

Narrativa dosamántica y esoterismo sexual en México

“Dosamantic” Narrative and Sexual Esotericism in Mexico

José Ricardo Chaves
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Centro de Poética, México
ID: <https://orcid.org/0009-0003-4441-3456>
richavespa@gmail.com

RESUMEN

El dosamantismo fue una propuesta de filosofía esotérica generada, sobre todo, hacia la última década del siglo XIX y la primera del XX, cuyo principal representante fue el médico Jesús Ceballos Dosamantes, quien escribió una serie de libros de exposición doctrinal. Su discípulo Gonzalo Peña y Troncoso continuó la empresa intelectual de su mentor, pero eligió, en especial, el registro literario; publicó dos novelas: *Blanca. Hija de la Luz y Celeste. Nuevos ideales*, ambas de 1903. En ellas buscó transmitir el ideario dosamántico, en *Blanca*, por medio de una trama realista y anticlerical, y en *Celeste*, mediante una novela epistolar y sentimental que tuvo cuatro ediciones en la primera mitad del siglo pasado. El dosamantismo pretendió un orden erótico relativamente más igualitario entre los sexos, para lo que recurrió a nociones de androginia esotérica y a una inclusión del componente físico y sexual en la pareja, en una coyuntura en la que algunas corrientes esotéricas en Occidente asignaban a la función sexual un papel clave en la búsqueda gnóstica.¹

PALABRAS CLAVE

Dosamantismo, novela esotérica, esoterismo sexual, literatura mexicana.

¹ En este trabajo usaré el término *gnóstico* de una manera general, no relativo exclusivamente a los grupos gnósticos de los primeros siglos de nuestra era —los gnósticos históricos vinculados, sobre todo, con el cristianismo, aunque también con el judaísmo y el neoplatonismo (Plotino escribió en contra de ellos)—, sino en el sentido de una búsqueda directa del conocimiento basada en la intuición, la imaginación, el mito y el símbolo, y no tanto en el razonamiento lógico y discursivo, que, sin embargo, no se excluye del todo. En este último sentido, la gnosis no estaría circunscrita a un marco religioso-filosófico específico, sino a una actitud transcultural y transtemporal.

ABSTRACT

“Dosamantism” was a proposal of esoteric philosophy generated towards the last decade of the 19th century and the first of the 20th, whose main representative was Jesús Ceballos Dosamantes, who wrote some books of doctrinal exposition. His main disciple, Gonzalo Peña y Troncoso, continued the intellectual enterprise of his mentor, but he especially chose the literary register, publishing two novels: *Blanca. Hija de la Luz* and *Celeste. Nuevos ideales*, both from 1903. In them he aims to transmit the “dosamantic” ideology, in *Blanca*, through a realistic and anticlerical plot, and in *Celeste*, through an epistolary and sentimental novel that had four editions in the first half of the century past. Dosamantism sought a relatively more egalitarian erotic order among sexes, for which he resorted to notions of esoteric androgyny and an inclusion of physical and sexual component in the couple’s relationship, in a situation in which some esoteric currents in the West assigned to the sexual function a key role in the search Gnostic.

KEYWORDS

Esoteric novel, Mexican literature, sexual esotericism.

RECEPCIÓN: 14/08/2023

ACEPTACIÓN: 20/10/2023

Cuando se revisa el paisaje esotérico de México en el cambio del siglo XIX al XX, se advierte que las corrientes más importantes son: la masonería, vigente desde finales del siglo XVIII, aunque formalizada a principios del XIX, y cuyo estatuto esotérico es discutible pero inalienable; el espiritismo, que desde los años sesenta y sobre todo en los setenta había comenzado a instalarse y a adaptarse al país, con una infraestructura institucional y editorial bien reconocible a partir de los setenta, y la teosofía, que había arribado a México en la última década del siglo XIX, aunque su institucionalización llegaría hasta el siguiente decenio, en 1906, con la fundación de la logia Aura. Pese a su origen foráneo, las tres corrientes muy pronto buscaron adecuarse al nuevo país, incorporando en sus discursos conceptos, prácticas y representaciones locales vinculadas a la cultura y la historia de México —en especial, sus componentes prehispánicos, como en el caso de la teosofía—, con lo que se volvieron más atractivas para una parte de los posibles interesados.

Si bien esta caracterización es cierta, cuando hacemos una revisión más detallada comienzan a aparecer otros nombres de autores, textos y corrientes no tomados en cuenta en los recuentos esoterológicos. Tal es el caso del “dosamantismo”, una corriente cuyo nombre deriva del apellido de su fundador; el médico Jesús Ceballos

Dosamantes (1850-1916), con una profusa obra que incluye los libros *El perfeccionismo absoluto. Bases fundamentales de un nuevo sistema filosófico* (1888), *Fariseos y saduceos modernos (místicos y materialistas)* (1889) y *Ciencia y religión del porvenir. Solución a los grandes problemas* (1897). Ya en el siglo XX encontramos publicados dos nuevos textos de carácter político: *La gran mistificación maderista. Jesuitas y pseudo-científicos ante la moral y la ciencia* (1911) y el folleto *Antinomia política de don Francisco I. Madero. Profilaxia del cáncer clerical para salud del pueblo mexicano* (1911). Como puede apreciarse, los títulos nos remiten a asuntos filosóficos, religiosos y políticos.

De hecho, la propuesta dosamántica nació como un intento laico de plantear una teoría general del universo que abarcara temas como el origen del hombre, el origen natural del alma, la causa creadora, el medio por el que se desarrollan las facultades intelectuales y afectivas y la ley del progreso, entre otros tópicos. En ella confluyeron elementos procedentes de la ciencia y la filosofía positivistas, tan en auge por entonces, con incorporación de otros (menos evidentes) tomados del espiritismo y la teosofía, aunque recontextualizados en un esquema secular de gran aliento, pero que no generó entusiasmo entre sus coetáneos. En Ceballos, el positivismo no se acepta sin crítica, y esta se realiza justamente tomando en cuenta elementos provenientes del esoterismo. Como señala Carlos Illades:

Entrado el Porfiriato, el desencanto con respecto del positivismo cobró forma bajo la propuesta de una ciencia que no se miraba opuesta a la metafísica, sino que se sintetizaba con ella. Esta pretensión la tuvo el primer socialismo que [...] puso en la mesa el análisis de la sociedad desde el fundamento de su organización, las pautas de su desenvolvimiento y la necesaria transformación a través del proceso histórico. Un poco más tarde, Jesús Ceballos Dosamantes perseveraría en esta dirección (Illades, 2011: 283).

Es interesante que el trabajo crítico de Ceballos se afilie a una tradición decimonona que concibe al socialismo como la culminación del proyecto liberal, y en la que destacan nombres como Nicolás Pizarro y Plotino Rhodakanaty, ambos, como el propio Ceballos, vinculados no con el ateísmo, sino con la heterodoxia religiosa (Pizarro con el espiritismo y Rhodakanaty con el panteísmo y la metafísica alemana), lo que indica el carácter crítico en política de parte del esoterismo decimonono, algo estudiado para el caso europeo, sobre todo para el esoterismo francés (véase Strube, 2017 y *Política Hermetica N° 9*) en sus vínculos con el socialismo y el anarquismo.

La obra —tanto la de Ceballos como la de su discípulo más cercano, Gonzalo Peña y Troncoso (1873-1940)— fue comentada en su momento por locales y extranjeros, entre estos los españoles Juan Valera, Leopoldo Alas (Clarín) y Mario Roso de Luna (véase Chaves, 2023). A nivel nacional, no hubo elogios y sí reproches, destacándose el caso del sacerdote Emeterio Valverde, canónigo de la Catedral Metropolitana y autor de *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas,*

traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días (1904), quien, en el capítulo XXV de su libro, define al dosamantismo como “un sistema con pretensiones de filosófico, engendrado por una imaginación exaltada hasta el delirio, y en que se hermanan monstruosamente el darwinismo, el espiritismo, el panteísmo y hasta el positivismo; en que no escasean las blasfemias, las suposiciones gratuitas y los saltos mortales del transformismo” (Valverde, 1904: 433).

Rasgos esotéricos del dosamantismo

En un trabajo anterior sobre el dosamantismo (Chaves, 2023), expuse y resumí algunos de sus rasgos esotéricos, a saber: 1) un evolucionismo perfeccionista, que aúna el concepto de evolución procedente de Darwin a la idea del progreso positivista, incluyendo lo social, lo espiritual y lo cósmico. 2) La reencarnación como mecanismo espiritual que posibilita la evolución del alma. 3) La presencia de elementos metapsíquicos: magnetismo, doble vista, comunicación con los muertos, etc. 4) La existencia de maestros espirituales en tanto vanguardia evolutiva de la humanidad. 5) El cosmos se conforma con elementos y dimensiones variados, visibles e invisibles. 6) En su forma tardía, el dosamantismo plantea un dualismo metafísico y sexual a nivel cósmico. 7) Si bien el autor no menciona en su primer libro la idea de una sabiduría primordial, una *prisca theologia* a la usanza renacentista y ocultista (todo lo contrario: las referencias a las religiones del pasado quedan ahí marcadas por la ignorancia y el miedo), sí comienza a hablar de una “doctrina oculta” transcultural en su tercer libro. 8) Presencia de los asuntos de la iniciación (pruebas, muerte simbólica y demás). 9) Desarrollo de una expresión religiosa: culto al maestro (Ceballos), grupo discipular, revelación doctrinal, mesianismo. En ese trabajo sugerí que buena parte del giro dosamántico de la filosofía a la religiosidad esotérica pudo deberse en cierto grado al rechazo de sus contemporáneos, que llevaron a su fundador a hacer cambios doctrinales y a establecer una dinámica interna entre sus adherentes de tipo religioso.

Ceballos y su discípulo Peña y Troncoso se distinguieron por su enfrentamiento con otros grupos esotéricos que surgían por entonces, lo que nos habla de la diversidad ocultista que comenzaba a darse en México más allá de las tres corrientes principales antes mencionadas. La lucha se dio, sobre todo, contra el sector representado por el italiano Alberto de Sarak, conde de Das, que había fundado un Centro Esotérico Mexicano en la Ciudad de México, con el apoyo de importantes personajes del medio esotérico local, como Francisco I. Madero, Emilio Calveyrac y Arnoldo Krumm-Heller (véanse Chaves, 2021 y Peña y Troncoso, 1904b: 129-191). Sarak había pasado por las filas teosóficas en España y Argentina, así como por el ocultismo francés de Papus, pero para el momento de su arribo a México —tras recorrer

otros países latinoamericanos— ya tiene su particular propuesta esotérica, la que, tras abandonar el país en condiciones adversas, continuará desarrollando en Estados Unidos y Europa. En Nueva York tuvo tratos con el escritor Federico Gamboa, según consigna este en su *Diario III*, en las entradas del 19 de octubre y, en especial, del 24 de noviembre, en la que Sarak le pronostica sobre su vida futura y sobre su novela *Santa*. La entrada concluye: “Honradamente dejo consignado lo que antecede. Ni creo ni dudo: ¡ignoro! Que el tiempo, como Sarak opina, decida si la profecía es cierta o fue una mistificación. Por dicha, mi neurastenia no se ha agravado con la sesión aparatosa; experimento una ecuanimidad absoluta, y voy a la cama completamente tranquilo” (Gamboa, 1920: 350).

Además de este rasgo belicoso de Ceballos contra otros grupos esotéricos con los que tiene que competir, llama la atención su marcado anticlericalismo, pues, como lo ha señalado Carlos Illades:

el oscurantismo y la moral católica constituyeron la bestia negra que el médico neoleonés persiguió en todos sus libros. Ésta, decía, aletargó la conciencia de la población durante siglos e hizo gran daño al pensamiento científico al acusar (peor aún, castigar) de herejes a las mejores mentes de la historia de la Humanidad; confundió al cristianismo con el catolicismo, extraviando los verdaderos ideales de aquella religión, mostrando mayor apego a los bienes terrenales que a la salvación de las almas, e inculcando el fanatismo entre la población menos educada (Illades, 2011: 283).

Justamente, el anticlericalismo visceral de Ceballos lo va a llevar a criticar a la Iglesia católica y a los jesuitas, pero también ¡a los masones! —sin importar su tradicional perfil anticlerical—, a Francisco I. Madero, al ocultismo francés de Papus, de Péladan y del conde de Sarak (representantes de lo que llama “esoterismo semita y jesuítico”). En su libro *La gran mistificación maderista* escribe:

Aquí, en México, estuvo a punto de quedar establecida una rama del tal Ocultismo Jesuítico, al cual ya afanosos iban a ingresar algunos de nuestros más conspicuos científicos (los del apodo), pero nosotros dimos a tiempo la voz de alerta; revelamos lo que el tal Ocultismo Jesuítico era, el pseudo-Conde Sarak, que venía a mistificar, huyó, y el Centro Esotérico, que él había formado, se disolvió. ¿Iría a tener alguna relación la mistificación sarakica con la mistificación maderista...? Quién sabe. De todos modos, esos hechos que dejamos consignados, dan la clave para explicar por qué Madero es a la vez masón, espiritista y jesuítico, que quiere derogar las Leyes de Reforma y aniquilar la Escuela Laica (Ceballos, 1911: 81-82).

Dado que en su momento revisé la producción dosamántica de carácter doctrinal —tanto la de Ceballos como la de Peña y Troncoso (en Chaves, 2023)—, me interesa ahora poner atención a la de tipo estrictamente literario, es decir, la que más allá de su

labor doctrinal y propagandística se hace con una perspectiva estética, generando un discurso dentro de ciertos moldes genéricos literarios, en este caso de la novela. No fue Ceballos quien las escribió, sino su discípulo Peña y Troncoso, y se trata de dos títulos: *Blanca. Hija de la Luz* (1903) y *Celeste. Nuevos ideales* (1902 o 1903), de la que hubo cuatro ediciones, la última en 1939, con el título modificado a *Celeste. La moderna Eloísa. Nuevos ideales*, con cambios en el contenido (ampliación de capítulos y reestructuración en dos partes) y ampliación de metatextos (de uno a tres prólogos de autores distintos), según veremos con detalle más adelante.

Sobre el concepto de “literatura esotérica”

Antes de examinar estas novelas, conviene delimitar, siquiera de manera tentativa y provisional, el concepto de “literatura esotérica”, porque, aunque sobre el primer término de la expresión haya cierto consenso cultural, no ocurre así con el adjetivo, sujeto a imprecisión, prejuicio o confusión, por lo que aquí, para darle un contenido conceptual determinado, queda asociado con el campo esoterológico o de estudios de esoterismo occidental, y en especial con los nombres de Antoine Faivre y Wouter Hanegraaff, para quienes el esoterismo supone una propuesta académica histórico-cultural que alude a un conjunto de corrientes intelectuales precisas (sobre todo, neoplatonismo, hermetismo, cábala y alquimia), las cuales confluyen en la Italia renacentista y, a partir de entonces, configuran el imaginario esotérico de Europa y América, más los nuevos aportes que la investigación histórica y lingüística brinda en el siglo XIX, verbigracia, el gnosticismo y corrientes asiáticas como el hinduismo y el budismo, que vienen a agregarse al anterior caldo sincrético. En este sentido, lo esotérico no se restringe a lo secreto, lo misterioso, lo oculto, lo iniciático (aunque incluya estos aspectos), sino que hoy connota una categoría histórica susceptible de seguimiento y análisis desde una perspectiva académica y secular de sujetos, textos, representaciones, corrientes y objetos (véanse Faivre, 1994 y Hanegraaff, 2012), y que, a nivel de discurso, conlleva una serie de rasgos específicos: hermenéutica analógica, totalidad cósmica, vitalismo, lenguaje mítico-simbólico, búsqueda gnóstica, etc.

Desde dicho punto de vista, lo esotérico está asociado con la modernidad y con los cambios que esta impulsó desde el Renacimiento, en especial en los siglos XVIII y XIX, con la Ilustración y el romanticismo. Tras un crecimiento de los discursos esotéricos en las etapas renacentista y barroca, el pensamiento ilustrado y racionalista del XVIII buscó reprimirlos ya no por la fuerza y la violencia al modo de las Iglesias cristianas, sino mediante el desprestigio y el ridículo, vinculando tales asuntos con la ignorancia y la superstición. De ese modo, se establece una dinámica entre la cultura racionalista —dominante y excluyente— y la presencia esotérica —marginal, pero

siempre actuante en campos como el arte, la literatura, la religión y ciertas franjas del quehacer filosófico—. Se trata del esoterismo como “represión de lo imaginario” y su arrinconamiento en áreas periféricas de la cultura dominante, según la visión de un autor como Ioan Couliano (1984), o del esoterismo como “conocimiento rechazado”, en la versión de Hanegraaff (2012). Siendo esto así, la expresión “literatura esotérica” queda asociada con la modernidad euroamericana, sobre todo a partir del siglo XIX con la irrupción romántica, que se alimenta de esos materiales esotéricos para sus propias formulaciones.

Asimismo, el romanticismo contribuyó al fortalecimiento de una literatura esotérica elaborada tanto por sus representantes directamente vinculados como por escritores cercanos a este campo, parcial o totalmente. Se da, entonces, el cruce literario preferido de lo esotérico durante la modernidad madura, esto es, con lo gótico y lo fantástico, lo que ha llevado a la confusión entre estos términos, particularmente en cierta percepción crítica de lo esotérico como género fantástico, en el sentido prejuzgado de imaginario, irreal, fantasioso. Esto coincidió con el hecho de que lo fantástico literario se estableció, justamente, en el siglo XIX con el romanticismo, y como buena parte de la inspiración romántica derivó de las tradiciones esotéricas (véanse Faivre, 1976 y Viatte, 1928), entonces fue fácil hacerlos converger. No obstante, hoy podemos ver claramente que en literatura ni todo lo fantástico es esotérico ni todo lo esotérico es fantástico, y aún más, que lo esotérico como fenómeno cultural precedió a lo fantástico. Un ejemplo de esta confusión crítica es el caso de Lily Litvak (1994), quien, al estudiar el cuento espiritista español de entre los siglos XIX y XX, no duda en clasificarlo como literatura fantástica:

una utopía que se desarrolla en seis esferas celestiales, mesas giratorias, sonámbulos clarividentes, ectoplasmas, fantasmas que pueden fotografiarse, fluidos magnéticos que permiten la telepatía, corrientes eléctricas que facilitan la comunicación con los muertos, telégrafos espirituales, todo ello explicado por teorías científicas o pseudocientíficas. No podemos menos que admitir que estamos ante un verdadero género de ciencia ficción del siglo XIX [...] A ello podemos agregar que, sin duda alguna, el supuesto origen de estos cuentos [espiritistas] —la escritura automática de los espíritus a través de médiums— está de acuerdo con la más estricta definición de lo fantástico (Litvak, 1994: 87-88).

Lo esotérico ¿tiene que ver con un componente doctrinal, con un cierto significado o con una estructura, con una forma de presentar los significantes? Piénsese al respecto en la literatura emblemática del barroco (la “multimedia” *Atalanta fugiens* de Michael Maier, por ejemplo) o la literatura esotérica vanguardista de Gustav Meyrink (verbigracia, *El golem*), cuya esotericidad funciona tanto sobre el contenido como sobre la estructura narrativa de tipo expresionista.

¿Qué hace a una literatura ser esotérica? ¿Que sus autores hayan tenido creencias y prácticas de este tipo? Hay muchos escritores que, a pesar de estar vinculados con dicho campo (masones, teósofos, espiritistas), no usaron dicha experiencia para su práctica escritural (por ejemplo, Ignacio Manuel Altamirano, asociado con la masonería). ¿Que independientemente de su pertenencia personal, incluso su no pertenencia y su rechazo a tal ámbito, hayan usado materiales de ese tipo para sus tramas? Esto no siempre funciona: pensemos en el caso de Umberto Eco con *El péndulo de Foucault*, una novela saturada de tales componentes y que, sin embargo, no la ubicamos en el campo esotérico. ¿Que el texto posea una estética no mimética? Esto nos acerca a lo fantástico y ya hemos visto que lo fantástico y lo esotérico no siempre coinciden. Además, habría que revisar el concepto de mimesis, pues, si desde una óptica realista una trama es no mimética, es porque se parte de cierta noción particular de realidad, que desde el punto de vista esotérico resultaría restringida, por lo que, más bien, se buscaría mostrar una mimesis ampliada, no adscrita solo a lo visible y empírico, sino que incluya lo sobrenatural, lo invisible, pero también lo realmente existente.

De una manera práctica y provisional, podemos entonces ver que la literatura esotérica se conforma con textos de: 1) esoteristas que aúnan a sus textos doctrinales una producción literaria (Helena Blavatsky, Éliphas Lévi, Arnold Krumm-Heller, Aleister Crowley, etc.). Es el rubro más importante en términos de contenidos esotéricos, con el problema de que, cuando no hay talento literario, el texto tiende a volverse propaganda. 2) Escritores “profesionales” involucrados con el esoterismo y que proyectan sus intereses y vivencias ocultistas en su literatura, total o parcialmente (W. B. Yeats, Arthur Conan Doyle, Algernon Blackwood, Gérard de Nerval, Gustav Meyrink, Fernando Pessoa, etc.). Es el rubro más importante en términos de logros estéticos y el que quizás mejor contribuye a la difusión esotérica, aunque esta no sea el objetivo primero sino el logro artístico. 3) Escritores ajenos a lo esotérico, pero que usan dichos materiales para armar sus tramas (los casos de H. P. Lovecraft, de Umberto Eco y de otros autores actuales).

En el ámbito panhispánico, esta tríada taxonómica se reproduce. Entre los esoteristas que producen literatura, encontramos a autores espiritistas como la española Amalia Domingo Soler y el costarricense Rogelio Fernández Güell, u otros como el español Mario Roso de Luna, el germano-mexicano Arnold Krumm-Heller, el dosamántico Peña y Troncoso o, más recientemente, el chileno Miguel Serrano y el brasileño Paulo Coelho. Con respecto a los escritores profesionales involucrados parcial o totalmente con lo esotérico y que lo usan a discreción en su producción literaria, tenemos como ejemplo a buena parte de la nómina modernista (Rúben Darío, Amado Nervo, Leopoldo Lugones), al salvadoreño Salarrué, al guatemalteco Rafael Arévalo Martínez, a los costarricenses Roberto Brenes Mesén y Eunice Odio, a los chilenos Vicente Huidobro y Gabriela Mistral, entre otros. En cuanto a los escritores ajenos

a lo esotérico en lo personal, pero que pueden usar algunos de sus ingredientes en su producción literaria, el argentino Jorge Luis Borges es el caso más notorio.

Narrativa dosamántica de Peña y Troncoso: *Blanca*

Las dos novelas de este autor, *Blanca* y *Celeste*, dejan muy claro, ya por las declaraciones explícitas del narrador o por las referencias metatextuales de algunos de sus presentadores, que su objetivo principal no es tanto literario como ideológico: la difusión de la doctrina dosamántica de Jesús Ceballos, quien incluso aparece representado en la primera novela como maestro espiritual y autor de libros que otros personajes leen y estudian y por los que se convierten a tales doctrinas.

A diferencia de narraciones esotéricas previas en México (como algunas escritas por Santiago y Justo Sierra, Francisco Sosa, Pedro Castera y Octavio Mancera), que estaban centradas, sobre todo, en tópicos del espiritismo y del mesmerismo y que daban pie a historias de tipo fantástico, las dos novelas de Peña y Troncoso no toman este camino, sino que se mantienen en un ámbito realista y hasta costumbrista, en el que lo esotérico funciona como metadiscurso de algunos de sus personajes para justificar sus creencias y acciones, pero sin que se generen situaciones extrañas o anómalas. Tenemos aquí una narrativa esotérica que no acude a lo fantástico para establecer una trama, lo que le da un lugar especial entre la literatura de ese tipo que por entonces se está escribiendo en México.

La primera novela, *Blanca*, se divide en tres partes y aparece acompañada de una “carta-prólogo” de Leonardo R. Zimbrón, en la que le señala al autor, Peña y Troncoso, que “has sabido asimilarte las Doctrinas de nuestro sabio y muy amado Maestro Jesús Ceballos Dosamantes” (Peña y Troncoso, 1903a: 6)² y en donde se hace referencia a una obra inédita de Ceballos en la que pudo haberse inspirado Peña y Troncoso:

Tú como yo has tenido la dicha de leer *Revelación. Isis fuera del santuario*, obra inédita de nuestro Padre intelectual, y en tal obra, no hay duda que te has inspirado para escribir *Blanca*. Cuando el público conozca esa *Revelación* a la que yo llamaría “El Divino Romance”, tiene forzosamente que producir desbordantes emociones en aquellos que son amantes de lo Bello, de lo Verdadero y de lo Justo (7).

Más adelante, en el tercer capítulo, en el que se hace una presentación y descripción de Ceballos y de la totalidad de sus escritos, tanto los publicados como los

² En adelante, haré referencia a esta edición de *Blanca* y solo anotaré las páginas citadas entre paréntesis. Lo mismo se hará con la otra novela, *Celeste*, cuando se realice su respectivo análisis.

inéditos, se vuelve a mencionar dicho título, que, por lo expresado por Zimbrón, pudo haber tenido un carácter poético o narrativo y que, para el lector esotérico, pudo además remitir al famoso libro de la fundadora de la teosofía moderna, H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled [Isis develada]* (1877), verdadero *bestseller* de época que tanto Peña y Troncoso como su maestro Ceballos muy probablemente conocieron, tal vez en su lengua original o en su traducción al español de 1902.³ En otro título de Peña y Troncoso, de carácter polémico, *El dosamantismo es la religión científica* (1904), se refiere en varias ocasiones a Blavatsky y a su doctrina teosófica, a la que descalifica por su supuesta metafísica negativa y “tenebrosa”.

La primera parte de *Blanca* se titula “Simiente de luz” y sirve fundamentalmente para presentarnos a los principales personajes: la Blanca del título, quien “surgió del seno de una familia pobre, de la clase media de nuestra sociedad, de esa clase abnegada y noble que ha dado los hombres más notables en política, arte y ciencias” (7). Se trata de una hermosa joven de 17 años, quien

en lo psíquico, [...] es gloriosa Hija de la Luz; su espíritu radiante no pertenece á este mundo, es pues, extranjero; es de la pléyade gloriosa de espíritus que traen la misión divina de esparcir sobre la negra tierra la blanca luz del amor y de la sabiduría; es de los seres que, habiendo realizado ya la perfección suprema, no pueden ser felices en tanto que el *Absoluto no se haya realizado* (8).

Está don Manuel, su padre de 65 años, “un anciano venerable, que apasionado por las ciencias naturales, había consagrado su existencia al estudio de ellas” (9); también se presenta a don Jaime, de 60 años, “tenebroso y afligranado” abogado y profesor de lógica, quien, “en lugar de dinamizar a sus alumnos, engendraba en sus almas el escepticismo, alimentando el egoísmo, el rencor y la venganza” (31), descrito como “antipático, de color moreno subido, cuerpo bajo y grueso, cabeza calva, nariz aguileña que por su forma recordaba el pico acerado del mochuelo” (32). Don Jaime representará al antagonista principal de la historia, quien, ante el fracaso en seducir a Blanca tras la muerte del padre y la ausencia del novio, se encargará de presionarla hasta que la joven huya de su entorno y se vea envuelta en una serie de situaciones deplorables, física y emocionalmente. Está también Luis, novio de la heroína y estudiante de medicina, que debe abandonar la escuela por efecto de una calumnia de don Jaime, motivo por el cual se trasladará a Francia para concluir su carrera, no sin que

³ Véase Penalva Mora (2013: 275). En esta tesis doctoral, el autor presenta en un apéndice la lista de libros teosóficos traducidos al español entre 1888 y 1940, en el que se indica 1902 como el año de traducción de *Isis sin velo* por Federico Climent Terrer. Hay una traducción anterior de Francisco Montoliú, recientemente rescatada y publicada en España por Editorial Dagón, pero que no he podido consultar.

su adversario le haga creer a la protagonista que el joven murió. Luis es quien introduce a Blanca y a su padre a las doctrinas dosamánticas, pues es discípulo de Jesús Ceballos y distribuye y comenta sus obras.

Ceballos, de 50 años, es descrito con detalle en el tercer capítulo:

de presencia en extremo agradable, de constitución robusta por la vida higiénica y moral que siempre ha practicado, está dispuesto su organismo ponderable para luchar, para trabajar en su grandiosa obra redentora. De estatura regular, su frente limpia y serena como un cielo claro, trasparente sin manchas; su mirada bondadosa y consoladora revela la penetración de ideas de su prepotente espíritu (47).

De él se dice que “ha fundado una escuela filosófica científica en la cual se explica por modo satisfactorio y exacto todo aquello que es aún profundo arcano para la ciencia oficial; él explica las causas fundamentales de los múltiples y varios fenómenos que nos ofrece la evolución cósmica en todos los órdenes, desde aquellos que estudia la Cosmogonía hasta los que son del dominio de la Sociología” (48). Ese tercer capítulo refiere con cierto detalle algunos contenidos de las tres obras publicadas hasta ese momento por Ceballos y de tres inéditas. Llama la atención en esa rápida exposición lo que dice sobre la mujer, la cual está en el foco de interés de Peña y Troncoso, al grado de que las dos novelas llevan nombres femeninos: “Él [Ceballos] ha levantado a la mujer, colocándola al lado del hombre como su compañera eterna, la ha sacado del gineceo y ha ceñido en su frente la aureola sacrosanta de la maternidad, diciéndole al hombre: la mujer es digna porque en ella radican los atributos del sentimiento en su más alta expresión, es tu compañera eterna, complementa tu espíritu” (54).

Si bien el dosamantismo mantiene una visión tradicional de la mujer (predominio del sentimiento, maternidad, complemento de lo masculino), inscribe esta propuesta en un vasto esquema en el que la raíz fundamental del “Todo Cósmico” es la polaridad sexual, la “Suprema Sexualidad”: “El Ser Sintético en la *polaridad sexual*, al representar el principio fundamental de la Vida Cósmica, es el *modelo disciplinante*, que rige y señala el fin supremo á que converge la evolución integral” (Ceballos, 1897: 279). Sin mencionarla por su nombre, anida en este modelo heterosexual de Ceballos la vieja noción esotérica de la androginia, que abarcaría no solo el ámbito humano, sino la totalidad de reinos y relaciones, un poco a la manera del antiguo hermetismo grecoegipcio, tal como se aprecia en el *Asclepio* y en el *Poimandres* con su androginización del mundo, y no únicamente de lo humano (véase Chaves, 2005: 63-73).

Ceballos conocía la literatura hermética. En *Ciencia y religión del porvenir* hace una versión del famoso lamento o profecía de Hermes por la decadencia de Egipto presente en el *Asclepio*, una parte del cual dice: “¡Ay, Egipto, Egipto!, de tu religión sólo sobrevivirán fábulas y éstas increíbles para tus descendientes, las palabras que cuen-

tan tus piadosos hechos sólo permanecerán grabadas en las piedras. [...] Los dioses volverán al cielo, los hombres, abandonados, morirán en su totalidad y, entonces, ¡oh Egipto! privado de dioses y de hombres, te convertirás en un desierto” (*Textos herméticos*, 2008: 463). Ceballos retoma este texto célebre, lo parafrasea y le da un giro prosexual y anticlerical, por el que los enemigos de este Egipto místico y erótico [los católicos]

nos calumniarán, adorarán ellos mismos a la Muerte en lugar de la Vida, a la Locura en vez de la Sabiduría, denunciarán ellos al amor y a la fecundidad, llenarán sus templos de huesos de hombres muertos, como reliquias, y en la soledad y el llanto consumirán su juventud. Sus vírgenes serán viudas antes de ser esposas, y se consumirán en el dolor, porque los hombres habrán despreciado y profanado los Sagrados Misterios de Isis (Ceballos, 1897: 270).

Por su parte, en *Blanca*, Peña y Troncoso transcribe esta supuesta cita de Hermes según el texto de Ceballos, con igual propósito anticlerical, y lo remata de esta manera: “Si, en los altares del Catolicismo se le da culto al Mal” (215).

Ceballos se pregunta: “¿no es racional asignarle al Núcleo Fundamental un carácter sintético, en Suprema Unidad Sexual, que regir pueda, desde el orden físico hasta la polarizada sexualidad psíquica?” (Ceballos, 1897: 290). De este carácter sintético, se deriva lo consciente y volitivo en el universo, esto es, lo divino: “se afirma el concepto real y verdadero de que la Base del Sistema Cósmico radica en el Uno de *constitución sintética* y, por tanto, consciente; pues sin una *volición*, *sin una modalidad dinámica consciente*, jamás explicará nadie cómo una fuerza ciega y sin volición, pasó del estado pasivo al estado activo” (Ceballos, 1897: 284).

En la segunda parte de la novela, “El Abismo Pseudo Social”, Peña y Troncoso despliega con más fuerza el anticlericalismo dosamántico, representado en especial por el padre Antonio, personaje clave en una red de beatería católica que buscará la seducción de Blanca, quien, solitaria y desvalida, cae engañada en un conventículo que está bajo la dirección del siniestro personaje, y del que, de nuevo, como en el caso de don Jaime, logrará escabullirse a último momento. Ya fuera, será confundida con una prostituta, por lo que es detenida por la policía, lo que le causa una crisis que la lleva al hospital. Ahí se recuperará poco a poco y, ya conseguida la salud, trabajará como enfermera, escondida de los ojos de don Jaime y del padre Antonio.

En la tercera parte de la novela, “Aurora de redención. Los primeros discípulos”, reaparece Buenaventura, obispo y tío de Luis, que, por influencia de las lecturas dosamánticas que su sobrino le brindó tiempo atrás, entra en crisis de fe católica y abandona los hábitos para convertirse en apóstata dosamántico. Mientras tanto, Luis —graduado con honores— regresa de Francia en busca de Blanca, a la que finalmente encontrará, no sin sorpresa para ella, pues lo consideraba muerto. En una

gran escena casi final, coinciden los dos amantes, el malvado don Jaime, el maestro Ceballos y don Buenaventura el apóstata (ahora representante del “Cristianismo Científico”). Tras las aclaraciones del caso, los espíritus de los dos jóvenes se unifican en “suprema unidad psíquica”: “En aquel momento Don Buenaventura encontraba demostrado por manera práctica, la gran teoría *Dosamántica* relativa á la eternidad de los polos sexuales, que son complementarios y que en su unión constituyen la unidad en el Amor y en la Sabiduría” (312). Después del reencuentro amoroso, se asiste a la conformación de la comunidad de los adeptos de Ceballos, en la que “cada uno de los discípulos ha prometido desarrollar tesis que cumplan el fin trascendental de las doctrinas *Dosamánticas*. Uno tratará de la Cosmogonía, otro de la Psicología, aquel de la Moral, etc. De la Sociología *Dosamántica* (comparada con los deficientes sistemas socialistas que sin base moral ni psicológica se han dado) [...], de tal Sociología, para enaltecerla y explicarla por modo analítico, se encargará un Ser femenino”, de “sublime individualidad” (317). De nuevo, se busca dar a la mujer un papel relevante.

Como puede apreciarse, la trama de esta novela se mueve dentro de los lineamientos de un relato realista, con una joven huérfana asediada por villanos poderosos (uno laico y otro religioso) y un enamorado lejano que no puede ayudarla. El esoterismo dosamántico acompaña a algunos de esos personajes y permite entender su comportamiento y carácter, pero no interviene en la trama en términos de eventos y circunstancias fuera de la norma realista: no hay visiones ni elementos sobrenaturales, como desdoblamientos o seres de otras dimensiones.

***Celeste* o el vacío de la trama**

La otra obra, *Celeste. Nuevos ideales*, de la que hubo cuatro ediciones entre 1902 y 1939, se presenta como “novela epistolar” en el subtítulo de la cuarta edición, con referente intertextual en *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), de Jean-Jacques Rousseau, inspirada a su vez en la historia medieval de Abelardo y Eloísa, en la que el amor sublime finalmente sobrepasa al amor carnal a partir de la castración de Abelardo. A lo largo de sus ediciones, la novela de Peña y Troncoso cambia en título, estructura, extensión y metatextos. La primera edición, de 1902, se publicó en el folletín del periódico *La Patria*, con tanto éxito que se hizo una segunda edición en libro independiente al año siguiente. Esa edición de 1903 posee un prólogo del editor, Ireneo Paz, y otro del autor, seguidos de una secuencia ininterrumpida de 58 cartas y una conclusión. Todas las epístolas están escritas por el personaje femenino. En la tercera edición de 1904, se mantienen el prólogo de Ireneo Paz y el del autor, y se incluyen dos textos más (“Opiniones acerca de la novela”), uno de José M. Silva y otro de Ventura Euresti, quienes subrayan la conexión dosamántica de la novela. La cuarta edición de 1938-1939

cambia el título: *Celeste, la moderna Eloísa. Nuevos ideales*, y agrega el subtítulo: *Novela epistolar*. También se modifican la estructura y la extensión: ahora se tienen dos partes claramente separadas, aunque vayan juntas, de acuerdo con el año de publicación: la primera parte lleva como fecha 1938 y la segunda 1939. La novela se reconfigura y pasa de ser un conjunto unidireccional de cartas escritas por la mujer al hombre para convertirse en un *intercambio* de expresiones amorosas entre los dos protagonistas, María y Ángel, amantes distanciados (ella vive en Veracruz y él en la Ciudad de México) que, pese a su amor, nacido del intercambio epistolar y de la imagen fotográfica, perseveran en su separación como un medio de corroborar su amor absoluto y sublime, que solo podrá realizarse en un nivel superior tras su muerte. Es decir, el material de las tres primeras ediciones se conserva con cambios menores (antes María tenía 18 años, ahora 15; se agregan o se quitan referencias del maestro Ceballos Dosamantes), pero se introduce un conjunto epistolar escrito por el personaje masculino que antes no se encontraba, aunque sí es compatible con el ya existente, dado que el discurso se sostiene con base en las emociones y las ideas, no en las acciones. Como en la otra novela, *Blanca*, el personaje masculino se torna el vehículo para la transmisión de la doctrina dosamántica a la mujer, a la que ella se adherirá completamente, y que le sirve como respaldo para su amor a distancia, sin corporalidad.

En su prólogo, Ireneo Paz señala que “el lector no puede menos que asociarse insensiblemente al desarrollo de la trama, una trama que en realidad no existe, pero que se crea con la fantasía, que se siente en el alma” (en Peña y Troncoso, 1938: 7). El propio Peña y Troncoso escribe en su prólogo: “podría tramarme una novela de los amores de ÁNGEL y MARÍA; pero intencionalmente prescindimos de ello, porque sus escritos retratan fielmente, como un limpio espejo, el alma pura de María y los sentimientos de Ángel, a la vez que su rectitud de juicio” (20-21). Otro prologuista, Silva, añade al respecto: “la trama no la hay, se puede decir que es latente y el desenlace es la Finalidad Trascendental de la Vida proclamada en la Doctrina Dosamántica, y los amantes prosiguen su senda de amor con la convicción de que sus espíritus continuarán su integración venciendo todo obstáculo y peligro que se les oponga, hasta conseguir su unión eterna” (12-13). Así, el lector asiste en la última versión a un intercambio efusivo de los amantes, en el que ambos se declaran constantemente su amor, salpicado con algunas referencias al dosamantismo, con recaídas depresivas de su entusiasmo erótico sin cuerpo, y que a ella, en particular, le inducen un sentimiento de muerte inminente, el cual busca ser contrarrestado por su lejano amante, pero queda sin resolución en este mundo material.

A partir de la división dosamántica entre espíritus luminosos (que suelen corresponder a los personajes positivos) y espíritus tenebrosos (los personajes malvados, codiciosos, lujuriosos y demás), Peña y Troncoso indica en su prólogo:

los tenebrosos no admiten ni comprenden que se pueda amar sin interés; para ellos una boda, en la que la mujer no aporte una dote, no es aceptable ni conveniente. La mujer para esos seres es la hembra del macho, no la compañera cariñosa del hogar, la que debe compartir así los pasajeros goces como las adversidades del destino, bebiendo de todas las amarguras y participando de todas las alegrías. No quieren que su compañera se ilustre para no ser inferiores a ella, y en lugar de instruirla le facilitan novelas de esas que emponzoñan el alma, presentando a la humanidad hechos monstruosos que matan la fé (23).

En la otra novela, *Blanca*, se señalan y se combaten algunos de esos “autores tenebrosos”: “Leopardi, Schopenhauer y Tolstoi, entre otros, han sido focos entenebreceadores; han envenenado el éter invisible con sombras de muerte; han atacado á la vida en sus más nobles fueros” (Peña y Troncoso, 1903a: 69).

Otra vez observamos el interés dosamántico por la “redención” de la mujer, por su educación, por su igualdad de derechos, y aunque otros aspectos nos resulten hoy algo conservadores y limitados (predominio del sentimiento, la maternidad, el espacio doméstico), no puede dejar de advertirse esa mirada “protofeminista”, que aparece asociada con la modernidad y el socialismo con base espiritual.

Otro aspecto crítico asociado a *Celeste*, por el lado de su personaje masculino Ángel, podría ser una cierta adscripción a la llamada “novela de sensibilidad” [masculina], un tipo de literatura que se desarrolló en América Latina a caballo entre lo romántico y lo modernista, cercana a la “novela de artista”, aunque su personaje no siempre lo sea o quiera serlo, solo basta con poder elaborar y mostrar las emociones que el paradigma de género sexual imperante no permitía en aquel momento (véase Chouciño, 2003). Sin embargo, aun en esta categoría, encontramos ciertos problemas, pues el personaje Ángel no logra manifestar una psicología más compleja para tal adscripción. No obstante, algo hay de esta nueva “sentimentalidad” masculina.

Tenemos, entonces, dos novelas dosamánticas escritas en el primer quinquenio del siglo pasado —aunque una de ellas, *Celeste*, continuó evolucionando en ediciones posteriores—, ambas poco o nada conocidas por la crítica y la historia literarias, de las que hay que dar cuenta pese a sus peculiaridades, o quizás precisamente por estas, al ser ejemplos de una literatura esotérica que se estaba gestando en esa época (el cambio del siglo XIX al XX), y las cuales, junto con este ingrediente ideológico, muestran también las marcas y las preocupaciones de lo que ocurría en la cultura y la historia mexicanas del momento, así como su ambiente porfirista y prerrevolucionario. Para mí, es un enigma por qué la novela mejor armada y relativamente más entretenida de las dos, *Blanca*, quedó rezagada en la recepción del público, mientras que la volátil *Celeste*, estática, emocional, que deja al lector en un limbo parecido a un pantano, sí gozó del favor de los lectores con cuatro ediciones.

Teoría sexual de la propuesta dosamántica

Uno de los rasgos sobresalientes de la doctrina de Ceballos es el relativo a la sexualidad, que, si bien se mantiene dentro de un marco heterocéntrico y de predominio masculino, busca ir más allá de los esquemas femeninos tradicionales de mujer frágil y de mujer fatal (véase Chaves, 1997) —presentes en la cultura literaria de la época—, con un cierto desliz hacia un mayor equilibrio de género. El hecho mismo de que hable de sexualidad y no solo de amor nos indica una posición distinta, lo cual hace partiendo no tanto de una base social o pedagógica, sino desde una perspectiva trascendente y metafísica: “La fecundidad sexual es ley trascendental de Vida, cuyos preceptos indelebles e inviolables están escritos en la misma constitución orgánica, desde el vegetal hasta el hombre” (Ceballos, 1897: 269). Según mencioné antes, Ceballos propone que la polaridad sexual es la raíz fundamental en el cosmos y “el *modelo disciplinante* que rige y señala el fin supremo a que converge la evolución integral” (Ceballos, 1897: 279).

Sin llegar a plantear de forma explícita una visión andrógina de la sexualidad (al menos como meta última), se acerca mucho a ello con su idea de la complementariedad sexual:

Pero ahí donde la Ley suprema se cumple en las armonías sublimes del Amor, en la unión de dos seres que les atrae la polaridad sexual, *se realiza el fin grandioso y supremo de toda la evolución*; esto es, la constitución integral de la verdadera *Unidad Sintética*. El espíritu radicalmente masculino, y el espíritu radicalmente femenino, cada uno, por sí solo, no es más que el polo complementario del otro. El majestuoso y sublime término de la perfección psíquica, es aquel en que los dos *polos complementarios* queden ligados eternalmente, por matemática afinidad, por el ajustamiento perfecto de sus equivalentes, que sumados acusen la *Unidad Sintética* (Ceballos, 1897: 273).

Esta atracción sexual y no solo amorosa está en la naturaleza misma de la existencia y, por tanto, debe tener su cuota de aceptación no como un “mal necesario” —según afirmará el teósofo Mario Roso de Luna en respuesta a los dosamánticos—, sino como una vía de realización espiritual y hasta cósmica, que implica, incluso, el recorrido por diversas existencias, con lo que la idea de la reencarnación se sugiere sutilmente:

a través de abismadoras evoluciones efectuadas en el tiempo y en el espacio, se encontrarán las mitades que con especiales caracteres de prodigiosa singularidad se corresponden, se complementan y armonizan, para ser desposados eternos, que cada uno *se amará en el otro, y ambos en la Humanidad*. Al verificarse estas dichosas uniones que santificará y bendicirá la Divinidad del Cosmos, los desposados sublimes del infinito emprenden viaje feliz a esferas superiores. Allí, sin celos ni temores, en abrazo fundente, en beso unificante, en

éxtasis deleitoso, con fruición divina, que no cansa, realizan los placeres que en pálido y fugaz reflejo ofrece el goce terrenal. Allí todo es bendición, todo es armonía, todo Vida, todo Amor, todo Sabiduría (Ceballos, 1897: 273-274).

Estas ideas divergentes de lo que era el entorno sexual dominante propiciado por el porfirismo (cfr. Zabalgoitia y Chávez, 2019) se expresan de forma clara en las obras doctrinales del dosamantismo, en especial, en *Ciencia y religión del porvenir* (1897) y, un poco menos desarrolladas, en la novela *Blanca*, hasta casi no notarse en la segunda, *Celeste*, en la que la sexualidad e, incluso, la corporalidad de los amantes se evitan completamente, interponiéndose una distancia geográfica entre ellos, que, de haberse querido, podría superarse por medio del viaje, lo cual no ocurre, justamente, porque es la lejanía entre los cuerpos —junto con la escritura epistolar— la que asegura la tensión erótica, con una apuesta por la unión metafísica *post mortem*. En este sentido, pareciera que la postura de castidad a distancia es más del discípulo Peña y Troncoso que del maestro Ceballos, aunque quizás, en esto del erotismo, como en otros asuntos, mutara el discurso primero de Ceballos hacia formas más convencionales.

Esta propuesta erótica de Ceballos en el contexto esotérico no fue algo aislado, sino que formó parte de la agenda doctrinal y práctica de algunas corrientes ocultistas de fin del siglo XIX y primera mitad del XX, que, en vez de proponer la castidad como un ingrediente de la transformación espiritual, a la manera de los teósofos, apostaron, más bien, por el uso de la sexualidad —dentro de ciertas condiciones— como una vía posible y aceptable para lograr el despertar gnóstico, en lo que se ha denominado magia o alquimia sexual, con un grupo de autores (Paschal Beverly Randolph, Maria de Naglowska, Aleister Crowley, entre otros) de variada influencia y alcance (véase Hanegraaff y Kripal, 2008). La propuesta de Ceballos, sin tener el desarrollo y la radicalidad de estos enfoques de esoterismo sexual, de alguna manera transita hacia tales ámbitos con su reconocimiento de la importancia del erotismo en el sendero espiritual.

Una prueba de esto es la lectura desconfiada que sobre *El dosamantismo es la religión científica* (1904) de Peña y Troncoso hace el ya mencionado teósofo español Mario Roso de Luna (1872-1931), de gran influencia en el medio esotérico panhispánico de la época, que lo critica por proponer la vía sexual como medio del desarrollo espiritual. En su libro de 1929, *Aberraciones psíquicas del sexo*, escribe al respecto:

Otra forma, en fin, de la terrible aberración psíquico-sexual es la de las llamadas ‘almas gemelas’, que en hombres de alta y de baja mentalidad ha producido tantos estragos, y de la que viene a constituir otro libro necromante, peor acaso que el de Gabalis, la célebre obra españolamejicana largamente titulada así: *El Dosamantismo, como religión científica que es, en oposición al ocultismo semita, que es una Liga de internacional anarquismo, o sea la síntesis religioso-científica del Maestro Jesús Ceballos Dosamantes*, y sobre la cual hemos trazado el argumento

de una ópera: *La Xana*, sin estrenar aún, amén de varios capítulos del libro *El tesoro de los lagos de Somiedo* (Roso de Luna, 2010: 116).

Con la facundia narrativa que lo caracteriza, en este último texto mencionado Roso de Luna desarrolla un diálogo entre él y una lectora del citado libro dosamántico, bien dispuesta a la exploración sexual, y que él como buen teósofo logra esquivar, no sin titubeos, dada la belleza de la mujer. Tras transcribir una “síntesis dosamantística” en la que lo sexual aparece en primer plano, el narrador responde a la dama:

—Yo, señora —la dije sin falsa modestia—, estoy en ayunas de todas estas cosas. Sé, sí, por los libros de Blavatsky, mi única maestra, que la clave sexual es la más inferior de las siete del Misterio, y que, como tal, fue conocida por hebreos, egipcios y sufis, a diferencia de los Maestros arios de la Logia Blanca, que las conocen las siete. A bien poco más que a esto llegan mis conocimientos (Roso de Luna, 1980: 334).

Según puede verse, un esoterista erudito y experimentado de la altura de Roso de Luna interpreta el texto dosamántico como una propuesta de magia sexual y, en consecuencia, de magia negra, de acuerdo con el criterio de castidad y sublimación de la teósofa Blavatsky, quien en vida descalificó ese esoterismo sexual que ella conoció por lo planteado por el norteamericano P. B. Randolph (véase Deveney, 1997).

En México, Ceballos Dosamantes no estaba solo en sus avances esotéricos de corte sexual, pues por esos años aparece en la escena nacional la figura del germano-mexicano Arnold Krumm-Heller (1876-1949), médico, militar y ocultista notable, vinculado a la institucionalidad esotérica europea, francogermana sobre todo, y que, tras instalarse en México, tuvo un papel destacado tanto en el ámbito político, apoyando primero a Madero y después a Carranza, como en el entramado esotérico nacional, donde estableció contactos con masones, teósofos, espiritistas y rosacruces; asimismo, ayudó a fortalecer y renovar la institucionalidad esotérica al tejer lazos entre grupos europeos y latinoamericanos, pues sus conexiones no solo incluyeron a México, sino también a otros países de la región, como Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina, Chile y Perú (véase Villalba, 2019). En 1912, Krumm-Heller, prolífico autor de material esotérico, publicó el librito *No fornicarás. Instrucciones solo para ocultistas*, del cual dedicó y regaló un ejemplar a su amigo F. I. Madero, y que es considerado el primer documento de magia sexual escrito en México. Quizás lo sea en términos de frontalidad y amplitud del asunto tratado, aunque por lo ya indicado, estuvo precedido en el país por los avances que al respecto había realizado Ceballos una década y media antes. Posteriormente, Krumm-Heller incorporó buena parte de ese texto en *Rosa-cruz: novela de ocultismo iniciático*, publicada en 1919 en alemán y en 1922 en español, con modificaciones.

Por lo anterior, podemos concluir que la literatura dosamántica (la doctrinal de Ceballos y la narrativa de Peña) es susceptible de un análisis esoterológico que profundice más en esta vertiente sexual del esoterismo, que por entonces se discutía en Estados Unidos y Europa, pero también, para sorpresa de algunos, en México, donde se plantean otras líneas reflexivas —que no reproducen o adaptan los argumentos de sus colegas oculistas europeos o estadounidenses— en un contexto político prerrevolucionario que las encauza por el lado del anticatolicismo, en contra de las prescripciones de castidad y sublimación de esoterismos como el teosófico, que en esos momentos se expandía en el medio hispanoamericano y, específicamente, en el mexicano.

Bibliografía

CEBALLOS DOSAMANTES, Jesús

Ciencia y religión del porvenir. Méjico: Imprenta de Eduardo Dublan, 1897.

La gran mistificación maderista. Jesuitas y pseudo-científicos ante la moral y la ciencia. México: Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1911.

CHAVES, José Ricardo

Los hijos de Cibeles. Cultura y sexualidad en la literatura de fin del siglo XIX. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997.

Andrógynos. Eros y ocultismo en la literatura romántica. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.

“Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México”, en *Melancolía. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR*, volumen 6 (2021), 3-31.

“El dosamantismo: un esoterismo mexicano entre los siglos XIX y XX”, en J. R. Chaves y Alejandra G. Galicia Martínez (editores). *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Bonilla Artigas, 2023, 31-57.

CHOUCIÑO FERNÁNDEZ, Ana G.

La imagen masculina en la novela de sensibilidad hispanoamericana. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003.

COULIANO, Ioan P.

Éros et Magie à la Renaissance. Paris: Flammarion, 1984.

DEVENEY, John Patrick

Paschal Beverly Randolph. A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian, and Sex Magician. New York: State University of New York Press, 1997.

FAIVRE, Antoine

El esoterismo en el siglo XVIII. Madrid: Edaf, 1976.

Access to Western Esotericism. New York: State University of New York Press, 1994.

GAMBOA, Federico

Mi Diario. Primera Serie III. México: Eusebio Gómez de la Puente Editor, 1920.

HANEGRAAFF, Wouter

Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter y Jeffrey J. KRIPAL (editores)

Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism. Leiden/Boston: Brill, 2008.

ILLADES, Carlos

“Los socialistas y la Reforma”, en Celia del Palacio Montiel (coordinadora). *México durante la Guerra de Reforma. Contextos, prácticas culturales, imaginarios y representaciones*. Tomo II. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011, 275-287.

KRUMM-HELLER, Arnold [Huiracocha]

No fornicarás. Instrucciones solo para ocultistas. México: Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1912.

LITVAK, Lily

“Entre lo fantástico y la ciencia ficción. El cuento espiritista del siglo XIX”, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, números 154-155 (1994), 83-88.

PENALVA MORA, Vicente

“El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del s. XX. La Sociedad Teosófica española (1888-1940)”. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2013.

PEÑA Y TRONCOSO, Gonzalo

Blanca. Hija de la Luz. México: Imp. Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, 1903a.

Celeste. Nuevos ideales. Segunda edición. México: Imp. Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, 1903b.

Celeste. Nuevos ideales. Tercera edición. México: Imprenta de Ireneo Paz, 1904a.

El dosamantismo es la religión científica. México: Editores J. I. Guerrero y Cía, Suc. De F. Díaz de León, 1904b.

Celeste, la moderna Eloísa. Nuevos ideales. Novela epistolar. Cuarta edición. México: Imprenta del Comercio, 1938 y 1939.

Política Hermetica N° 9

Esotérisme et Socialisme. Paris: L'Age d'Homme, 1995.

ROSO DE LUNA, Mario

El tesoro de los lagos de Somiedo. Madrid: Eyras, 1980.

Aberraciones psíquicas del sexo. Málaga: Corona Borealis, 2010.

STRUBE, Julian

“Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in *fin-de-siècle* France”, en *Númen*, volumen 64, números 5-6 (2017), 568-595.

Textos herméticos

Introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot. Madrid: Gredos, 2008.

VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio

Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días. México: Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, 1904.

VIATTE, Auguste

Les sources occultes du Romantisme. Paris: Librairie Honoré Champion Editeur, 1928.

VILLALBA, Mariano

“Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, volumen 10, número 2 (diciembre 2018-mayo 2019), 227-258.

ZABALGOITIA HERRERA, Mauricio y Emily CHAVEZ ROSAS

“Contexto sexo-cultural en el Porfiriato: la educación de género y masculinidad”, en *Pedagogías de género. Educación, literatura y cultura en México (s. XIX-XX)* [sitio web]. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019. Consultado en: <<http://132.248.192.241/~iisue/www/zabalgoitia/?p=642>> [17/04/2023].

