



Revue

HISTOIRE(S) de l'Amérique latine

Vol. 9 (2013)

**Doctrine et pratique spiritiste
dans les milieux intellectuels latino-américains
au tournant du XXe siècle**

Rogelio DE LA MORA V.

www.hisal.org | février 2014

URI: <http://www.hisal.org/revue/article/delamora2013>

Doctrine et pratique spiritiste dans les milieux intellectuels latino-américains au tournant du XXe siècle

Rogelio de la Mora V*

Lucien Febvre commenta un jour qu'il existait une histoire des révolutions, une histoire des guerres, mais que, curieusement, il n'existait pas d'histoire de la mort¹. Il ignorait que ce qu'il déclarait alors serait pris comme un défi par les nouvelles générations. Plus tard commencèrent à apparaître les premiers essais sur l'histoire de la mort. Très vite, cependant, les explorateurs enthousiastes de ce nouveau territoire prirent conscience du caractère démesuré de leur démarche et renoncèrent à l'entreprise aventureuse d'écrire des livres qu'ils ne termineraient jamais. Dans l'introduction à son ouvrage devenu un classique, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort au XVIIe et XVIIIe siècle* (1974), Michel Vovelle expliquait que la mort pouvait être abordée selon trois niveaux : la mort subie, la mort vécue et le discours sur la mort².

Le présent travail s'inscrit dans les marges de ce troisième niveau qui, tout en nous confrontant au paradoxe de parler de la mort, nous conduit aux réflexions de Michel Foucault qui affirmait que le penseur le plus révolutionnaire ne saurait se soustraire au monde élémentaire du discours³. L'objectif de cet article est de passer en revue quelques intellectuels ou réseaux d'intellectuels parmi les plus visibles socialement dans

* Enseignant Chercheur, IIH-S Université Veracruzana.

¹ Gilles, Veinstein, *Les Ottomans & la Mort. Permanences & Mutations*. Leiden ; New York ; Koln : E. J. Brill, 1996, p. 7.

² Michel Vovelle, "Les attitudes devant la mort : problèmes de méthode, approches et lectures différentes", *Annales E. S. C.*, janvier-février, 1976, p. 120-132.

³ Foucault suppose que "dans toute société, la production du discours est à la fois contrôlée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité" (Foucault, 1971 : 10-11).

l'Amérique latine de la fin du XIXe siècle aux années 1930, en mettant l'accent à la fois sur les doctrines spiritualistes et théosophiques et sur le rôle joué par ces doctrines dans les représentations des acteurs concernés⁴. On se demandera comment et dans quelle mesure les affirmations provenant des systèmes d'idées en question ont été assimilées ou critiquées par les personnages objets de notre étude. Nous partons de l'hypothèse qu'une grande partie des hommes de lettres a été perméable à la pensée spiritiste ou théosophique, ainsi qu'aux courants de la pensée orientale comme l'occultisme ou l'ésotérisme.

Les étonnants progrès de la science avaient plongé le XIXe siècle dans une ivresse de raison. Au cours de la première moitié du siècle, la faculté de comprendre parut tout dominer, la pensée empirique cédant la place à l'intelligence spéculative. La seconde moitié du siècle vit surgir des mouvements de pensée favorables au déterminisme et, plus ou moins implicitement, au matérialisme. Ainsi, la pensée rationnelle, au fur et à mesure des découvertes relatives aux lois de la nature, constata la soumission de l'homme et de tous les êtres vivants à ces dernières. Peut-on voir un rejet de ce paradigme hégémonique dans le fait que certains penseurs aient embrassé les nouveaux courants du modernisme⁵, comme la théosophie et le spiritisme ? Par théosophie et spiritisme, on doit comprendre un ensemble de mouvements spirituels en marge de – et en réaction contre – la modernité qui, autour de la deuxième moitié du XIXe siècle, se développa dans le monde occidental aux confins des religions établies. Selon une acception générale, la théosophie – du grec *théos*, Dieu, et de *sofia*, la sagesse – s'applique à tout système dont le principe est lié à une illumination métaphysique transcendante, comme la métaphysique brahmanique des *Upanishad*, le néoplatonisme et le gnosticisme chrétien, entre autres courants. Parmi les théosophes de grand renom, on peut citer Théophraste Paracelse (1493-1541), Jacob Böhme (1533-1588) et Manuel Swedenborg (1688-1768). La théosophie (ou le théosophisme, expression de René Guenon, détracteur du mouvement théosophique) fut fondée par Helena Petrovna Blavatzky (1831-1891)⁶, dont la doctrine de la "sagesse divine" faisait valoir la transcendance des religions et établissait qu'une série de grand initiés s'étaient dépouillés de leur corps astral pour se réincarner et faire connaître aux hommes la sagesse universelle. Blavatzky créa à New York la Société Théosophique (1875), puis ouvrit une section en Angleterre. L'objectif de Blavatzky était de réaliser une synthèse entre religion, science et psychologie. Elle publiera deux grandes œuvres : *Isis dévoilée*

⁴ On entendra ici par intellectuel toute personne dont l'intérêt principal réside dans les idées, leur surgissement, leur articulation et leur ample circulation.

⁵ Le terme modernisme désigne ici l'ensemble de mouvements culturels de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle ; dans certains pays, il indique la modernité. La France n'a connu ni l'attitude du *Modernismo* hispanique, ni le mouvement anglo-américain du *Modernism*.

⁶ Les livres et les articles (extraits) de Blavatzky peuvent être consultés sur le site : <http://www.theosophie.fr/5aa1-h-p-blavatzky-livres-et-articles-disponibles-sur-le-site.php> (consulté le 03/04/2013).

(1877) et *La Doctrine secrète* (1888). De son côté, le spiritisme, doctrine basée sur la croyance en l'existence d'esprits et leurs manifestations, prétend être une révélation accessible à tous. Son fondement repose sur la conception d'une communication spirituelle entre les âmes des hommes du passé et celles des hommes du présent. Francisco I. Madero, dont nous reparlerons, définit le spiritisme comme :

fils du positivisme moderne, et doit son avènement à l'observation méthodique de phénomènes qui, à des époques antérieures, furent déclarés surnaturels ; de cette observation, on passa à l'expérimentation et, une fois qu'on l'eut expérimenté suffisamment, on regroupa les phénomènes similaires, on déduisit les lois auxquelles ils obéissaient, et de ce regroupement de lois, harmonieuses entre elles, et par le moyen de la logique la plus rigoureuse, on en vint à former un corps de doctrine, un système philosophique complet reposant sur la science, la raison, et [...] orienté vers la religion (Paz, 1940 : 75-76).

A la différence du spiritisme, la théosophie est basée sur l'interprétation des doctrines secrètes les plus anciennes dont l'enseignement n'était communiqué qu'à des initiés. Une autre différence essentielle consiste en ce que la théosophie condamne de manière explicite l'évocation aux esprits. En effet, pour Blavatsky, les esprits seraient composés de matière et n'auraient pas réussi à se déprendre des appétits sensibles, raison pour laquelle ils rôderaient autour des humains (Hutin, 1972 : 1374).

Le spiritisme est né en Amérique du Nord, dans une ferme de l'état de New York. C'est là que les tables commencèrent à tourner sans aucun contact humain, ce qui constitua l'acte de naissance du spiritisme moderne. Cependant, c'est le français Hippolyte Léon Denizart Rivail – ou Allan Kardec⁷ – qui, sur la base de communications reçues, se transforma en théoricien de cette nouvelle révélation. Dans l'introduction de son premier ouvrage, *Le Livre des esprits* (1857)⁸, Kardec définit le spiritisme comme “la doctrine fondée sur l'existence, les manifestations et l'enseignement des esprits”. Ainsi, le spiritisme part de faits tangibles, appelés phénomènes “surnaturels”, échappant à une explication rationnelle ou scientifique. Ce sont des phénomènes qui ne se produisent qu'à travers un “médium”, intermédiaire entre les vivants et les esprits des morts. Selon la doctrine spiritiste, l'homme serait composé de trois éléments : le corps physique, l'âme – principe immatériel, intellectuel, moral et spirituel survivant à la mort – et enfin le périsprit, ou énergie animant le corps⁹. Le spiritisme n'est cependant pas perçu comme une religion mais comme une science, une philosophie et une morale¹⁰.

⁷ Pseudonyme d'origine celte d'une de ses transmutations. Allan Kardec était un ex-disciple de Pestalozzi.

⁸ Ouvrage faisant autorité en la matière.

⁹ Allan Kardec, *Le Livres des esprits*, peut être consulté sur le site : <http://www.ecologie-bio.com/libres/le-livre-des-sprits.pdf> (consulté le 22/02/2013).

¹⁰ Ce dernier point est argumenté par le fait que le spiritisme n'a pas recours à des temples ou à une hiérarchie sacerdotale.

Sur ce point particulier, Kardec, dans *L'Évangile selon le spiritisme*, déclare que la science et la religion représentent les deux supports de l'intelligence humaine. La première relève des lois du monde matériel, la seconde des lois du monde moral¹¹. Comme tout intellectuel désireux de promouvoir son courant de pensée, il créa son propre réseau social autour de la *Revue Spirite*, qu'il fonda à Paris en 1869. Alors qu'en France "les tables tournantes"¹² étaient à la mode, l'astronome Camille Flammarion, fondateur de la Société Astronomique de France, entra en contact avec Kardec après avoir découvert *Le Livre des esprits* et participa à de nombreuses séances spiritistes, au cours desquelles il fit la connaissance de Victor Hugo. L'auteur des *Misérables* avait été initié à Jersey par Madame de Girardin, en 1852. Il devint un adepte du spiritisme quand sa fille Léopoldine, décédée en 1843, manifesta sa présence (Ariès, 1977 : 452). A la mort de Kardec, Flammarion rédigea son éloge funèbre.

Les pensées et les pratiques, spiritistes d'abord, puis théosophiques, furent présentes dans la vie intellectuelle latino-américaine du milieu du XIXe siècle jusqu'à une date avancée du XXe siècle. C'est que le positivisme¹³, transformé en paradigme hégémonique par l'intermédiaire de Comte et de Spencer, rencontra certaines résistances, y compris chez les libéraux, dont certains s'étaient laissé séduire par les théories de Kardec. Bien que ce dernier fût convaincu que ses révélations complétaient et éclairaient la doctrine traditionnelle de l'Église catholique, le spiritisme finit par devenir nettement anticatholique. Comme l'a observé Jean-Pierre Bastian, un autre aspect important de l'adhésion à cette doctrine résida dans sa diffusion du protestantisme du fait de la primauté, dans cette religion, de l'individu comme unique acteur religieux et social, une primauté induisant la conversion individuelle (Bastian, 1989 :138-141). Pour ces raisons, il est fréquent de rencontrer des associations protestantes étroitement liées à des sociétés spiritistes et à des loges maçonniques dont les contours sont difficiles à cerner. De telle sorte qu'un même individu pouvait être à la fois protestant ou d'un certain type de catholicisme, maçon, socialiste ou anarchiste, et spiritiste. Tous et chacun d'entre eux furent régulièrement dénoncés par les autorités et la presse catholique à la fin du XIXe siècle. Plus tard, le spiritisme et la théosophie se mêlèrent au féminisme et à l'indigénisme.

Ce type de fusion entre spiritisme, théosophie et socialisme fut présent dans le Mexique de l'apparition des premiers théoriciens du socialisme, durant les premières décennies du XXe siècle. Selon l'historien Gaston García Cantú, certains théoriciens du socialisme furent spiritistes, comme Alberto Santa Fe et Santiago Sierra¹⁴. Ce dernier, dans *Socialisme et spiritisme*, soutient que l'authentique socialisme respectait la

¹¹ Voir notamment : "Alliance de la science et de la religion" (chapitre I).

¹² Table généralement tripode autour de laquelle des groupes de personnes se réunissent pour communiquer avec les esprits.

¹³ Le positivisme est une théorie de la connaissance dont la méthode scientifique constitue l'unique mode d'appréhension de la réalité. Il est matérialiste, rationnel et laïc.

propriété et s'efforçait d'améliorer la condition des travailleurs, affirmant par là un principe élémentaire qui s'harmonisait avec les fondements moraux du spiritisme et du développement de l'âme. Santiago Sierra percevait en effet la classe ouvrière comme un purgatoire ; ses membres pouvaient aspirer à la paix, au bonheur et au bien-être dans les réincarnations à venir. Le catholicisme étant conçu comme "un recul et un défi à la raison", le socialisme, étape supérieure de l'humanité, se trouvait à la portée des travailleurs par l'intermédiaire du spiritisme¹⁵. C'est sur la base de ce type de constructions idéologiques que García Cantú affirme que le spiritisme constitua un courant social prédominant à la fin du XIXe siècle au Mexique¹⁶. Dans des contextes différents, au début du XXe siècle, des discours analogues furent tenus par le professeur et historien marxiste Rafael Ramos Pedrueza d'une part et, d'autre part, par Linn Gale, "spiritiste" qui fut aussi l'un des fondateurs du Parti Communiste mexicain. De fait, au Mexique, le général Refugio I. González avait traduit en castillan deux œuvres d'Allan Kardec. *L'Évangile selon le spiritisme* (1872) tout d'abord¹⁷, l'un des cinq livres fondamentaux de Kardec dans lequel ce dernier tentait d'établir des similitudes entre christianisme primitif et spiritisme. González traduisit ensuite l'ouvrage de Kardec se présentant comme la partie philosophique de la "science spiritiste"¹⁸, à savoir, *Le Livre des esprits* (1875), publié pour la première fois à Paris en 1857. Le général González fonda également une revue spiritiste, *La Ilustración espiritista* (*L'Illustration spiritiste*), à Guadalajara, Jalisco, en 1875. Au cours de ces années, dans la lignée de Kardec, le Cercle Spiritiste Central, de la Société Spiritiste Centrale de la République Mexicaine, présidé par Augustin Monteagudo, fonda la revue *La Luz de México* (1872). Dans l'état de Veracruz parurent en 1878 *El Orto de la Verdad* (*L'Aube de la vérité*) dans la capitale Xalapa, *Nueva Época* (*Nouvelle Époque*) dans le port de Veracruz, et le *Boletín del Círculo Espiritista Paz y Progreso del Estado de Veracruz* (*Bulletin de l'Union des Centres spiritistes Paz et Progreso de l'état de Veracruz*) à Orizaba (Leyva : 63-99). Au tournant du siècle, le *Boletín de la Unión de Centros Espiritistas* (*Bulletin de l'Union*

¹⁴ García Cantú (1986 : 108-109). L'anthropologue Isabel Kelly soutient que les premières manifestations du spiritisme au Mexique surgirent à Contreras, à la périphérie de Mexico, en 1866, quand le leader charismatique Roque Rojas commença à entrer en *trance* (terme utilisé en parapsychologie, dans l'hypnose et le spiritisme, pour définir l'état de dissociation psychique de la perte de contrôle de la volonté et l'absence de mouvements physiques volontaires). Des centres spiritualistes à son nom seraient bientôt créés dans plusieurs états de la république. Voir Isabel Kelly, *Folk Practices in Old Mexico*, Latin American Monographs, no. 2, Austin, Institute of Latin America Studies, University of Texas Press, 1965, pp. 75-80. Cité par Lagarriga Athias (1991 : 29), Sur ce thème, voir également Ortiz Echaniz (1990).

¹⁵ Santiago Sierra, "El socialismo y el espiritismo", *El hijo del trabajo*, num. 93, 11978. Cité par García Cantú (1986 : 108-109).

¹⁶ García Cantú (1986 : 108).

¹⁷ L'ouvrage avait été publié à Paris, à peine six ans auparavant.

¹⁸ L'aspect pratique, quant à lui, fut présenté dans le *Livre des médiums* (1861).

des Centres Spiritistes de l'État de Veracruz) publierait à son tour un rapport sur les 80 collectivités spiritistes existantes dans l'état de Veracruz¹⁹.

L'ample diffusion que le spiritisme avait atteint au Mexique au milieu des années 1870 coïncida avec l'arrivée de José Martí dans le pays, comme l'a rappelé Paz Basurto qui écrit qu' "[à] l'époque où Martí rendit visite à la nation sœur, les idées spiritistes étaient celles qui agitaient le plus les cercles littéraires et intellectuels" (Paz Basurto, 1940 : 74). Herrera a précisé de son côté que "les séances au lycée Hidalgo contribuèrent en grande partie à faire connaître [Martí]. Elles furent un tremplin pour accéder à la presse mexicaine, puis latino-américaine" (Herrera, 1996 : 68). Martí prit en effet une part active aux activités du lycée Hidalgo, une institution fondée en 1850²⁰ dans le but de stimuler et de promouvoir la culture. Elle possédait son propre organe de diffusion, l'hebdomadaire *La Ilustración mexicana* (1851-1855). Au printemps 1875, à l'instar de l'Agora de l'Athènes antique qui accueillait les philosophes et les sophistes, le théâtre du Conservatoire abrita quant à lui un curieux duel intellectuel entre ceux qui défendaient le matérialisme et ceux qui se faisaient les avocats du spiritisme comme d'une science. Dans le premier groupe, on comptait Augusto (ou Augustin) Pimentel et Gustavo Baz, entre autres ; dans le second, Jean Cordero, Santiago Serra, (présidents à différentes époques de la Société Spiritiste Centrale de la République mexicaine), Robles Gil (député de Jalisco) et Telesforo García. C'est aux côtés de ces derniers que le poète Martí prit parti pour le *spiritisme* au cours du débat public organisé au Lycée Hidalgo, alors présidé par Francisco Pimentel, un débat dont le thème était "Matérialisme et spiritisme" (Herrera, 1996 : 69). La rencontre entre les deux systèmes de pensée opposés se tint le 5 avril. La première session s'ouvrit avec l'intervention provocatrice de Robles Gil qui, s'inspirant de Kardec, affirma que la mort n'était qu'un pas vers la perfection de l'esprit. Comme le signala un chroniqueur de *El siglo XIX*, Martí prononça de son côté "un discours brillant d'un point de vue poétique mais pâle et fragile comme une feuille morte" (Dumas et Pou Madinaveita, 1986 : 30). Lors des séances ultérieures, qui se tenaient tous les lundis, se succédèrent à la tribune d'autres orateurs distingués comme Ignacio Ramírez, *El Nigromante*, vice-président du lycée Hidalgo, qui se déclara défenseur convaincu des trois courants dont, selon lui, découlait le spiritisme : le plan religieux, le plan métaphysique et le plan spirituel. Comme Justo Sierra, il insista sur la question de l'absence de l'expérimentation scientifique. Dans l'article intitulé "Le spiritisme et le lycée Hidalgo" publié dans *El Federalista* trois jours avant le début de la confrontation, ce dernier avait pour sa part annoncé son absence au débat, considérant que le refus de l'expérimentation dans la pratique lui ôterait tout sens. Il exprima clairement son scepticisme vis-à-vis de la doctrine d'Allan Kardec en reconnaissant toutefois que "le matérialisme n'en resterait pas moins la négation de

¹⁹ *Boletín de la Unión de Centros Espíritas del Estado de Veracruz*, 15 septembre 1940. Cité par Paz Basurto (1940 : 74).

²⁰ Elle poursuivit ses activités jusqu'en 1893.

toute élévation de l'esprit et le spiritisme, l'affirmation intime et invincible de la réalité suprême de l'idéal" (Herrera, 1996 : 69). Un chroniqueur de *El Porvenir* jugea enfin que les spiritistes pouvaient être satisfaits du résultat de ces débats du fait de la fermeté qu'ils avaient manifestée face à des adversaires aussi coriaces, la dernière séance ayant été pour eux "un véritable triomphe" (Herrera, 1996 : 69). Quant à *La Revista Universal*, dirigée par José Vicente Villada, proche ami du président de la république Sebastian Lerdo de Tejada, elle qualifia le débat public de "triomphe", sans préciser qui étaient les gagnants et les perdants (Leyva, 2005 : 140).

La multiplication des associations et des loges établit les bases nécessaires à la naissance et à la structuration d'une organisation fédérée. Le Premier Congrès Spiritiste mexicain – considéré comme le premier congrès spiritiste d'Amérique latine, auquel assista Francisco I. Madero – se tint dans la capitale du pays, du 31 mars au 15 avril 1906. Un second Congrès fut organisé à Mexico du 31 mars au 15 avril 1908 : on y débattit des questions relatives à l'interprétation de l'idéologie spiritiste et on aborda à nouveau celle de la création d'une confédération spiritiste de tous les peuples latino-américains (Paz Basulto, 1940 : 74).

Le théoricien spiritiste Léon Denis (1846-1927), continuateur de l'œuvre de Kardec (avec qui Madero entretenait une vaste correspondance), a expliqué dans son livre intitulé *Christianisme et spiritisme* le rôle exercé par les esprits. Les entretiens et les enseignements de Denis nous offrent une approche de cet au-delà mystérieux, objet de tant de spéculations. A partir de 1901, l'esprit de Raúl Madero (1883-1897) fréquenta son frère Francisco I. Madero dans sa maison de San Pedro de las Colonias, Coahuila, et lui expliqua que le spiritisme lui serait utile pour s'habituer à l'idée de la mort. Lors de la séance du 20 mai 1909, la voix du défunt convoqué, entendue avec une clarté bouleversante, félicita ses interlocuteurs pour avoir "enfin" compris le caractère grandement profitable de ce type de réunions au cours desquelles leur était offerte la possibilité non seulement de parler, mais d'écouter l'autre vie. Elle leur en garantit l'utilité en avançant la possibilité, pour le public, de s'initier aux coutumes de l'au-delà, tout en apprenant à le considérer comme un voyage que chacun doit entreprendre, à l'opposé de ce qui serait perçu comme un phénomène non naturel (Rosales, 1973 : 51). La doctrine spiritiste rattache l'idée du voyage à la croyance en une série indéfinie de réincarnations de l'âme, chacune représentant un progrès sur la précédente. Le voyage reprend après que l'âme réincarnée ait mérité un grade supérieur, sans qu'il soit possible de revenir en arrière ou de mourir spirituellement, chose que la doctrine juge inconcevable. La préparation nécessaire consiste en une purification de l'esprit, c'est-à-dire en un détachement progressif des liens unissant le corps à l'âme : ces derniers se rompent plus ou moins rapidement, en fonction de la vie matérielle et sensuelle que le défunt aura menée dans sa vie.

Avec quatre de ses amis, Madero créa un cercle spirituel, el Círculo de Estudios Psíquicos, auquel participaient, outre Raúl, les âmes des familiers décédés présents ou non à la séance, comme le général libéral Mariano Escobedo.

Parmi mes impressions multiples et variées de cette époque – écrivit Madero – la découverte qui eut le plus d’impact dans ma vie [consista en la lecture], par hasard, en 1891, de quelques numéros de la Revue Spirite, à laquelle mon père était abonné. Elle avait été publiée à Paris, depuis sa fondation, par l’immortel Allan Kardec [...]. Dès lors, je me fixai l’objectif d’acheter les œuvres d’Allan Kardec, recommandées dans sa revue. Je n’ai pas lu ces livres, je les ai dévorés, tant ses doctrines si rationnelles, si belles, si neuves me séduisirent ; depuis lors, je me considère comme spiritiste²¹.

Plus tard, Madero partit à Paris, où il se rendit à la librairie et dans les bureaux de cette revue, ainsi que dans plusieurs cercles spiritistes. A l’occasion de l’une de ses visites, on découvrit en lui un “médium écrivain”²². Riche de cette information, et suivant les instructions signalées par Kardec dans son *Livre des Mediums* (1856), il tenta d’exercer ses facultés jusque là ignorées. L’ouvrage de Kardec, élaboré pour servir de guide aux médiums, est un abrégé comprenant 1.018 questions accompagnées de leurs différentes réponses, relatives aux problèmes les plus inquiétants qui ont harcelé l’esprit humain depuis toujours : y a-t-il une vie après la mort ? Quelle est la finalité de notre vie sur terre ? Et si les questions étaient troublantes, les réponses l’étaient davantage encore : elles provenaient de bruits émis dans de sombres habitations, de craquements d’os, de tables qui donnaient des coups, d’ignares écrivant sur des questions transcendantes. Dans le *Livre des médiums*, Madero confirmerait ses convictions que l’homme est un esprit prisonnier d’un corps et qu’en conséquence, un esprit libre pourrait communiquer avec un esprit captif. Comme l’écrivit Kardec lui-même :

Etant donné que les âmes circulent partout, n’est-il pas naturel de penser que l’âme de quelqu’un qui nous a aimé toute sa vie ne s’approche de nous, qu’elle désire communiquer avec nous et que, pour ce faire, elle se serve des médiums qui sont à sa disposition ? Pourquoi donc, après sa mort, en accord avec un autre esprit lié à un corps, ne se servirait-elle pas de ce corps vivant pour manifester sa pensée, comme un muet peut se servir de quelqu’un qui parle pour se faire comprendre ? (Kardec, 2003 : 5).

Après avoir longtemps persévéré, Madero atteignit son objectif de s’essayer comme médium écrivain, d’une main tremblante, motivé par “une force étrangère à sa volonté”.

²¹ Dans *Memorias de Francisco I. Madero*, écrites en 1909. Cité par Rosales (1973 : 7-8).

²² Comme Swedenborg au début du XVIIIe siècle, Kardec baptisa du nom de *medium* la personne qui servait d’intermédiaire entre le monde physique et le monde spirituel.

Après cette première expérience, il écrirait avec davantage de fluidité. Quels furent les thèmes abordés avec les êtres d'outre-tombe ? Son expérience lui en révéla le contenu philosophique et moral. Dans son livre-guide, Kardec explique qu'il existe des esprits supérieurs et des esprits inférieurs. Les premiers répondent uniquement à des personnes "sérieuses" afin de contribuer à leur effort de dépassement. Alors que, par affinité, les âmes inférieures, plus frivoles, sont attirées par les vivants qui n'ont pour motivation que la curiosité. Le futur "apôtre de la démocratie" expliqua sa transformation morale par sa qualité de médium. On sait que Madero, au moment de sortir du Palais National pour se diriger vers la mort, en février 1913, portait sur lui ses "Commentaires sur la Bahagvad Gita", texte qu'il avait rédigé pour en faire un livre. Or, curieusement, il est question dans la *Bahagvad Gita* (le *Chant du Seigneur*)²³ du guerrier Arjona (le troisième des cinq frères Pandava), pseudonyme utilisé par Madero dans ses articles spiritistes publiés dans la revue *La Cruz Astral*, revue qu'il avait lui-même éditée à San Pedro de las Colonias avant de se lancer dans la bataille démocratique. Avant de se présenter sur le champ de bataille, Arjona se pose des questions : dois-je tuer ou me laisser tuer ? Les conseils de Krishna consistent à affirmer que l'on doit agir en fonction de son destin, sans penser au résultat final. Madero a-t-il fait siennes ces réflexions issues de son modèle spirituel durant son trajet en voiture jusqu'au Palais Lecumberri où s'accomplira son *dharma* (la marque de son destin) ? On sait qu'il y sera sacrifié par Francisco Cardenas, le 22 février 1913. Son frère Gustavo lui avait enseigné que le spiritisme était bon pour s'accoutumer à l'idée de la mort. Les préparatifs étaient ceux d'un voyage. En tout cas, dans le récit indien, le héros Arjona – auquel Madero pouvait être comparé – examina les données de la bataille et vit en ses rivaux la hauteur d'âme qu'il avait toujours admirée. S'adressant à son interlocuteur, il déclara : "Krishna [...] Je ne cherche pas la victoire sur mes présents ennemis. Je ne cherche pas non plus le pouvoir ni les honneurs. Laisse-les attaquer [...] Laisse que les fils de Dhritarashtra, qui sont armés, achèvent ma vie alors que que je suis désarmé et sans résistance [...], l'âme ne tue pas ni n'est tuée. Celui qui connaît cette vérité n'extermine pas et n'est pas non plus exterminé"²⁴. Tout cela confère, par conséquent, une grande pertinence au fait de rattacher intrinsèquement le spiritisme à l'œuvre de Madero comme apôtre et martyr de la démocratie.

Le spiritualisme, théosophique cette fois, fut également présent dans les travaux relatifs à la revitalisation de l'esprit ancestral maya de Felipe Carrillo Puerto, "l'apôtre de la race de bronze". Dans la péninsule du Yucatan, les antécédents de l'influence théosophique datent de la fin de la décennie 1870, avec la parution de la revue *Teosofia en Yucatan*. Un demi-siècle plus tard, au début des années 1920, Alma Reed, journaliste au *New York Times*, arriva dans le Yucatan pour réaliser un reportage sur les ruines mayas. Reed diffusait les courants théosophiques aux Etats-Unis et influença Carrillo

²³ Episode central du *Mahabharata*.

²⁴ B. Gita – 1,32- Le dilemme d'Arjuna.

Puerto dans le domaine de la propagande politique orientée vers la construction d'un mythe sur la formation d'une nouvelle race et culture métisse en Amérique latine²⁵. Le "bayanisme" était un courant indigène régional, un instrument idéologique de légitimation d'un nouvel ordre politique et social dont la diffusion était assurée par *Tierra*, organe officiel de propagande des ligues de résistance. De tous côtés, les théosophes du Yucatan se proclamèrent "chercheurs de la vérité, s'efforçant de servir l'humanité en la canalisant dans les chemins spirituels ; [leur objectif était de] contrecarrer le matérialisme et de vivifier la tendance spirituelle, où qu'elle se [trouvât]"²⁶. La théosophie contribuerait à sacraliser la figure charismatique de Carrillo Puerto. Des études récentes ont fait ressortir l'importance de la pensée et de la symbolique théosophiques dans la construction idéologique de Carrillo Puerto, ainsi que ses constants appels à la "spiritualité". L'essai de Béatrice Urias Horcasita, par exemple, tente de montrer que "la proposition théosophique de revitaliser la race et l'esprit ancestral mayas légittima un projet jacobin, antilibéral et autoritaire, et lui conféra une transcendance"²⁷. Citant Devès, Carrillo Puerto considéra que la théosophie avait engendré des réseaux intellectuels et contribué à modeler chez certains politiques et intellectuels de la région un type singulier de leadership messianique et, parfois, charismatique. Quelques-uns des symboles théosophiques les plus communément employés et analysés étaient les suivants : le *rayon*, qui représente l'énergie universelle ; le *triangle*, associé à l'énergie universelle et représentant l'équilibre universel (ou considéré comme énergie universelle) ; le *disque doré*, considéré comme le soleil au centre de la vie et, enfin, la *croix blanche*, signifiant le sacrifice cosmique (Urias, 2008 : 4).

Suivant l'orientation donnée par le précurseur Santiago Sierra, l'historien, journaliste et professeur autodidacte Rafael Ramos Pedrueza (1879-1943) s'efforça de concilier la théosophie et le spiritisme avec le socialisme. Dans un article publié dans *Rojo y Negro* du 4 avril 1916, Ramos soutenait que le socialisme et le mouvement spiritiste sont frères "fidèles", deux "frères rédempteurs". De son point de vue, les loges théosophiques étaient importantes parce qu'elles "initiaient les hommes aux vérités profondes des forces occultes de la nature"²⁸. Il voyait dans les regroupements de travailleurs et dans les syndicats les preuves d'un "progrès spirituel" en même temps que l'échec du matérialisme. Citant Emile Zola, Henri Bergson²⁹, Maurice Maeterlink,

²⁵ Mythe porté par José Vasconcelos.

²⁶ *Teosofía en Yucatán*, Órgano del Grupo de Trabajo de la Logias Teosóficas de Yucatán, año I, num. 3, septembre-octobre 1925. Cité par Urias Horcasita (2008 : 204).

²⁷ Urias (2008 : 193-194).

²⁸ Rafael Ramos Pedrueza, "Socialismo y Espiritualismo", *Rojo y Negro. Periódico Socialista Independiente*, México, 14 de abril de 1916, Año I, núm. 4.

²⁹ Henri Bergson (1859-1941), philosophe et écrivain français, lauréat du Prix Nobel de Littérature en 1927, est l'auteur d'une théorie de l'évolution basée sur la dimension spirituelle de la vie humaine. Il exerça une grande influence dans diverses disciplines.

Camille Flammarion, Jacinto Benavente et Amado Nervo, tous liés au spiritisme d'une manière ou d'une autre, Ramos nourrissait l'espoir que l'humanité avançât "par le chemin d'un véritable progrès moral, à la recherche de la vérité et de la beauté spirituelle, l'idéal suprême de toute noble existence" (Ramos, 1916 : 161-164). Des années plus tard, en 1921, alors qu'il débutait dans ses fonctions de député fédéral, Ramos se distingua en tant qu'initiateur du projet de création du Ministère de l'Éducation Publique, jusque-là simple *Commission de l'Éducation*. Le Président Obregón le nomma alors ministre et octroya immédiatement à Ramos une bourse d'étude pour aller étudier en Europe et en Russie pour une période de 6 mois. Dès son retour, l'ex-boursier fut le premier à utiliser de façon sérieuse et régulière la théorie du matérialisme historique dans l'interprétation de l'histoire du Mexique. Ses premiers ouvrages publiés furent *Estudios históricos y sociales* (1923) et *La Estrella roja* (1929). Plus tard, il exerça ses fonctions en qualité de membre du Conseil National de l'Éducation Supérieure et de la Recherche Scientifique, ainsi que de la Ligue des Écrivains et Artistes Révolutionnaires (LEAR).

Il existe par ailleurs de nombreuses études sur l'influence de la tradition ésotérique dans l'œuvre de Ruben Darío et dans le modernisme, mouvement littéraire hispano-américain de la fin du XIXe siècle³⁰. Dans *Los Hijos del Limo*, Octavio Paz soutient que "dans leur querelle avec le rationalisme moderne, les poètes redécouvrirent une tradition aussi vieille que l'homme lui-même, transmise par le néoplatonisme de la Renaissance et les sectes et courants herméneutiques et occultistes des XVIe et XVIIe siècles, et qui traversant le XVIIIe siècle, pénètre le XIXe siècle et arrive jusqu'à nos jours. Je me réfère à l'analogie, à la vision de l'univers comme un système de correspondances et à la vision du langage comme le double de l'univers"³¹. Sur un même registre, Darío affirmait que "[le] progrès moderne est ennemi du rêve et du mystère, par le fait qu'il est circonscrit à l'idée de l'utilitarisme. Mais, la science n'ayant pas encore fait un seul pas dans la connaissance de l'origine de la vie et de notre disparition, le rêve et le mystère demeurent éternellement attirants"³².

On sait que le poète nicaraguayen était familier des œuvres d'Annie Besant et qu'il avait commencé à se considérer comme théosophe après avoir lu Blavatsky, en 1890³³.

³⁰ Voir Alberto Acereda et Rigoberto Guevara, *Modernism, Rubén Darío, and the Poetics of Despair*, University Press of America, Lanham, 2004 ; Rubén Darío, *Obras completas*, 5 vols., Afrodísio Aguado, Madrid, 1950-1953 ; Roland Grass y Risley William, *Waiting for Pegasus*, Western Illinois University, Macomb, 1979 ; Raymond Skyrme, *Rubén Darío and the Pythagorean Tradition*, University Press of Florida, Gainesville, 1975 ; Frans Van den Broek Chávez, "El 'Coloquio de los centauros' de Rubén Darío : esoterismo y modernismo", *Espéculo. Revista de estudios literarios*, num. 32, 2006.

³¹ Octavio Paz, *Los hijos del limo*, p. 10. Cité par Jrade (1986 : 15).

³² Rubén Darío, "El pueblo del Polo", *Letras, Obras completas*, I, p. 545. Cité par Jrade (1986 : 14).

³³ Dans son prologue à *El mundo de los sueños de Ruben Darío* (1973), Angel Rama soutient que la diffusion du spiritisme et de la théosophie a été très importante en Amérique latine et ce, par le biais de la version française. Il ajoute que Ruben Darío eut connaissance des origines du spiritisme en Amérique du Nord, ainsi que des œuvres de Blavatsky à travers les œuvres d'Allan Kardec (Rama, 1973 : 26).

Sous l'influence du romantisme³⁴ et de l'ésotérisme, Darío croyait à l'unité de toutes les religions. Ce postulat lui permit de concilier la théosophie avec l'héritage catholique. Son approche de l'ésotérisme pythagoricien et des courants théosophiques plus contemporains peut être considérée comme un rejet de la modernité représentée par le matérialisme positiviste hispano-américain de l'époque. Contrairement à l'empirisme hégémonique ambiant, il considérait que la théologie médiévale, l'alchimie, la cabale et la nécromancie – dont une des acceptions est l'invocation des esprits des morts – permettaient une meilleure compréhension de la réalité, même si elles constituaient des formes archaïques de connaissance. Il classait les occultistes en trois groupes : la société théosophique fondée par Blavatsky, les rosicruciens à la tête desquels figurait Peladan (ou Sar Merodak) et, enfin, le groupe que Darío considérait comme le plus important, à savoir le Groupe Indépendant d'Etudes Esotériques, dirigé par Gérard Encausse (Rama, 1973 :26). De même, une admiration réciproque liait Rubén Darío et Edgar Allan Poe qui, de son côté, vouait une grande estime aux auteurs français – majoritairement symbolistes – en raison des ressemblances de leurs œuvres avec celle de Darío intitulée *Los raros*. En 1896, Poe rédigea une nouvelle intitulée *La Vérité sur le cas de Monsieur Valdemar* (*The Fact in the Case of Mr. Valdemar*, 1945) dans la lignée de *La Peau de Chagrin* de Balzac et du *Faust* de Goethe. Dans cette œuvre, Poe abordait le thème de l'au-delà sans l'épuiser : le mesmérisme³⁵ pouvait-il retarder la mort ? Pour le savoir, le personnage de Poe hypnotise Monsieur Valdemar qui se trouve à l'article de la mort. Plus tard, dans la nouvelle de Ruben Darío *Thathatopia* (1893), le docteur John Lee, membre de la Société Royale des Etudes Psychiatrique de Londres, reconnu pour ses recherches sur l'hypnose, contracte un mariage avec une femme morte. Ainsi, comme dans le récit de Poe, le docteur Lee, insatisfait des possibilités qu'offre la science, explore des univers occultes, à la recherche de réponses. Darío réalisa une incursion similaire dans des systèmes de croyances ésotériques dans son œuvre *Le cas de la demoiselle Amélia* (1894). Plus tard, le poète publia, dans *La Nación*, *La Science et l'au-delà* (1906). Au fil de cette œuvre, le professeur Richet tente de démontrer avec un maximum de rigueur scientifique l'évidence d'une vie après la mort. Sans perdre de vue la mort et ses mystères, Darío écrivit *La Boca de sombra* (1909), récit dans lequel Angel Rama a vu "le début de l'attention obsessionnelle portée au thème des apparitions et des manifestations obscures de l'au-delà, [lequel] servira de préambule à sa période autobiographique, de 1910 à 1914" (Rama, 1973 :29).

Alfonso Reyes (1889-1959) fut sans nul doute l'intellectuel mexicain le plus prestigieux de la première moitié du XXe siècle. A son retour d'Argentine, et sur

³⁴ Mouvement culturel révolutionnaire contre le rationalisme qu'il subordonne aux sentiments. Il surgit d'Allemagne, d'Angleterre et de France à la fin du XVIIIe siècle. Durant la première moitié du XIXe siècle, le romantisme a contribué à une nouvelle forme de connaissance, à l'intuition poétique et à la magie. Il était formellement hostile au déterminisme, adoptant un point de vue psychologique et individualiste.

³⁵ Le mesmérisme est basé sur une cure utilisant le "magnétisme animal".

instruction du président élu Pascual Ortiz Rubio, Reyes fut nommé ambassadeur du Mexique au Brésil. Il débarqua à Rio de Janeiro en mars 1930³⁶. Peu de temps après, il commença à participer à la vie littéraire de la capitale brésilienne d'alors, tissant des liens avec les membres des milieux intellectuels les plus importants, ainsi qu'avec des personnalités indépendantes comme Alceu Amoroso Lima (ou Tristão Athayde) et Rosalina Coelho Lisboa. Deux ans auparavant, à Buenos Aires, il avait connu Rosalina, écrivaine, journaliste du *Jornal do Brasil* et diplomate dans plusieurs pays d'Amérique latine. Elle le reçut dans sa résidence, où elle réunissait diplomates et artistes. Dans son ouvrage *Alfonso Reyes e o Brasil*, Fred P. Ellison raconte que tous deux avaient coutume de se retrouver dans la ville de Petropolis, près de Rio, où ils s'adonnaient aux sciences occultes et "passaient des heures à discuter de cartomancie et de visions spiritistes, comme on peut le lire dans son journal inédit" (Ellison, 2002 :131).

Une autre poétesse avec qui Reyes cultiva une relation particulière fut Cecilia Meireles (1901-1964) qui collabora au *Diario de Noticias* sur des questions d'éducation (1930-1931). Selon Fred P. Ellison, "il n'est pas exagéré de dire que, pendant deux à trois ans, au début des années 30, Alfonso Reyes fut l'un des mentors de Cécilia" (Ellison, 2002 : 109). Meireles participa au courant spiritualiste durant la deuxième génération du modernisme (1930-1945), alors sous l'influence des poètes qui formeront le groupe la revue *Festa*, néosymboliste³⁷ : Murillo Mendes Tasso de Silveira, Andrade Murici et Murillo Araujo. Tout comme l'éditrice Victoria Ocampo, les Chiliens Pablo Neruda et Gabriela Mistral et de nombreux autres penseurs latino-américains, Cécilia s'intéressa et traduisit Rabindranath Tagore, prix Nobel de Littérature en 1913 et figure notable du mysticisme hindou. Plus tard, Meireles recevra le titre de Docteur Honoris Causa de l'université de Dehli, en Inde. Cecilia fut mariée dans un premier temps au peintre portugais Correia Diaz, connu de Reyes comme du très grand représentant du modernisme portugais, Fernando Pessoa, qu'elle admirait et qu'elle rencontra à Lisbonne, en 1935³⁸. C'est justement dans cette ville que son livre *O Espirito Victorioso* fut publié. Dans une lettre, Meireles remerciait Reyes pour les pensées sur la mort de son grand père que celui-ci lui avait dédiées : "Quant à votre réflexion sur la vie et sur la mort, permettez-moi de vous croire émancipé de ces limitations si l'on se place dans ces régions de l'esprit où toutes les choses sont égales", écrivit-elle³⁹.

³⁶ Lettre à Valéry Larbaud, 19 mars 1930. Cité par Ellison (2002 : 35).

³⁷ Mise à jour d'une symbolique éclairant « les aspects sombres » ou cachés d'une société.

³⁸ Voir Fonseca (1985). L'intérêt de Pessoa pour la théosophie est bien connu. Il traduisit en portugais le texte d'orientation bouddhiste, *A Voz do Silêncio*, de Blavatsky et, à partir de 1915, divers volumes pour la *Coleção Teosófica e Esotérica*, édité par Livraria Clásica ; parmi eux, le *Compêndio de Teosófica e Esotérica* de C. W. Leadbeater et Annie Besant. Dans "Iniciação", un de ses poèmes les plus connus de son *Cancioneiro*, en octosyllabes, le poète fait une référence claire à Leadbeater qui soutient que l'homme, avant d'être un corps doté d'une âme, est une âme revêtue de sept corps : "Não dorme sob os ciprestes, / Pois não há sono no mundo./ O corpo é sombra das vestes/ Que encombrem teu sr profundo./ Vem a noite, que é a morte./ E a sombra acabou sem ser [...]" (Pessoa, 1942 : 236).

³⁹ Lettre du 7 avril 1933, citée par Ellison (2002 : 110).

Appartenant à une autre génération, le poète mexicain José Juan Tablada (1871-1945) n'a jamais caché son attrait pour la théosophie, avec laquelle il entra en contact en 1911. Dans ses lettres, envoyées de Woodstock ou de New York, Tablada ne cessa de manifester son enthousiasme pour l'œuvre du poète russe Piotr Ouspensky, mathématicien et spécialiste de l'ésotérisme, ainsi que pour Claude Bragdon (1866-1946), théosophe et architecte, auteur de *l'ABC de la quatrième dimension*, et traducteur et vulgarisateur aux Etats-Unis de *Tercium Organum* (1922), œuvre de Ouspensky, dont Tablada parlait comme de son "Maître, théosophiquement parlant" et qu'il considérait comme le "gratte-ciel spirituel de ce pays" (Tablada, 1992 : 6). Tablada considérait que la lecture de *Tercium Organum*, qui prétendait être la continuation de l'*Organum* d'Aristote et du *Nouvel Organum* de Bacon ainsi que la "clé des mystères du monde", était fondamentale, puisque dans le *Tercium Organum*, Ouspensky affirme que "notre vie n'est que le point d'intersection de mille choses mystérieuses que nous commençons à soupçonner" (Tablada, 1992 : 6). Ouspensky soutenait pour sa part que le monde était fait de solides, et que ce nous touchons n'en était que la superficie : il en déduisait que l'on ne touche ni ne voit jamais de solide. Il concevait véritablement le solide comme un concept, issu d'une série de perceptions et résultat du raisonnement et de l'expérience. Il écrivait ainsi qu'"à travers la sensation immédiate, seules les superficies existent. Mais l'on sait que le monde n'est pas constitué de superficies, l'on sait que l'on voit le monde d'une manière erronée et qu'on ne le voit jamais tel qu'il est, non seulement au sens philosophique de l'expression mais aussi au sens géométrique le plus simple. L'on n'a jamais vu un cube, une sphère, etc., sinon uniquement leurs surfaces" (Tablada, 1992 : 6).

Sans insinuer qu'il eût une quelconque inclinaison pour l'ésotérisme et la théosophie, signalons ici comment Jorge Luis Borges s'est intéressé à l'esthétisme de l'hyperespace à travers l'expressionnisme et les mathématiques. Il incorpore ainsi dans son article, "La quatrième dimension" (1934), "première leçon" de *l'ABC de la quatrième dimension* de Claude Bradgon. Et quand il se réfère à l'évolution de la conscience, il note que, pour Ouspensky, les animaux perçoivent le monde en deux dimensions, incapables qu'ils sont de concevoir les volumes. De même, dans son conte "La mort et la boussole" qui a pour décor un Buenos Aires de songes, il livre une bataille entre le positivisme (représenté par le commissaire Treviranus et Erik Lonnot) et la connaissance intuitive (représentée par le tétraque de Galilée et Red Scahlach). Les morts, symétriques et périodiques, ainsi que l'utilisation de simples analogies d'origine numérique employées par Borges dans le récit, pourraient être interprétées comme une application de l'exposé du *Tertium Organum* quant à la connaissance du monde.

Parmi les autres poètes mexicains ayant montré un intérêt pour les enseignements de la philosophie indienne, on peut citer Amado Nervo et Enrique González Martínez,

qui se réfèrent à Bouddha dans différents poèmes, comme le fera plus tard José Juan Tablada. Mais celui qui réalisa les études les plus systématiques sur ces thèmes fut José Vasconcelos. Le caractère spirituel des conceptions axiologiques de la pensée de Vasconcelos reflète chez lui l'influence de la philosophie orientale, en particulier hindoue. Son vaste ouvrage *Etudes hindoues* (1920) constitue une introduction détaillée à ces systèmes philosophiques. La pensée de Vasconcelos n'était pas seulement imprégnée des idées de Pythagore ; elle l'était aussi de celles de Plotin⁴⁰, lequel partait du principe que toute chose existante dans le monde se transforme selon un processus permanent de perfectionnement et ce, jusqu'à atteindre la divinité. Ce qui renvoyait, en d'autres termes, à une approche de la perfection. Après une rencontre avec l'auteur de la *Race Cosmique*, Tablada annota toutefois dans son *Journal* :

Vasconcelos déteste H. P. B [Helena Petrona Blavatsky]. De plus, il est traditionaliste dans le domaine de la philosophie, comme les peintres académiques qui ne conçoivent rien en dehors de la tradition gréco-romaine. Et cette philosophie qui a engendré le positivisme, comme la peinture a abouti à la photographie, cette science donc, qui arrive à l'analyse inutile des phénomènes et qui a trompé tout le monde, cette philosophie, il la respecte malgré tout [...] Il n'admet pas que la pensée recoure à de nouvelles sources comme l'hindouisme, le mysticisme, l'occultisme [...]. Tout comme les peintres n'admettent pas les arts primitifs, les arts exotiques. Il déteste Ouspensky tout en admettant son génie. Il proclama l'intuition extatique que Ouspensky exaltait et croyait, comme lui, à une nouvelle organisation de la connaissance qui unirait dans une seule Cause : la Religion, les Arts et la Science [...]. Et la Quatrième Dimension, surtout, le fait sortir de ses gonds⁴¹.

A l'instar de Vasconcelos, certains membres du réseau d'intellectuels latino-américains les plus importants des années 1920 sympathisèrent avec les doctrines spiritiste ou théosophique, furent influencés par elles ou y adhérèrent ouvertement : on peut citer ici Joaquín García Monge, Alfredo Palacios, Victor Raúl Haya de la Torre, José Santos Chocano, César Augusto Sandino et Gabriela Mistral. Alfredo Palacios s'inscrivit aux côtés de Leopoldo Lugones à l'association Rama Luz, membre du courant de Blavatsky, en 1898. A plusieurs reprises, la première page du *Répertoire Américain* (1919-1958) de García Monge diffusa des informations à propos de Krishnamurti. Haya de la Torre, de même qu'Antenor Arrego, constituèrent des sociétés théosophiques au Pérou. Il est probable que le trait d'union entre le poète Santos Chocano et Francisco I. Madero ait été leur intérêt commun pour le spiritisme. Sandino (1895-1934), qui dirigea la résistance contre l'occupation des Etats-Unis de 1927 à 1933, appartenait à l'Ecole Magnético-Spirituelle de la Commune Universelle

⁴⁰ Auteur de *l'Enéide* et initiateur de l'école néo-platonicienne (205-270 D.C.)

⁴¹ Dimanche 9 mai 1926. Tablada (1992 : 271).

(EMECU). De même, la force des relations entre José Vasconcelos et la future lauréate du prix Nobel Gabriela Mistral trouva son assise dans des affinités liées au spiritisme, à la théosophie et à l'orientalisme (De la Mora, 2012 : 104-137).

Dans son étude sur la Société Gabriela Mistral au Guatemala, “Las redes sociales de mujeres guatemaltecas en la década de 1920”, Marta Elena Casaus Arzu a mis en lumière certains aspects peu connus de la vie intellectuelle d'Amérique centrale. A travers l'examen de revues et de publications de l'époque, l'auteure sauve du silence et réinterprète la présence des femmes, majoritairement écrivaines et poétesses, qui utilisaient la parole écrite pour revendiquer des droits citoyens. Les objectifs de l'association consistaient à contribuer à supprimer les différences entre hommes et femmes, et “[à] démontrer, même dans un cadre restreint, qu'une femme valait autant qu'un homme et pouvait faire autant que lui, et que [la femme], [en tant qu'] être aux sentiments élevés, était digne de justice [et] d'égalité politique et sociale” (Casaus Arzu, 2001 : 230). La majorité des membres de la Société appartenaient à des clubs ou à des associations spiritistes et théosophiques. Parmi les auteurs les plus lus figuraient Bavlatsky, Besant et Krishnamurti. Le nom même de la Société illustre les liens qui la liaient à la poétesse chilienne, avec qui elle entretenait une correspondante nourrie lorsqu'elle espaçait ses fréquentes visites au Guatemala. A cette époque, les loges et les sociétés théosophiques et spiritistes s'étaient multipliées sur tout le territoire mexicain et en Amérique centrale. Au sein de la seule Confédération des centres Spiritistes d'Amérique centrale et de Mexico, créée en décembre 1921 et présidée par Flavio Guillén, on comptait 43 centres, dont 34 se trouvaient au Guatemala⁴². L'un de ces centres, au Nicaragua, était dirigé par le poète et romancier guatémaltèque Carlos Wyld Ospina. De même, au Salvador, Alberto Masferrer (1868-1932), fut un acteur clé dans le Cercle des Sociétés théosophiques d'Amérique centrale, créées à la fois comme des sociétés d'Amérique centrale et unionistes. Selon Casaus Arzu, cette diversité d'associations joua un rôle déterminant dans la transformation des sociétés d'Amérique centrale désireuses d'affronter la pensée positiviste et matérialiste régnantes, recherchant dans les nouveaux courants des fondements identitaires et ce, dans une perspective de régénération individuelle et collective des peuples américains (Basulto, 1940 : 79).

Tandis que ce processus se développait en Amérique centrale, le spiritisme, contrairement aux rites africains, fut introduit au Brésil à travers les hommes de lettres et toucha en général les couches sociales les plus élevées. En 1853, les médecins homéopathes Melo Morais et Castro Lopez fondèrent à Rio de Janeiro un groupe dont la préoccupation consistait dans la communication active avec les “morts”. Outre Morais, des notables de l'époque y participèrent, comme le vicomte de Uberara et Pedro de

⁴² Au cours du Second Congrès Spirite de Mexico (mars-avril 1908), surgit l'idée de l'organisation d'une unité du Movimiento Espiritista à travers la création d'une Confédération Spirite de tous les peuples latino-américains (cité par Paz Basulto, 1940 : 79).

Arujo Lima, marquis de Olinda, régent et ministre de l'Empire, l'une des personnalités les plus marquantes du mouvement d'indépendance. Peu après son édition, le *Livre des médiums* de Kardec fut favorablement accueilli et avidement lu à la cour impériale de Pierre II. En 1860, deux œuvres en portugais furent publiées : *Les temps sont arrivés* de Casimir Lieutand et *Le spiritisme dans sa forme la plus simple* d'Alexandre Canu. Les premiers cercles spiritistes ne tardèrent pas à être créés dans de nombreux états du pays et, en 1869, parut la revue *L'écho d'outre-tombe* dirigée par Teles de Menezes, de l'Institut d'Histoire de Bahía. Quatre ans plus tard, des médecins favorables à la théorie homéopathique de Hanemann fondèrent le Groupe Confucius, dont la devise était "Sans charité, il n'y a pas de salut", une devise elle-même reprise de Saint Paul (*Lettres aux Corinthiens* I, 8 : 3/13) par Kardec et ses spirites⁴³. Au cours de ces années, le secrétaire du groupe, Joaquim Carlos Travessos, traduisit en portugais les œuvres les plus importantes de Kardec, *Le Livre des médiums*, *le Livre des esprits* et *L'Évangile selon le spiritisme* (Stratton Smith, 1975 : 103-109).

Le décès de Blavatsky (1891) survint au moment où le mouvement théosophique se trouvait à son apogée. En dépit d'une série de schismes, le mouvement, loin de périr du fait de cette absence, continua sa rapide expansion. L'une des branches séparatistes (en opposition au courant le plus nombreux) fut fondée par l'Irlandais William Quan Judge (1851-1986). Elle fut établie sous l'influence d'Annie Besant et de C. W. Leadbeater, à Adyar, Madras, en Inde⁴⁴. La dissidence la plus significative fut toutefois celle initiée en 1929 par Juddi Krishnamurti (1851-1896). Cette dissidence donnera naissance à une spiritualité libérée de toute organisation, de tout symbolisme et même de tout théosophisme, en prônant la libération intérieure, obtenue lorsque les hommes cessent de désirer les biens de ce monde et deviennent indifférents à tout ce qu'ils possèdent. Alors que les dogmes de la théosophie "classique" étaient la réincarnation et le karma, Krishnamurti professera que c'est l'homme qui a séparé la vie et la mort. Selon lui, mourir, c'est "vider totalement son esprit de ce que l'on est". Par conséquent, "lorsque la mort se présente, elle apporte toujours quelque chose de nouveau. Se libérer de ce que l'on connaît, c'est mourir, et par conséquent, c'est vivre" (Krishnamurti, 2008 : 77-78).

A la veille de la scission survenue au sein du mouvement théosophique, le poète péruvien César Vallejo (1892-1938) – qui résida à Paris de 1923 à sa mort – consacra deux articles à Krishnamurti, à l'occasion de l'une de ses visites en Europe. Ces derniers furent publiés à Lima. En septembre 1927, le premier, intitulé "Sensationnelle entrevue

⁴³ De même, plus tard, Madero pratiquera la charité : le yoga de l'action, converti en leitmotif de l'esprit, se pratiquait à travers l'assistance aux pauvres et était lié à la médecine spirituelle, suivant en cela également Saint Pierre.

⁴⁴ Besant, Leadbeater et d'autres éminents membres de la Société Théosophique, fondèrent l'Ordre de l'Étoile de l'Est (*Order of the Star in the East, OSE*) en 1911, assurant que Krishnamurti, alors adolescent, était la réincarnation de Jésus Christ, ce que Krishnamurti niera.

avec le nouveau messie”, décrivait la façon de se conduire et les vêtements de ce curieux personnage comme étant “d’une simplicité réellement impressionnante”. Il qualifiait de “secte naissante” l’ordre de l’Etoile de l’Orient, et observait comment Annie Besant, “une vétérante de 80 ans”, protégeait le célèbre conférencier du harcèlement des journalistes⁴⁵. Au milieu de l’année suivante, Vallejo publia son second article, intitulé “En écoutant Krishnamurti”. Bien que méfiant et sceptique, le poète, constatant que l’auditoire de la salle Pleyel était composé d’une grande variété de personnes, n’appelait plus “adeptes” ceux, nombreux, qui s’y pressaient. Il reconnut Charles Richet, éditeur de la *Revue Scientifique* et Prix Nobel ; il reconnut le romancier Pierre Benoît, président de la Société des Gens de Lettres et membre de l’Académie Française ; André Léon Blum, fondateur, avec Jean Jaurès, de *L’Humanité*, journal du Parti Communiste Français (1920-1939) dont Vallejo était un lecteur assidu ; Jean Giraudoux, romancier et dramaturge, auteur de *La Folle de Chailot*, et Emile-Antoine Bourdelle, prestigieux sculpteur. Bien qu’ayant fait référence au discours du penseur hindou comme étant un “sermon”, Vallejo ne se priva pas d’en commenter certains points importants. Il souligna surtout que l’orateur niait les principes d’autorité de l’homme envers l’homme, et attaquait avec autant de force les religions et les systèmes philosophiques, se montrant favorable à la connaissance directe de la réalité. Il précisait d’emblée que la vaste audience dont jouissait Krishnamurti, tant en Orient qu’en Occident, se fondait sur la foi en la recherche individuelle de la perfection humaine sur terre et au-delà, jusqu’à parvenir à l’échelon des esprits libérés. Il concluait qu’en raison de l’audace de ses postulats, comme par exemple celui de la destruction du principe d’autorité, il était impossible que la doctrine de Krishnamurti fût acceptée⁴⁶.

Au Pérou, le positivisme, introduit dans les années 1860, atteignit quant à lui son apogée entre 1895 et 1915. Selon María Luisa Rivara de Tuesta, pour les Latino-américains de l’époque, la notion de positivisme revêtait une signification plus vaste qu’en Europe, car elle constituait le “sommet à la fois de la philosophie positiviste *stricto sensu*, de toutes formes du naturalisme, comprenant le matérialisme, et toutes les doctrines de transition jusqu’au spiritisme [...] Nombreux furent, pour cette raison, nos philosophes qui purent se déclarer positivistes et, en même temps, afficher franchement leur foi catholique”, explique-t-elle (Rivara, 2000 : 336,338). La génération qui avait surgi au début du XXe siècle, présidée par Alejandro Deustua (1849-1945), avait été majoritairement adepte de Bergson. Et même ceux qui ne le furent pas, comme Pedro S. Zulen (1889-1925), manifestèrent de grandes sympathies pour la philosophie spiritualiste qui, de fait, constitue l’un des traits caractéristiques de cette génération. Zulen observa également qu’après que Bergson eut ouvert la voie de la probabilité et de

⁴⁵ “Sensacional entrevista con el nuevo mesías”, *Mundial*, num. 384, Lima, 21 octobre 1927, reproduit dans Vallejo (1984-1985, II : 188-190).

⁴⁶ “Oyendo a Krishnamurti”, *Variedades*, num. 1067, Lima, 11 août 1928, reproduit dans Vallejo (1984-1985, II : 283-285).

la certitude, l'on pouvait estimer probable que l'esprit continuât à vivre après la mort du corps. Cet auteur affirmait ainsi : "Ma conscience ne serait rien, ou mieux, je n'aurais pas conscience de ma conscience s'il n'existait pas pour moi d'autres consciences et si la réalité extérieure ne me présentait pas d'oppositions" (Rivara, 2000 : 336,338).

Considérations finales

Nous avons observé tout au long de ce travail que, dans un contexte de lutte contre le rationalisme (positivisme et matérialisme), les théoriciens les plus influents et les plus lus par les hommes et les femmes de Lettres en Amérique latine, furent Bavlasky, Besant et Krishnamurti. Angel Rama a raison d'affirmer que la théosophie et le spiritisme arrivèrent dans le sous-continent *via* la France, et non pas par les Etats-Unis ou les pays anglo-saxons. Introduits depuis le milieu du XIXe siècle environ, à différents moments dans chacun des pays mentionnés, la théosophie et le spiritisme devinrent rapidement de vastes espaces de socialisation, générateurs d'opinions publiques. Ainsi, et comme nous le suggérons dans l'introduction, la majorité des acteurs que nous avons étudiés ici furent influencés à des degrés divers par les principes du spiritualisme et de la théosophie. Étant donné que le romantisme avait contribué à la connaissance de l'intuition poétique et de la magie, ses défenseurs apportèrent des alternatives en rupture avec les modèles dominants. L'attraction et la force de ces théories éclectiques, à la croisée de la science, de la religion et de la morale, ont consisté dans le fait de prédire autant l'égalité des sexes – valeur étrangère au christianisme – qu'une approche inédite de l'idée de la mort, et ce, en pleine époque moderne. Que doit faire l'être humain qui, envahi d'angoisse face à son existence et à la mort qui l'attend un jour, ne trouve aucun sens auquel se rattacher ? Les spiritistes et les théosophes apportaient des réponses originales à ces questions. C'est pourquoi ce corpus d'idées eut la capacité de fédérer des personnes aussi dissemblables que le furent, entre autres, les protestants, les francs-maçons, certains catholiques, des anarchistes, des socialistes et des métissophiles⁴⁷.

Quant à la véracité ou la fausseté de telles propositions, il n'est pas de notre ressort d'émettre un jugement dans un travail historique. En tout état de cause, et suivant en cela le sociologue allemand Georg Simmel, l'on pourra constater que si les diverses doctrines se contredisent, c'est que chacune d'elles – au moins pour les plus élaborées d'entre elles – incarne un point de vue possible, à l'instar des être vivants qui peuplent la nature, tous différents mais tous également viables.

⁴⁷ Favorable au phénomène du métissage (mélange de races et/ou de cultures). Quand elle fusionne avec le nationalisme, elle donne lieu à deux courants : l'indigénisme et l'hispanisme.

Bibliographie

- ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*. Paris, éditions du Seuil, 1977.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872 -1911*. México, FCE/El Colegio de México, 1989.
- CASAÚS Arzú, Marta, “Las redes sociales de mujeres guatemaltecas en la década de 1920”, *Universum*, Universidad de Talca, año 16, 2001.
- CASAÚS Arzú, Marta, “Prólogo”, en Eduardo Devés Valdés, *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Santiago de Chile, Col. Idea, Instituto de Estudios avanzados - Universidad de Santiago de Chil, 2007.
- CASAÚS Arzú, Marta y Teresa García Guiraldes, *Las redes sociales centroamericanas : un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala, F y G Editores, 2005.
- CORTIJO, Esteban, “Masonería y teosofía en Iberoamérica : Argentina, México y Brasil”, en José Antonio Ferrer Beninalli (coord.), *La masonería española entre Europa y América. VI Simposium Internacional de la Masonería Española*, vol. 1. Zaragoza, CEHME, 1995, pp. 379-401.
- DE LA MORA V., Rogelio, “Intelectuales guatemaltecos en México : del movimiento Claridad al antifascismo, 1921-1939”, *Signos Históricos*, no. 27, janvier-juin 2012, 104-137.
- DEVÉS Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, t. I. Santiago de Chile, Editorial Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Col. Historias americanas, 2000.
- DUMAS, Claude y Marta Pou Madinaveita, *Justo Sierra y el México de su tiempo, 1848-1912*, vol. 2, trad. al español de Carlos Ortega. México, UNAM, 1986.
- ELLISON, Fred P., *Alfonso Reyes e o Brasil. Um mexicano entre os cariocas*, preparación del texto, traducción de las citas en francés y organización del cuaderno de fotos Christine Ajuz. Rio de Janeiro, Topbooks Editora e distribuidora de livros/SRE-Consulado General de México, 2002.
- FONSECA, Edson Neryda, “três poetas apaixonados por Fernando Pessoa”, *Coloquio de Letras*, num. 88, noviembre, 1985.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.
- FREUD, S., *Considerations actuelles sur la guerre et la mort*, 1915, [édition numérique de la collection “Les classiques des sciences sociales” réalisée en 2002 : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_4_considerations/considerations.html].

- GARCÍA Cantú, Gastón, *El socialismo en México*. México, ERA, 1986.
- GUÉNON, René, *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*. Buenos Aires, Editorial Huemul, 1954.
- HALE, Charles A., *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México, FCE, 2002.
- HERRERA, Alfonso, *Martí en México*. México, Conaculta, 1996.
- HUTIN, Serge, “Spiritisme et Théosophisme”, en *Histoire des religions 2*. Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1972.
- JINARAJADASA, C., *Fundamentos de Teosofía*. Barcelona: Biblioteca Orientalista, 1972.
- JRADE, Cathy L., *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*; trad. de Guillermo Sheridan. México, FCE, 1986.
- KARDEC, Allan, *Espiritismo experimental. El libro de los médiums*. México. 2a. ed., Editores Unidos Mexicanos, 1980.
- KARDEC, Allan, *Le Livre des Mediums*, 2007. Paris, J'ai lu, collection aventure secrète.
- KRAUZE, Enrique, *Místico de la libertad. Ignacio I. Madero* (investigación iconográfica de Aurelio de los Reyes). México, FCE, 1997 [5ª. reimpr.].
- KRISHNAMURTI, J., *Se libérer du connu*; textes choisis par Mary Lutyens et traduits par Carlos Suarès. Paris, Stock - Le livre de poche, 2008.
- LAGARRIGA Attias, Isabel, *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, 3a. ed., colección SEP/SETENTAS, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1991.
- LEYVA, José Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México, Cal y Arena, 2005.
- MAÑACH, Jorge, *Martí. El apóstol*. Madrid, Espasa Calpe, col. Austral, núm. 252, 1975.
- MATUTE, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, SEP, col. SEP/70, núm. 126, 1974.
- MELGAR, Ricardo, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina: 1934-1940*. Buenos Aires: Libros en Red, 2003.
- MELGAR, Ricardo y Eduardo Devés Valdés, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930”, *Cuadernos Americanos*, UNAM, núm. 78, 1999.
- ORTÍZ Echániz, Silvia, *Una religiosidad popular*. México, INAH, 1990.

PAZ Basulto, S., “Conferencia de Paz Basulto, leída e interpretada con acierto por Lucas Pino, sobre Francisco I. Madero, el Presidente mártir”, *Memoria de la Sexta Concentración Nacional Espiritista*, La Habana, Cuba, 29-31 de marzo, 1940.

PRECIADO Solís, Benjamín, *Tablada esotérico. Testimonio de una correspondencia. Cartas de José Juan Tablada*, nota introductoria de Benjamín Preciado Solís. México, s.p.i., 1991.

PESSOA Fernando, *Obras Completas*, coleção “Poesia”. Lisboa, Editorial Ática, p. 29, 1942.

RAMA, Ángel, *El mundo de los sueños*. [Edición, prólogo y notas] Rubén Darío. San Juan de Puerto Rico, Edición Universitaria, 1973.

RIVARA de Tuesta, María Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, t. II. Lima, FCE, 2000.

RAMOS Pedrueza, Rafael, “Socialismo y Espiritualismo”, *Rojo y Negro. Periódico Socialista Independiente*, México, 14 abril 1916, Año I, núm. 4. Reproduit dans *El surgimiento del Sindicato Mexicano de Electricistas*, Cuaderno de formación sindical, núm. 1, México, Ed. Itaca, 1999.

ROJO, Grinor, *Dirán que están en la gloria*. Santiago de Chile, FCE, 1997.

ROSALES, José Natividad, *Madero y el espiritismo. Las cartas y las sesiones espíritas del héroe*. México, Editorial Posada, 1973.

SABORIT, Antonio, “Prologo”, en *Pedro Castera*. México, Cal y Arena, 2004.

STRATTON Smith, T., *El espiritismo brasileño*. México, Roca, 1975.

SOLARES, Ignacio, *Madero, el otro. La dimensión íntima y espiritual del revolucionario*. México, Punto de Lectura, 2008.

TABLADA, José Juan, *Obras IV. Diario (1900-1944)*, edición de Guillermo Sheridan. México, UNAM, col. Nueva biblioteca mexicana, 1992.

URÍAS Horcasita, Beatriz, “El poder de los símbolos. Los símbolos en el poder: Teosofía y ‘mayanismo’ en Yucatán (1922-1923)”, *Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 29, núm. 115, 2008, pp. 179-212.

VALLEJO, César, *Crónicas*, 2 vols., pról., recopilación y notas de Enrique Ballón Aguirre. México, UNAM, 1984-1985.

YANKELEVICH, Pablo, *La revolución mexicana en América Latina*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003.