del Uruguay.
- Bubello, J. P. (2005). "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de "Magia"", en González Mezquita, M. L., *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, pp. 73-104. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- . (2010). *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires, Biblos.
- Burucúa, J. E. (2001). *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica —siglos XV-XVII—*. Buenos Aires - Madrid, Miño y Dávila.
- Campagne, F. (2009). *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires, Prometeo.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, Bonilla Artigas - UNAM - Vervuert Iberoamericana.
- De Martino, E. (1965). *Magia y civilización*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Di Stéfano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- Eggs-Mottet, A. (1995). *Les sorciers de Salvan*. Suisse, La Matze.
- Faire, A. y Needleman, J. (comps.) (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Buenos Aires, Paidós.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.
- Hanegraaff, W., Faire, A., Van der Broek, R. y Brach, J. (2006). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden - Boston, Brill.

- Hobsbawm, E. (2010). *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires, Planeta - Crítica.
- Klocker Restano, Á. M. y Haller Maslein de Durtriel, S. (2006). *De Suiza a Entre Ríos: testimonios de una comunidad pionera*. Colonia Nueva de Villa Urquiza, Editorial de Entre Ríos.
- Schmit, R. (2008). "Poder político y actores subalternos en Entre Ríos, 1862-1972", *Anuario IEHS*, n° 23, pp. 199-223.
- Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.
- Vernaz, C. (2000). *Juan José Durandó. Una historia*. Entre Ríos, Gráfica Mitre.
- Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (2001 [1987]). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión.