

## Introducción

Las luchas instauradas en torno al gobierno<sup>1</sup> de las subjetividades<sup>2</sup> populares de la ciudad de Bogotá durante el período comprendido entre 1960 y 1980<sup>3</sup> revisten un interés especial, debido a que, en ese momento, se puso en juego el régimen mediante el cual se habría de codificar la relación de los habitantes de la ciudad consigo mismos, —régimen que aún hoy mantiene en operación un conjunto de procesos a través de los cuales se deviene sujeto<sup>4</sup>—. Entonces, Bogotá presenció el debilitamiento de los dispositivos tradicionales que ordenaron y dieron forma a las subjetividades colectivas, y en particular el agotamiento de los mecanismos católicos que mediaron dicha relación de sí, consigo. Simultáneamente, en la ciudad también emergieron otras prácticas constituidas de subjetivación, las cuales cobraron vida dentro de dos proyectos antagónicos: el primer proyecto fue el desarrollismo, desde el cual las élites jalónaron la modernización de la experiencia urbana; el segundo proyecto, emergió en la forma de un conjunto de prácticas, que en los términos de Foucault, se denominan *prácticas de sí*<sup>5</sup>, las cuales,

[...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1991: 39).

No se puede perder de vista que ambos proyectos emergieron en el mismo momento en que se fraguó el *secuestro* del aparato estatal por parte de las élites del Frente Nacional, y que ambos proyectos también ocurrieron simultáneamente a la campaña de intransigencia desplegada desde las altas jerarquías del catolicismo bogotano las cuales prescribieron la exclusión radical para toda aquella persona que no se identificara como católica. La colisión entre las diferentes fuerzas de subjetivación, alteró la hegemonía que había mantenido el catolicismo, —entendido desde la

---

<sup>1</sup> Gobernar entendido, no como una estrategia del poder, sino como acción de los sujetos sobre ellos mismos y sobre los otros.

<sup>2</sup> Siempre hay que tener presente que cuando aquí se plantea el problema de la subjetividad se toma distancia crítica respecto de aquellas perspectivas que visualizan un sujeto como si fuera definitivo, unitario, racional, transparente o soberano. Se toma opción por considerar la subjetividad como una producción cultural mediada por dispositivos de poder; en ese sentido la subjetividad es más un campo de luchas que una forma identitaria definida. “El sujeto se produce a partir de la subjetivación de los saberes de su época, de los discursos de verdad que el poder pone en circulación y de las diversas estrategias de poder que regulan sus relaciones, inducen su conducta y dirigen sus acciones. La subjetividad es el modo de subjetivación del ejercicio del saber-poder (Foucault, 1988:231); en dicha construcción la relación que cada persona establece consigo misma es un elemento clave porque allí se juega la posibilidad de intervenir sobre sí misma, es decir, de ejercer acciones sobre sus propias acciones posibles.

<sup>3</sup> La periodización está delimitada por la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla —ocurrida simultáneamente con la inmigración masiva, la urbanización y la industrialización—, hasta la aparición en la ciudad del M19, movimiento que marcó la irrupción de “otra” ciudad, gestada durante esos veinte años. Fue en el transcurso de dicho período cuando germinaron las primeras manifestaciones colectivas del uso de las prácticas de sí —o tecnologías del yo— en la ciudad.

<sup>4</sup> Aquí se considera que la forma prototípica contemporánea de dominación, en términos de producción de subjetividades, es el neoliberalismo, pero no entendido ni como modelo económico, ni tampoco como ideología, sino como una tecnología de gobierno que instaura cierta relación de uno consigo mismo caracterizada por la figura del hombre que se produce a sí mismo, que hace de sí mismo su propio capital y que establece con los demás una relación de rivalidad, cuya finalidad es la eficiencia económica mediante la autorregulación de cada individuo.

<sup>5</sup> Las prácticas de sí aseguran las formas de subjetivación. Dan lugar a un sujeto que se define por las relaciones de sí consigo.

óptica de una práctica de sí— y estableció nuevos juegos de verdades que a su vez definieron otras formas pensables y posibles para la experiencia de sí, en particular, entre los sectores populares bogotanos. De hecho, puede afirmarse que durante ese periodo se modificaron estructuralmente las condiciones históricas de posibilidad para la producción de sujetos en Bogotá, y que esos veinte años constituyeron el ocaso del modo de ser propio de la ciudad republicana, así como la instalación definitiva de la forma *moderna- desarrollista* de habitar la ciudad.

Al considerar la envergadura de los cambios ocurridos en Bogotá entre los años sesenta y setenta, en términos de la correlación entre *saberes, normatividades y formas de subjetivación*, se puede plantear que las décadas del sesenta y del setenta constituyen la transformación cultural con mayor impacto en la vida de la ciudad en la historia del siglo XX. Podría pensarse que constituye una lectura apresurada o “en caliente” del período; sin embargo la envergadura de dicha transformación se comprueba si se atiende al conjunto de procesos que señalan la entrada en funcionamiento en la ciudad de un régimen de poder que empezó a operar principalmente a un nivel *molecular*, es decir, que el gobierno tomó la forma de un ejercicio desterritorializado de acciones sobre los flujos instintivos, sexuales, emocionales, mentales y espirituales de la población. De hecho dicho régimen fue agenciado principalmente desde el dispositivo desarrollista, el cual sentó las bases para la producción de subjetividades ancladas en el trabajo *productivo* y en la *competencia*, proyecto sustentado en un cuerpo de saberes analíticos, y cuyo *telos* radicó en la realización personal mediante el consumo de un conjunto de bienes materiales y simbólicos que circularon en la forma de proyectos urbanísticos, de circuitos comerciales y de imaginarios conformados desde los medios de comunicación masiva. Fue en ese momento que, para las élites bogotanas, el progreso individual y la realización personal se impusieron como las pautas a seguir, según el modelo de vida instaurado desde el *estilo de vida norteamericano*.

Sin embargo dicho régimen de poder no fue agenciado solamente desde el desarrollismo, sino que también otros proyectos aprovecharon la existencia de condiciones culturales en la ciudad para operar en un nivel de generalidad *molecular*. A pesar de sus múltiples contradicciones, de sus tensiones y de sus conflictos internos, hubo casos en los que algunos grupos de habitantes de barrios populares bogotanos, mediante la realización de un trabajo sobre sí mismos y a través de la puesta en práctica de una serie de saberes y de operaciones técnicas, llevaron a cabo el proyecto de *convertirse en otros*, constituyendo así procesos de producción autónoma de

subjetividad<sup>6</sup>. El deseo de ser otros y la voluntad de singularizarse, en algunos casos, los condujo a *dejar de ser lo que eran*, instaurando así en la ciudad una negativa a acomodarse en el orden emergente. Devenir otro: devenir cristiano-gnóstico; fue una experiencia colectiva de personas que ante el vaciamiento de la cultura de sí católica bogotana, desde la necesidad de orientarse culturalmente en la ciudad que emergía elaboraron un *sentido* a las transformaciones estructurales que entonces alteraron la experiencia de sí para amplios sectores populares de la ciudad. De esta forma, dichos grupos de personas pusieron en marcha una forma de práctica de sí, la cual dio lugar a un proceso de *conversión*<sup>7</sup>. En algunos casos, dichos procesos de conversión constituyeron una modificación de la experiencia de sí mismos para sus practicantes y al modificarse en su ser singular *subvirtieron* el significado de las prácticas católicas tradicionales y *desertaron* de las formas de subjetivación desarrollistas.

Dentro del contexto antes descrito, el presente estudio cultural pretende captar el modo en que, durante el período comprendido entre el pos Bogotazo y el final del *Frente Nacional*, se formó una de las primeras *prácticas de sí* en la cultura popular de Bogotá, dentro del movimiento esotérico denominado Iglesia Gnóstica Universal de Colombia Samael Aun Weor. Es importante señalar que el estudio forma parte de un proyecto más amplio, que incluyó la indagación del caso de Camilo Torres y de los denominados *sacerdotes o curas rebeldes*, mediante la categoría de conversión a la revolución; sin embargo, debido a razones de límites de páginas dicho caso no se tuvo en cuenta en el presente informe. El estudio pretende calibrar si la emergencia de dichas prácticas constituye un indicio de la crisis del régimen de formación de subjetividades en la ciudad; en consecuencia, la investigación aborda el examen del modo en el que se puso en práctica dicho *modelo de conversión*. La *conversión gnóstica* se entiende como un programa sistemático de autotransformación que incluyó un conjunto de trabajos realizados sobre sí mismo y que se institucionalizaron en la ciudad<sup>8</sup> de la mano del movimiento dirigido por Víctor Manuel

---

<sup>6</sup> Hay modos de subjetivación que establecen técnicas de sí orientadas al cumplimiento de un código de conducta preestablecido; estos en la concepción de Foucault son los modos de subjetivación jurídicos que se rigen por la obediencia a dicho código; por otra parte, también hay modos de subjetivación que instituyen técnicas de sí orientadas hacia la acción sobre las propias acciones mediante la realización de un trabajo de sí sobre sí mismo, para alcanzar un objetivo ético; según Foucault son los modos de subjetivación orientados a la ética, menos sujetos a la obediencia a preceptos y más definidos en torno a la producción de sí por sí mismo.

<sup>7</sup> Siguiendo la conceptualización de Foucault, la conversión es entendida aquí como un esquema práctico de una actividad crítica ejercida sobre sí mismo, y el cual se aplica a la relación del sujeto consigo mismo dando lugar a un movimiento que transforma dicha relación de sí consigo. Constituye una modalidad de relaciones de sí consigo mismo que implica la reflexividad, es decir que uno mismo es el sujeto y el campo de intervención y en la que a través del uso de formas de conocimiento y de auto percepción, de técnicas y de procedimientos que forman esquemas disponibles en la cultura el individuo, voluntariamente y bajo la guía de otro ejerce un trabajo, una actividad crítica sobre sí mismo, entabla una relación distinta con su propio estatuto se elabora, se da pautas de conducta y hábitos, se transforma en su ser singular, un giro en la forma de existir con el fin de acceder cierto modo de existencia, en un movimiento que lo autoproduce como sujeto moral.

<sup>8</sup> Aunque su cobertura fue nacional e incluso durante ese período se expandió por varios países de Sur y Centroamérica.

Gómez Rodríguez, conocido en el medio esotérico de la ciudad bajo el nombre de *Samael Aúñ Weor*. Es clave advertir que la presente indagación no plantea la reconstrucción de las *ideas* gnósticas difundidas en la ciudad, ni tampoco un inventario de *significados* que los gnósticos hayan dado a sus acciones. Por ello el trabajo no se puede considerar como una sociología de la religión, ni como una antropología de *lo espiritual*, y menos aún una historia de la *mentalidad* entre dichos grupos. Ello, en tanto no se pretende explicar ningún fenómeno, ni tampoco establecer causas o consecuencias de las prácticas investigadas. Aquí no se pretende establecer ninguna *verdad histórica* sobre la vida de la ciudad, sino que se busca rastrear los efectos políticos que, en términos de la producción de subjetividades y de circulación de verdades morales<sup>9</sup>, movilizaron los procesos de conversión entre los gnósticos. La indagación se aborda desde la perspectiva de la relación entre subjetividad y verdad; en consecuencia, se caracterizan los saberes, las técnicas, y el modo mediante el cual un grupo de personas pertenecientes a la gnosis desarrollaron un proceso de autotransformación, en pos de ciertos objetivos espirituales, mediante un ejercicio de acciones sobre sí mismas en el que pusieron en juego el gobierno de sí mismos. Ello significa que, para el caso de estudio, no se tuvieron en cuenta experiencias aisladas de individuos, sino que se privilegiaron aquellas experiencias en las que se involucró un trabajo sistemático sobre sí mismos que fue sostenido en el tiempo, y que tomó la forma de una *práctica de sí* —o *tecnología del yo*<sup>10</sup>—. A partir de la caracterización de dicho trabajo sobre sí, se elabora un perfil del diseño técnico de la conversión gnóstica. De lo que se trata es de

[...] estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo.

Las motivaciones que animaron la realización del presente trabajo fueron múltiples y diversas. En particular, una inquietud emerge cuando escucho los términos en que cotidianamente se diagnostica, se piensa y se plantea la política, especialmente desde algunos sectores críticos de la academia, como también desde muchos sectores de los movimientos sociales. Específicamente me incomoda el modo en que se plantean luchas políticas desde niveles molares contra la acción

---

<sup>9</sup> Es necesario diferenciar entre la moral, como conjunto de reglas y de preceptos de acción promovidos desde aparatos prescriptivos, y la moral como comportamiento real de los individuos. El comportamiento moral de los individuos está marcado por los modos de subjetivación que plantean la manera en la que el comportamiento individual se relaciona con tales preceptos normativos. Entre los actos morales y el código que opera y establece el valor de estos, es que cobra sentido la cuestión de las prácticas de sí: Es la relación consigo mismo que se debería establecer, esta relación consigo que determina cómo el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones.

<sup>10</sup> Categoría acuñada por Foucault en sus estudios sobre el gobierno de sí en la antigüedad clásica; la experiencia de sí se comprende como el resultado de la correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetivación. es decir que esta no puede analizarse sin relación a un dominio de saberes y a un conjunto de prácticas normativas.

de poderes que parecen actuar más molecularmente. Lo político se sigue leyendo principalmente en términos de la administración del Estado y se plantean resistencias frente a las diversas formas de explotación económica, sin considerar los conflictos y las tensiones que ocurren a nivel de la constitución de las maneras de ser, de relacionarse y de habitar la ciudad. Se suele “pensar” y “ver” un poder que se ubica en la exterioridad de las personas, mientras que las fuerzas antagónicas cada vez más se instalan y actúan desde lo constitutivo de ellas. Por ello, aquí se hace una apuesta mediante la cual se pretende visibilizar un conjunto de luchas de los sectores populares y anónimos de la ciudad, sectores que no pocas veces han sido ignorados y leídos desde prejuicios ideologizados desde por la academia, —aunque en otros casos ello ocurre porque devienen imperceptibles—. A través de dichas luchas se pueden rastrear ciertas formas de construcción de subjetividad que plantean interrogantes y que emergen como alternativas de la cultura de sí hegemónica pero que tradicionalmente han sido estereotipadas como *empresas para explotar la fe*<sup>11</sup>. Sin negar que en algunos casos ello ocurra —como también sucede en cualquier otra actividad humana— es posible pensar que dicho imaginario tiene que ver más con prejuicios a través de los cuales se han leído dichas prácticas. Dicho imaginario se ha arraigado en la cultura no solo por la acción de las campañas de intransigencia desplegadas desde las jerarquías del catolicismo, sino que también estudios elaborados desde las disciplinas sociales, como la sociología o la antropología, han compartido dichos prejuicios y sus indagaciones han encontrado lo que ya suponían; el conocimiento disciplinar ha visto dichas prácticas como fenómenos exclusivamente religiosos; por ello, antes de lanzar generalizaciones y de sacar conclusiones respecto a las prácticas de sí gnósticas, hay que tener dos precauciones: que aquí son vistas desde la perspectiva de prácticas de sí; y la segunda, no evaluarlas desde las expectativas, sean estas positivas —como por ejemplo, esperar que sus prácticas se correspondan necesariamente con una conducta idealizada—, o negativas, —como cuando se las visualiza como portadoras de cierta maldad intrínseca—. El desdén y la visión restringida con que son percibidas por el conocimiento disciplinario (Alonso, 2008; Arnaldez, 2005; Bonilla, 2008; Carozzi y Ceriani, 2007; Cusianovich, 1987; Hernández y Rivera, 2009; Lenoir, 2005; Ospina, 2006; Romero, 2000; Tejeiro, 2010; Urrea, 1998), las han cubierto de ilegitimidad y las han confinado a un

---

<sup>11</sup> Lo que se señala es que aquello que aquí se visualiza en la forma de una práctica de sí, tradicionalmente ha sido considerado por disciplinas de las ciencias sociales como un campo problemático, y muchas veces desde un estereotipo, en tanto se parte del supuesto de que dichas prácticas se constituyen por la circulación de formas de conocimiento basadas en la superstición, formas que la academia suele ver con sospecha, y con desdén; son vistas como saberes menores de edad, que movilizarían prácticas dudosas, raras. Asimismo, a las organizaciones que difunden dichas prácticas tradicionalmente se les acusa de adoptar la forma de sectas o de logias, y en todo sus técnicas se leen como si comportaran peligrosidad, especialmente para aquellos de mentes débiles, quienes se harían presa de las manipulaciones y de la estafa de otras personas más sagaces, las cuales desarrollarían dichas estrategias para “lucrarse a través del engaño al pueblo”.

oscurantismo, desaprovechándose así una veta de historicidad política. Similar descalificación ha producido el catolicismo institucionalizado, desde donde se les mira con prejuicios más explícitos, ya que, aún hoy, son tratadas como sectas que conducen a la despersonalización y sus saberes son caricaturizados como *deformaciones* de la *verdadera* espiritualidad (Dastferrez, 2000; Fernández de Quevedo, 2002; Ferrari, 2006; Garza, 2000; Guerra, 2013; Kaminer, 2001; Sampredo, 2003; Sánchez, 1994; Rinaldi, 1999; Rodríguez, 2000). Se hace imprescindible construir lecturas de tales prácticas desde lo concreto y en su especificidad, teniendo cuidado de no caer en elucubraciones previas que conduzcan a conclusiones sin anclajes en aproximaciones concretas. Por ello el proyecto de la genealogía de las relaciones de sí, consigo, constituye un campo de estudio que tiene sentido en el contexto de la maestría en estudios culturales, ya que plantea la historicidad de dichas prácticas leídas desde las relaciones entre la cultura de sí y el poder. La indagación se justifica en tanto propone identificar las condiciones que hicieron posible la emergencia de dichas prácticas en ciertos contextos específicos, la reconstrucción del tejido de relaciones que constituyeron dichas prácticas y la cartografía de las luchas que se dieron para hacer posible la constitución de sujetos.

Para el análisis de los procesos de subjetivación que aquí se abordan, se usó principalmente el conjunto de herramientas conceptuales que trabajó el último Foucault; en particular se tuvieron en cuenta los textos que componen su trilogía de *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. También se asumieron los planteamientos que el mismo autor propuso en los textos recopilados bajo el título de *Tecnologías del yo* y los planteamientos respecto a las prácticas de sí que trabajó en la *Historia de la sexualidad II y III*. Así mismo fueron clave las clases en torno a las categorías de gubernamentalidad y de biopolítica dictadas en la maestría de estudios culturales por el profesor Santiago Castro-Gómez, en las que se abordó el examen de las prácticas de sí y desde donde se formularon los supuestos teóricos de la investigación.

El despliegue de la investigación en total requirió un trabajo de tres años, entre 2010 y 2013 y se hizo en tres fases simultáneas; así cada uno de los tres capítulos aborda grupos diferentes de fuentes. El primer capítulo, visto en conjunto, cartografía las principales luchas dadas por el gobierno de la subjetividad en la Bogotá de los sesenta y comienzos de los setenta: se reconstruye el contexto cultural, económico y político en el que tuvo lugar la eclosión desarrollista en Bogotá y se caracterizan los procedimientos católicos que mediaron la constitución de la relación de sí consigo, para la población bogotana. Luego se analiza la crítica que de tales procedimientos hizo

el Concilio Vaticano II y se valoran sus propuestas en torno a la renovación de las formas para que las personas se describieran, se narraran, se juzgaran y se controlaran a sí mismas. Luego se describe la crisis del catolicismo, entendida desde lo que aquí se denomina el *dispositivo moral orientado al código*, concepto que permite visualizar el vaciamiento de la potencia de catolicismo, en tanto ámbito productor de la experiencia de sí de los bogotanos. Este capítulo requirió principalmente de trabajo documental y de revisión bibliográfica.

El segundo capítulo aborda la emergencia de las tecnologías del yo en Bogotá mediante la reconstrucción del *philum* tecnológico de la práctica de sí gnóstica; allí se identifican algunas herencias intelectuales del siglo XIX que dieron lugar a la reaparición en Occidente de una episteme relacionada con el pensamiento analógico y en la cual se formaron algunas de las líneas tecnológicas que cincuenta años más tarde alimentaron a la gnosis bogotana. En este capítulo se trabajaron las fuentes documentales producidas por las organizaciones teosóficas y rosacruz y las revistas que publicaron durante el período en cuestión. Asimismo fueron provechosas las biografías que escribieron miembros de las familias de Israel Rojas Romero y Ramón Martínez Rodríguez. También se realizó una entrevista a un grupo de cinco personas quienes fueron estudiantes de Israel Rojas entre la década del sesenta y la del ochenta.

El capítulo tercero aborda la caracterización técnica de la conversión implicada en el movimiento de la gnosis. Aquí se reconstruyó la conversión gnóstica desde el punto de vista de su relación con su “verdad” y con sus técnicas. El capítulo concentró la mayor parte del trabajo de campo: la selección de los casos se realizó desde el criterio de que las experiencias de las personas constituyeran procesos de conversión<sup>12</sup>. También se trabajaron los libros escritos por Víctor Manuel Gómez, en particular, aquellos en los cuales sintetizó los aspectos prácticos del modelo de conversión gnóstico y los cuales fueron tomados como *manuales operativos* para las prácticas en todos los centros de enseñanza —o lumisiales<sup>13</sup>—. Para la caracterización de las técnicas de conversión gnóstica, se construyó una relación con los sujetos de la investigación durante un período de tres años durante los cuales se convivió, se estudió y se realizó el trabajo que implica la conversión; ello tuvo sentido en la medida en que el modelo de trabajo para la conversión entre

---

<sup>12</sup> Es importante plantear que no todos los casos escogidos se pueden considerar como exitosos, en el sentido de que no todos condujeron a las transformaciones que se esperaban; tampoco entre los casos exitosos se encuentran dos experiencias iguales; la gnosis es un tipo de saber y de técnica que opera diferencialmente, de acuerdo a las particularidades de quien la practique. También es importante reconocer que entre los miembros de la organización hubo conflictos y que también hubo deserciones y personas que no encontraron lo que buscaron. Con dicho reconocimiento se busca tomar distancia de idealizaciones y de ejercicios de romantización de los casos en estudio.

<sup>13</sup> Estos textos son: La transformación social de la humanidad, El matrimonio perfecto, El Cristo social, Didáctica del autoconocimiento, Las tres montañas, Tratado de psicología revolucionaria, La educación fundamental y Técnicas para el despertar de la conciencia.

los gnósticos no ha variado desde entonces. Metodológicamente, el trabajo se enfocó en dos áreas: la elaboración de narrativas autobiográficas y la observación participante. La realización de narrativas autobiográficas<sup>14</sup>, se entendió como el camino para reconstruir los ojos con los cuales los gnósticos ven el mundo, lo interpretan y actúan en él.<sup>15</sup> El trabajo de campo etnográfico, incluyó la observación participante del proceso de conversión: involucrándose directamente en el proceso de formación como gnóstico. La participación directa en el proceso de subjetivación facilitó la construcción de una mirada en torno a aquellos pequeños aspectos, que no se habrían podido captar de otro modo, y que resultaron significativos<sup>16</sup>. Asimismo la participación directa facilitó el acceso a las operaciones que componen cada uno de los ejes del proceso de conversión. También fue clave la formación como instructor gnóstico, ya que así se construyó un mejor modelo de los diseños curriculares gnósticos. También se tuvo acceso a algunas de las conferencias dictadas por Samael Aun Weor, las cuales fueron registradas en medio audiovisual, así como también los documentos escritos por algunos de los miembros del equipo cercano a Gómez, en los que se consignan aspectos relativos al trabajo de conversión.

---

<sup>14</sup> Lo que se capta en ellas es las formas de obrar dentro del entramado de sentidos y significados en el cual surge cada acción. “Es una versión que el autor de la acción da posteriormente acerca de su propia acción pasada de experiencias escogidas en la memoria, y conectadas entre sí narrativamente” (Lindón, 1999: 299).

<sup>15</sup> Para ello se conformó un grupo inicial, seleccionado entre los miembros de diferentes templos o lumisiales de la ciudad, personas que vivieron la experiencia de la conversión gnóstica durante el período abordado; en algunos casos las personas se encontraron directamente en los templos gnósticos y en otros casos en hogares geriátricos que pertenecen a la misma institución. Después de constituirse el grupo, se realizaron numerosas sesiones en las que se hizo reconstrucción de la memoria, individual y colectiva. También se tuvo acceso a algunos de los cuadernos de notas que algunos de los miembros más antiguos conservan de esa época. En total se realizaron 35 sesiones de las que se extrajeron sumadas a 11 entrevistas semi estructuradas y 6 entrevistas en profundidad.

<sup>16</sup> Así, en enero de 2010 inicié la formación como gnóstico asistiendo a las treinta y tres conferencias de la primera cámara; luego por espacio de dos años participé de los trabajos y rituales de la segunda cámara. Dado que el canon desde el cual se recibe la formación no se ha modificado desde su institucionalización en la década del setenta, fue posible cartografiar el aparato de saber/técnico gnóstico desde su puesta en práctica en el presente. Además de las sesiones de formación y de la participación de la liturgia, se participó de 12 talleres temáticos de fin de semana que sumaron en total 200 horas de grabaciones del trabajo y de la aplicación de las técnicas.

## Capítulo I

### EL CONTEXTO DE LAS RELACIONES DE SÍ, CONSIGO 1950-1970

#### 1.1 La eclosión desarrollista en Bogotá 1950-1970

Una mirada panorámica al contexto regional latinoamericano, así como a los procesos globales en los que se inscribió la transformación de la *experiencia de sí* en la ciudad de Bogotá, durante el período posterior al Nueve de abril hasta el final del Frente Nacional, presenta una región reconfigurada, tras los cambios provocados por la Segunda Guerra Mundial. El impulso que las ciencias —naturales y sociales— recibieron durante el conflicto, las posicionó como formas de conocimiento hegemónicas, lugar desde el cual proliferaron tecnologías aplicadas en la industria y en el gobierno: dichas tecnologías revolucionaron prácticamente todos los órdenes de la vida<sup>17</sup>. En Latinoamérica, la revolución cubana, marcó un hito para la generación joven que vio en ella un modelo a seguir. Paralelamente, la industria norteamericana se expandió fuera de sus fronteras en busca tanto de mercados en los cuales colocar su producción, como de economías en las cuales invertir sus excedentes de capital. El modelo de economía centralizada y planificada instaurado en la Unión Soviética también se propagó a los largo de las regiones bajo influencia socialista. Al tiempo que se consolidó militar y económicamente, el gobierno de los Estados Unidos desplegó sobre su área de influencia dos estrategias: el Plan Marshall, destinado a la reconstrucción de Europa, y el desarrollismo, discurso orientado a la “modernización” del “Tercer Mundo” — Asia, África y América Latina—.

Las políticas desarrollistas marcaron las pautas a través de las cuales fueron pensadas las realidades latinoamericanas, desde la política y las ciencias sociales, durante los cincuenta y sesenta. Tal forma de representación movilizó la instrumentación de políticas, instituciones, saberes, estrategias y recursos, que para el caso latinoamericano se conocieron bajo el nombre de “Alianza para el Progreso”<sup>18</sup>. Bajo estos lineamientos, desde las ciudades capitales, como Bogotá, se abordó la modificación de instituciones y prácticas consideradas como del “Tercer Mundo”, en

---

<sup>17</sup> La explosión en la producción de saberes informáticos, biológicos, químicos, estadísticos, etcétera, marcaron cambios cualitativos en las formas de producción, de administración y de comunicación a nivel planetario. Así mismo, las fuerzas políticas que salieron victoriosas de la guerra, —el liberalismo y el socialismo— estimularon procesos masivos de organización social en torno al mercado y al Estado; al mismo tiempo, la Guerra Fría y la conquista del espacio concentraron las tensiones mundiales.

<sup>18</sup> Tales estrategias se sustentaron en la división geopolítica del mundo en tres regiones diferenciadas, a partir del concepto de desarrollo (Escobar, 1996).

un ejercicio de imitación de las formas de vida de Estados Unidos, nación auto constituida como “el Primer Mundo”. En 1961 Alberto Lleras Camargo, prototipo de la élite tradicional bogotana, sintetizó el programa desarrollista y deja ver la acogida a la estrategia norteamericana.

La nueva administración norteamericana dio los pasos más audaces para crear el ámbito favorable a la más grande empresa de habilitación de los países atrasados y especialmente los de América Latina. Con la “Alianza para el Progreso” los empréstitos para lo social tienen unas características rentables mucho más favorables que el crédito ordinario [...] por eso este Plan será sometido próximamente a los organismos internacionales de crédito, al Comité de los Nueve Expertos de Washington, al Banco Interamericano de Fomento y al Banco Mundial (Restrepo, 2000: 33).

Para la década del sesenta, el *desarrollo* se consolidó en toda América Latina como una formación discursiva a través de la cual se produjeron objetos —el Primer Mundo, constituido por las regiones industrializadas liberales; el Segundo Mundo, las regiones comunistas e industrializadas; y el Tercer Mundo, regiones “pobres” y no industrializadas—. Así mismo, para ese momento, se naturalizaron los sujetos producidos desde tal discurso: los desarrollados y los subdesarrollados.

Dentro del espacio discursivo del desarrollo, se ha establecido un sistema de relaciones entre conceptos, instituciones, procesos socio-económicos, formas de conocimiento, factores tecnológicos, etc. La sistematización de esas relaciones define las condiciones bajo las cuales pueden incorporarse al “discurso del desarrollo” objetos, conceptos y estrategias; desde este sistema de relaciones se ha generado una práctica discursiva cuya sistematización determina: quién puede hablar, qué se puede decir, desde qué punto de vista, etc. acerca de la pobreza. Así, se han definido ciertas reglas para el surgimiento, denominación, análisis y eventual transformación del problema de la pobreza, en un plan o política de desarrollo (Escobar, 1996, 1999).

Como señala Arturo Escobar, desde los años cincuenta el *desarrollo* se venía conformando como un “campo de conocimiento e intervención” (48), fundado en la equiparación del crecimiento económico con el desarrollo y en el despliegue de una lógica del conocimiento, que construyó a los “latinoamericanos” como “pobres” y explicó dicha pobreza como “subdesarrollo”. Al mismo tiempo se legitimó al “primer mundo” como conductor de los “pobres” en su proceso de salir de su “atraso”. Fue sobre dicha plataforma que vastos procesos modernizadores eclosionaron en Bogotá. Durante los años cincuenta y sesenta la construcción del “problema de la población” en términos cuantitativos y científicos, legitimó la intervención en la ciudad del Estado y de la banca mundial, así como la implementación de diversas instituciones, políticas y estrategias<sup>19</sup>. El carácter político implicado en la producción de conocimientos sobre la región latinoamericana, se manifestó en la ciudad mediante el uso intensivo de saberes estadísticos, demográficos y sociológicos por parte de las administraciones distritales, en particular la de Jorge Gaitán Cortés (1961-1966). Dichos saberes fueron empleados para la administración de la población, en

---

<sup>19</sup> Algunas de ellas fueron como la creación del Departamento Nacional de Planeación (1958) y el Consejo Nacional de Política Económica y Social (1962), entre otras (Restrepo, 2000).

particular para “controlar” el crecimiento demográfico, considerado por dichas disciplinas como un “problema”. Con el mismo objetivo se implementó la primera Misión del Banco Mundial, desarrollada por Lauchlin Currie, y considerada por los economistas tradicionales como el primer intento consistente de racionalización de la economía nacional<sup>20</sup>. Se consideró que dichos saberes determinarían “científicamente” el camino hacia el desarrollo.

Se constituyó un campo de saber/poder minado de procesos simbólicos que incluyen la producción, puesta en circulación y fijación de significados y deseos respecto al cambio social. [...] El llamado “primer mundo”, blanco, europeo y civilizado, extenderá una “política de la pobreza” con la intención no sólo de crear consumidores sino “transformar la sociedad, convirtiendo a los pobres en objeto de conocimiento y administración” (Escobar, 1996: 48).

De esta forma la comunidad científica desarrollista bogotana, —estadísticos, economistas, médicos, demógrafos, sociólogos, geógrafos, urbanistas— se convirtieron en los actores legítimos para intervenir en el ámbito público. La cuantificación de la realidad social, les permitió establecer políticas que parecían derivarse “lógicamente” de los datos producidos, haciéndolas aparecer como “necesarias”. La retórica del crecimiento económico, se materializó en el diseño de los “planes de desarrollo”, desde donde se naturalizó la “condición nacional de tercermundistas”, y se establecieron mecanismos para intervenir sobre fenómenos considerados como signos del subdesarrollo: “Alberto Lleras Camargo: Colombia es insuficientemente desarrollada y ante ello se requiere cierto grado de intervención, con objetivos técnicamente pre establecidos porque la intervención sin planeación es tan anacrónica como el puro y simple liberalismo:” (Restrepo, 2000:43). Así, se multiplicaron las iniciativas estatales que pretendieron incorporar a la sociedad una “racionalidad instrumental”, caracterizada por el cálculo de medios a fines, con el objetivo de formar una cultura de individuos autónomos e independientes, señal de la existencia de un “orden moderno”<sup>21</sup>. Fue así como las relaciones sociales de la sociedad bogotana durante los sesenta se establecieron sobre un conjunto de fenómenos que transformaron en profundidad la fisonomía de la ciudad. Macro procesos como el aumento vertiginoso de la población, la industrialización en gran escala, la concentración del Estado en una reducida élite política y económica y la adopción del estilo de vida norteamericano, dieron cuenta del fin de la ciudad republicana y la concreción del discurso desarrollista en Bogotá. También durante el

---

<sup>20</sup> Esta intervención fue presentada como un “salvamento”, realizable gracias a las “verdades” emitidas por las disciplinas que se ocuparon de producir conocimientos sobre y para el desarrollo

<sup>21</sup> Tales intervenciones se concentraron en la modernización de la ciudad, cubriendo áreas tales como la educación, la salud, la higiene, la moralidad, el empleo, la enseñanza de hábitos de ahorro y crianza (Escobar, 1996). Ejemplos de dichas intervenciones fueron la denominada “Operación Colombia” (1961), el “Plan General de Desarrollo Económico y Social” (1965) y el “Plan Decenal” (1960-1970), enmarcados todos en el compromiso con la “Alianza para el Progreso” y en cuya elaboración jugaron un papel clave instituciones como el Departamento Administrativo de Planeación y Servicios Técnicos, la Cepal y la ONU (Restrepo, 2000).

mismo período, algunos sectores de la población acogieron los significados y contenidos de la contracultura, fenómeno que estaba en su plenitud a lo largo del mundo occidental. Su espíritu permeó los campos del arte, la literatura, la espiritualidad y la política bogotana. Algunos saberes críticos como el marxismo y el psicoanálisis influyeron en los contextos universitarios de la ciudad y en círculos alternativos. Sumado a ello, la proliferación de grupos de izquierda, tanto democráticos como armados, dio cuenta de la existencia de una generación crítica respecto al orden cultural tradicional de la ciudad, generación que encontró las condiciones que le hicieron posible construir formas alternativas de vivir.

Este conjunto de transformaciones produjeron la eclosión de la vida urbana: la inminente metamorfosis de la experiencia de vivir en Bogotá se vio estimulada, en primera instancia, por la llegada masiva de inmigrantes en un número tal que la ciudad cuadruplicó su población en 20 años<sup>22</sup>. En adición a los procesos migratorios, durante este período se vivió el fenómeno de la explosión demográfica, tendencia que en Bogotá contribuyó al aumento vertiginoso de la población. Un indicador del crecimiento exponencial de la ciudad, al finalizar la década de los cincuenta, fue su proclamación como Distrito Especial y la anexión a su territorio de los municipios de Fontibón, Usme, Bosa, Suba, Usaquén y Engativá (Cardeño, 2007). Fue así como el crecimiento de la ciudad se constituyó como un proceso de dos caras: desde lo externo, la violencia rural desatada durante los cincuenta, alimentó el desplazamiento masivo hacia las ciudades, siendo Bogotá la principal receptora de los movimientos de población. Desde lo interno, grandes procesos de modernización física, relacionados con la diversificación de la industria, con las transformaciones científicas y técnicas, con la oferta de empleo y con el acceso a servicios culturales, como la universidad, atraieron masas de población hacia la ciudad<sup>23</sup>. Durante los años cincuenta y sesenta aparecieron en la ciudad los programas de construcción de vivienda masiva financiados por entidades públicas<sup>24</sup>. Respecto a los servicios públicos, la

---

<sup>22</sup> En efecto, según los datos oficiales, la población de la ciudad para 1951, fue de 715.150 habitantes; nueve años después, en 1960 la población de Bogotá alcanzaba los 1.697.311 habitantes, más del doble; en 1966 llegó a los 2'000.000; y para 1974 alcanzó los 3'000.000 de habitantes (Zambrano, 2007: 188).

<sup>23</sup> El tipo de urbanización predominante durante este período para Bogotá se basó en la construcción de enclaves piratas, que urbanizaron ilegalmente la ciudad. “Los niveles de informalidad alcanzaron alrededor del 40% y dichos sectores albergaron al 59% de la población” (Zambrano, 2007: 178). Simultáneamente, comenzó a hacerse extensivo el fenómeno del inquilinato (Cardeño, 2007). Al mismo tiempo los barrios de vivienda masiva, construida en serie, aparecieron como solución de vivienda para los sectores medios y altos profesionales: entre 1960 y 1974 se construyeron urbanizaciones como Pablo VI, Modelia, El Paseo, La Europa, y toda la serie de las Villas: Adriana, Claudia, Sonia, Luz, Villas del Rosario y Villa del Prado (Zambrano, 2007). El mismo concepto de ciudades dentro de la ciudad se introdujo para la vivienda popular, cuyo caso más significativo fue Ciudad Kennedy (1961). Dicho criterio permitió densificar el espacio urbano y albergar un mayor volumen de personas. Otros núcleos que recibieron gran cantidad de población durante este período fueron los sectores conocidos como Quiroga, Restrepo, Ferias, Siete de Agosto, Barrios Unidos, Prado Veraniego y Veinte de Julio (Cardeño, 2007).

<sup>24</sup> Ejemplos de ello fueron el Instituto de Crédito Territorial, que realizó proyectos como Los Alcázares (1957), La Fragua (1962), Techo (1961), Timiza (1966), Muzú (1969) y Ciudad Montes (1970). Otra de las entidades estatales que financió la construcción

década del sesenta también marcó un hito en su historia. A pesar de cubrir apenas la mitad de las necesidades de la población (Empresa de Acueducto y Alcantarillado de Bogotá, 1968), hay un crecimiento en cuanto a la infraestructura. Para el caso del agua, este momento marca el comienzo de la construcción de los grandes embalses, como Tominé y Tibitó. Entre 1958 y 1968, el número de abonados al servicio de agua se duplicó y el volumen de agua transportado en la red de distribución se quintuplicó (Cardeño, 2007), situación que encontró a la empresa de acueducto como:

Una organización tradicional, insuficiente para hacer en una década, otro tanto de lo que sucesivas administraciones habían realizado trabajosamente en el correr de setenta años”. Lo que constituyó el paso más sustantivo en el desarrollo de este esencial servicio urbano fue el “plan maestro de alcantarillado” contratado en julio de 1960 para estudiar todo el problema de evacuación de las aguas lluvias y usadas de la ciudad y su tratamiento, y dar normas para su diseño y operación, incluyendo la canalización del río Salitre por la que se venía luchando por más de treinta años, en cual fue entregado en 1962 (Empresa de Acueducto y Alcantarillado de Bogotá, 1968: 25).

En cuanto al servicio de electricidad de la ciudad, tras haberse constituido en 1951 como una empresa netamente municipal —antes de esa fecha el servicio de agua era propiedad privada— y en 1955 como ente descentralizado, las “Empresas Unidas de Energía Eléctrica de Bogotá”, desarrollaron el Plan de Expansión durante los años sesenta<sup>25</sup>. En cuanto a las vías, este período marca la ampliación de los límites de la ciudad y la multiplicación de los flujos de mercancías y de personas, con la apertura de grandes avenidas<sup>26</sup>. Al mismo tiempo, la economía de la ciudad entró en un período de modernización acelerada, enfocada en desarrollar el modelo de sustitución de importaciones, con la entrada masiva de capital extranjero y la creación de empresas industriales financiadas por el Instituto de Fomento Industrial. “La estructura de producción estaba dominada por las empresas en las que el capital extranjero representaba entre el 75% y el

---

fue el Banco Central Hipotecario, en urbanizaciones como La Soledad (1953), Quinta Mutis (1957), Polo Club (1960), y las distintas etapas de Niza, que empezaron a construirse en 1954 (Castañeda, 2010). Al mismo tiempo, en la ciudad se elevaron las primeras edificaciones de altura, otra señal de modernidad, como el Hotel Tequendama (1953), el edificio del Banco de Bogotá (1958), el edificio Bavaria (1963), el edificio de Avianca (1969) y la torre de Seguros Tequendama (1970). También se levantaron torres de vivienda que posteriormente serían símbolos arquitectónicos de la ciudad moderna, como los edificios Bochica (1956), las Residencias Tequendama (1962), los edificios Bachué (1966), las Torres del Parque, las Torres Blancas, las Torres de Fenicia (1969), las Torres Gonzalo Jiménez de Quesada y los edificios Avenida Diecinueve (1970). La infraestructura urbana también creció e impuso nuevas pautas de vida en la ciudad con la construcción de obras como el aeropuerto El Dorado (1955), el Parque Metropolitano Simón Bolívar (1968), el Coliseo El Campín (1973), el Planetario de Bogotá (1969), la Central de Abastos (1970), el Centro Administrativo Distrital (1970), y el desarrollo del Plan de Recuperación del Centro Histórico (1970). Así mismo durante este período se construyeron los parques de La Florida (1967) y El Tunal (1969).

<sup>25</sup> Así aumentó a seis sus unidades hidráulicas, incluyendo la represa de El Muña como principal fuente de generación. También se inauguró el sistema de iluminación pública basado en lámparas de mercurio (1960) y luego en lámparas de sodio (1968). Así mismo, entraron en servicio, entre 1950 y 1970, las centrales El Charquito, El Colegio, El Muña, Sesquilé y Laguneta y la empresa extendió sus servicios a varios municipios de Cundinamarca y Meta (García, 1999: 28).

<sup>26</sup> Entre otras se construyeron la Avenida El Dorado (1956), la Avenida Ciudad de Quito (1957), la Avenida de Los Comuneros, la Carrera 10 (1960), la Avenida 19 (1967), la Avenida Congreso Eucarístico (1968), la Avenida Boyacá (1969) y la Avenida Primero de Mayo (1972). También durante este período se terminó de construir la Avenida Caracas (1958), la autopista Bogotá-Medellín y se conectó la ciudad con los Llanos Orientales. Bogotá solo tuvo una conexión ferroviaria directa con un puerto costero hasta 1961 (Zambrano, 2007).

100% del capital total de la empresa” (Garay, 1998:119). Durante este período los sectores populares experimentaron los efectos de una elevada tasa de inflación, que encareció constantemente los productos básicos de la canasta familiar (121). Los cambios mencionados convirtieron a la ciudad en un polo de industrialización. Las empresas industriales ocuparon la ciudad hacia el sector occidental, siguiendo la ruta de los nuevos ejes viales de la periferia urbana (Cardeño, 2007); La industria se instaló en los sectores de la carrera 30, hasta Puente Aranda; en la Avenida de las Américas, en la Avenida Colón (calle 13), así como en la Avenida 68. Los sectores industriales surgieron acompañados de la construcción de un nuevo centro financiero sobre la Avenida Chile, proceso que se pueden entender como la territorialización de la ciudad por el poder surgido de la alianza entre el capital financiero y el industrial. Ello dio lugar a grandes procesos de acumulación y concentración de capital, basados en la producción de bienes de consumo (Garay, 1998) dirigidos a las masas de población que llenaron los nuevos barrios de la ciudad<sup>27</sup>. El sector productivo se ensanchó y se diversificó, procesos consolidados por la amplia disponibilidad de mano de obra, aglomerada en los barrios populares. El comercio también se expandió más allá del centro de la ciudad, colonizando los sectores del norte<sup>28</sup>. Al crearse el Distrito Especial de Bogotá, la ciudad terminó los conflictos históricos entre diferentes instancias administrativas por el control del gobierno de la ciudad. El alcalde pasó a ser designado por el presidente. Ello favoreció la ejecución de grandes proyectos de modernización física de la ciudad, entre los que se destacaron los realizados durante las administraciones Salazar, Mazuera y Gaitán Cortés. Roberto Salazar Gómez (1954-1955), ingeniero de minas vinculado al sector cementero y fundador de las firmas Cusezar y Salazar Gómez y Cuellar Serrano, las más grandes constructoras del país. Fue ejecutor de grandes obras civiles de la ciudad, especializándose en la industrialización de la construcción de urbanizaciones y macro proyectos urbanísticos. Un perfil similar caracterizó la alcaldía de Fernando Mazuera Villegas (1957-1958), fundador de otra de las compañías constructoras más grandes del país y que edificó barrios como Modelia, Floralia, Mandalay, Malibú y Milenta entre otros. El alcalde Jorge Gaitán Cortés, alcalde (1961-1966) es reconocido por aplicar los principios de la planeación en la administración de la ciudad. Durante su período se instituyó el Estatuto de Valorización, el Departamento de Planeación Distrital y el Plan Maestro de Acueducto y Alcantarillado. En su

---

<sup>27</sup> Así prosperaron talleres metalmecánicos, fábricas de asfalto, baldosines, artículos de papel, jabones, calzado, cuero, cigarrillos, espermas, fósforos, galletas, dulces, aceites, llantas, loza, artículos de madera, vestidos y productos comestibles. También empezó la fabricación de productos químicos y equipos industriales básicos (Cardeño, 2007).

<sup>28</sup> Fue el caso de la zona comercial de Sears y de Chapinero, sectores comerciales formados desde los cincuenta y en plena expansión durante los sesenta. Para ese momento el límite norte de la ciudad era la calle 100

gestión también se planificó el abastecimiento de energía y de redes telefónicas para una ciudad “pensada para ocho millones de habitantes” (Acebedo, 2000). También realizó obras civiles como la Avenida Boyacá, la Avenida 68 y la Calle 19 junto con los parques Simón Bolívar y El Tunal.

La década de los años 60 fue la más representativa de la vinculación de ingenieros, arquitectos y urbanistas en procesos de planeación del desarrollo con un fuerte componente físico-espacial. Los aportes del arquitecto Jorge Gaitán Cortes en la Alcaldía de Bogotá, y la participación de personajes tan importantes como Carlos Martínez, Edgar Burbano y Hans Rother en el recién creado Departamento Administrativo de Planeación Distrital, le dieron gran relevancia a la planeación de la ciudad a través de la combinación del Plan Físico como herencia del Plan Regulador, con el Plan de Desarrollo, inspirado en los nuevos conceptos de la economía keynesiana (Acebedo, 2000: 153).

Respecto al contexto político, el pacto bipartidista conocido como el Frente Nacional, se encontró en su apogeo. Se caracterizó por ser un modo de gobierno cerrado, durante el cual los partidos tradicionales experimentaron una acelerada desinstitucionalización (Wills, 2007). “Durante el Frente Nacional el clientelismo copó el espacio de las relaciones políticas y se convirtió en el eje articulador de todo el sistema político” (Leal y Buitrago, 1991). Dicho régimen, bloqueó las posibilidades de existencia de alternativas durante 16 años, estigmatizó las posiciones afines al socialismo o a la izquierda y limitó las libertades individuales y colectivas.

Así, los partidos, de ser colectividades representativas de identidades políticas diferenciadas pasan a convertirse en esos años en meras redes de tramitadores políticos, aglutinados bajo los rótulos liberal o conservador por las conexiones establecidas, más no por afinidades ideológicas o programáticas. Así se convierten en un instrumento de tramitación de intercambios clientelistas entre caciques y bases, que dejaron trunca la dimensión simbólica y representativa que en el juego democrático se les asigna (Wills, 2007:155).

Los arreglos políticos clientelistas y la toma de decisiones favorables a los intereses de la élite, ocurrieron mientras que la sociedad se sumió en la época de *La violencia*, fenómeno que “puso en entredicho la regulación elitista de las relaciones políticas” (Wills, 2007: 132). Al restringir el acceso al Estado y reservar su usufructo a las fuerzas tradicionales, en el transcurso de la década del sesenta se radicalizaron las fuerzas disidentes y emergieron una constelación de movilizaciones sociales, de partidos de izquierda y de grupos rebeldes armados<sup>29</sup>. Los casos del Frente Unido (1965) liderado por Camilo Torres y del M 19 (1974), ambos gestados en Bogotá, constituyen fenómenos excepcionales que dan cuenta del cambio decisivo ocurrido en la cultura de la ciudad. Fueron movimientos urbanos que rompieron los moldes institucionalizados tanto de la izquierda tradicional como del catolicismo colombiano, —los cuales, por otra parte, no se diferenciaron tanto en términos de su cultura política—. Sus formas de comunicación se fundamentaron en el uso de lenguajes que narraron la ciudad tal como la percibieron amplios

---

<sup>29</sup> Tales como la Anapo (1961), el Mrl Movimiento Revolucionario Liberal (1962), las Farc (1964), El Eln (1965) y el Epl (1968), el Moir, el Pst Partido Socialista de los Trabajadores y el Psr Partido Socialista Revolucionario (1971).

sectores de la población, interpelados por su modo de “leer” la sociedad. Con el tiempo, algunas de sus figuras se convirtieron en mitos urbanos; El M-19 y el movimiento desencadenado por Camilo Torres en el sacerdocio bogotano, constituyen dos de las más importantes expresiones culturales de una nueva generación bogotana, que elaboró vitalmente las transformaciones económicas, políticas y culturales por la que atravesó la ciudad. Su *ethos* sintetizó los nuevos modos de experimentar la ciudad e interpretó las nuevas expectativas, deseos, preocupaciones y necesidades de los bogotanos<sup>30</sup>.

Durante este período en Bogotá se vivió la circulación de nuevas pautas culturales. La vida cotidiana fue reordenada desde una lógica, promovida por la élite, que dejó de mirar hacia Londres y se vio seducida por los valores del modo de vida norteamericano de posguerra. Tal receptividad se expresó en la adopción de hábitos como ir al cine, ver televisión y escuchar la radio, transportarse en automóvil. También cambiaron las pautas que definían los roles de género y se difundió el uso de la publicidad. Para el caso del cine en Bogotá basta señalar que entre los años cincuenta y setenta tuvo su “edad de oro”, período durante el cual la ciudad vio surgir un complejo de teatros que crecieron sostenidamente (Solarte y Rojas, 2009)<sup>31</sup>.

Los cincuenta y sesenta, pueden considerarse como los años dorados de las grandes cadenas, por la variedad y calidad de su programación y los adelantos técnicos de sus emisoras. Años que marcaron, por ejemplo, el apogeo de los grandes programas en vivo, musicales, teatrales, de concurso, de variedades, irradiados para todo el país desde confortables y concurridos radioteatros (Radio Nacional de Colombia, 2009).

Los bogotanos escucharon en la radio la transmisión de eventos mundiales<sup>32</sup>. La apropiación de los medios de comunicación contribuyó a formar la tendencia de internarse en la casa tras la

---

<sup>30</sup> Políticamente, en Latinoamérica se desarrollaron movilizaciones políticas y sociales, contenidas desde gobiernos autoritarios y dictatoriales como en Chile, Uruguay, Argentina, Brasil, Paraguay y Nicaragua. Las dictaduras mantuvieron regímenes opresivos e implementaron políticas de contrainsurgencia. Al mismo tiempo con la Revolución Cubana se abrió un enfoque político que se constituyó en punto de referencia para las luchas populares del continente. Por la misma época en Brasil, Paulo Freire desarrolló métodos de alfabetización populares y fundó la pedagogía crítica; al mismo tiempo Enrique Dussel planteó sus tesis sobre la Filosofía de la Liberación Latinoamericana; en 1967 Miguel Ángel Asturias recibió el Premio Nobel de literatura, y el mismo año apareció Cien años de soledad, de García Márquez, quien junto con Cortázar, Vargas Llosa y Fuentes ubicaron a Latinoamérica en el mapa cultural mundial.

<sup>31</sup> Los bogotanos asistieron masivamente a teatros como el Cid, California y Egipto (1951), las Cruces (1956), Atlas y Sua (1957), Lido y Tequendama (1957), México (1959), de La Carrera (1960), Ponce (1962), Opera (1964), Tisquesusa (1967), Presidente, Embajador (1969) y Bacatá (1973), donde se exhibieron principalmente películas producidas en Hollywood y también las producciones del cine mexicano (Avila y López, 2006). Así mismo se puso en marcha la televisión (1954) y se fundó el Instituto Nacional de Radio y Televisión (1963). Surgieron las primeras programadoras como Jes (1964), Punch (1956), Teletigre (1966), R.T.I. (1967) y Caracol Televisión (1968). Con la televisión se introdujeron masivamente nuevos referentes en la forma de vestir, de comer, de hablar y de escuchar. La radio también promovió nuevas formas de habitar la ciudad, de entretenerse e informarse. En Bogotá se fundó Rcn (1949), HJCK, el Mundo en Bogotá (1950), Radio Reloj (1952), primera emisora con programación musical 24 horas al día y servicios sociales, Todelar (1957) y Radio Super (1960) (Radio Nacional de Colombia, 2009).

<sup>32</sup> Tales como la muerte de Pío XII, la victoria de la revolución cubana, la elección de la primera miss universo colombiana, el viaje a la luna y el asesinato de Kennedy. En 1962 se transmitió por primera vez en directo el campeonato mundial de fútbol. Las transmisiones de fútbol, ciclismo e hípica popularizaron estos deportes. “La cabalgata deportiva” se constituyó en el programa más escuchado por los aficionados al deporte y la “hora Phillips”, marcó un hito en la programación musical. En 1958 la radio

jornada laboral. Ver televisión y escuchar radio se convirtieron en los marcadores del tiempo para una generación que por primera vez se formó culturalmente a través de los medios masivos de comunicación. Así mismo, el automóvil se tomó las calles de la ciudad, convirtiéndose en una forma no solo para movilizarse, sino en especial como mecanismo de distinción. Paralelamente, crecientes sectores de población empezaron a vivir en conjuntos cerrados, a viajar en avión a la costa norte, lugar que se empezó a popularizar como destino turístico. También aparecieron rituales como la “celebración del cumpleaños”, “ir al salón de belleza” o “estar a la moda”. El ingreso de las mujeres a la universidad y al mercado de trabajo alteró las relaciones de género. También actuaron en el mismo sentido las prácticas de control natal y la reducción del número de hijos. Se redujo el número de matrimonios celebrados bajo las leyes católicas y aumentó el aumento de divorcios y de uniones libres. Al mismo tiempo explotó el fenómeno de las *madres solteras* (Jaramillo, 1995). También se introdujeron nuevos criterios en el vestido, para las mujeres el uso de minifalda y *jeans* fueron prácticas funcionales a sus nuevos roles. Todos los cambios señalados se tradujeron en una mutación cultural que desestabilizó el modelo de familia tradicional.

Como contraparte, algunos sectores medios y altos de la juventud bogotana se apropiaron de los referentes contraculturales de la generación de los sesenta, en medio de los límites impuestos por la cultura política cerrada y excluyente representada por el pacto bipartidista. Así en los contextos universitarios de la ciudad circularon saberes críticos y estéticos como el marxismo, el psicoanálisis o la literatura, que politizaron tanto a estudiantes como a profesores, quienes acometieron contra los valores tradicionales de la ciudad<sup>33</sup>. También fue un período de florecimiento para las artes dramáticas; “los críticos del momento calificaron esta etapa como el acceso a la modernidad del teatro colombiano” (Reyes, 2006: 34)<sup>34</sup>. Uno de los objetivos preferidos por el pensamiento crítico de los artistas y académicos fue la Iglesia católica la que criticaron por su autoridad fundada en la tradición:

Los trabajos de sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, etc., venían, pues, a cuestionar las interpretaciones oficiales del pasado, así como los valores conservadores de la sociedad” (Arias, 2009: s/p).

---

introdujo los primeros ritmos bailables para audiencia “juvenil”. Así mismo se inauguró el sistema radio 15, emisoras dedicadas a la música para la juventud (Radio Nacional de Colombia, 2009).

<sup>33</sup> Dos expresiones de dichos sectores fueron la publicación en 1956 de Mito, bajo la dirección de Hernando Valencia Goelkel y Jorge Gaitán Durán; revista multidisciplinaria que ejerció influencia en la literatura colombiana; y la puesta en circulación en 1960 de la revista Eco, que abordó el análisis de la realidad del país e informó de lo que ocurría en el mundo, en un intento de salir del provincialismo cultural.

<sup>34</sup> Fue durante este período que se constituyó la Escuela Nacional de Arte Dramático (1951), de donde nacieron los primeros festivales de teatro, en 1956 y 1957; así mismo la fundación de la Escuela de Arte Dramático de Bogotá (1955), la Escuela de Teatro del Distrito (1965), el Teatro La Candelaria (1966) formado por un grupo de artistas independientes provenientes del teatro experimental, el Teatro Popular de Bogotá (1968) y la Corporación Colombiana de Teatro (1969) (Reyes, 2006).

Por otra parte, escritores y artistas también imprimieron a sus obras un compromiso "revolucionario", un tono explícito de denuncia, que dejaba muy mal parada a la Iglesia católica, señalada como una fuerza retardataria. La revista *Mito*, el grupo de los "nadaístas", escritores como Manuel Mejía Vallejo, pintores como Fernando Botero, cuestionaban el papel del clero en la sociedad (Arias, 2009).

Así mismo entre algunos sectores de jóvenes se desencadenó una búsqueda de experiencias alternativas. La difusión de saberes contraculturales reconstruyó los imaginarios para grupos sociales que se expresaron a través de nuevas estéticas y de nuevas formas de actuar<sup>35</sup>. Así mismo se difundieron las prácticas relacionadas con el movimiento de la "Nueva Era" caracterizadas por la búsqueda de formas de conocimiento no racionalistas, encontrando en las culturas "orientales" e "indígenas", modos para comprender la realidad de forma menos alienante y más afines con la naturaleza. Tal circulación de saberes, si bien restringida, fue apropiada por grupos significativos de la población y generó colectivos y prácticas reconocibles en la ciudad que se opusieron a la "visión mercantil del mundo", y propusieron valores alternativos y la reivindicación de lo reprimido por la cultura oficial. Así, promovieron prácticas ligadas a lo emocional, la confusión, el azar, los sueños y lo inconsciente y valores relacionados con el juego, la pasión, la cooperación, y el presente. Dichos sectores exhibieron una actitud de resistencia, así como la tendencia a "vivir al límite". En dichos movimientos se practicó una "sacralización" del mundo diferente a la católica." La rebelión estética se configuró como cierta forma de ascesis y el misticismo de los años sesenta, sensual y dionisiaco, situó a la contracultura más allá de la razón, convirtiéndola en una convicción, una fe" (Ávila, 2011: s/p).

Fue así como la rápida consolidación durante esta década de la ciudad moderna, dejó inoperante a un catolicismo que fue quedando pequeño para dar sentido y para gobernar las fuerzas que transformaron caóticamente la ciudad. La simultaneidad de los cambios constituyó un caldo de cultivo para la emergencia de nuevas formas de relacionarse y de experimentar la vida urbana, que no fueron interpretadas por las instituciones, ni encontraron cabida en las prácticas disponibles culturalmente. El catolicismo no pudo dar seguir dando cuenta de las vivencias tejidas en la urbe.

Para agravar aún más el panorama, a mediados de siglo el mapa religioso colombiano se vio alterado por la aparición de nuevos movimientos religiosos. Aunque no se puede hablar de una "mutación" similar a la que conocieron efectivamente otros países latinoamericanos, tampoco se puede desconocer el crecimiento de expresiones religiosas no católicas que, aunque minoritarias, empezaban a competir con el catolicismo en el vasto mercado de las almas (Bastian 1994, 13).

---

<sup>35</sup> Son característicos los casos de los hippies en Chapinero quienes se apropiaron del Teatro de la Comedia y del parque de la 60 para realizar conciertos, obras de teatro, recitales, happenings y todo tipo de creaciones culturales alejadas de la "hipocresía y el consumo".

En síntesis lo que cambió en Bogotá fue el *sensorium* mediante el que los habitantes se relacionaron con la ciudad; sus modos de percepción y de expresión se modificaron y “profanaron” la “sacralidad” de la ciudad republicana, haciendo posible otro tipo de existencia urbana y otro modo de acceso a ella. Durante este período la cultura bogotana dejó de pensar en los términos en que lo había hecho hasta el momento y comenzó a pensar en “algo” diferente y de un “modo” diferente. Cambió el modo en que los sujetos hicieron su experiencia de sí mismos, a través de un nuevo “juego”, con nuevas “verdades”, que cambiaron la relación de los bogotanos consigo mismos.

## 1.2 La crisis del dispositivo moral orientado al código<sup>36</sup>

Bogotá, al finalizar la década de los sesenta se presentó como el escenario en el que ocurrió la crisis definitiva de la ciudad republicana, entendida esta como un modelo cultural de subjetivación. En efecto, un conjunto de macro procesos urbanísticos, iniciados desde los años cincuenta, encontraron su clímax en los sesenta. En esos veinte años la ciudad rompió el molde cultural en que se había forjado desde el siglo XIX y cambió su modo de ser. Así, abrió lugar para la existencia de modos alternativos de experimentarse, de pensarse y de relacionarse. Lo que hizo crisis durante dicho período fue el hábitus que gobernó los modos de ser de los habitantes de la ciudad, y que había girado en torno a los valores culturales del catolicismo tradicional, conservados por las familias de “abolengo”, las mismas que fueron las herederas de la propiedad de las haciendas que inicialmente conformaron el territorio de la ciudad. Dichas familias, desde el último tercio del siglo XIX habían definido el carácter de la ciudad a partir de los estrechos vínculos establecidos con el clero, con las autoridades militares y con la clase política. Hay que tener presente que el catolicismo en la ciudad no se configuró como una fuerza homogénea, ni monolítica. Prácticamente desde la Independencia, y en el transcurso de las luchas civiles ocurridas durante el siglo XIX, se dieron enfrentamientos entre diversas corrientes del catolicismo. Finalmente, con el movimiento de la Regeneración, las tensiones internas se resolvieron en favor de las tendencias tradicionalistas, asociadas al partido conservador (Bidegain, 2004). A partir de entonces, se impuso el tradicionalismo, que, amparado

---

<sup>36</sup> Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*, contrapone dos formas de subjetivación: la moral orientada a la ética y la moral orientada al código; el criterio de distinción es la participación o no del sujeto en su proceso de subjetivación. En la primera se puede hablar del protagonismo del sujeto en su formación moral; en la segunda la subjetivación viene dada por la obediencia a la norma.

constitucionalmente, obtuvo una posición dominante la cual le permitió restaurar a la Iglesia a condiciones similares a las que mantuvo durante la colonia. Fue así que la Iglesia asumió el control del aparato educativo estatal y acometió la construcción de un proceso conocido como “romanización” (Plata, 2004)<sup>37</sup>. El desenvolvimiento de este proceso condujo a la reorganización y centralización administrativa de la Iglesia, la adopción de una estructura vertical y monárquica, el disciplinamiento de las órdenes más rebeldes y la renovación de los métodos pastorales, como las misiones. Así mismo el proceso fortaleció los seminarios con el objeto de formar un cuerpo de sacerdotes unificados en su acción pastoral; “todo acompañado de una crítica particular al liberalismo, la masonería, y el protestantismo” (Plata, 2004: 255). La romanización implicó además un intento para proporcionar pautas culturales y patrones de comportamiento religioso. Se predicó un nuevo catolicismo más individualista, en el estilo de “salva tu alma”, menos social y más intimista, con insistencia en el conocimiento doctrinal y en la práctica sacramental: confesión, comunión y matrimonio cristiano<sup>38</sup>. Sin embargo el grueso de los creyentes continuó viviendo un catolicismo solo de tradición o de nombre y su participación en la vida eclesial no iba más allá del cumplimiento de ciertas prácticas y expresiones religiosas (Plata, 2004: 271). La Constitución de 1886 y el Concordato configuraron el marco ideal para el despliegue de las fuerzas tradicionalistas dentro del catolicismo bogotano durante la primera mitad del siglo XX bajo un proyecto que se fijó como horizonte la construcción de una sociedad de corte teocrático, autoritario y excluyente; un retorno a la vieja cristiandad (Bidegaín, 2004; Cortés, 1998; Plata, 2004). Durante los primeros cincuenta años del siglo XX se consolidaron los valores asociados a la obediencia a las jerarquías mientras el clero tradicional se erigió como la fuerza principal del catolicismo bogotano. El catolicismo bogotano fue conquistado por los sectores “intransigentes” del clero, que no admitieron prácticas que se le opusieran. La romanización articuló políticamente al catolicismo con dos dimensiones: por una parte implicó “la imposición de un modelo de iglesia europeo, y específicamente, romano. También, en lo referente al dogma, la moral y el culto” (Cortés, 1998: 359). Por otra parte convirtió a la institución eclesiástica en el sustento del

---

<sup>37</sup> La romanización fue el proyecto bandera del catolicismo tradicional y se fue imponiendo rápida y progresivamente, afectando a todos los componentes del sistema religioso católico. Surgió cuando el papado iba perdiendo casi por completo su poderío temporal y significó la incorporación de todos los católicos en un modelo jerárquico y vertical de Iglesia de acuerdo con los dictámenes, costumbres y formas de pensar romanos, sin poderes intermedios ajenos al aparato eclesiástico. Con la romanización, el Papa ganó un poderío espiritual sin precedentes en toda la historia del catolicismo en Occidente y la Iglesia católica tuvo un resurgimiento que la preparó para confrontar con fuerza al mundo moderno (Plata, 2004: 252).

<sup>38</sup> El gran sacramento de la era colonial había sido el bautismo, por el cual se transitaba de pagano a cristiano y se incorporaba al orden de la cristiandad colonial. El énfasis se desplazaba ahora del bautismo a la eucaristía, precedida de la confesión auricular y también desde el ámbito social hacia la familia redoblando la importancia del matrimonio religioso para la reproducción de la fe católica

régimen conservador. Esta forma de catolicismo justificó la subordinación al orden y a las jerarquías establecidas, la inmovilidad social, la hegemonía de las clases dominantes y favoreció el control social por parte de la institución eclesiástica, mediante el monopolio de la educación y su protagonismo en escenarios clave como la prensa y el púlpito. Desde este espíritu tradicionalista, la Bogotá republicana se constituyó bajo un modo de subjetivación de corte jurídico, en el que el catolicismo ejerció importantes funciones como regulador de la cultura. Fue un proceso que tejió una moralidad basada en el rechazo del sujeto por sí mismo, en su renuncia al deseo y en el yo propio como fuente para la salvación del alma. Así, el catolicismo se manifestó como la forma reconocida y legítima para proveer las pautas mediante las que las personas establecieron relaciones consigo mismas. Es importante precisar que el catolicismo no se comprende aquí como una ideología o como una doctrina religiosa, sino como una forma hegemónica de identificación, asociada a un conjunto de prácticas de subjetivación—. Así mismo hay que tener en cuenta que la forma de relación consigo mismo no se establece mediante un acto libre de la voluntad, sino que depende de configuraciones históricas específicas que hacen posible la formación de ciertas actitudes y hábitos, que al sedimentarse, se convierten en normas y tradiciones. Se puede afirmar que hasta los años cincuenta del siglo XX, el catolicismo tradicional fue uno de los principales lugares culturales en los que la población aprendió las maneras para “describirse, narrarse, juzgarse y controlarse a sí mismas” (Larrosa, 1996). Sin embargo, la fuerza del catolicismo tradicional, sustentada en su apariencia de “universalidad moral”, mostró señales de agotamiento al comenzar la década del sesenta. Durante ese momento, y debido a la influencia de los sectores tradicionalistas sobre el episcopado, el catolicismo bogotano ostentó un alto grado de codificación, es decir, que sus prácticas morales se ajustaron a un modelo en el que la obediencia a la norma establecida en el canon fue más importante que la posibilidad de formarse moralmente mediante acciones reflexivas. Es lo que Foucault denomina una *moral orientada al código* que se corresponde con un modo de subjetivación jurídica. Fue durante este período que la efectividad del catolicismo como dispositivo mediador de las relaciones establecidas por la personas consigo mismas se hizo insostenible, en una cultura que encontró su punto de quiebre con la explosión urbanística, fenómeno que en Bogotá llegó a su clímax en el transcurso de la década de los sesenta. Las fisuras que produjo esta explosión en los dispositivos católicos, —predominantemente disciplinarios y pastorales—, llegaron a un punto de fractura. Así, las transformaciones estructurales de la ciudad modificaron las condiciones históricas en que la forma de subjetivación católica tradicional, —hegemónica hasta entonces—,

constituyó tal relación de las personas, consigo mismas. Al finalizar el siglo XIX, el triunfo de los sectores tradicionalistas e intransigentes dentro del catolicismo bogotano (Arias, 2009) — triunfo amparado tanto por los gobiernos liberales como por los conservadores—, quienes respaldaron su proyecto de sociedad, hizo que el catolicismo bogotano no se encontrara preparado para confrontarse con el mundo que emergió con fuerza durante el siglo XX. “Su control de las instituciones le hizo posible permanecer encerrado en una campana de vidrio que lo aisló de las corrientes ideológicas y culturales imperantes en el resto del mundo” (González, 1987: 102). Con ello no está afirmando que en ese momento el catolicismo como institución haya perdido su influencia en el gobierno de la ciudad; ni que la pastoral, ni la doctrina difundida por el clero hayan perdido ascendencia sobre la conducta de los habitantes de la ciudad. Tampoco quiere decir que hayan disminuido las actividades de la Iglesia bogotana relacionadas con “lo social”, tales como las obras de caridad, los colegios, los hospitales o las casas de huérfanos. Tampoco se sostiene que los sectores populares hayan “perdido” las formas de religiosidad asociadas al catolicismo. Por el contrario, durante este período el episcopado bogotano consolidó sus lazos con la clase política y también se mantuvieron vigentes las expresiones tradicionales católicas de la religiosidad popular. La convocatoria masiva en torno a los eventos religiosos de la ciudad, como las procesiones, la semana santa, o la celebración de fechas clave del calendario católico, siguieron siendo importantes en la vida cultural de la ciudad. Lo que aquí se pretende señalar es el vacío que fue dejando el catolicismo como mediador de los significados que las personas se dieron a sí mismas, a través de cierto tipo de relaciones establecidas por cada individuo de forma reflexiva, es decir mediante la relación constituida entre el “yo”, consigo mismo.

Las grandes transformaciones de la ciudad —múltiples y heterogéneas— generaron demandas de modelos y pautas que permitieran formar un *ethos* acorde a las experiencias de la población, en una ciudad que se urbanizaba a gran velocidad y a un ritmo caótico. Los nuevos modos de sentir la vida en la urbe requerían de una dotación simbólica que permitiera elaborar nuevas maneras de pensarse y de relacionarse acorde a las vivencias. El catolicismo tradicional bogotano se quedó corto frente al reto de dar cuenta de las relaciones sociales que se fraguaban. La vida cultural bogotana de los setenta presenció el debilitamiento de la forma de subjetivación católica, entendida como uno de los más importantes dispositivos que dieron forma al marco en el que los habitantes de la Bogotá colonial y republicana constituyeron su experiencia de sí, —del sujeto consigo mismo—. Esta afirmación no supone reducir la comprensión de la dimensión moral a la

acción exclusiva de la forma de racionalidad católica. Es claro que también dependió de la articulación entre relaciones múltiples y diversas provenientes de instituciones familiares, de conocimiento, jurídicas, entre otras. Tampoco supone desconocer las diferencias entre las clases sociales en la práctica de la espiritualidad: “cada sector vivía su religiosidad de manera diferente: es indudable el sincretismo que se manejaba entre los grupos populares, fieles a una religiosidad barroca centrada en la imagen la procesión y el adorno contrastando profundamente con la religiosidad austera de las élites ilustradas” (Plata, 2004: 182). Las propias voces de la institucionalidad católica expresaron malestar por la inoperancia de los mecanismos tradicionales para incorporar en los habitantes esquemas de percepción, modos de valorar y concepciones que ordenaran la relación consigo mismos. Destacados intelectuales católicos de la época, como Jaime Serna, (bajo el seudónimo de “Humberto Bronx”), mostraron preocupación por la situación vivida en el clero: “entonces las Diócesis estábamos preocupadas sobremanera por la descristianización de muchos obreros y por la ignorancia en cuestiones sociales por parte de los sacerdotes” (Bronx, 1978: 386). En el transcurso de los años sesenta el catolicismo experimentó el distanciamiento entre el conjunto de procedimientos, ejercicios y significados proporcionados por su práctica respecto a las expectativas vitales, los intereses y deseos de la población bogotana. En la vida cultural de la ciudad se identifica un progresivo vaciamiento del poder simbólico y una pérdida de efectividad de dicho repertorio de saberes y prácticas normativas e institucionales católicas. Prueba de ello es que el canon establecido para regular las prácticas espirituales católicas fue prácticamente el mismo desde lo promulgado en el Concilio de Trento, que se remonta al siglo XVI, y que estuvo vigente hasta 1965 (Bronx, 1980). Dicho canon instituyó cuatro núcleos para la vida espiritual católica: la asistencia a misa con énfasis en la escucha del sermón<sup>39</sup>, la práctica de la confesión y la comunión —mínimo una vez al año—y el ajuste de la conducta, según las prescripciones contenidas en el catecismo<sup>40</sup>. Tales fueron los principales ejercicios que mediaron la moralidad bogotana de entonces.

Para el clero tradicionalista bastaba, en principio, con que el laico cumpliera muy bien sus deberes religiosos: la liturgia, las expresiones religiosas y la ayuda económica a la parroquia” (Plata, 2004: 266). Las campanas, “voz de Dios”, eran el símbolo más expreso de la sociedad política y religiosa. [...] La figura del sacerdote era central; el mensaje que este proclamaba desde el púlpito durante la misa eran palabras que resonaban y hacían levantar pueblos. La doctrina de la Biblia era casi el único mensaje social que se enseñaba y difundía (Plata, 2004: 182).

---

<sup>39</sup> El sermón podía adquirir la forma dogmática, mística, ascética o parenética.

<sup>40</sup> Dispositivo pedagógico que compendia la doctrina en cuatro capítulos: teología dogmática, litúrgica, moral y mística.

La formación moral se concentró en un conjunto de actos elementales, formalizados y obligatorios que definieron el ritual de la misa. La misa fue el lugar por excelencia en el que se estableció la relación de sí consigo mismo, en el catolicismo. Hubo una relación intrínseca, un vínculo estrecho entre la liturgia desplegada en la misa y el establecimiento de la relación consigo mismo. Allí concurrieron técnicas como la confesión y la comunión y fue donde cobraron sentido los saberes teológicos.

Básicamente, la formación cristiana que podía recibir un laico consistía en la memorización del catecismo (del padre Astete), y de las oraciones básicas, en el aprendizaje del rezo del rosario y en la enseñanza que recibiera del sermón dominical, considerada la parte fundamental de la misa, llegando a opacar la misma liturgia eucarística (265).

Por supuesto que además de la misa, en la ciudad fue ampliamente difundido el rezo del rosario, de las novenas, la práctica de los primeros viernes y el ejercicio del ayuno durante los períodos establecidos en el calendario. También se habituaron las peregrinaciones a lugares consagrados como Monserrate o Chiquinquirá y se practicaron devociones a figuras como la Virgen del Rosario o de la Inmaculada Concepción, realizándose numerosas procesiones durante las festividades religiosas. “La virgen en su condición de inocente, humilde y resignada, extraña al ruido del mundo, desconocida fuera del hogar que embellecía con su presencia, se mantuvo como modelo a imitar por las mujeres durante esta época” (270). También existieron las denominadas “casas de ejercicios”, cuyo objeto fue promover mediante el encierro la “convivencia cristiana profunda” Culturalmente también fue importante la devoción a las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, que se dio “menos en las manifestaciones callejeras y se orientó más hacia un proceso de conversión interior individual, expresada en la oración y en la devoción a la eucaristía y en la intimidad del hogar lugar donde la imagen debía ser entronizada” (268). Sin embargo, la misa fue el núcleo de la vida espiritual católica. Esta se celebró en las iglesias bogotanas hasta los años sesenta bajo la forma extraordinaria del rito latino o misa tridentina. Esta forma fue establecida en el catolicismo desde 1570, permaneció sin modificaciones sustanciales en los siglos posteriores, hasta las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II realizado entre 1962 y 1965 (Rodríguez y Lanzetti, 1982). Dicha reformas litúrgicas poco a poco fue apropiada por el episcopado bogotano, a partir de 1970 (Bronx, 1980). Bajo este modelo las formas pedagógicas y litúrgicas del catolicismo tradicional no encontraron lugar en el nuevo escenario simbólico de la ciudad. Los procedimientos para realizar la misa estaban rigurosamente preestablecidos: el sacerdote pronunciaba las oraciones, mirando hacia la pared, dando la espalda a los asistentes. Exceptuando la predica, las lecturas las hacía en latín, lengua incomprensible para la mayoría de los asistentes. La ceremonia fue monopolio del sacerdote, asistido por el monaguillo,

cuya tarea se limitó a mover los objetos sagrados. Así mismo su voz fue la única autorizada para contestar al sacerdote durante la misa. En ocasiones un coro cantaba, en latín, desde la parte de atrás de la iglesia, sin la posibilidad de que los asistentes participaran. Las palabras pronunciadas por el sacerdote y las acciones ejecutadas durante la misa estaban codificadas en el misal, factor que impidió la posibilidad de acondicionar la misa a las circunstancias de cada contexto. “La liturgia estaba fuera de discusión y el buen liturgista era visto, ante todo, como un obediente ejecutor” (Godfried, 2003: 33). De tal forma todas las misas fueron iguales, estructuradas con los mismos gestos, frases y movimientos repetidos invariablemente. Así mismo, existió una distribución espacial inflexible que fijó los roles y actitudes durante cada uno de los momentos ceremoniales<sup>41</sup>. La relación entre el sacerdote y los laicos durante la misa fue mínima y estuvo definida por la autoridad jerárquica del primero: el clérigo se consideró depositario de “la verdad” y su función fue instruir al laicado que, por esencia, se juzgó ignorante. Sólo los sacerdotes y un reducido número de fieles llegaban a tener una mayor formación espiritual.

En la representación que el catolicismo tradicionalista tenía de Iglesia, el laicado ocupaba el papel de oveja conducida por su pastor, de sujeto dominado por la institución eclesiástica, sin mayor participación responsable en la vida eclesial. El clero está para enseñar, el laico para escuchar y aprender. [...] la característica común del laico ideal debía ser su docilidad frente a la jerarquía y sus sacerdotes. El laico no cuestionaba la fe ni la jerarquía: partiendo de esta imagen de laico se buscó integrarlo al proceso de romanización mejorando su instrucción religiosa y corrigiendo y canalizando su religiosidad (Plata, 2004: 266-267).

En este contexto el laico era considerado también como un soldado de la Iglesia, a la manera de un rebaño que conducido por el sacerdote, debía defender la integridad de la Iglesia ante los ataques del materialismo, el liberalismo y las doctrinas y prácticas consideradas anticatólicas. La repetición era considerada como un mecanismo que aseguraba la eficacia en la transmisión de las verdades dogmáticas. También era común el uso de las metáforas bíblicas, referidas a historias de pueblos de pastores, como recursos pedagógicos para establecer de las obligaciones morales de los fieles: “El buen predicador era muy apreciado en pueblos, conventos y parroquias. De hecho el sermón, elocuente y retórico, era uno de los principales medios de evangelización y era considerado por la gente que asistía a las misas—la cual se oficiaba en latín— como la mejor parte de esta, pues era la única que entendían” (182).

---

<sup>41</sup> El presbiterio, fue el área principal del templo exclusiva para el sacerdote. Allí se encontraba el altar, el ambón y la sede, rodeados de escalones, porque debía ser más elevado que el resto de la iglesia. También existió una barrera física, usualmente una reja, que separaba el presbiterio del resto de la iglesia. El púlpito, el comulgatorio y el confesionario fueron los lugares desde donde el clérigo reguló las actividades. Desde el altar distribuía el dogma y desde el púlpito precisaba las exigencias morales bajo la forma del sermón; en el comulgatorio entregaba la comunión, momento culmen de la celebración; y en el confesionario recibía los secretos de la comunidad expresados bajo la forma de la culpa

Para los fieles, la participación en el culto era mínima. Sólo al momento de comulgar se acercaban a un reclinatorio y recibían la hostia de rodillas. Para los asistentes la razón de ir a la misa era el momento de la consagración, lo demás era considerado accesorio. No se concebía la posibilidad de participar en el rito y el sentido de la misa se concentraba en el acto de recibir la comunión, momento interpretado desde una concepción ritualista. Así se explica que durante la misa discurrieran dos procesos paralelos. La vida litúrgica iba por un lado y la vida espiritual de los fieles por otro:

No era raro ver al sacerdote celebrar la liturgia oficial, mientras la gente se entregaba a sus devociones personales. Era común que las personas rezaran el rosario, leyeran un libro o escucharan a otro predicador ya que en la misma Iglesia se podían realizar simultáneamente dos misas que la gente iba siguiendo al caminar a través de las capillas del templo” (Godfried, 2003: 86).

Otra particularidad de la misa de entonces era que se vivía a través de un ritualismo acentuado, en el sentido de la atribución de poderes a la ceremonia o a imágenes u objetos en sí, con el fin de producir efectos deseados. El predominio de la liturgia y del culto sobre las prácticas, hacía que el contenido intelectual o moral del sermón tuviera menos fuerza que el rito. Esta característica hizo que los sectores altos del clero vieran la religiosidad popular como una manifestación “burda” y hasta “tergiversada” (Plata, 2004). Aun cuando es cierto que la familia colombiana ha conservado la fe cristiana y la ha transmitido, hay muchos hogares en los cuales se entiende por fe saber verdades, ejecutar ciertos ritos, practicar un moralismo negativo y a veces mantener aspectos místicos, supersticiosos (Bronx, 168: 427). Es también una religiosidad que responde a la necesidad de favores. Por ejemplo la custodia se entendía como un objeto de adoración y se consideraba un pecado pronunciar equivocadamente las fórmulas del canon e incluso que alguien aparte del sacerdote tocara la hostia o el cáliz.

Ello explica el éxito de los santuarios, de las devociones, promesas, rogativas y todo tipo de fiestas, convirtiendo las relaciones con la divinidad en una especie de intercambio o trueque: el fiel hacía un sacrificio, pagaba una fiesta o una misa a cambio de un milagro que generalmente consistía en sanaciones o mejoras económicas y en la agricultura (Plata, 2004: 265).

La autoridad vertical del sacerdote, su aislamiento respecto a las vivencias y sentimientos de la comunidad, la rigidez de los procedimientos, la descontextualización e inmovilidad de los códigos, sumado todo ello a la pasividad de los laicos, su incomprensión de la liturgia y del latín y su ritualismo más la prohibición para las mujeres de ejercer los rituales, impidieron cualquier forma de espontaneidad y de contacto de las prácticas católicas con la vida real de los habitantes de la ciudad. “Había una infinidad de prácticas poco convencionales, muy emotivas y expresivas, que eran, sin duda, producto de una evangelización barroca centrada en las expresiones religiosas antes que en la ética religiosa” (266). La espiritualidad católica devino así en un conjunto de ritos

y palabras vaciadas de significado para la población. De tal manera se fue configurando un conflicto entre los valores institucionales del catolicismo con los valores culturalmente legítimos de la ciudad. El catolicismo, que se veía a sí mismo como un poder moral absoluto al que se le debía obediencia, empieza a ser visto por las personas del común como una institución encerrada en sí misma, regida por una jerarquía dogmática, con unas tradiciones y un lenguaje vueltos de espaldas a la experiencia cotidiana: “Además el crecimiento demográfico de las principales ciudades era de tal naturaleza que había parroquias con setenta mil habitantes, el número de barrios y su extensión estaba provocando la ausencia total de relaciones entre creencia religiosa y práctica” (Bronx, 1977: 385). Alberto Lleras, político liberal e intelectual prototipo de la élite del período, escribía al respecto en la revista *Visión* publicada en octubre de 1968: “Es evidente que la Iglesia está pasando por una crisis en América Latina, y que si no logra recuperar al pueblo, a las masas que fueron en su totalidad sujetos suyos por cuatro siglos, se precipitará su decadencia” (Muniproc, 1968: 130). Así se incubó la crisis un catolicismo instituido, que apostó por el sometimiento a la norma, dictada por una iglesia paternalista, que tuteló a los individuos y encauzó sus conductas mediante repeticiones, codificaciones y una forma constriñente de autoridad espiritual. Tal perfil conllevó un proceso de subjetivación de corte jurídico que se extendió a todos los dominios del comportamiento e impuso una moral que no requirió de la participación activa de los sujetos, limitando su sentido de pertenencia. “Las pautas establecidas por el catolicismo no eran acatadas por amplios sectores de la sociedad colombiana. En particular, el clero tenía dificultades crecientes para guiar las conductas de la población en materias tan diversas como la sexualidad, la familia, la ética, la política” (Arias, 2009: 57). Se puede sostener que fue en este momento cuando el catolicismo perdió el dominio simbólico de la ciudad y dejó de ocupar el lugar central en el gobierno de la subjetividad. Esta situación fue percibida por la institucionalidad católica de aquel momento: “La era que siguió al Concilio Vaticano II marcó el comienzo de una nueva era en la historia eclesiástica del mundo, signada en Colombia por signos de una crisis jamás imaginada” (Bronx, 1980). Prueba de ello fue la realización entre 1962 y 1968 de una serie de eventos de importancia histórica, que revelaron las tensiones existentes en el clero en torno a la conveniencia o no de modernizar el catolicismo y acercarse a las vivencias de la gente común.

### 1.3 El Vaticano II y su recepción en el episcopado bogotano

A continuación se realizará un examen de las directrices que dieron vida a los documentos del Concilio Vaticano II efectuado entre 1962 y 1965, con el objetivo de percibir la presencia de fuerzas dentro del catolicismo que reconocieron la pérdida de su capacidad de convocatoria y que desearon actualizar las concepciones y repotenciar los procedimientos de la práctica católica, de forma que resultaran adecuados para dar sentido a la experiencia colectiva. Como contraparte, el análisis de los debates sostenidos alrededor del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional realizado en Bogotá en 1968, así como de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Medellín durante el mismo año, dejarán ver cuál fue la recepción y las resistencias presentadas por la élite del clero bogotano a los cambios promovidos por el Vaticano II<sup>42</sup>. Con esa acción, reconsideró una herencia de veinte siglos de cristianismo y acabó con el aislamiento cultural de la Iglesia, actualizándola a la medida del siglo XX. Desde el concepto de *aggiornamento*, el concilio justificó el deseo de la Iglesia de ponerse al día mediante la lectura de los “signos de los tiempos”:

La idea de *aggiornamento* marcó una notable diferencia respecto al paradigma fundamental del régimen de la Iglesia anterior al concilio. Hasta el concilio, la mentalidad católica era que la Iglesia no era afectada por la historia. El concilio, insistió en un sentido de libertad y flexibilidad en su interpretación de la tradición que no tenía precedentes. Así llegó al fundamento del *aggiornamento*: que la religión tenía que cambiar para ir al encuentro de las "necesidades de los tiempos (Arias, 2009: s/p).

El catolicismo renunció así al deseo de restauración de la Iglesia a las condiciones del medioevo, y se aceptó como una institución histórica, afectada por las nuevas formas de vida introducidas por el mundo moderno.

Sin lugar a dudas, el concilio, llevaba implícita una autocrítica a la Iglesia por no haberse adaptado a su época y a su entorno, y por ello constituye uno de los hitos más importantes en la historia del catolicismo. Para reconocer los "signos de los tiempos" y dialogar amistosamente con ellos era necesario dejar atrás un modelo de cristiandad que resultaba, para las necesidades de la época, bastante desactualizado (Arias, 2009: s/p).

Tres de los cuatro documentos principales del concilio acometieron la actualización del catolicismo: *Gaudium et Spes* que hizo una lectura teológica del mundo moderno; *Lumen Gentium*, contempló la restructuración de la iglesia; y *Sacrosanctum Concilium* abordó la reforma de la liturgia. Por lo planteado en dichos documentos, se puede afirmar que este concilio

---

<sup>42</sup> Es importante visualizar la dimensión histórica que tuvo el Concilio Vaticano II y reconocer la envergadura de los cambios que pretendió introducir en el catolicismo para comprender el tamaño de la crisis que enfrentaba. Realizado entre 1962 y 1965 ha sido el concilio más numeroso en cuanto a participación contando con 2.540 obispos (Mardones, 2012). El evento lanzó un desafío incómodo para la Iglesia que se encontraba institucionalizada, encerrada en sí misma, atrincherada en el Vaticano y gobernada desde una mentalidad eurocéntrica y centralista. El papa Pablo VI pidió “abrir las ventanas de la Iglesia” para que entrara “el viento renovador del espíritu”.

representa para el catolicismo el cuestionamiento radical al eurocentrismo y un cambio de modelo teológico, eclesiológico y litúrgico. (Alberigo, 2010; Estrada, 2006; Gómez, 1995; Trower, 2010). Ese giro implicó otra forma de comprender de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. El eurocentrismo, característico de la visión y de la organización de la cúpula católica fue puesto en cuestión con la convocatoria amplia de obispos de iglesias de todo el mundo — incluyendo los no católicos— para participar en el concilio. La mayor parte de los asistentes fueron obispos de la región entonces conocida como Tercer Mundo. Con ello se puso en cuestión la exclusividad europea en la toma de las decisiones trascendentales de la iglesia. “El Vaticano II abandonó la idea de una cultura singular y normativa, identificada con la 'civilización occidental', y abogó por la encarnación del cristianismo en el corazón de la diversidad de las culturas del mundo” (Komonchak 1985, 113). Respecto al cambio de modelo teológico (*Gaudium et spes*: gozos y esperanzas) hace una “exposición del estado del hombre en el mundo actual<sup>43</sup>” e introduce el concepto de *pastoral*, entendido como la misión de la Iglesia para trabajar a favor de los grupos vulnerables de la sociedad: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (Concilio Vaticano II, 1991: 186). Fue una crítica sobre la teología limitada a producir verdades abstractas comprendidas solo por la clase eclesiástica. Esta última fue denunciada por los organizadores del concilio de estar más preocupada por fijar los contenidos del dogma que por el dominio existencial de la espiritualidad. Por ello planteó una interpretación de “este” mundo, que tendiera puentes entre la iglesia y los valores mundanos.

Para cumplir su misión, la Iglesia debe escudriñar bien las señales de los tiempos e interpretarlas a la luz del Evangelio, de tal suerte que, en forma adaptada a cada generación, pueda responder siempre a los incesantes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la futura. Procede, pues, ante todo, conocer y comprender el mundo en que vivimos, así como sus ansias, sus aspiraciones (287).

Con la apelación a “escrutar los signos de los tiempos”, entendidos como los grandes procesos políticos, económicos y culturales característicos de la época, el concilio abordó teológicamente realidades profanas como la desigualdad, el desempleo, la pobreza, los medios de comunicación, la tecnología, la propiedad y la justicia social, en un intento de contextualizar los contenidos del dogma en términos de la experiencia histórica del momento. Al reconocer que la salvación se realiza en la historia, el concilio proyectó una teología del mundo moderno que exigía “encontrar

---

<sup>43</sup> Dichos temas ya habían sido trabajados por el papa en sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacen in terris* (1963), llamada la carta de los derechos del hombre de la Iglesia católica.

nuevos campos y objetos de reflexión” (197).<sup>44</sup> Una teología que bebiera de las ciencias sociales y le facilitara a iglesia la interpretación de las realidades del mundo. Así mismo, las ciencias de la comunicación se plantearon como instrumento para elaborar y transmitir su mensaje: en el decreto denominado *Inter mirifica* se reconoció el poder de los medios de comunicación para informar el pensamiento de las masas. El cambio de modelo eclesiológico se manifiesta en el documento *Lumen Gentium* (luz de las naciones). Allí por primera vez se plantea que la Iglesia tiene como fundamento al pueblo, cuando durante siglos se había considerado que el pilar de la iglesia lo constituía la estructura jerárquica de la iglesia. Este documento introdujo reformas tales como:

[...] una nueva libertad de expresión y de acción dentro de la Iglesia; reformar el papel del episcopado y de las iglesias locales; afirmar la dignidad del laicado; una actitud más conciliadora con los otros cuerpos religiosos, acabar con las divisiones de la cristiandad, "dialogar" con las religiones no cristianas; introducir el concepto nuevo de "libertad religiosa" y de "libertad de conciencia", etc.; una mayor apreciación del "mundo" y de su relación con la Iglesia (Arias, 2009 s/p).

La reforma litúrgica, la que menos resistencias encontró en los sectores ortodoxos del concilio, se estableció en el documento titulado *Sacrosanctum Concilium*. Allí se efectuó un giro en la pedagogía espiritual católica. Al optar por la participación activa de la gente en la liturgia, apostó por un acercamiento sensorial a la liturgia, ligándola estrechamente al cuerpo. Con ello pretendió volver significativas las verdades doctrinales.

Este Sacrosanto Concilio reconoce la necesidad de promover la educación litúrgica y la participación activa. La santa Madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del Bautismo, el pueblo cristiano (Concilio Vaticano II, 1991: 101).

Además reconoció los problemas que padecía la comunicación de la liturgia durante la misa y comprendió el deseo de la gente de participar en su construcción. En consecuencia expresó el deseo de acercarse lo más posible a la cultura y a la sensibilidad de la gente.

La santa Madre Iglesia debe proveer con solicitud a una reforma general de la misma Liturgia, si es que en ella se han introducido elementos que no responden tan bien a su naturaleza íntima [...] los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan; y que, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria (197).

---

<sup>44</sup> “En nuestros días, el género humano se halla actualmente en una nueva era de su historia, conmovido y admirado de sus propios inventos y de su propio poderío, se plantea, sin embargo, con frecuencia angustiosas preguntas sobre la actual evolución del mundo, sobre el lugar y misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos, individuales y colectivos, y, finalmente, sobre el último fin de las cosas y de los hombres. Por eso el Concilio no puede dar muestra más elocuente de su solidaridad, respeto y amor hacia toda la familia humana, dentro de la cual se halla, que entablando un diálogo con ésta sobre los problemas antes citados” (Concilio Vaticano II, 1991: 76).

Así generalizó el uso de los idiomas nacionales durante la misa, simplificó la simbología y redistribuyó los roles en la liturgia. Hizo de esta un dominio abierto a la expresión subjetiva y flexibilizó la interpretación de la tradición, cuestión sin precedentes en la historia de la Iglesia. Eliminó la misa tridentina, interrumpiendo una tradición de 400 años, y posibilitó la introducción de la música popular y tradicional de cada región, terminando con el privilegio del canto gregoriano. También suprimió las imágenes de los altares y frenó el ritualismo propio de la devoción popular expresado en el culto a las imágenes de los santos.

Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles, sean adaptados a la capacidad de los fieles, de tal suerte que, en general, no tengan necesidad de muchas explicaciones [...]. Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o movimientos corporales (144).

1968 también fue el año en que Bogotá fue la sede del Congreso Eucarístico Internacional<sup>45</sup>. Todas las reuniones mencionadas fueron presididas por el papa Pablo VI, hecho significativo, ya que por primera vez en la historia del catolicismo un pontífice viajaba fuera de Europa. Significativo en tanto habla de la magnitud del esfuerzo emprendido por el Vaticano para actualizar sus maneras de relacionarse con las nuevas vivencias en las metrópolis latinoamericanas.

Cuatro casos ocurridos en la ciudad entre 1962 y 1969 dan cuenta del pensamiento de los sectores hegemónicos del episcopado bogotano respecto a los cambios conciliares y dan la medida de su interés en las nuevas perspectivas ofrecidas por las jerarquías vaticanas para que los católicos renovaran la relación reflexiva consigo mismos. El primer suceso se enmarca en la relación que el Cardenal de Bogotá Luis Concha Córdoba sostuvo con dos exponentes de la nueva teología: el sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo y el presbítero Mario Revollo Bravo. El segundo caso recoge el episodio denominado “el contradocumento”, texto que los miembros del episcopado bogotano dirigieron a la Asamblea General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, reunida con ocasión de la visita de Papa Pablo VI al país, y en el marco del proceso de difundir la nueva teología. El tercer hecho se refiere a la reacción del grupo tradicionalista de jóvenes cristianos bogotanos denominado “Sociedad Colombiana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad” frente al Movimiento de sacerdotes “rebeldes” denominado Golconda. El cuarto caso recoge diversas opiniones expresadas por un notable intelectual católico

---

<sup>45</sup> Tras el concilio, el catolicismo realizó grandes conferencias episcopales en cada uno de los continentes en un intento de esparcir las reformas en todas las regiones del mundo. En 1968 Medellín fue sede para América Latina; en 1969 Kampala (Uganda) para África y en 1970 Manila para Asia.

de la época, el sacerdote Jaime Serna, frente a la situación vivida por el clero y a los cambios promovidos por el Concilio.

### *1.3.1 Concha, Torres y Revollo*

El arzobispo de Bogotá entre 1959 y 1972, cardenal Luis Concha Córdoba es descrito en estos términos por la historiografía católica:

Varón preclaro, hijo del patricio conservador y más tarde presidente de la República (1914-1918) y embajador en Estados Unidos José Vicente Concha Ferreira. Nieto del fundador del colegio Pío IX, José Concha, reducto del cristianismo en épocas aciagas para la Iglesia. Allí se formaron más tarde lustre de la sociedad. Biznieto del prócer de la Independencia José Concha (1785-1830). El abuelo materno fue el general Jaime Córdoba, ilustre por muchos títulos y dinámico Gobernador de Cundinamarca. Su padre le nombró preceptor a Miguel abadía Méndez quien lo inició en el idioma del Lacio (Agudelo, 2010: 324).

Camilo Torres, proveniente de una familia de la alta burguesía liberal, se formó como sacerdote y luego como sociólogo en Europa y Estados Unidos. Fue docente universitario y líder del movimiento social Frente Unido, que agrupó sectores heterogéneos de la sociedad. Su pensamiento fue precursor de la Teología de la Liberación y de la propuesta de investigación IAP. Terminó muerto en combate contra el ejército, siendo miembro del grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional. Existieron numerosos conflictos entre Torres y Concha por las diferencias en cuanto a la aplicación de las prescripciones del Concilio. Así lo relatan las fuentes oficiales de la historia católica en Bogotá: “Algunos sacerdotes se organizan y piensan que el Cardenal Concha es lento en poner en marcha la renovación y los cambios auspiciados por el Concilio” (355). Paradójicamente el cardenal Concha participó en todas las sesiones del Concilio Vaticano II.

El cardenal enfrentaba un momento difícil, suerte de renegociación en las relaciones entre el Estado y la Iglesia; por eso había que borrar la idea dejada por la reciente violencia de que los curas participaban abiertamente en la política del país, y que el púlpito era una tribuna desde donde se decidían los destinos de la nación. Por su parte, Torres Restrepo quería que la Iglesia se reformara, que cumpliera un papel más social, en beneficio de los más necesitados, y en aras de tal ideal muchas de sus actuaciones públicas parecían turbulentas y llegaron a entorpecer las armónicas relaciones entre el poder civil y el eclesiástico. Así pues, uno y otro personaje representaba un punto de vista distinto sobre el papel de la Iglesia (Rueda, 2012: s/p).

Camilo Torres llevó más allá del límite institucionalmente aceptado sus prácticas como sacerdote, y por ello fue considerado un “rebelde” por las autoridades eclesiásticas de la ciudad, en particular por el cardenal, con quien se enfrentó en varias oportunidades.

No puede ocultarse que el ambiente de la arquidiócesis comenzó a caldearse por muchos motivos desde 1964 en que se va gestando una ola de descontento por parte de algunos sectores que no veían con buenos ojos al

cardenal Concha a quien consideraban pasivo y superado en una época de cambio y renovación, como lo estaba postulando el Concilio (Agudelo, 2010: 354).

El primer conflicto se dio en 1962, con motivo de una misa conmemorativa por la muerte de algunos estudiantes de la Universidad Nacional a manos del ejército, durante la dictadura de Rojas Pinilla. Durante la misa, Torres extendió más allá de los límites de la ortodoxia oficial la doctrina católica de la salvación, al plantear que “aunque algunos estudiantes sacrificados no hubieran sido católicos, si habían vivido y habían muerto de buena fe en sus creencias, podrían haberse salvado” (Calderón, 2002). Este gesto, si bien replicó las prescripciones del Concilio en cuanto al ecumenismo, tuvo como consecuencia que el cardenal Concha le solicitara su renuncia a todas sus actividades en la Universidad Nacional y fuera trasladado a la parroquia de Veracruz. “El cardenal le ordenó renunciar a la cátedra universitaria porque no quería que la Iglesia tomara el partido que él consideraba urgente, equivocadamente” (Bronx, 1968: 428). El segundo encuentro entre los dos personajes se dio a propósito del trabajo de Torres con la pastoral social desde un enfoque que privilegió un acercamiento y una actividad en favor de los grupos vulnerables de la sociedad. Fue el mismo criterio que difundió el Concilio de que la Iglesia tiene como fundamento al pueblo y que debe abordar realidades como la desigualdad, la pobreza y la injusticia. En 1964 Torres, gracias a sus conocimientos sociológicos, fue nombrado como funcionario de una institución oficial, el Incora, creada para atender los temas relativos a la cuestión agraria. Allí defendió la tesis de la redistribución de la tierra y hasta llegó a plantear la renuncia de los bienes de la Iglesia en favor de la reforma agraria. Su contradictor en el instituto fue el conservador Álvaro Gómez Hurtado, quien movilizó a los obispos conservadores y al sector “laureanista” para presionar al cardenal Concha a que pusiera límites al comportamiento de Torres. La reacción del cardenal fue pedirle al sacerdote que abandonara sus actividades en el Incora e ingresara a la curia como encargado de una oficina de planeación. Mientras fue capellán de la Universidad Nacional y luego docente del programa de sociología, Torres cuestionó la educación confesional, desde el argumento de la libertad de cátedra. Así mismo al servirse de las ciencias sociales para leer los signos de los tiempos, dio vida a los planteamientos del concilio relativos a una teología que bebiera de las ciencias y le facilitara la interpretación de las realidades sociales. Sin embargo el episcopado lo acusó de comunista, estigma que bloqueó los intentos de hacer compatible el pensamiento social del Torres con el catolicismo. Desde la universidad también criticó las inconsistencias de la pedagogía espiritual católica. Fue así como solía contraponer “la iglesia del rito” a la “iglesia de la fe”. Para Torres la primera había prevalecido a causa del tipo de evangelización practicada por el catolicismo, que en aras de la

extensión sacrificó la profundidad (Calderón 2002). Desde esta posición reprobó el ritualismo propio de la devoción popular con la pretensión de dotarla de un contenido más ético y menos formalista. Así mismo puso en cuestión el papel del sacerdote en la sociedad y en especial a la élite eclesiástica, al criticar el poder económico y político de la iglesia. Como alternativa propuso optar por el compromiso vital del sacerdote con el pueblo marginado, en la que el primero debía dar ejemplo y testimonio para así identificar la opinión de los laicos con la prédica de la iglesia. Torres confrontó los problemas que padecía la comunicación de la liturgia y promovió el acercamiento del clero a la cultura y a la sensibilidad de los sectores populares a través del “amor eficaz” y del ejemplo del “Cristo de los pobres”, concepto que implicó un cuestionamiento a la jerarquización y al elitismo como ejes de la organización del clero. Dichos comportamientos exhibidos por Torres fueron congruentes con las orientaciones de la nueva teología vaticana.

Por su parte, el cardenal dirigió sus críticas a Torres desde el argumento de la inconveniencia de la intervención en política por parte del clero. Sin embargo las propias actuaciones del clero invalidaron dicho argumento cuando “en 1966 los obispos sacaron una pastoral para urgir el cumplimiento del deber de votar y exclusivamente por los candidatos del partido de gobierno” (Calderón, 2002: 62). Así mismo el cardenal promovió las intervenciones políticas de la Iglesia católica oficial, cuando fueron bien recibidas por el Estado. Un ejemplo fue el apoyo dado por Concha en 1964 a los bombardeos de las llamadas “repúblicas independientes”. Justo antes de que el ejército realizara tales acciones, Torres solicitó al cardenal permitirle servir como mediador entre el Estado y las guerrillas. El cardenal Concha se negó y prohibió la participación de sacerdotes en la mediación. Al final los bombardeos se realizaron expandiendo la espiral de violencia. (Restrepo, 1995). Otro episodio significativo en la confrontación entre las fuerzas tradicionalistas y las proconciliares, acaeció en 1965 cuando Torres escribió su *Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular* en la que contextualizó los contenidos del dogma católico en términos de la experiencia histórica del momento, haciendo énfasis en el pluralismo, la unión frente a los problemas y las soluciones concretas. El cardenal Concha rechazó los planteamientos y replicó que la plataforma tenía puntos “irreconciliables con la doctrina de la Iglesia” (Agudelo, 2010). Torres fue acusado por el obispo coadjutor de Bogotá de participar en política activa y le pidió que presentara renuncia a su trabajo en la Esap y que se dedicara exclusivamente a la curia. Finalmente tras la solicitud de reducción al estado laical presentada por Torres, el cardenal publicó en el semanario *El Catolicismo*, diario oficial del arzobispado, una declaración en la que afirmó que las actividades de Camilo eran incompatibles con su carácter sacerdotal y con el

“hábito eclesial que viste” (Calderón, 2002: 62). Así mismo que Torres no podría nunca más ejercer el ministerio sacerdotal. En esos términos quedó la confrontación hasta la muerte de Torres en 1966. “Lo que para uno es ‘apartarse conscientemente de las doctrinas y directivas de la Iglesia católica’, para el otro es ‘llevar a los hombres por el amor mutuo al amor de Dios’ (66).

### 1.3.2 El periódico “El Catolicismo”

Otro capítulo de los enfrentamientos del Cardenal Concha, se materializó en torno al periódico “El Catolicismo”, órgano oficial de comunicación del episcopado, bajo la dirección del presbítero Mario Revollo, quien también fue el director del Centro de Información del Concilio para América Latina. Revollo tomó partido por las reformas promovidas por el Concilio, y orientó la editorial del periódico hacia la divulgación y promoción de la nueva teología. La investigación de Ricardo Arias en torno al episcopado colombiano reconstruye tal disputa existente entre la élite ortodoxa del episcopado contra las fuerzas críticas provenientes de la propia Iglesia, en torno al periódico *El catolicismo*:

*El Catolicismo*, periódico de la Arquidiócesis de Bogotá, dejaba aparecer una gran simpatía por las reformas que se estaban adoptando desde Roma. Se convirtió en uno de los principales abanderados de la causa conciliar. [...] El diario exhortaba al episcopado a adoptar los cambios sin vacilaciones; más aún, pedía acabar con las prácticas y comportamientos vetustos (s/p).

Los editoriales del semanario defendieron la eliminación de prácticas y costumbres tradicionales. Revollo abogó por la reforma y criticó la posición “cómoda” que históricamente ocupó la Iglesia, así como la mentalidad intransigente de las jerarquías del clero. Así mismo planteó la necesidad para el catolicismo de abrirse al mundo y dialogar con culturas diferentes. Por ello mantuvo informados a sus lectores sobre los avatares de las reformas del concilio en diferentes lugares del mundo. El periódico se enfocó en promover argumentos para superar la tradicional intransigencia y desconfianza de los sectores más ortodoxos del clero. Así mismo reivindicó la participación del laicado en la vida de la institución eclesial con el fin de promover una organización menos vertical, jerárquica y autoritaria. Revollo apuntó hacia una iglesia más comunitaria, adaptada al mundo moderno y menos juridizante y apegada a formalismos, estructuras y rituales. Sin embargo la jerarquía eclesial, que en un primer momento aparentó ser receptiva a las prescripciones del Vaticano II, en la práctica emprendió acciones contundentes para neutralizar “la amenaza” y asegurar la continuidad en el modelo tradicional de iglesia.

A comienzos del mes de septiembre de 1966, el cardenal Concha, arzobispo de Bogotá, exigió la renuncia de los directores de *El Catolicismo* y ordenó su clausura, precisando que "es claro que la orientación ideológica que [los directores] han querido dar al periódico en los últimos tiempos trae serios inconvenientes que me siento, como arzobispo, en la obligación de evitar (s/p).

### *1.3.3 El documento mayoritario del Episcopado Colombiano*

El segundo caso que da cuenta de la actitud del episcopado capitalino tuvo como marco la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, primera en realizarse tras el Concilio Vaticano II, y que convocó en agosto de 1968 una asamblea de obispos provenientes de todos los países de Latinoamérica, incluyendo al papa Pablo VI, con el objeto de replantear la misión de la iglesia. La voz de la historiografía oficial del catolicismo bogotano reportó la adopción formal de las prescripciones de Vaticano II por parte del episcopado y su apego a los postulados de la visión modernizadora: "La Conferencia constituyó una fuente de renovación para la Iglesia colombiana y en particular para la arquidiócesis de Bogotá, que desplegó un esfuerzo para modernizar el espíritu de los católicos dentro de las recientes enseñanzas del Concilio Vaticano II (Mantilla, 1969: 32). Sin embargo, la élite del clero bogotano, que formalmente se presentó receptiva a la filosofía del Vaticano II, de puertas para adentro la rechazó. Evidencia de ello fue la conferencia episcopal, que se constituyó en el escenario para calibrar la relación de fuerzas dentro del catolicismo latinoamericano, realizada tres años después de finalizado el concilio Vaticano II. Durante la conferencia las voces más ortodoxas del episcopado bogotano presentaron un documento titulado *Documento Mayoritario del Episcopado Colombiano* (Arias, 2009) y que fue entregado a la Asamblea General. En su texto, si bien se reconocen las problemáticas sociales asociadas al "subdesarrollo", al mismo tiempo se defienden con vehemencia las iniciativas estatales emprendidas hacia la "corrección" de estos males. Así mismo el texto llamó a la prudencia respecto a las denuncias de las desigualdades sociales y evadió plantear el tema del conflicto entre clases sociales, posición mayoritaria de la Conferencia. En contravía, el documento planteó que en los conflictos de intereses entre grupos sociales la Iglesia debe actuar en favor de la conciliación. El texto fue más allá e hizo una lectura histórica que presentó a la institución eclesiástica como la constructora de un orden social ideal en la región; sostuvo que "la Iglesia creó en Latinoamérica unas condiciones de convivencia tales que en casi todos los países se evitó una abrupta discriminación racial. Es una de sus glorias universales. Aquí logramos una integración racial que envidiarían otras sociedades" (Arias, 2009). Sin embargo, y a pesar de

anunciar que representaba a la mayoría de obispos colombianos, llegado el momento de defender el texto, ningún obispo se apersonó y finalmente ninguno de sus autores se presentó. Fue así como el “contradocumento”, título con que se conoció el texto, fue descartado por la Conferencia. Semanas después de finalizada la conferencia, el obispo de Bogotá Aníbal Muñoz Duque, expresó su parecer respecto a los debates y documentos resultantes de la reunión del Celam e insistió en que era la opinión mayoritaria del clero local: “Hemos dicho con sinceridad que los documentos de trabajo de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana nos parecen escritos bajo un signo negativo, en lo cual, como se ha visto, ha coincidido buena parte de la opinión pública” (Muniproc, 1968: 131). El mismo año, Muñoz, hablando como representante de la Iglesia local, dejó ver con más claridad su oposición al pensamiento social de la Iglesia latinoamericana: lo califica en los términos de peligroso e invita a cerrar la puerta a todas las opciones diferentes al catolicismo tradicional que significaran algún riesgo del privilegio y exclusivismo en el que se hallaba instalada la iglesia local.

Teniendo en cuenta la realidad concreta de América Latina, la declaración conciliar puede acarrear consecuencias prácticas llenas de peligros en el orden pastoral [...]. El texto de la declaración, tal como está, no puede producir buenos frutos en la vida católica del continente. No puede darse pie a la sospecha de que el Concilio afirme que todas las religiones tienen los mismos derechos, porque ello produciría una gran decepción en los fieles, que esperan la afirmación del derecho a la libertad para la única verdadera Iglesia de Cristo (Arias, 2009: s/p).

El tercer caso se refiere a la revista *Credo*, publicación realizada por iniciativa de una organización que agrupó a sectores sociales de la ciudad cercanos al clero ortodoxo bogotano. La organización llevó el significativo nombre de “Sociedad Colombiana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad” y se fijó como objetivo la “lucha ideológica contra la penetración de ideas izquierdistas en los distintos medios sociales, educativos y políticos de nuestro país”. En su número 10, edición especial de 1969, la revista tituló *Interpelación a los sacerdotes de Golconda*. Allí los responsables de la publicación describieron como una “amenaza” las “acciones y declaraciones de los miembros de Golconda” y lanzaron sospechas de “comunistas” y “subversivos” sobre el grupo de sacerdotes, que había alcanzado cierto impacto sobre el clero y el laicado con la publicación del *Documento de Golconda* en 1968. Dicho grupo orientó sus acciones desde los postulados de Camilo Torres y reivindicó la Teología de la liberación. La intención del texto fue deslegitimar y aislar al movimiento de sacerdotes: “corren vientos revolucionarios por todo el mundo cultural, golpeando incluso algunos reducidos sectores del clero que ciertos medios de comunicación se han encargado de publicitar con amplificadores artificiales para impactar maliciosamente la opinión pública católica colombiana” (Tradición,

Familia y Propiedad, 2012: s/p). La influencia ejercida por los miembros de la revista sobre las jerarquías del clero bogotano se hizo sentir cuando, tras la circulación del ejemplar en que criticaron a Golconda, dos párrocos pertenecientes al grupo y que formaban parte de la jurisdicción de Bogotá fueron destituidos:

El excelentísimo señor administrador apostólico de la arquidiócesis de Bogotá, monseñor Aníbal Muñoz Duque, un mes después de publicada la gloriosa Interpelación a Golconda, dio a conocer un documento en el que dispone que dos sacerdotes del grupo “golcondista” hicieran entrega de las parroquias que se les había encomendado (s/p).

Finalmente, durante los años setenta, las fuerzas de la élite eclesiástica bogotana se impusieron sobre las fuerzas alternativas. El obispo Alfonso López Trujillo, desde la dirección del Celam, “restauró las posturas tradicionales frente a la espiritualidad y trató con ostracismo a quienes plantearon cuestionamientos desde adentro” (Arias, 2009: s/p).

#### *1.3.4 Un intelectual de la iglesia tradicionalista: Jaime Serna Gómez*

El cuarto caso lo constituye el pensamiento de Jaime Serna Gómez, sacerdote, académico, profesor, novelista, crítico, ensayista y miembro de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica. Fue autor de más de cincuenta publicaciones y censor por muchos años de las películas “moralmente aptas para ser vistas”. Se puede considerar que Serna fue uno de los más importantes promotores de la “actitud intransigente” (Cortés, 1998; Plata, 2004, Arias, 2009) en los sectores ortodoxos del clero, a raíz de los cambios propuestos en la teología del Concilio. Serna, no dudó en atribuir la crisis de Iglesia al espíritu de apertura del Concilio; para el sacerdote, el Concilio no significaba una solución sino un problema: “Sería inútil ignorar que, de algunos años a estos días, se vienen multiplicando las señales de una crisis espiritual de tal índole, que, raras veces algo semejante ha sacudido a la Iglesia. [...]. Lo que se ha desencadenado es el contragolpe fatal de todas las discusiones provocadas por el Concilio Vaticano” (Bronx, 1968: 416). Las reformas vaticanas fueron vistas por el intelectual católico como debilitamientos que traerían finalmente la pérdida de centralidad del catolicismo como eje de la vida cotidiana de la población y la irrupción de un mundo que no precisaría de la participación del clero: “vemos, con sorpresa por unos, con escándalo por otros, que se está construyendo un mundo en Colombia, sin los religiosos y sacerdotes, por ese proceso secularizante, pasando rápidamente de la cultura cosmocéntrica y eclesiocéntrica, tan fuerte hasta 1960 a otra antropocéntrica” (424). También responsabilizó de la pérdida de la fuerza del dogma

dentro de las propias filas católicas a la influencia de las ideas del Concilio, considerándolo un debilitamiento del magisterio de la Iglesia y una erosión de la obligación de creer en ella. “Después de 1967 ha ido creciendo en toda forma la crisis doctrinal abierta entre gentes de la Iglesia católica: religiosos, profesores, sacerdotes, escritores, teólogos, exégetas, pastoralistas, moralistas y facultades eclesíásticas (416). En sus textos Serna se expresó una y otra vez con nostalgia por los valores católicos tradicionales y por el funcionamiento vertical de las instituciones. Desde allí promovió el restablecimiento de relaciones autoritarias entre los miembros de la Iglesia

Nos maravillamos de ese mundo de ayer, tan cercano, que muchos de los que hoy somos dirigentes, lo vivimos: estable, jerárquico, pobre, sin grandes comodidades, de autoridad despótica, de gran respeto y veneración por lo viejo, lo tradicional, de sociedad orgánica integrada. [...] Con obediencia ciega, resignación y organización en la cual cada uno ocupaba su puesto. Nada de colegialidad, ni de corresponsabilidad, ni de diálogo y explicación mística para todo. El obispo mandaba a fieles con la excomunión en una mano para aquellos y la suspensión o el juicio implacable para estos (425).

Por ello no es extraño que para Serna, las conductas de Camilo Torres constituyeran una “deformación” de la doctrina y una ocasión de “contaminar” el catolicismo con ideas socialistas y marxistas. Al referirse a Torres y sus seguidores, Serna declara:

La eucaristía dejó de ser para ellos el sacrificio y el banquete del señor, para trastocarse en medio de concientización, en instrumento de lucha revolucionaria, en ocasión de arengas políticas. De ahí que nada les impida burlar todas las normas de la celebración, y elaborar a su antojo oraciones y cánticos que destruyen el sentido de la liturgia y la convierten en actos de protesta e invitación a la revuelta (441).

Además condenó y estigmatizó a las facciones del clero proclives a los cambios conciliares: “Ya se atreven algunos a descuidar la ascesis, el esfuerzo personal, la resignación cristiana, en el sentido de virtud. Solo hablan de pecados sociales y esfuerzos colectivos” (418). Así mismo, Serna se percató de la acción de los medios de comunicación sobre la conducta de las nuevas generaciones y la concibió como una “amenaza” y como una “competencia” para el sacerdote en pos del gobierno de la población: “Ya en las ciudades no tiene la importancia que tuvo el párroco. Los niños con el influjo problemático de los medios de comunicación social, evolucionan ya de manera diferente” (425). Por ello denunció con preocupación las afinidades que vio entre los cambios introducidos por el Vaticano II y el marxismo: “desafortunadamente, por circunstancias que no es dado aquí profundizar, coincide esta etapa posconciliar que se inicia después de Medellín, con que el marxismo llega y saca el ateísmo del escritorio y lo lleva a la universidad, a las normales, a las Facultades de ciencias de la educación y a los estudiantes” (424).

En síntesis, los cuatro casos reseñados dejan ver una jerarquía eclesíástica, que se pensaba a sí misma como la última reserva moral de la ciudad y que mantuvo una actitud de desconfianza

frente a las alternativas de cambio. Tal actitud, sectaria y excluyente, conformó en el orden espiritual, lo que el modelo instaurado por el régimen del Frente Nacional hizo en el orden político.

Las jerarquías católicas colombianas quisieron desentenderse de los profundos cambios que se estaban produciendo en la sociedad colombiana y se opusieron a las reorientaciones impulsadas por las propias autoridades religiosas, ya fuesen romanas o latinoamericanas. Lejos de replantear sus posturas tradicionales, el episcopado colombiano fortaleció su discurso intransigente e integral y luchó por preservar una serie de valores y de privilegios, juzgados como anacrónicos por sectores cada vez más numerosos. En otras palabras, el episcopado colombiano, profundamente temeroso ante el cambio, receloso de toda apertura, hostil al diálogo –pues creía ver en ellos el principio del fin de un mundo, de *su* mundo–, aplazó su propio *aggiornamento*, retrasó su renovación, su actualización, al menos hasta los años noventa (Arias, 1999: s/p)

## CAPITULO II. EL PHILLUM TÉCNICO DE LA GNOSIS

Si bien, fue durante la década de los sesenta y alrededor de la figura de Víctor Manuel Gómez Rodríguez que en Bogotá tomó forma la reflexividad específica del movimiento gnóstico, no hay que perder de vista que durante los primeros cincuenta años del siglo XX en la ciudad se tejieron ciertas condiciones culturales que posibilitaron la incubación de un “hábitat espiritual” que favoreció la formación de la práctica gnóstica. Los saberes que tejieron la red de sentido sobre la que se sustentó la gnosis estuvieron estrechamente relacionados con los debates que animaron y dieron forma a la *episteme*<sup>46</sup> europea de finales del siglo XIX.

### 2.1. *Quod est inferius, est sicut quod est superius*<sup>47</sup>: herencias intelectuales del siglo XIX

Siguiendo la caracterización que Foucault propone para la *episteme* moderna<sup>48</sup> se puede pensar en la existencia de una relación compleja, ambigua, contradictoria, entre dos de los regímenes de conocimiento presentes al finalizar el siglo XIX europeo: el modelo de la *analítica de la finitud* y el modelo de la *analogía*. El primero, hegemónico durante el siglo XIX y el segundo cuya época dorada la sitúa Foucault entre los siglos XVI y XVII, pero que durante todo el siglo XIX se conservó e influyó las condiciones de posibilidad de lo enunciable y lo cognoscible para el campo científico del período victoriano tardío. Por una parte, el modelo de la *analogía* remite a una tradición que se remonta al período que Foucault caracteriza como de esplendor de las culturas de sí, que recorrió Europa durante varios siglos y que volvió a cobrar fuerza durante el último cuarto del siglo XIX. Foucault la identifica con un principio de conocimiento “natural” regido por la integración entre el hombre y el cosmos. Dentro de tal esquema, el hombre resultaría “incognoscible” si no se tiene en cuenta el universo que lo contiene y del cual es un espejo<sup>49</sup>. Por otra parte, la *analítica de la finitud* se rige por el análisis, el orden, la clasificación,

---

<sup>46</sup> La noción de *episteme* se refiere a las condiciones de posibilidad de lo perceptible, de lo enunciable, de lo practicable y de lo cognoscible en cada época; aquello que puede verse en cada época delinea una “interioridad” y al mismo tiempo una exterioridad inconmensurable a otras épocas.

<sup>47</sup> Se traduce como: “tal como es arriba, es abajo”.

<sup>48</sup> Principalmente en *Las palabras y las cosas*: “describir la *episteme* es describir la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura: los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas del orden” (Foucault, 1988: 11-12).

<sup>49</sup> El modelo analógico reunió tradiciones neoplatónicas, herméticas, el pitagóricas, alquímicas, cabalísticas, astrológicas y masónicas. La producción de conocimientos se realiza mediante el encuentro de afinidades, correspondencias y de juegos de

la medida y la comparación. En este modelo se produce el deslinde entre el hombre y el cosmos, y se funda una frontera entre el que conoce y lo conocido, entre el ámbito de la subjetividad y la objetivación. Tal deslinde dio lugar a la subordinación de lo sagrado a lo profano y lo técnico y se fundaron antagonismos entre el hombre y la naturaleza y entre la religión y la ciencia. Dicha forma de pensar se hizo hegemónica en Europa y Norteamérica durante el siglo XIX, en tanto la aplicación de esos conocimientos revolucionó las técnicas de producción de bienes materiales y alimentó el avance de la industrialización y la consolidación de la burguesía. Tal episteme también se asoció con la secularización de las formas de vida social vinculadas a la idea de progreso y a la expansión de la vida urbana.<sup>50</sup> Durante el último cuarto del siglo XIX Europa fue escenario de una relación ambigua entre los dos regímenes de conocimiento: entre ellos se establecieron relaciones de oposición y exclusión mutua, y al mismo tiempo relaciones de convivencia y complementariedad. De las zonas grises de la relación entre epistemes emergieron ciertos saberes que cobraron la forma de lo que Castro-Gómez denomina formas de conocimiento intersticiales, “en el sentido de complicidad subversiva con el sistema” (Castro-Gómez y Grossfoguel, 2007: 20), es decir, saberes que resignificaron las formas hegemónicas de conocimiento desde una racionalidad otra.

Desde el punto de vista de tal ambigüedad es que pueden visualizarse las formas en que la teosofía y el espiritismo se introdujeron en la cultura bogotana y en que actuaron decisivamente, tanto en la conformación de un ámbito propicio para forjar formas de reflexividad alternativas al catolicismo, como para la emergencia del campo esotérico<sup>51</sup> bogotano<sup>52</sup>. Para el período en

---

simpatías y antipatías entre los entes de la realidad; por ejemplo, en cada órgano del cuerpo humano hacen corresponder una constelación o una planta. De tal modo se da lugar a una red de sentido que articula los signos del cuerpo, el universo, la naturaleza, el pensamiento y los signos con los objetos en una intrincada red de correspondencias y semejanzas: “Bajo esta mirada entre las cosas del mundo no hay ruptura; todo está interconectado con todo. El mundo intangible e invisible sostiene lo tangible y visible, entre las palabras y las cosas hay una continuidad que vincula a cada punto del universo, las palabras y el mundo conforman un texto único. Esta red de sentido borda todo el universo: los elementos del macrocosmos, son los mismos que integran el microcosmos y los elementos que constituyen a uno son el reflejo a diferente escala del otro” (Foucault, 1988: 87).

<sup>50</sup> Tal *episteme* encontró expresión en la biología (vida), la economía (trabajo) y en la filología (lenguaje), disciplinas en las que “el hombre” emergió como objeto y también como sujeto de conocimiento en el marco de la positividad de tales saberes. Establece leyes y constantes en sus fenómenos, investiga solamente hechos observables y medibles y considera la experiencia como punto de partida para el saber.

<sup>51</sup> Hay que tener en cuenta que el concepto *esotérico*, solo apareció y se hizo de uso común durante la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>52</sup> Hay que tener siempre presente la precaución de no caer en la tentación de observar estos saberes desde la mirada de la episteme del siglo XX. Los códigos de la cultura científica contemporánea definieron sus propios esquemas perceptivos que dieron lugar a la legitimidad o ilegitimidad de determinados órdenes empíricos. Por ello, las formas en que hoy se perciben saberes como la teosofía o el espiritismo son diferentes a la percepción obtenida bajo otros esquemas, de otras épocas. Si ante el observador del siglo XXI aparecen diferencias irreductibles entre ambas epistemes, e incluso los problemas y objetos que tratan se clasifican como ilegítimos, son rechazados por la ciencia oficial y vistos como ocasión de error, para el habitante de finales del siglo XIX, el pensamiento analógico no se había desligado del saber científico. Tal precaución, justifica tratar con estos saberes intersticiales manteniendo la perspectiva de la época en que se produjeron dichos saberes, es decir, sin forzarlos a “hablar” a través de nuestra propia época

cuestión, la analogía como modo de pensamiento fue concebida como parte de la ciencia. En ocasiones, se encuentran debates en que los “científicos” defendieron las ideas darwinistas y spencerianas contra el racionalismo metafísico y el espiritualismo que circulaba en la sociedad de la época; y otras veces los debates muestran a los “científicos” interesados en conciliar el espiritismo con el espíritu positivista de la época. Fue así como entre los gremios científicos europeos y norteamericanos se practicó asiduamente el espiritismo, la teosofía y en general las disciplinas producidas desde la episteme analógica; también se constituyeron círculos intelectuales que vieron a los fenómenos espirituales como objetos legítimos de la investigación científica y sus fenómenos formaron un campo reconocido de problemas y de debates. Produjeron cientos de investigaciones que formaron un cuerpo de problemas aceptado por naturalistas, médicos, ingenieros, físicos y químicos, entre otros<sup>53</sup>. Así, al final del siglo XIX, el espiritismo y la teosofía aún no habían recibido el status de “pseudo-ciencias”, y para algunos sectores de la sociedad europea, constituyeron la posibilidad para ejercer una crítica tanto al racionalismo —que ya anunciaba la revolución científica que se desencadenaría durante el siglo XX—, como también sobre el materialismo, desde el cual se nutrirían múltiples proyectos, tanto de inspiración positivista, como también de corte marxista y revolucionario. Al basarse en fenómenos que se consideraron comprobables y físicos, el movimiento espiritista también tuvo una pretensión científica. Otra tentación en la que se puede caer al considerar los saberes esotéricos, es la facilidad con que el pensamiento se proyecta retrospectivamente y adjudica a dichos saberes la incompatibilidad con la acción política o revolucionaria. Por el contrario, al proceder genealógicamente se encuentra que las concepciones místicas favorecieron la trasgresión de las reglas no escritas de la conducta victoriana tardía y que dichas prácticas existieron en una cierta promiscuidad con las agendas revolucionarias de la época, bajo la urgencia común de construir “otros” mundos, accesibles solo a través de la práctica de una racionalidad “otra”. Edward Said notó la ambigüedad característica de dichos saberes y planteó que al valorar el período victoriano tardío y sus “dobles valores estándares”, se debía reconocer

---

<sup>53</sup> . Entre los científicos que se interesaron por esos estudios pueden citarse los nombres del químico y físico inglés, miembro de la Royal Society, William Crookes; el médico y criminólogo italiano Cesar Lombroso; el filósofo estadounidense y profesor de psicología de la Universidad de Harvard, William James; el astrónomo francés Camilo Flammarion, el naturalista, geógrafo, antropólogo y biólogo británico Alfred Russel Wallace; el inventor Thomas Alba Edison; el doctor en ciencias y profesor de fisiología de la Universidad de París, Charles Richet; el premio Nobel de Física Pierre Curie y su esposa la también premio Nobel en física y química Marie Curie; el médico y psiquiatra rumano y fundador de la Society for Psychological Research, Frederick Myers; el neurólogo francés y fundador de la neurología moderna, miembro de la Académie de médecine y de la Académie des sciences Jean-Martin Charcot; el médico psiquiatra y psicólogo suizo Carl Jung; el médico y profesor de filosofía y psicología de la Universidad de Ginebra Théodore Flournoy, entre muchos otros.

que las formas de saber asociadas al espiritualismo fueron una de las posibilidades para subvertir los valores dominantes (Said, 1996).

El espiritismo y la teosofía constituyeron importantes corrientes de pensamiento que resonaron con el espíritu anti positivista y anti materialista, propio del escenario europeo durante las últimas décadas del siglo XIX y compartieron lugar con fuerzas políticas tan disímiles como el anarquismo, el higienismo, la masonería, el antimilitarismo, el anticlericalismo, la sociedad fabiana, el sufragismo y el feminismo<sup>54</sup>. Con frecuencia el pensamiento analógico también se encuentra aliado con el campo artístico y literario de la época; figuras como Víctor Hugo, Rubén Darío, Arthur Conan Doyle, Frank Baum, Maurice Maeterlinck o el español Benito Pérez Galdós compartieron el interés por dichas corrientes de pensamiento y de investigación.

Otro aspecto sobresaliente no solo de la teosofía y del espiritismo sino también de los estudios que surgen desde esa zona gris, *umbral* entre las dos epistemes, es la existencia de un interés por investigar —desde una perspectiva científica—, un conjunto de fenómenos que para la época fueron catalogados como “psicológicos”. Fue por esta vía que sobrevino el renacer del pensamiento analógico y el entrecruzamiento de las sociedades científicas con sociedades herméticas, cuyas prácticas frecuentemente estuvieron enfocadas en “experimentos psicológicos”<sup>55</sup>. Al indagar el caso de Latinoamérica, también se encuentra que existió un vínculo estrecho entre los saberes analógicos, específicamente la teosofía y el espiritismo, con la vida política y cultural de la región. En Centroamérica por ejemplo: “La reformulación de la identidad colectiva, en la búsqueda de una identidad nacional y centroamericana, así como la emergencia de corrientes nacionalistas, locales y regionales, estuvo estrechamente ligada a la irrupción de corrientes idealistas de corte espiritualista, espiritista e hinduista” (Casaús, 2002: 300).

---

<sup>54</sup> En Europa, el espiritismo se difundió entre los sectores descontentos de la sociedad catalana; también estuvo relacionado con los movimientos sociales revolucionarios. De hecho, el último auto sacramental llevado a cabo en España ocurrió en 1861 con la quema de cientos de publicaciones espiritistas. Así mismo, Barcelona acogió al primer congreso espiritista internacional en 1888.

<sup>55</sup> Campos de estudios como el magnetismo, el mesmerismo, el hipnotismo y la psiquiatría dinámica florecieron durante la segunda mitad del siglo XIX y abarcaron los medios culturales de París, Londres y Nueva York, conformando un dominio de conocimientos relacionados con la mediumnidad, la telepatía, la telequinesia, la clarividencia, la videncia, los viajes astrales, las experiencias cercanas a la muerte, la levitación, la bilocación, la psicoquinesia, etcétera. La teosofía y el espiritismo formaron parte de esta constelación de saberes intersticiales que emprendieron la búsqueda de un “más allá” de los límites de la “conciencia”, para demostrar experimentalmente la existencia del mundo espiritual, así como la supervivencia del alma después de la muerte y el establecimiento de sus consecuencias para las relaciones humanas. Durante el victorianismo tardío este campo fue conocido con el nombre de metapsíquica; Richet, médico y fisiólogo francés, quien en la segunda década del siglo XX dirigió la Revista Científica y el Journal de fisiología y patología general, la describió como: “la metapsíquica tiene por objeto de estudio la producción de fenómenos, mecánicos o psicológicos, debido a fuerzas que parecen inteligentes, o poderes desconocidos, latentes en la inteligencia humana” (Richet, 1923: 34). Los problemas que se abordaron desde dichas perspectivas de conocimiento se ubicaron en las fronteras de lo que luego emergería como las disciplinas de la psicología y del psicoanálisis.

Un caso significativo es el papel desempeñado por dichos saberes en la formación de corrientes revolucionarias:

[En Latinoamérica] al lado de la teosofía surgió en las décadas de 1920 y 1930, una variada gama de corrientes espiritualistas, orientalistas y nativistas que, en algunas ocasiones, se asociaron al pensamiento socialista y anarquista. Muchos de los teósofos latinoamericanos como Ezequiel Redolat y Miguelina Acosta fueron dirigentes anarquistas comprometidos con la causa obrera y, esta última adscrita también a una corriente feminista. Line Gale y Fulgencio Luna fundaron el Partido Comunista de México. A Line Gale le llamaban “el Lenin de América”. A lo largo, pues, de estas décadas encontramos una cierta hibridación entre pensamiento progresista, anarquista, antiimperialista, feminista e indigenista (Casaús, 2002: 330).

En Latinoamérica fue importante el caso de Kardec, autor que fue traducido y difundido ampliamente durante el siglo XIX y también cobraron importancia las polémicas surgidas entre el espiritualismo y el positivismo evolucionista. En años recientes se han multiplicado los estudios que dan cuenta de la importancia del espiritismo y de la teosofía para la formación de los Estados nacionales en la región.<sup>56</sup> Cuando dichos saberes se extendieron entre los círculos de intelectuales y políticos, reprodujeron las mismas ambigüedades que se dieron en Europa en la relación entre los dos regímenes de conocimiento: analítico y analógico; asimismo se encuentran muchos casos en los que se asociaron con proyectos políticos.

En El Salvador la dispersión de la teosofía fue tan grande que alcanzó a tener un presidente teósofo, el General Maximiliano Hernández Martínez, quien impuso la teosofía a todo el gobierno y desarrolló experimentos agrícolas basados en esta ideología. Además se hacía llamar “maestro”, leía cartas astrales y los textos escolares estaban sazonados de pizcas de budismo y teosofía” En Nicaragua, César Augusto Sandino aparecía vinculado a Joaquín Trincado, inmigrante español en Buenos Aires donde fundó la Escuela Magnético- Espiritual de la Comunidad Universal, EMECU, y también en México y otros países de América Latina, constituyéndose uno de los movimientos espiritistas de mayor difusión en este continente. El pacto de la Federación Centroamericana de Espiritistas apelaba a todos los intelectuales y políticos afiliados para que promovieran en sus foros, en la prensa y en la tribuna y en las cátedras debates públicos para regenerar a la sociedad frente a la crisis total de valores morales (Casaús, 2002: 22).

En América, otros personajes públicos cuya actividad se vio influenciada de forma definitiva por la teosofía fueron: Augusto Sandino, Joaquín Torres García, Eunice Odio, Rubén Darío, Gabriela Mistral, José Ingenieros, Amado Nervo, Porfirio Barba Jacob, Alberto Masferrer, Salarrué, Roberto Brenes Mesén y Maximiliano Hernández Martínez, entre otros muchos.

---

<sup>56</sup> Algunos estudios de la recepción de las tradiciones esotéricas y ocultistas en el campo intelectual latinoamericano se encuentran en Gramuglio (1994) para el caso argentino y en torno a la figura de Leopoldo Lugones en *El ángel de la sombra*; Login (1986) en el caso de “Rubén Darío con *El recurso modernista a la tradición esotérica*”; Hess (1991) el caso brasilero en *Spirits and scientists*; Argüelles y Hodge (1991) el caso cubano en *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*; Rodríguez (1971) el caso de Puerto Rico en la *Historia del espiritismo*; Rojas (1995) el caso mexicano con José Martí y Madero en *La política como martirio: sacrificios paralelos*; Pike (1986) el caso peruano de Haya de la Torre en *The politics of the miraculous in Perú*. También Devés y Melgar Bao (1999) en *Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos 1910-1930*; Tortolero (2000) en *Impresiones en torno a una nueva creencia, el espiritismo en México durante sus primeros años 1870 –1890*; de la misma autora (1999) *Un espíritu traduce su creencia en hechos políticos: Francisco Madero 1873-1913*; Wunderlich (1995) *El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo* y Casaús (2001) *Las redes teosóficas en Guatemala La Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940*.

## 2.2. De ilustres varones bogotanos de linaje muy esclarecido

Sin pretender considerar su naturaleza de verdaderos o falsos, se busca enfocar la atención sobre la forma en que la teosofía y el espiritismo encontraron lugar en el orden de lo “pensable” y de lo “practicable” en la ciudad, es decir, establecer cuáles fueron las condiciones que hicieron posible su circulación, su apropiación y su puesta en práctica en Bogotá. Cuando se interroga por la forma en que se introdujeron en la ciudad las descripciones analógicas del mundo, se encuentra que la élite bogotana, al mismo tiempo que forjó su “blanqueamiento” mediante el establecimiento de vínculos con la cultura parisina y londinense de finales del siglo XIX y comienzos del XX, también sufrió un “contagio” con el “virus” analógico. En efecto, el uso de los saberes analógicos en el país y la introducción de algunas formas alternativas de cuidado de sí, se puede rastrear a través de casos individuales, particularmente de médicos y de políticos pertenecientes a la élite bogotana, de la cual, muchos miembros, buscando una preparación “filosófica” y “científica” en Europa, se encontraron con los fenómenos “psicológicos” que entonces capturaban la atención de la intelectualidad europea.

El espiritualismo, el vitalismo, el espiritismo y la teosofía fueron corrientes de pensamiento que se enfrentaron con el positivismo y con el materialismo, trataron de encontrar en el espíritu, en la vida y en el estudio de las religiones comparadas elementos identitarios y regeneradores del individuo y de los pueblos americanos (Casaús, 2002: 298).

Un conjunto de textos, escritos por médicos de la alta sociedad bogotana dan cuenta del interés académico sobre los fenómenos asociados a la hipnosis<sup>57</sup>. Mediante dichos textos se asoman a los saberes *intersticiales* debido al atractivo efecto “curativo” que encuentran en la hipnosis; es decir, que su acercamiento no tiene que ver con la práctica de una forma de reflexividad que les permita describirse, narrarse, juzgarse y controlarse a sí mismos, ni tampoco se puede afirmar que esos saberes modifiquen la forma en que ejercen el gobierno de sí mismos. Por el contrario, expresaron un interés biológico y médico, que no comprometió su visión del mundo. El primero de ellos, el “insigne” Proto Gómez, doctor en medicina y cirugía de la Universidad de París, padre” de la oftalmología colombiana, miembro de la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales y su presidente en 1881, presidente también de la Academia Nacional de Medicina entre 1895 y 1897 (Rodríguez, 1998). Gómez fue el primer colombiano en escribir artículos científicos sobre

---

<sup>57</sup> Paralelamente se reactivó la práctica de la masonería en el país. En 1922 se fundó la Gran Logia de Colombia con sede en Santafé de Bogotá, por cuyas logias desfilaron muchos miembros de la sociedad bogotana, algunos de los cuales desempeñaron las más altas magistraturas del Estado, la industria, el comercio y la cátedra. Sin embargo no se aborda aquí por no ser relevante para la formación de la tecnología gnóstica, de carácter netamente popular, aunque sí fue significativa para la formación de prácticas de sí entre la élite.

psicología, publicados en la Revista Médica de Bogotá desde 1888; allí publicó el primer estudio conocido sobre los usos del hipnotismo (Araújo-Cuellar, 1970). Otro fue el “preclaro” doctor Nicolás Osorio y Ricaurte quien estudió filosofía, química y mineralogía en el Colegio Mayor del Rosario. En París, estudió en la Sorbona, donde obtuvo el título de bachiller. Luego en la Facultad de Medicina de París y a su regreso, introdujo en el país el uso de la jeringa hipodérmica. Se desempeñó como docente en la Escuela de Medicina Privada y en la Universidad Nacional; formó parte de los fundadores de la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales y fue presidente de la Academia Nacional de Medicina entre 1893 y 1895. Organizó y presidió el I Congreso Médico Nacional en 1893 en Bogotá. Entre 1898 y 1904 ocupó la rectoría de la facultad de medicina de la Universidad Nacional; también fue gerente del Banco Nacional entre 1887 y 1890. Osorio escribió una conferencia titulada *Sobre el hipnotismo*. Tanto en el caso de Gómez como en el de Osorio, si bien expresaron un interés médico en la hipnosis, sus puntos de vista comprometieron el uso de razonamientos propios de la *episteme* analógica. Otro caso fue el “notable” doctor Juan David Herrera, médico graduado en París, miembro de la Academia de Medicina y docente de la Universidad Nacional. En 1904 fue el fundador y primer presidente del Club Médico, así como el fundador de la sociedad denominada *Casas de salud y sanatorios*, la cual desarrolló actividades en la casaquinta denominada Marly, situada en el barrio Chapinero donde el realizó la primera trepanación craneana en Colombia. Herrera trató con hipnosis a uno de sus pacientes, caso que se constituyó en pionero de ese método “terapéutico” en el país junto al antioqueño Juan Bautista Montoya y Flórez con quien practicó una trepanación bajo sueño hipnótico. Bautista trabajó en París en el laboratorio Pasteur y fue miembro de la Sociedad Hipnosicológica y de la Sociedad de Obstetricia y Ginecológica de París.

Sin embargo fue el doctor Luis Zea Uribe, quien además de emplear abiertamente la hipnosis en el tratamiento de pacientes “histéricas”, fue conocido como el pionero de la práctica del espiritismo<sup>58</sup> en el país. Zea, no obstante la época en que vivió, no temió definirse públicamente como un estudioso de estas materias (Montoya, 1992); las concibió como disciplinas que “orientaban” y que permitían ejercer cierta forma de “autocontrol” y de disciplinamiento de la

---

<sup>58</sup> Fenómenos análogos a los del espiritismo aparecieron a finales del siglo pasado en las zonas mineras de Antioquia y Caldas, en donde la mezcla de blancos, indígenas y negros condujo al desarrollo de sincretismos de creencias, supersticiones y fantasías, que hicieron propicias las condiciones para que surgieran movimientos espiritistas (de francisco)

conducta. El espiritismo cobró en Zea la forma de una *verdad que se practica* a diferencia de los otros médicos quienes la vieron de forma instrumental<sup>59</sup>

Durante su viaje de estudios médicos a Francia, Zea mantuvo contacto con el círculo de investigadores que publicaban sus observaciones sobre los “extraños fenómenos psicológicos y que habrían de constituirse en punto central de su interés intelectual” (De Francisco, 1999: s/p). En 1915 emprendió el estudio “científico” del espiritismo. En un principio, Zea mantuvo una actitud escéptica y no aceptó nada sin comprobación; en su concepto,

[...] los fenómenos espiritistas estaban regidos por principios científicos no descubiertos todavía. Proclamó la realidad de los fenómenos espiritas, una vez en ellos se adentró y los constató rigurosamente, a pesar de las persecuciones sufridas por esto, tanto en su vida privada y profesional como resultado del medio fanático religioso de nuestro país en los inicios del presente siglo (Montoya, 1992: 69).

Durante ocho años experimentó, transformando radicalmente su mirada, proceso que culminó en 1923 con la publicación en París de su libro *Mirando al misterio*, que se tradujo a varios idiomas. En él expuso sus experiencias e ideas sobre el origen de los fenómenos espiritistas. Entonces comenzaban a divulgarse en el país las teorías de la psicología dinámica y del psicoanálisis. Zea llevó a cabo sus investigaciones con un grupo integrado por personalidades médicas de la ciudad, como Simón López y Luis y Jesús Del Corral, miembros también de la Academia Nacional de medicina. (De Francisco, 1999). Fue gracias a la *mediumnidad sonambúlica* de su esposa Clorinda, que encontró un medio para profundizar en los fenómenos espiritistas encontrando pruebas concluyentes que lo llevaron a sus conclusiones. Su práctica no se desarrolló en la forma de un grupo cerrado, tipo cofradía o escuela. Tras el éxito de su libro conoció a Camille Flammarion, astrónomo y espiritista francés y también concurrió al Instituto Metafísico de París con Gustavo Geley a las experiencias que se efectuaban alrededor de los fenómenos mediúnicos, consiguiendo la membresía en el instituto y el título de “oficial de instrucción de la Academia Nacional de Medicina de París”. Zea no prestó atención al aspecto físico de los fenómenos espiritistas—tales como los objetos en movimiento—; su principal interés fue por aquello que él denominó *comunicaciones intelectuales* en las que según expresó, recibía ideas del más elevado nivel filosófico y ético; aunque también relató mensajes de pobre nivel que atribuía a entidades de psiquismo inferior. Algunas de sus observaciones se refieren a “comunicaciones hechas en idiomas desconocidos por el médium, como las de un boga del Magdalena que se

---

<sup>59</sup>. Zea estudió en el colegio del Rosario y medicina en la Universidad Nacional. Se tituló con una tesis laureada como doctor en cirugía. Luego dictó la cátedra de histología en la Facultad de Medicina de Bogotá desde 1910. Fue director nacional de Higiene y ocupó una curul en la Cámara de Representantes y en la Asamblea de Cundinamarca. Se hizo célebre cuando en 1925 interpelló al ministro de gobierno y proclamó la libertad religiosa, con motivo de las medidas tomadas por el gobierno para impedir la reunión del Congreso protestante en Medellín. Fundó la Casa Liberal en 1927 y fue director del mismo partido en 1932 (Montoya, 1992).

expresaba en correcto francés, idioma que no conocía, pero que Zea hablaba de manera correcta” (De Francisco, 1999: s/p). Alrededor de la figura de Zea empezaron a circular discusiones sobre la mediumnidad, la reencarnación, el magnetismo y la función reformadora del espiritismo. El espiritismo defendido por Zea se caracterizó por la interpelación sistemática a sus adeptos, en reuniones íntimas, a llevar una “vida mejor”, con el objetivo de lograr un adelanto espiritual en la “prolongada y dolorosa cadena de sucesivas existencias” (De Francisco, 1999: s/p). En Zea, el espiritismo fue un saber que adquirió una forma embrionaria de cuidado de sí, entendido como un punto de partida para la práctica de cierta forma de autoconocimiento. En su visión de la medicina hay una propuesta ética que, —aunque no llegó a constituirse en una práctica sistematizada y orientada por un currículo—, introdujo nociones clave para el futuro desarrollo de una espiritualidad alternativa al catolicismo tales como la concepción de que la vida terrenal es una prueba para progresar o que la idea católica del infierno y paraíso eran metafóricas, o el postulado de la existencia del bienestar y del sufrimiento terrenales como resultado del grado de perfección de cada espíritu, o la concepción de que la calidad moral de las personas se deriva de la práctica de hábitos movilizados sea por pasiones bajas o superiores. En el esquema de conducta planteado por Zea, emergieron las categorías de “conocimiento de sí” así como la de “inquietud de sí”, bajo el modo de un llamado a romper la relación con el yo y a “apartar la mirada de las cosas del mundo para volverla sobre sí” (Foucault, 2011). En Zea existe una propuesta básica de conversión; en el esquema que propone la felicidad, ocupa la máxima aspiración aún no lograda por la humanidad, debido a que:

[...] gran parte de los terrícolas, no conociéndose a sí mismos, como “imagen y semejanza de Dios”, e ignorando los altos destinos para los que fueron creados, no comprenden aún que la verdadera felicidad no consiste en poseer y disfrutar de algo que el mundo nos pueda dar y que, siéndonos negado o retirado, nos hace infelices. En efecto, aquello que venga de fuera o dependa de otros (bienes materiales, poder, fama, gloria, complacencia de los sentidos, etc.) es precario, inestable, contingente. No ofrece garantía de continuidad y lleva a la desilusión, al fastidio y a la vaguedad. Importa, entonces, que cultivemos nuestra alma, la “perla” de gran precio de la que nos habla la parábola, y cuya adquisición compensa el sacrificio de todos los tesoros de menor valor a los que nos hemos apegado, por cuanto es en la auto-realización espiritual, en el perfeccionamiento de nuestro propio ser, donde tendremos que encontrar la plenitud de la paz y de la alegría con las que soñamos (Zea, 1923: 31).

Las actividades de Zea fueron percibidas como una amenaza al catolicismo dominante. Una espiritualidad que no precisara de sacerdotes ni de la mediación de la institución eclesiástica no era aceptable para el clero. Por ello las acciones de Zea fueron vistas en abierta contradicción con los dogmas católicos llegando al punto de ser objeto de intentos de linchamiento. La presencia de un telescopio, aparato entonces desconocido en el país e instalado en el balcón de su casa, fue asociado por la gente, a sus investigaciones espíritas; entonces una muchedumbre se aglomeró

lanzando piedras y gritando que aquel instrumento era un objeto destinado para observar al diablo (De Francisco, 1999: s/p). Fue excomulgado por el arzobispo de Bogotá Bernardo Herrera Restrepo, acción justificada además de la práctica del espiritismo, por su liberalismo y por sus estudios de astronomía. Herrera, quien fue el obispo que consagró el país al sagrado Corazón de Jesús en la iglesia del Voto Nacional, se desempeñó al mismo tiempo como la figura orientadora de la política electoral del partido conservador, que tomó la bandera del catolicismo como propia. La ley general sobre Instrucción Pública, de 1890 da cuenta del grado de control cultural que ejerció el catolicismo sobre el establecimiento. En el decreto referido a los textos de enseñanza y bibliotecas se lee:

Cada facultad universitaria, Instituto o Colegio, sea oficial o subvencionado, elegirá libremente los textos necesarios para la enseñanza, bajo las siguientes condiciones: No podrá adoptarse texto alguno que contenga doctrina reprobada por la iglesia. Los textos filosóficos serán de autores notoriamente católicos. Los textos de moral, religión e historia sagrada requieren previa aprobación del metropolitano de Bogotá (Beltrán, 2004: 154).

Tras la excomunión de Zea, ocurrió un episodio memorable entre excomulgador y excomulgado y que revela la actitud que durante el siglo XX adquirirían las jerarquías católicas frente a los portadores de saberes analógicos.

La madre del arzobispo Herrera enfermó; siendo desahuciada por los médicos de la localidad, le sugieren tome los servicios del doctor Luis Zea Uribe, quien se compromete a atenderla, fijando la condición de seleccionar el personal que interviniese en la operación y que los alimentos de la paciente fuesen elaborados en casa suya y así evitar riesgo de atentado contra la enferma, que pudiera comprometerle. La intervención resultó exitosa y la paciente se recobró, por lo cual el obispo, conmovido, le ofreció además del pago de sus honorarios, levantar aquella excomunión, a lo cual el doctor Zea respondió: “Nunca he pensado cobrar un centavo a su señoría y en cuanto a la excomunión, por favor, no me la quite, que es lo único que tengo” (De Francisco, 1999: s/p).

Zea Nunca se retractó de sus prácticas y cuando gravemente enfermo en 1934 fuera a visitarlo Monseñor Ismael Perdomo Borrero y el obispo Emilio de Brigard,

[...] llamados por un grupo de piadosas damas bogotanas para administrarle el sacramento de la confesión, con aquella bondad y comprensión que lo caracterizó siempre, recibió a Monseñor Perdomo y dialogó con él largamente. Cuando éste abandonó la habitación dijo: El Doctor Luis Zea Uribe no se ha confesado ni quiere confesarse, pero si yo contara en mi diócesis con diez sacerdotes como él, que poseyesen escrituras y sobre diversas religiones, mi tarea sería mucho más fácil (De Francisco, 1999: s/p).

Sin excepción, los hombres que hicieron contacto y se abrieron en mayor o menor grado a los saberes analógicos, lo hicieron mediante un interés científico. El vínculo ambiguo con la ciencia será un rasgo que las prácticas de sí desarrolladas en Bogotá mantendrán desde este período y durante todo el siglo XX. Con Zea, el espiritismo se constituyó así en una de las primeras búsquedas de una práctica de sí alternativa al catolicismo bogotano. Fue una búsqueda masculina y blanca, de una élite que percibió los excesos dogmáticos del catolicismo oficial. A través de sus

prácticas interiorizaron principios éticos y ejercitaron una pedagogía fundada en la “legitimidad moral” y no en la “autoridad del ritual y los sacramentos católicos”.

### 2.3 De anónimos campesinos de los Andes

Un segundo grupo, conducido por hombres de origen popular, se relacionó con los saberes analógicos de otras formas y en otras circunstancias, —por ejemplo el exilio o la migración desde la provincia hacia Bogotá—. Durante esta etapa los saberes analógicos se institucionalizaron según el modelo de la *logia*, siguiendo las pautas instituidas en Europa y conservando sus formas organizativas. Fue la época en que en el país los liberales alcanzaron el gobierno y desde su gestión favorecieron —o por lo menos no obstaculizaron— el despliegue de los saberes esotéricos. Las prácticas de sí tendieron entonces a funcionar más en torno a colectivos que a individuos y además los saberes fueron transmitidos a través de un linaje conseguido en las cofradías y en las iniciaciones. Se impartió un “currículo” establecido y se practicaron sistemáticamente disciplinas espirituales que encaminaron a sus estudiantes hacia cierta forma de producción autónoma como sujetos morales, ya fuera bajo el molde de la “regeneración del individuo” o según la forma de la “iluminación”, de tipo budista. La pertenencia a dichos grupos también implicó diversas formas de un trabajo ejercido sobre sí mismos. Las organizaciones esotéricas fueron capaces de difundir una disciplina de vida a través de un *corpus* de actividades enfocadas hacia la educación en una práctica de sí. Sin embargo las organizaciones no desarrollaron formas autónomas, es decir que no contextualizaron dichos saberes a las particularidades de la cultura local, sino que repitieron el ejercicio de un canon previamente establecido y sujeto al código letrado. Durante este período se destacó el trabajo realizado por Ramón Martínez Rodríguez, para el caso de la teosofía, e Israel Rojas Romero, para el caso del rosacruzismo. De este grupo tomará algunos de sus referentes la gnosis bogotana, que años más tarde se constituiría en la popularizadora del pensamiento analógico en la ciudad.

#### 2.3.1 Ramón Martínez Rodríguez

Un hombre santandereano, rebelde y curioso intelectualmente, que estudió pedagogía en la Escuela Normal de Bucaramanga y trabajó en una escuela rural de Santander. También luchó en la Guerra de los Mil Días como guerrillero liberal donde consiguió el grado de coronel cuando

contaba con 25 años de edad. Terminada la guerra se exilió en Centroamérica y allí trabajó como profesor (Martínez, 1999). En Costa Rica y en Nicaragua conoció las enseñanzas teosóficas, hecho no excepcional, ya que la teosofía y el espiritismo fueron formas de saber que influyeron sobre toda una generación de hombres que fundaron los proyectos nacionales en Centroamérica. Esa receptividad de la región hacia los saberes analógicos sería definitiva para la expansión de la gnosis, ya que con el tiempo Centroamérica se convertiría en una de sus plazas fuertes.

En Centroamérica y en general en América Latina, las Sociedades Teosóficas se constituyeron en un espacio de sociabilidad importante e influyeron en el grupo de pensadores que tuvo un proyecto más socializante, mestizófilo, antiimperialista y proindigenista. Hubo poetas, políticos y pensadores como José Vasconcelos, Santos Chocano, Gabriela Mistral, Cesar Sandino o Víctor Raúl Haya de la Torre, influidos por las ideas teosóficas y espiritistas, casi todos vinculados a proyectos de corte popular o populistas y con compromiso de defensa de las clases subalternas habiendo en algunos de ellos un claro resabio anarquista (Casaús, 2002: 17).

En Centroamérica las sociedades teosóficas generaron importantes redes sociales [...] Estas redes de intelectuales y políticos centroamericanos partían del principio de la igualdad de las razas y rechazaban los planteamientos spencerianos de la jerarquización racial o fenotípica, las injerencias culturales y políticas foráneas, especialmente las norteamericanas y buscaban en la regeneración moral del individuo y de la sociedad y evitar el retorno al caudillismo y las dictaduras (14).

Martínez contrajo matrimonio con una hija de inmigrantes alemanes en Nicaragua, cultivadores de café, hecho que mejoró sustancialmente su situación económica. Martínez regresó a Bogotá en 1919 y desde entonces se dedicó a difundir la enseñanza teosófica hasta su muerte en 1960 (Martínez, 1999). En 1921, en el primer número de la revista “Hermes”, Martínez presentó en Bogotá a la teosofía como una corriente filosófica apta para “construir la paz y la armonía en el país”:

Nos permitimos informarle acerca del movimiento teosófico en el mundo y de los beneficios que este conocimiento viene aportando a los pueblos donde es acogida y desarrollada esta corriente filosófica, que da la luz que tanto se necesita en la solución de los múltiples problemas de orden social, político, religioso y científico que hoy surgen ante la humanidad en su nueva etapa de ascensión progresiva. Esperamos una nueva civilización que traerá a los pueblos la paz y la armonía de que carecen. El conocimiento de la teosofía nos proporciona una sabiduría y un conocimiento que nos aparta del funesto atajo de las violencias que han dado dolorosas pruebas en los pueblos (Martínez, 1921: 1).

El día 4 de diciembre de 1921, en la sede del centro espiritista León Denis<sup>60</sup> y con la participación de 25 personas se llevó a cabo la fundación de la primera logia teosófica de Bogotá, denominada “Arco Iris” y en 1922 recibió su *carta constitutiva* por parte de la presidente de la

---

<sup>60</sup> Sus primeros miembros fueron: Guillermo Vengoechea Umaña, Cristina Umaña de Vengoechea, Walter Ballesteros, Julia Ruiz de Ballesteros, Carmen Correa de Vengoechea, Miguel Ángel Medina, Marco Antonio Ardila, María de Jesús Páez, Dolores Delgado, Isaías Díaz Quevedo, Arcadio Perdomo, Olinto Marcucci, Samuel McCormick, Mauricio Parra, Luis Arturo Liévano. Daniel Rubio Vargas, Eugenio Duffo, Misael Collantes Sofía Páez González, Pablo Enrique Gamboa, Arturo Guzmán, Ramón Martínez R, Augusto Lemoine, Bernardino Rangel Uribe, Bernard W. Shaw, Milciades Núñez N, Campo Elías Pinzón, Alfredo Roa, Rafael Meoz, Isaías Salguero, Jorge Humberto Posada, Ernesto Vargas Pinzón, Sara Páez de Moncó, Florentino Pérez, Alejandro Palacio, Zoila Rosa Hoyos, Pedro Parra M y Francisco Jaramillo.

Sociedad Teosófica, Annie Besant. Desde su fundación, la sociedad mantuvo vínculos estrechos con la teosofía centroamericana; quedó bajo la jurisdicción del agente para Centroamérica y Colombia, el costarricense José B. Acuña, “poseedor de una vasta cultura, que se manifestó en sus escritos sobre poesía, filosofía, teosofía, estética, educación, psicología, historia y religión” (Mora, 2002: 44) y quien además fue titular de las cátedras de psicología infantil, sociología e historia de la educación, en la Universidad de Costa Rica. De sus estudios teosóficos proviene su obra poética y el mismo interés le llevó a la India a un colegio llamado Escuela de Sabiduría”.<sup>61</sup> La dependencia de Bogotá respecto a la teosofía centroamericana<sup>62</sup> se mantuvo durante la década del treinta, cuando otro psicólogo costarricense, Mariano Coronado, fue nombrado primer secretario general de la organización teosófica que ya alcanzó una dimensión nacional. Debido a su formación, los primeros directores le imprimieron una impronta psicológica a la Sociedad Teosófica de Bogotá. Coronado, considerado hoy el “padre” de la psicología costarricense, estudió psicoterapia en Francia y Estados Unidos y fue profesor de *higiene mental* en la Universidad de Costa Rica, así como presidente del comité nacional de salud mental. Su obra más conocida, *Introducción a la higiene mental* defendió la aplicación del conocimiento científico a la vida moral, así como la “integración de la personalidad” del individuo a través del “desenvolvimiento de sus posibilidades intrínsecas”, del aumento de su “poder de adaptación” y del “ensanche de los sentimientos de responsabilidad social y de solidaridad humana”<sup>63</sup>. Ya en los años cuarenta y cincuenta, de la mano de Martínez, la teosofía bogotana adquirió la forma del “cuidado de sí”. Ello supuso la práctica de un conjunto de ejercicios que exigieron de sus iniciados un “movimiento general de la existencia”, una conversión sustentada en la práctica de una “verdad”. La “verdad” teosófica se constituyó como un “fondo común” que compartirían todas las religiones. Al enunciar el objeto de la teosofía Martínez hizo referencia explícita a la relación de sí, consigo: “[...] entendernos mejor a nosotros mismos y nuestro lugar en el

---

<sup>61</sup> La influencia del budismo y del hinduismo en Costa Rica se debió en parte por la inmigración de asiáticos y también por las élites artísticas e intelectuales locales que se alimentaron del orientalismo y la teosofía por entonces imperantes, y que llegarían también a las clases medias. No se trata de un budismo ortodoxo y asiático, sino leído desde la Europa decimonónica y construido en articulación con el ocultismo de la época, que entonces experimentó su florecimiento.

<sup>62</sup> Entre 1920 y 1930, la teosofía latinoamericana tuvo un momento de clímax; se expandió y se vinculó con el pensamiento de Krishnamurti, que entonces se introducía en América Latina. Krishnamurti viajó a través de América Latina entre 1926 y 1935, pronunció 25 conferencias en Brasil, Uruguay, Argentina, Chile y México. En ellas abordó la problemática de la relación del individuo con la sociedad, la búsqueda de la verdad y la necesidad de despertar la inteligencia individual para luchar contra la explotación y la guerra. Difundió las ideas de la reencarnación, de la regeneración del individuo, de las religiones como sistemas de explotación, de la necesidad de educar en condiciones de igualdad y de libertad para alcanzar una vida plena. Su posición era anticolonialista, pacifista y antiimperialista. Planteó la importancia de la teosofía como forma de vida para vivir en la verdad y en el respeto de uno mismo y de los demás y en la regeneración moral que pusiera fin a la opresión y explotación.

<sup>63</sup> Como objetivo central propuso “el conocimiento de sí mismo” mediante la introspección y proclamó que “vivir es resolver problemas”; su obra no fue propiamente de psicología, sino de ética, en la que abordó la relación del hombre con su cuerpo; la ocupación (problema del trabajo) y la relación del individuo con el sexo opuesto (problema del matrimonio), en una clara evocación de la tríada griega antigua de dietética económica y erótica.

universo” (Martínez, 1921: 2). Bajo tal molde, Martínez organizó la teosofía bogotana como una “búsqueda de la verdad” a través del “estudio comparativo de religiones, filosofías, ciencias y arte”. Tal diseño posteriormente fue incorporado por la gnosis bogotana y se convertiría en uno de sus rasgos distintivos. Así mismo ubicó tal “búsqueda” en el intersticio entre la ciencia y la religión y planteó a la teosofía como una “ciencia” del “espíritu”.

Somos pueblos necesitados de ciencia, pero también de moralidad. Lejos de ser antagonista e incompatible la ciencia con la religión, hay entre ellas la armonía más perfecta. Es directamente sobre las conciencias, donde se debe proyectar la luz moral superior que hace al individuo más bueno y más justo y la luz de la ciencia que lo hace más poderoso y más libre (Martínez, 1921: 1).

El movimiento general de la existencia debía ser el producto de un “trabajo sobre sí mismo” necesario para forjarse como “hombres nuevos”; dicha operación debió realizarse bajo la orientación de un “maestro” y solo dentro de la organización que tomó la forma de cofradía. El fundamento de dicho trabajo, de su *askesis* fue la lucha contra aquella instancia psicológica que se denominó “la máscara” —elemento que luego también recuperará la gnosis—. Es una idea típica de las tecnologías del yo provenientes de “Oriente”: la máscara como “revestimiento del alma” y como “prisión” de la voluntad y de la “conciencia”. El trabajo sobre sí, la lucha, fue planteada en términos de “limpiar la máscara” hasta volverla “transparente” y así dejar ver la “verdad” individual, su “esencia”. Para lograrlo, la teosofía instruyó a sus practicantes en la forja de una actitud frente a la vida sintonizada con la “ley natural”. Al realizar este trabajo se accedería a una “vida abundante, armónica, bella y de constante crecimiento”. El alma, al liberarse de la ilusión, “puede alcanzar la unión con el espíritu, la razón de nuestro ser”. La justificación de la lucha contra la máscara se planteó en términos de enfermedad y cura: la ignorancia de la verdad era la “enfermedad” y la “cura” era darse cuenta que no “estamos desconectados ni somos independientes del todo”; que “el bienestar particular no puede lograrse a expensas del bien común”. La “sanación” viene mediante el reconocimiento de ser “uno con toda la vida” y de que “cada vida individual está conectada con el todo”. Para liberarse de la “ilusión” y “ser uno con la vida”, la teosofía exigió de sus practicantes un régimen de vida que incluyó la práctica regular de la meditación, una técnica con múltiples variantes, con el fin de desarrollar la “percepción interna” y para acceder al “conocimiento de sí”. Fueron ejercicios que siguieron el modelo establecido en el *diagrama de meditación* de Helena Blavatsky. La conducta teosófica también se guio por la lectura de textos de filosofía budista y de una dieta regulada según principios de la filosofía vegetariana. El movimiento teosófico de Martínez se caracterizó por un eclecticismo religioso, al concebirlas “expresiones diversas de un mismo esfuerzo realizado por las sociedades para relacionarse unos con otros, con el universo y con la causa última del ser;

esfuerzo adaptado a las necesidades de cada época, lugar y cultura” (Martínez, 1922: 65). En consecuencia el cuerpo del saber teosófico postuló un conjunto de principios amplios, admitidos en todas las religiones y cuyo común denominador fue la aspiración a “reunir a los hombres de buena voluntad, independientemente de sus opiniones religiosas y por su deseo de estudiar las verdades religiosas y de compartir los resultados de sus estudios con los demás” (Martínez, 1922: 66). Sin embargo, a contramano, Martínez también planteó que las religiones estaban “desfiguradas” y propuso “corregir” las enseñanzas católicas. Así, en su organización, la teosofía no estableció jerarquías, ni tampoco hubo “clero”, ni rituales o liturgias, aunque si hubo “oficiales” escogidos democráticamente. Al introducir los conceptos hinduistas y budistas, la teosofía divulgó concepciones contrarias al dogma católico, como las sucesivas existencias, la reencarnación y el karma, mezcladas con elementos cristianos, como el amor y la caridad. Los principios de la Sociedad Teosófica también fueron críticos del positivismo y del darwinismo, formas de saber sobre las que se sustentó el discurso médico y en especial el higienismo. Sin embargo, el peso de las herencias coloniales, limitó la apropiación en el país del positivismo y del evolucionismo social (Urrego, 2002) y favoreció una percepción de la teosofía desde una mirada que la leyó más como una amenaza para el catolicismo, que como un adversario para el pensamiento científico. A pesar de ello, hubo un campo en el que la teosofía entró en la disputa por el significado de categorías de peso político, y fue el debate sobre la “degeneración de la raza” y las fórmulas para su “regeneración”. En los círculos políticos de entonces y desde un lente científico, las capas populares de la población fueron diagnosticadas por la élite en términos de “degeneración, corrupción y debilidad”, y dividieron la sociedad entre “degenerados” y “sanos”. Tal diagnóstico construyó un imaginario que privilegió la medicalización, la naturalización de lo social y la interpretación organicista de la realidad, conformando una lectura racista de la cultura y de una “regeneración” por la vía de la eugenesia. A contrapelo, el uso del término “regeneración” por parte de los teósofos, si bien compartió el diagnóstico de la “degeneración moral”, al mismo tiempo fue crítico del racismo del discurso eugenésico. Los teósofos, si bien defendieron la idea de una “ley” del “progreso” y de la “evolución”, afirmaron que la propia “naturaleza humana los hace a todos iguales: géneros, razas, culturas y credos”. En consecuencia, el sujeto que se formó en la teosofía bogotana se rigió según el principio de la “regeneración moral”, del individuo y de la sociedad, a través de la educación en “valores universales” como la tolerancia y la igualdad de las “razas” y promovió las diferencias culturales y la libertad intelectual. A través del uso de la categoría “regeneración”, el discurso teosófico

planteó un cambio de valores fundado en el pluralismo cultural como base del modelo de nación, opuesto al proyecto homogeneizador del liberalismo de entonces:

Poner fin a sectarismos, intolerancias y antagonismos; infundir en la mente y el corazón ideas de altruismo, abnegación y espíritu de sacrificio, cimentar la sociedad humana sobre una firme base de paz y fraternal amor, acelerar la evolución del hombre fomentando su progreso intelectual y moral, elevar la humanidad mediante el desarrollo de sus facultades más nobles hasta un grado de perfección muy superior del que ahora tiene, en una palabra, hacer del hombre un superhombre, un ser semidivino (Martínez, 1922b: 11).

Hace falta hallar las fuentes que permitan establecer el impacto de la teosofía en la vida política de la ciudad y del país, objetivo que escapa al propósito de esta indagación. Sin embargo, se puede afirmar que con la formación de la Sociedad Teosófica se establecieron puentes entre élites intelectuales y políticas, sin tener que compartir lazos ideológicos comunes, es decir que actuó como un espacio vertebrador de la sociedad. Otra característica de la teosofía bogotana fue su orientación formativa, más que correctiva. En tal sentido no hay que perder de vista que la educación era un aspecto de la vida bogotana en el que la iglesia católica ejerció entonces un poder casi absoluto. La mayoría de sus líderes fueron profesores —Martínez, Coronado y Acuña— y sus prioridades fueron educar en la teosofía; por ello establecieron numerosos centros para su estudio y difusión. El ideal de Martínez, fue “la educación de la juventud dentro de las normas de vida de la Sociedad Teosófica” (Martínez, 1922c: 41). En 1929 fundó el Centro Juvenil de Bogotá, bajo la dirección de la hermana Sofía Páez González.

Póngase en condiciones de ayudar a la juventud a formarse a sí misma en la conciencia de los valores humanos, a despertar el sentimiento social en todas sus manifestaciones, a saber asumir responsabilidades dentro del movimiento evolutivo de la cultura y dentro del engranaje de la vida política nacional, a transformar las fuerzas instintivas dirigiéndolas por los canales del propio mejoramiento y del progreso general y así elevar el nivel de la cultura personal y de la responsabilidad social en el mayor número de ciudadanos (Martínez, 1922b: 8).

La divulgación se hizo desde la biblioteca teosófica, que al terminar el primer año contaba con 100 volúmenes y especialmente a través de la revista “Hermes”. No hay que olvidar el valor que cobraron las publicaciones escritas en ese momento histórico ni las restricciones a su acceso. El primer número de la revista, editado en junio de 1923 se imprimió en la casa de Martínez, e incluyó artículos sobre varios movimientos espiritualistas. Los artículos se publicaron bajo la forma de un “catecismo social” para crear “el hombre nuevo”. En 1930 cambió su nombre por *Revista Teosófica Colombiana* y desde 1952 hasta hoy la revista aparece bajo el nombre de *Selección Teosófica*. Desde el punto de vista jurídico, fue durante los gobiernos liberales que las organizaciones teosóficas y espíritas encontraron espacio en el marco legal, situación también ocurriría luego con la gnosis. La logia *Arco Iris* obtuvo su personería jurídica en 1932, y en 1940, con la formación de la sección nacional constituida por las logias Arco Iris, Blavatsky, Hypatia,

Colombia, Liberación, Morya y Estrella del Huila, el gobierno liberal de Eduardo Santos reconoció personería jurídica a la *Sociedad Teosófica Colombiana*.

Al valorar la teosofía bogotana en su conjunto, se puede afirmar que implicó la formación en la ciudad de un proceso embrionario de subjetivación cuya finalidad fue la emancipación del conjunto de la sociedad, basada en supuestos pacifistas y regeneradores del individuo para construir lo que Martínez denominó “el alma de la nación”. Desde un budismo e hinduismo academizados en Europa y pasados por el filtro de la teosofía centroamericana, se formó una práctica de sí en Bogotá que bajo la forma de un “espiritualismo social” rompió el molde hegemónico del catolicismo, abrió nuevos debates y propuso nuevas alternativas a viejos problemas sin resolver como el de la constitución de la nación. Su triple crítica al proyecto liberal positivista, al materialismo y al catolicismo da cuenta de la búsqueda de nuevos valores para la formación de “otros” sujetos morales. Si bien la teosofía no logró conquistar la hegemonía cultural, si logró disputar nuevos espacios de sociabilidad y visibilizó las debilidades del catolicismo. En ese sentido podría pensarse a la teosofía como un ejercicio de espiritualización de la ciencia y al mismo tiempo de “cientifización del espiritualismo”.

### 2.3.2 Israel Rojas Romero

Otro grupo significativo para el proceso de formación de las prácticas de sí en la ciudad fue el rosacrucismo, organización cuyas prácticas también adquirieron la forma del cuidado de sí. Como en el caso de la teosofía, fue clave el papel desempeñado por el rosacrucismo centroamericano, en particular a través de la figura de Arnold Krumm Heller, quien con base en México y a través de múltiples estancias e intercambios entre Europa y Latinoamérica, distribuyó la disciplina rosacruz, tanto en los países del cono sur, como en los andinos, influenciando las organizaciones y actividades desplegadas en Bogotá por Israel Rojas Romero. El rol de Krumm para la formación de la gnosis fue definitivo ya que actuó tanto como vínculo geográfico entre los ámbitos esotéricos europeos y americanos y también como bisagra generacional entre quienes vivieron el renacimiento de los saberes analógicos al final del siglo XIX y las organizaciones esotéricas propias de la primera mitad del siglo XX. Krumm-Heller, con 16 años y migrante de Alemania hacia México, tras la muerte de su madre despertó sus inquietudes espirituales. Practicó la doctrina espírita y fundó la revista *Reflejo Astral* para difundirla. Luego se matriculó en la

Sociedad Teosófica y además se interesó por los saberes ancestrales indígenas de América y permaneció temporadas en Chile y Argentina con los mapuches y araucanos, con quienes aprendió medicina tradicional y luego en Perú donde tuvo experiencias místicas y fue iniciado bajo el nombre con el que se conoció en los medios esotéricos, “Huiracocha” (Krumm-Heller, 1978). La receptividad hacia los saberes ancestrales amerindios fue un aspecto nuevo respecto a sus antecesores y un factor que luego sería importante también para la gnosis. Krumm-Heller intervino activamente en la Revolución Mexicana, con las fuerzas de Madero, y tras su asesinato, en el bando de Venustiano Carranza. Durante la Primera Guerra Mundial también realizó misiones para el gobierno mexicano en Europa, fue médico militar del ejército mexicano y ministro de México en Suiza y en Alemania. Justamente durante sus estancias en Europa se vinculó con la plana mayor de los pioneros del ocultismo moderno. En Alemania se relacionó con Franz Hartmann, Teodoro Reuss y con Rudolph Steiner; en Francia con Gérard Encausse, (más conocido como Papus), Alphonse Louis Constant (Eliphas Levi), Jean Bricaud y Constant Martin Chevillon y en Inglaterra con Peithman y Aleister Crowley, con quienes alcanzó altos grados de reconocimiento. Desde entonces su vida transcurrió inmersa entre las alianzas y las disputas habidas entre las múltiples “órdenes esotéricas”<sup>64</sup> que entonces proliferaron en Europa<sup>65</sup>. Instalado en Barcelona, Krumm inició la difusión de su enseñanza con la publicación de la revista “Rosa Cruz” en 1924, que influyó a todos los países de América Latina y que en 1931 alcanzó el tiraje de 5.000 ejemplares por edición. Krumm encontró en la revista un medio de interlocución con sus discípulos y se constituyó en un puente de enlace con los esoteristas latinoamericanos con quienes estableció una intensa actividad epistolar, medio a través del cual organizó los primeros grupos de estudios. Las librerías donde se distribuyó la revista se convirtieron en lugares de reunión donde circularon y se debatieron los saberes esotéricos y donde se formaron pequeñas comunidades de sentido articuladas por la revista. Dos casos ejemplares fueron, en Chile, los esposos Bucheli, editores del “Anuario Astrológico Bucheli” y en Bogotá, la Librería Universo, propiedad de Israel Rojas Romero. Krumm organizó una gira y visitó casi todos los países de Latinoamérica entre 1928 y 1930. En Bogotá, bajo el nombre esotérico de *Huiracocha* dio conferencias en el Teatro Ópera y en el antiguo Teatro Municipal de

---

<sup>64</sup> Particularmente, cinco de dichas órdenes protagonizaron las actividades esotéricas en Europa. la “Fraternidad Rosacruz” de Hartman y la “Pansofía” de Tränker en Alemania; la “Sociedad Antroposófica” de Steiner; la “Astrea Argenteum” de Crowley en Inglaterra y la “Fraternitas Rosicruciana Antiqua” de Krumm Heller en España

<sup>65</sup> Tales instituciones, además de estar vinculadas de distintas maneras a los estamentos privilegiados de las sociedades y ser generadoras de distinción, constituyeron sistemas y métodos, útiles para andar en el sendero espiritual. Todas las órdenes, con sus cófrades, fueron principalmente centros de estudio y orientación. El sendero esotérico fue personal, solitario y vivencial; tuvo que ser descubierto y andado por uno mismo.

la ciudad. Durante sus viajes por Argentina, Brasil, Perú, Chile Venezuela y Bolivia estableció *Aulas Lucis*, un género de templos, organizados según el modelo erigido en México en 1927 en donde se impartió un currículo diseñado por Krumm. En Bogotá, fue el caso del *Aula Lucis Rasmussen*, situada en el barrio Chapinero y fundada el 27 de abril de 1928 por Krumm-Heller quien encargó como director a Israel Rojas Romero, quien contando con 26 años de edad, fundó la primera *Fraternidad Rosacruz Antigua* en la ciudad. Israel Rojas Romero, oriundo del municipio de Fómeque (Cundinamarca) y de padres agricultores, pasó su niñez realizando labores del campo, donde manifestó habilidades para la hipnosis y el espiritismo. A los 16 años viajó a Bogotá, donde se relacionó con los miembros de la Sociedad Teosófica y de las escuelas de Yoga. Tras encontrar en una librería las obras de Krumm-Heller, estableció un intercambio de correspondencia mediante el que se hizo su discípulo. Diez años más tarde el mismo Krumm lo convirtió en el primer director de la *Fraternidad Rosacruz Antigua*, cargo que desempeñaría durante 57 años. Rojas, conocido en el medio con el nombre de Raghozini, concentró su actividad en la formación de practicantes a través conferencias públicas y gratuitas y desarrollo una intensa actividad de escritura,<sup>66</sup> publicando numerosos libros y también la revista *Rosa Cruz de Oro* que distribuyó gratuitamente (Krumm-Heller, 1978). Rojas se convirtió en el principal maestro de la filosofía rosacruz en la ciudad y fue su difusor dentro y fuera del país. El *Aula Lucis Rasmussen* se constituyó en uno de los destinos principales de un circuito de conferencistas y de maestros internacionales de esoterismo que comenzaron a visitar Bogotá desde la década del treinta. Figuras como Krumm Heller, Neumayer y Zanoni causaron cierto revuelo en la capital, a raíz de lo poco heterodoxo de sus planteamientos espirituales y por las curaciones, realizadas de formas no convencionales<sup>67</sup>. La incipiente circulación de figuras reconocidas, poseedoras de autoridad en el campo esotérico, da cuenta de la formación de una comunidad de esoteristas, pionera en la ciudad y que además se articuló con el circuito internacional. Rojas no enfocó su trabajo hacia un grupo privilegiado, ni se comprometió con disputas separatistas, —rasgo frecuente entre diferentes escuelas, logias e instituciones esotéricas—. Su forma de trabajo

---

<sup>66</sup> Obras Escritas: El conocimiento del hombre, Dorado amanecer, El alma del mundo, El fantasma de los siglos, El órgano de la salud, El pelicano, El sendero ideal, El símbolo de la rosa-cruz, Ley de causalidad, Ley del destino, Lo relativo y lo absoluto, Los enigmas de la vida y el perfeccionamiento del hombre, El sendero ideal, No hay infierno ni diablo pero hay karma, Némesis, Rompiendo el velo de la ignorancia, Tres palabras claves, Viva sano

<sup>67</sup> El “profesor” fue hospedado en la pensión Alemana, que en aquel entonces estaba ubicada en la carrera 6 con calle 13. El diario *Mundo al día* recogió los testimonios sobre las actividades de Neumayer en los 20 días en que permaneció en Bogotá, tales como curas psíquico-magnéticas, conferencias en los salones de la Sociedad teosófica y de la Escuela Rosacruz; conferencia pública en el Teatro Municipal, sobre la Masonería; las curaciones se convirtieron en epicentro de lo extraordinario; al curar enfermos solía emplear elementos comunes, como por ejemplo la sal y el agua.: “caminaron correctamente paralíticos, vieron ciegos, oyeron sordos y fueron limpiados de varias enfermedades”. Trató campos de conocimiento como la psicología experimental, las ciencias metapsíquicas y la homeopatía.

trascendió el sectarismo y fue ofrecida “a estudiantes espiritualistas de América, ya se llamen teosofistas, yoguis, rosacruzistas, cabalistas, gnósticos, o simplemente idealistas” (Rojas, 1970: 49). Por lo mismo, Rojas no identificó el trabajo con su nombre, ni con el de su escuela y sostuvo que “lo importante es la búsqueda de la verdad”. Tal actitud constituyó un caso excepcional dentro de la tradición esotérica caracterizada por establecer vínculos fuertes de pertenencia con sus miembros y de exclusión respecto a otras escuelas. Por ello, el eclecticismo fue un rasgo propio de la práctica de sí rosacruz. En su obra, *Manual Rosacruz*, Rojas afirma: “el más sabio de los hombres no puede resumir la sabiduría universal y por tal razón el estudiante de lo trascendental debe ser ecléctico para ir abarcando los diferentes aspectos de la sabiduría que encarna el conocimiento genuino de las leyes de la evolución”. Por ello, planteó una lectura transversal de las diferentes doctrinas: “En el Oriente, la citada Ciencia es llamada yoga, en el Occidente ciencia rosa cruz, metafísica, teosofía, hermetismo, cábala, psico-biología o alquimia (Rojas, 1970: 33). Tal eclecticismo, definió, para el saber rosacruz, la forma de un ensamblaje entre diversas tradiciones, estilo que años después marcaría una pauta para la elaboración gnóstica. La relación de sí, consigo en la filosofía rosacruz fue concebida bajo la figura del “cultivo interno” y constituyó al “yo” como un objetivo a alcanzar:

[...] es la lucha por encontrarse a sí mismo; la dicha debemos encontrarla dentro de nosotros mismos, no importa cuán penoso pueda resultarnos este mundo. No podemos vencer dificultades para pasar a otro nivel de consciencia sin la afirmación categórica del Yo Soy. ¿Por qué vivimos sumidos en debilidades, miserias e infortunios? Sencillamente por carencia de la afirmación de Yo en nosotros (Rojas, 1973).

Sin embargo dicha filosofía no consiste en la afirmación de sí mismo, es decir, del individuo. El yo que convoca el rosacruzismo es un yo potencial, virtual, que debe ser formado y que no se debe confundir con el yo particularizado de Freud y de la psicología moderna. Al afirmar el yo, se está refiriendo a una instancia a la que se puede acceder solo después de un proceso de conversión. En el texto titulado *El enigma del hombre*, Rojas establece explícitamente esa distinción al plantear el acceso a cierta verdad de ese yo, al “verdadero” yo. El modo que plantea el rosacruzismo para hacer posible el acceso a esta verdad de sí, —al igual que en la teosofía—, es el imperativo de establecer una continuidad entre el hombre y el mundo: “la verdad está más allá de cualquier capricho y la unidad del mundo es una realidad que se puede sentir. Esta Unidad de todas las cosas encuentra su expresión en el “alma del mundo” (Rojas, 1970: 40). El rosacruzismo designa la totalidad del universo, concebido como organismo bajo la suposición de que todo está entrelazado. Al exponer este saber, Rojas se refirió de forma crítica al saber disciplinario producido por la academia, señalándola como una forma de conocimiento fragmentaria, aislada y ajena a la educación del ámbito psicológico de las personas.

La Ciencia Rosa-Cruz difiere de aquella que parcialmente se estudia en las Universidades, porque éstas se ligan a un detalle, al par que aquella estudia los principios fundamentales de la vida, realizando así una maravillosa síntesis, la que permite una medular comprensión del problema, en mucho menor tiempo del que gasta en una universidad para entender alguna parcialidad del fenómeno vital. La Universidad enseña teorías y da conocimientos en el orden intelectual pero no da ningún equipo psíquico ni moral, que es realmente lo más esencial. (56).

Desde la perspectiva rosacruz, la formación universitaria es ajena a un entrenamiento que prepare al individuo para la vida y transforme su modo de ser. El conocimiento científico se aprecia como una forma de reduccionismo racionalista auto constituida como forma de saber superior:

El profesor de la universidad usa esa facultad y puede pasearse gallardamente frente a sus educandos que están entrenándose en su uso, pero por falta de un conocimiento más alto de la entidad humana, encallan en este mundo del racionalismo y dejan latentes las facultades superiores, pues al creer que la Universidad da lo más alto en sabiduría que en este mundo puede darse, crean un sentimiento de suficiencia, que los estanca relativamente en el proceso evolutivo (11).

Rojas difundió en la ciudad el régimen de conocimiento analógico mediante la introducción de la corriente filosófica conocida en Estados Unidos como *nuevo pensamiento* o *ciencia mental*, que proclamó la posibilidad de una experiencia espiritual directa, sin intermediarios y afirmó que el pensamiento de cada persona da origen a sus experiencias y a su visión del mundo. Por eso el rosacruismo de Rojas hizo énfasis en construcción de una *actitud mental*, forjada mediante una serie de ejercicios de meditación, de autosugestión y de confianza en sí, como técnicas que permitirían el despliegue de las “fuerzas internas”. Otra línea que dio forma a los rasgos del rosacruismo bogotano, fue la constante prescripción de la experimentación, de la búsqueda autónoma, como base del movimiento que Foucault denomina “el retorno a sí” y que se refiere a una “vuelta de la mirada sobre sí mismo”. Este es un elemento esencial, constitutivo de la práctica de sí, en tanto restablece la conexión entre la filosofía y la espiritualidad: al ejercicio filosófico, se re articula el ejercicio filosófico, entendido como el establecimiento de condiciones y límites para el acceso a la verdad con la espiritualidad, caracterizada por ser una búsqueda práctica, una experiencia. De tal forma, para la formación de la subjetividad rosacruz, la comprobación práctica, el experimento sobre sí mismo de los conocimientos que se imparten, aseguró el no quedarse en un plano especulativo, puramente filosófico, ni conformarse con aceptar pasivamente las doctrinas; “el rosacruz busca una explicación a los interrogantes que necesariamente aparecen en la inteligencia de todo aquel que cansado de creer, quiera al fin saber (34). Ello explica que gran parte de las obras de Rojas fueran escritas en la forma de tratados de conocimientos prácticos, vividos personalmente con sus mentores; conocimientos que describen el movimiento, el giro de la mirada sobre sí: “la vida interior del hombre, que es la realidad” en

oposición a “la vida exterior, que no es tan real y es más cambiante”. Tal movimiento implica necesariamente un trabajo un conjunto de acciones que se ejercen sobre sí; una acción de sí, sobre las acciones posibles para sí mismo:

Caracteres débiles, mentes vacilantes y corazones ajenos a la intrepidez, llegan a la negativa condición de pensar que se puede lograr una ultra conciencia y una gran realización espiritual sin estudios, sin meditación y sin esfuerzo físico, intelectual y moral. (*logo sophia*): Hermanos espiritualistas, difícil y largo es el trabajo que tenemos que realizar, pero por su enorme trascendencia, su valor incalculable y único bien vale la pena dedicar a ello toda atención y esfuerzo (45).

La dimensión práctica del trabajo sobre sí rosacruz, su *askesis*, se concretó en un grupo de técnicas que gravitaron en torno de la observación de sí. La auto vigilancia de las acciones, de los pensamientos, de las palabras y el cuidado del cuerpo a través de la relación con la alimentación y el estudio de la fisiología y la anatomía fueron el eje de la práctica rosacruz. La ejecución de dichas tareas tuvo como fin la modificación de las coordenadas en que se vive el cuerpo y un realineamiento del mismo, en otro plano de percepción. La observación de sí, fue el pilar que rigió el trabajo sobre sí en el aula *Lucis Rasmussen*. La autoobservación rosacruz se fundó en el convencimiento de “vivir preso de una red de sueños que el mismo hombre ha tejido; y para despertar, es indispensable darse cuenta que se está dormido” (57). La observación de sí como condición de posibilidad del despertar fue la práctica de la mirada del sujeto sobre sí mismo, que no se constituyó como un proceso de carácter mecánico, ni mental; fue un llamado a un combate cotidiano, a “estar atentos a los procesos mentales, emocionales, sexuales y motores”. Tal procedimiento tampoco se enfocó en la producción de una descripción analítica y objetivada de las características observadas en el individuo, ni tampoco un desciframiento de sí. Por el contrario tuvo como meta el acceder a un estado, a ubicarse en cierta situación: “armonía, tranquilidad y consciencia de ser”. Lo que se puso en juego en la autoobservación rosacruz fue la cuestión de experimentar la “unidad de todos los seres”, no como problema para ser comprendido intelectualmente, sino como un problema de sensibilidad. Al plantear como finalidad, como teleología de la práctica el volverse autoconsciente, el rosacrucismo aludió al desarrollo de cierta sensibilidad para conectar al individuo con el todo, sacándolo de las coordenadas corporales en que lo fija la vida moderna, centrada en el eje mental, para ubicarlo en “otras” coordenadas que le permiten “otra” forma de mirada en la que el individuo no se percibe aislado, sino que se ve formando parte de la totalidad, conectándolo con “lo divino”<sup>68</sup>. La operación consiste en:

---

<sup>68</sup> La forma operativa para ser conscientes fue elaborada por Rojas en trece conferencias sobre psicodinámica, en las cuales habló sobre la función motriz, la función instintiva, la función emotiva, mostrando que de esas funciones se puede educir voluntad, inteligencia y sensibilidad, utilizando la observación, la atención y la percepción. Se parte de la observación del *rictus* (los

No presentar resistencia a ninguna impresión, a ninguna frase que hayamos leído o escuchado, dejándole obrar libremente; pero supervigilándola para que no se escape a nuestra conciencia, y para conservarla si es de naturaleza edificante, o para dejarla ir, si es de naturaleza destructora (Rojas, 1983).

Al mismo tiempo, el “estar siempre alerta” constituyó un proceso de desidentificación respecto de lo que el individuo “cree que es”, respecto a su personalidad, a su yo psicológico. Al plantear que si se está situado en la personalidad no se puede comprender ni hacer nada conscientemente, entonces, en la medida en que el practicante se va construyendo un eje alternativo, un nuevo núcleo, también se va liberando de la identificación con el yo mental de la personalidad. De tal forma la autoobservación se puede entender como un ejercicio que conllevó la pérdida de gravedad sobre el antiguo núcleo —el yo psicológico— y al mismo tiempo la formación y gravitación sobre un nuevo núcleo —un nuevo yo, la conciencia—; un doble proceso de desencaje y reencaje sobre un nuevo eje corporal. Un concepto que es importante esclarecer es el de *la conciencia*. Al entender que el objetivo de la práctica rosacruz es vivir niveles altos de conciencia, es posible pensar que se trata de una instancia preexistente, de un atributo del individuo, de un espacio natural que sería depositario de los contenidos espirituales y de las leyes morales para el individuo. Sin embargo para el rosacrucismo, al contrario, la conciencia no es algo que se tiene sino algo que se es. No es la mente racional sino el “no hacer” por parte de la mente racional lo que puede dar acceso a la atención, a la observación y finalmente a una acción de la conciencia, a una nueva percepción. La autoobservación es una operación que trasciende el yo psicológico y no lo deja operar, lo inhabilita. De tal modo crea las condiciones para que opere la conciencia: “los endoteristas no deben olvidar que pretender el dominio de la mente, con la mente misma, es lo mismo que calmar las llamas del fuego físico, agregando combustible” (Rojas, 1970: 41). Tal lucha por la polarización de la conciencia fue, al decir de sus discípulos, “uno de los ejercicios más arduos que propuso Israel Rojas”<sup>69</sup>, ejercicio que obliga a mirar los procesos “internos” y por lo tanto a despertar. La vigilancia de la palabra y la no expresión de las emociones negativas constituyeron otro de los pilares del trabajo en la escuela de Israel Rojas. Fácilmente se puede pensar que se trata de un ejercicio de represión. Sin embargo el sentido práctico de no expresar física ni verbalmente las emociones fue permitir su observación. Dado que no es posible observar una emoción si se hace expresión de ella, la técnica consistió en un método para su observación y para el gobierno de la misma:

---

gestos), la palabra y el signo caracterizante (el tipo de carácter). Rojas dio gran importancia a los sentidos y a la imaginación. Para él los sentidos “son avenidas por medio de las cuales se establecen relaciones con los fenómenos de la vida objetiva y subjetiva”.

<sup>69</sup> Entrevista realizada a un grupo de tres personas que fueron estudiantes de Israel Rojas en el período comprendido entre la década del sesenta y la del ochenta.

Cuando se observa una emoción negativa, no hay identificación y ésta pierde su poder. Si el hombre sabe frenar su lengua, todos sus vehículos [...] quedarán automáticamente controlados y sometidos al gobierno de tan maravilloso timón del barco de la vida humana, tal es la lengua”. Cuando el pensamiento se concreta en la palabra, engendra una fuerza irremediable para el bien o para el mal; de ahí la importancia de vigilar la palabra, para que no exteriorice nunca pensamientos que no sean útiles y que por lo tanto no se les debe dar vida o existencia real (Rojas, 1971: 68).

En esta técnica, la emoción es concebida como una semilla, y la palabra como la tierra en que la semilla germina; sin la tierra la potencia de la semilla quedará latente y no se manifestará en un árbol; igual cosa es la emoción que para germinar, es indispensable que la palabra le dé el alimento necesario a su desarrollo. Este mismo principio es formulado para el caso de la energía sexual; aquí se plantea la técnica de la sublimación, que busca moderar la fuerza de los instintos. “Cuando haya atracción, el hombre debe buscar todo, menos la satisfacción del instinto”. En conjunto, se puede afirmar que las técnicas rosacruz plantearon una problematización particular del cuerpo. Fue una estilización de la conducta corporal expresada en la relación que se tiene con la alimentación, con el sexo, con las emociones, con los pensamientos y con la respiración. Numerosas obras de Rojas relacionadas con la salud, se constituyeron en clásicos populares de las familias bogotanas como *El secreto de la salud*, y *La clave de la juventud*, *Cúrese comiendo y bebiendo*, *Viva sano o Tratado de heliocromoterapia*. La fisiología y la anatomía humana difundida por Rojas, enlazaron la psicología con la salud, presentando una visión holística del cuerpo y mostrando las correlaciones entre la psiquis y la fisiología, no como un estudio de las funciones de la psiquis sino presentando el modo en que las actividades psicológicas producen respuestas fisiológicas. De tal forma el rosacrucismo circuló una concepción holística del cuerpo, que recupero los conceptos de macrosmos y microcosmos, clásicos de la tradición esotérica y vinculó la constitución y el funcionamiento del cuerpo con los estados de consciencia. Fue una visión diferente a la visión del cuerpo físico que por entonces imponía la biología organicista. Una mirada del cuerpo visto como canal de energía, en oposición a una visión que mecanicista. Rojas, ha sido considerado como el “padre” del rosacrucismo en Colombia, pues los movimientos relacionados con estudios de la filosofía rosacruz en el país tales como Rosacruz de oro, Rosacruz Antigua, Fraternidad Rosacruz de Colombia, Kabalistas, Movimiento Gnóstico, Escuela Hermética Colombiana, entre otros, tuvieron su génesis en su escuela.

}

### CAPÍTULO III. EL MODELO TÉCNICO DE LA CONVERSIÓN GNÓSTICA

Es preciso no hacer generalizaciones cuando se piensa en una práctica de sí. No hay que perder de vista que para el caso gnóstico no se interroga cualquier forma de trabajo ejercido sobre las relaciones de sí, consigo. La precaución tiene que ver con la tentación de hacer una lectura de la gnosis desde la visión estereotipada del consumo espiritual, representada en el individuo que hace elecciones en el supermercado de ofertas *new age*. Esta última fue una práctica surgida masivamente en Bogotá sólo alrededor de la década de 1990<sup>70</sup>. El caso de la gnosis distó de pertenecer a la forma social que vincula el trabajo sobre sí con el consumo unipersonal. Por el contrario, constituyó una de las experiencias que para la época presentó todos los elementos propios de un proceso de subjetivación, en tanto implicó la modificación del *hábitus* de los sujetos mediante un proceso de conversión. Bajo dicha precaución, en el presente capítulo se analizará la forma de reflexividad implicada en el proceso de conversión que dio forma a la subjetividad gnóstica durante su período de auge, entre 1965 y 1975. El análisis enfoca la atención sobre la mediación de los saberes y técnicas gnósticas en la relación de sus practicantes, consigo mismos<sup>71</sup>; mediación establecida a través de una práctica organizada y sistematizada de un cuerpo de saber integrado a una ascética.

El análisis no pierde de vista que tal forma de reflexividad encontró su apogeo en el mismo momento en que la modernización de la experiencia urbana en Bogotá llegó a su momento culmen. Es un momento que señala cambios sustanciales en el *sensorium* bogotano, movilizados por el desarrollismo y por el imaginario cultural norteamericano. Tampoco se puede perder de vista que la emergencia de la gnosis ocurrió en medio del enclaustramiento y del exclusivismo cultural instituido durante el Frente Nacional y que la gnosis se consolidó en medio de la crisis interna del catolicismo como práctica de sí, materializada en la emergencia de movimientos disidentes de sacerdotes. La conjugación de dichos factores alteró las relaciones de fuerza y estableció nuevos juegos de verdad que definieron, para el bogotano de los años sesenta y setenta,

---

<sup>70</sup> Dicho consumo individualizado, —bajo la forma standard de la participación en un taller—, en el que si bien, hay un trabajo sobre sí, solo constituye una intervención puntual, desconectada de un proceso y ajena a instituciones que además no pone en funcionamiento diseños curriculares, ni procedimientos organizados ni técnicas, ni tampoco se conforma dentro de una tradición transmitida a través de generaciones de maestros que constituya un linaje y un camino estructurado para conseguir objetivos espirituales mayores.

<sup>71</sup> No toda relación de sí consigo está mediada por prácticas de sí organizadas, sistematizadas en un cuerpo de saber y con una ascética más o menos definida (llámese catolicismo, gnosis o cualquiera otra). Aquí sólo se tienen en cuenta las experiencias de sí moduladas mediante una forma de reflexividad establecida y practicada en organizaciones.

las formas pensables y posibles de su experiencia de sí<sup>72</sup>. En ese marco, la gnosis ofreció los elementos para la construcción de una coraza protectora y le abrió un camino a los sectores populares para la experimentación consigo mismos. En conjunto, tales desplazamientos, fracturas y emergencias suponen un remezón cultural durante un período que alteró las condiciones para la constitución histórica de la experiencia de sí en la ciudad. Así planteado, el análisis abordará la *forma de elaboración* de sí que exigió la conversión gnóstica, elaboración que, como alternativa al catolicismo, puso a disposición de la población un aparato para su constitución como sujetos morales. El análisis pretende captar el *trabajo ético* sobre sí necesario para convertirse en gnóstico, mediante la identificación de las imbricaciones entre los saberes gnósticos con los ejercicios sobre sí, y que dieron forma a la conversión gnóstica<sup>73</sup>. La gnosis se configuró en la forma de un proceso de conversión y en el marco de un esquema temporal que demandó para el neófito un período mínimo de tres años de observación de las modalidades de la relación de sí consigo mismo gnóstica, siempre dentro de las instituciones del tipo fraternidad en las que el trabajo se organizó según un currículo de estricto cumplimiento y bajo procedimientos invariables.

### 3.1 La conversión gnóstica desde el punto de vista de su relación con su “verdad”. La *mathesis* gnóstica

El interés, —más allá de establecer la “veracidad” del conocimiento que difundió la gnosis— es precisar cómo las verdades del saber gnóstico *engancharon* y movilizaron la subjetividad de los individuos, produciendo ciertos “efectos de sujeto”. Ello implica interrogarse por cómo las verdades gnósticas interpelaron a sus practicantes y ejercieron una acción sobre sus acciones, guiándoles mediante un lenguaje de la subjetividad. En primera instancia, es preciso calibrar si las cualidades de la gnosis corresponden al campo de lo que se entiende como práctica de sí. Hay

---

<sup>72</sup> La gnosis se nutrió tanto de la crisis del catolicismo como del hastío y de las amenazas del modo de vida moderno. Surgió en un contexto en que la urbanización impuso nuevos significados e incertidumbres a la experiencia cotidiana y al mismo tiempo favoreció la formación de una problematización por parte de algunos sectores de la población en torno a su experiencia de sí; es decir emergieron nuevos interrogantes por el lugar que ocupaban los individuos dentro del orden caótico que emergía entonces en la ciudad; tal problematización le abrió la puerta a la posibilidad para que las personas pensarán en poner en juego su relación consigo mismos desde coordenadas diferentes a una voluntad institucional exterior y la instalaran en un dominio más dependiente de cada individuo

<sup>73</sup> La forma de elaboración gnóstica implicó el desarrollo de un proceso continuo en el tiempo durante el cual se articularon un conjunto de saberes y de técnicas mediante las que los individuos fueron encaminados a prestar cierta forma de atención a sí mismos y a ejercer voluntariamente un trabajo, una serie de acciones críticas sobre sí mismos, por las cuales buscaron responsabilizarse de sí mismos y modificarse en su singularidad, con la mira puesta en un objetivo espiritual (Foucault, 2001).

que dejar establecida la legitimidad de la gnosis en el aspecto referido a la elaboración, al trabajo efectivo ejercido sobre sí. Ello porque, si bien, es usual que a la gnosis se le asocie con la fórmula del autoconocimiento, de ningún modo se puede afirmar que se reduce al mismo. La gnosis bogotana si implicó un énfasis en la investigación sobre sí, cierto examen de sí, y la producción de cierta verdad de uno mismo; sin embargo su ejercicio fue inseparable de una actividad práctica, de un movimiento real, de un desenclave del sujeto respecto a sí mismo y de una elaboración, mediante un conjunto de trabajos realizados sobre sí. Así lo manifestó explícitamente Gómez en varios de sus textos:

El trabajo sobre sí mismo es la característica fundamental del Camino Vertical [se refiere a la gnosis]. Nadie podría hollar la Senda de la Gran Rebeldía, si jamás trabajase sobre sí mismo. El trabajo al que nos estamos refiriendo es de tipo Psicológico; se ocupa de cierta transformación del momento presente en que nos encontramos (Aun Weor, 1990: 11).

El punto que se quiere señalar es que para el caso de la reflexividad gnóstica bogotana, no operó algo similar a una absorción o una reducción del aspecto operativo, en privilegio de una forma pura y contemplativa de conocimiento, como sugiere Foucault para el caso de la relación con la verdad en la gnosis antigua. El autoconocimiento de la gnosis bogotana pertenece a otro *phylum* tecnológico, proveniente del modo de saber analógico emergido durante la segunda mitad del siglo XIX y cuyo núcleo radicó en el trabajo realizado por el individuo, con el objeto de convertirse en sujeto moral de su conducta, como se vio en los casos de las fuentes gnósticas bogotanas como el espiritismo, la teosofía y el rosacruzismo. La experiencia directa, la confirmación práctica, es el “modus operandi” de la gnosis; para ella, la virtud sólo se alcanza mediante el ejercicio de un saber teórico/práctico sobre sí mismo. La implicación mutua entre el autoconocimiento y el trabajo sobre sí, se aprecia a lo largo de los ciclos de formación del neófito, denominados primera y segunda cámara.<sup>74</sup>

Algunas personas tienen sobre la verdad una idea y otras, otra idea; cada cual tiene sus propias ideas sobre la verdad, más la verdad nada tiene que ver con las ideas, es radicalmente diferente a todas las ideas. Nosotros, necesitamos transformarnos radicalmente y solo la verdad puede transformarnos. La verdad, Dios, Alá, el Tao o como se le quiera llamar, es una serie de vivencias siempre expansivas y cada vez más y más significativas. La verdad nada tiene que ver con las creencias ni tampoco con la incredulidad (1965: s/p).

---

<sup>74</sup> Uno de los enunciados gnósticos que más se repite en el transcurso de dichas etapas afirma que, “en el estado en que se encuentra”, es decir, tal como se da a sí mismo, el practicante no es capaz de acceder a la verdad gnóstica; ello significa que la práctica de la filosofía gnóstica se presenta como inseparable de la ejecución de un conjunto de acciones sobre sí mismo que habilitarían al practicante para acceder al contenido de las verdades filosóficas, no mediante su comprensión racional, sino mediante su experimentación y su vivencia. Ello explica uno de los rasgos distintivos de la gnosis y es su presentación pública como un conjunto de conocimientos que se “comprenden solamente en la medida en que se cambia la forma de ser”. De entrada, la gnosis establece una imposibilidad de hecho para “comprender el significado de los conceptos gnósticos, sin la realización de un camino de transformación de sí, por sí mismo”. De ello también da cuenta el énfasis de sus practicantes cuando se les pide caracterizar la gnosis: la reconocen como una forma de conocimiento vivencial, —no intelectual— y que implica “cambiar de nivel de conciencia” para poder acceder a su significado.

En ese sentido, se puede afirmar que la gnosis no pertenece al campo de conocimiento filosófico que Foucault identifica como el propio del *momento cartesiano* y cuyo supuesto principal radica en postular que, por su estructura propia de sujeto, la verdad está abierta a él; es decir que admite que lo que da acceso a la verdad es el conocimiento racional de un objeto. Por el contrario, la primera función del saber gnóstico no es acceder al conocimiento, sino conducir al individuo hacia una vuelta sobre sí para trabajar en su transformación; es decir, se privilegia un efecto transfigurador sobre el acceso al conocimiento. Ello se advierte si se revisa la forma en que se plantea el modelo de conversión gnóstico: toma la forma de un “camino de retorno a sí”, en el cual, gracias a las técnicas gnósticas el sujeto se conocerá, y, al darse cuenta de su “comportamiento mecánico”, dejará de ser lo que es, para poco a poco elaborar una relación consigo diferente. Tal relación lo hará transformarse radicalmente en otro. Así, la gnosis implica un doble ejercicio: soltar el pasado, constituido por un yo que “se creía ser”; e “ir hacia algo”, que es “la verdad”, —verdad cuyo contenido al comienzo del proceso será desconocido—. Por eso la exigencia de preparación y de entrenamiento para poder llegar a la verdad; así la gnosis manifiesta la ligazón entre las condiciones de espiritualidad con el acceso a la verdad y a los contenidos de la filosofía gnóstica. “Ser filósofo, puede ser cualquier buen lector, pero tener conciencia filosófica, es otra cosa. La conciencia filosófica es una función del Íntimo (espíritu) y no del intelecto. Para observar en lo suprasensible hay que tener conciencia filosófica” (1972: 24). De hecho, si efectivamente se llegara a reconocer el ensamblaje que efectúa la gnosis entre los aspectos de conocimiento y de ejercicio, ello supondría, pensando en términos foucaultianos, que su práctica constituyó uno de los primeros intentos realizados en Bogotá, para restituir el *principio de espiritualidad* a la práctica de la filosofía.

Establecida su validez en cuanto práctica de sí, se abordará ahora la descripción del cuerpo de saber gnóstico<sup>75</sup>. El primer rasgo que salta a la vista es la sencillez y asequibilidad de su lenguaje. En la mayoría de libros de Gómez se encuentra un discurso cercano a las vivencias de la clase popular, en los que hace un uso didáctico de situaciones cotidianas compartidas por las masas, así como de una argumentación simple. Tales factores favorecieron la comprensión del mensaje por cualquier persona, aun en el caso de ser analfabeta como efectivamente lo fueron muchos de sus practicantes. Ello contrastó con las formas de evangelización promovidas por el catolicismo de

---

<sup>75</sup> Al referirse al saber gnóstico se toman en cuenta solamente las obras de Víctor Manuel Gómez, dado que durante el período en estudio fueron la única base de las prácticas y en ese momento permaneció como un cuerpo de conocimientos unificados y centralizados.

entonces y que mantuvieron se verticalidad y distancia respecto a la mentalidad popular<sup>76</sup>. En la gnosis, sin ser letradas, ni iniciadas en los saberes esotéricos, las personas del común pudieron acceder a los significados de su filosofía y realizar un trabajo sobre sí mismas. La sencillez y la coloquialidad características del lenguaje de Gómez, favorecieron la popularización de los conocimientos gnósticos, porque los sectores populares se identificaron con la forma de expresión que usó Gómez para explicar su mensaje y se vieron representados en sus ejemplos y en las situaciones con que ilustró su doctrina. Asimismo, el acceso popular a la gnosis se facilitó por su transmisión libre y liberada de la horma de la logia cerrada y exclusivista; fue accesible para todos y es significativo el hecho de que el propio Gómez, antes de morir, explícitamente renunció a los derechos de autor sobre su obra, con el propósito de masificar su difusión y ponerla al alcance de la población anónima de la ciudad. La gnosis no solo facilitó la comprensión de su mensaje, sino que también elaboró sus conocimientos de forma significativa para las experiencias cotidianas de las personas. Ese enfoque se desprende de su parentesco con los saberes denominados del cuarto camino relacionados con la tradición de Georges Gurdjieff<sup>77</sup>. La gnosis reconoció la existencia histórica de tres caminos espirituales, pero debido a las características de la vida moderna, habrían devenido insuficientes en la tarea de orientar en el camino espiritual a los habitantes de las urbes modernas<sup>78</sup>. La gnosis se posicionó como un saber del cuarto camino, en tanto integró los tres caminos y planteó una espiritualidad a la medida de la vida cotidiana de los sectores populares de la ciudad, orientada a las condiciones de las familias de las comunidades populares bogotanas que se multiplicaban durante los años sesenta y setenta, las que se hallaron rodeadas de preocupaciones terrenales; los conocimientos gnósticos mediante una operación de síntesis, postuló el camino del *hombre equilibrado*:

Hay tres caminos que conducen al Íntimo, el sendero del yoguí, el del místico y el sendero del yogui. Yo en este libro sólo me ocupo del sendero del hogar doméstico, por ser el más práctico. Todos vivimos en comunidad, y hacía falta un libro, que nos mostrara el camino de la Iniciación dentro de la misma intimidad del hogar. Faltaba, pues, un libro que le iluminara a la humanidad el sendero del hogar doméstico, faltaba un libro que nos enseñara a encontrar la Iniciación dentro de nuestra misma vida social, y en la misma intimidad del hogar. (1972: 12).

---

<sup>76</sup> No obstante, el uso del lenguaje no solo contrastó con la forma católica sino también con la propia tradición esotérica, caracterizada por su terminología compleja y accesible solo para minorías “cultas”.

<sup>77</sup> Gurdjieff planteó que la “evolución” del hombre “[...] es el resultado del crecimiento interior individual; que tal crecimiento es la meta de todas las religiones, de todos los caminos y requiere de un conocimiento directo y preciso, que sólo se puede adquirir con la ayuda de algún guía con experiencia y a través de un prolongado estudio de sí y del trabajo sobre sí mismo” (Gurdjieff, 1995:8).

<sup>78</sup> Los tres caminos mencionados son el del monje — que operaría por la fe y mediante el dominio de las emociones—, el del faquir —que obraría por la voluntad y la disciplina del cuerpo físico— y el camino del yogui —que opera por la meditación y disciplina la mente—

La disposición de la gnosis como una filosofía para la vida cotidiana, conllevó a que una buena parte de su reflexión se ocupara de un conjunto de asuntos relativos al régimen de vida. Para la gnosis, la consecución de su objetivo espiritual sólo es posible por la vivencia en comunidad.

A muchos místicos les parece extraño que nosotros los hermanos del Movimiento Gnóstico Universal hablemos de la Divina Clarividencia con el Código Penal en la mano. Esos que así piensan consideran la espiritualidad allá como una cosa que no tiene relación con la vida diaria. Esas personas van mal, están equivocadas, ignoran que lo que es cada alma en los mundos superiores, es el resultado exacto de la vida diaria que todos llevamos en este Valle de lágrimas. Si nuestras palabras y pensamientos y actos no son justos, entonces el resultado aparece en los mundos internos y la Ley cae sobre nosotros (1989: 9).

En consecuencia estableció una serie de explicaciones y de ejercicios cuyo núcleo radicó en la intervención de las relaciones sociales cotidianas del practicante, entendidas como focos desde donde los fenómenos de vida moderna controlan la conducta de los individuos. La gnosis restituyó algunos modos de relación con el cuerpo que el catolicismo mantuvo alejados de la población popular. La inquietud de sí gnóstica orientó y dio sentido a las relaciones con el cuerpo, la familia, los amigos, el trabajo, el ocio, la sexualidad, el matrimonio, la educación, la crianza, la enfermedad, etcétera. Múltiples aspectos de la relación con el cuerpo propio —la dietética— fueron elaborados por el saber gnóstico. La alimentación, la respiración, la práctica sexual, las impresiones visuales, las emociones, los pensamientos, la salud, fueron abordadas mediante ejercicios clave en el proceso de conversión. La misma importancia cobraron los ejercicios relacionados con el funcionamiento del hogar —económica— y con el comportamiento sexual —erótica—, sin los cuales no podría llevarse a cabo la conversión. De hecho, como se verá en el apartado dedicado a las técnicas, la erótica constituyó uno de los tres fundamentos de la práctica de sí gnóstica. Dichos ámbitos formaron los escenarios ideales para el desarrollo de su inquietud de sí<sup>79</sup>, en tanto allí se encontraron tanto los obstáculos, como las condiciones para experimentar y para probar el yo.

Las razones expuestas permiten afirmar que la gnosis en modo alguno constituyó una huida hacia un autoconocimiento de tipo hedonista, ni que tampoco adoptó la forma de una reclusión en soledad con el yo. Por el contrario, para la gnosis fue imperativo sumergirse en las vicisitudes propias de la vida urbana, que fue vista como la oportunidad para entrenarse, para “hacer gimnasia” y así poder conocerse y probar el dominio sobre sí mismo. Como filosofía, la gnosis se practicó no en la forma de una especulación o contemplación idealista, sino como una forma de saber experiencial que conllevó un desplazamiento de los sujetos en su propio eje. Tal

---

<sup>79</sup> Según Foucault, tales ámbitos fueron característicos de la *epimeleia* durante la antigüedad helenística.

movimiento fue descrito por la gnosis en términos de una “auto revolución”, una “auto rebelión”, que debió ser realizada en medio de los azares de la vida cotidiana.

En la vida práctica, común, inteligentemente vivida de momento en momento, podemos hallar eso que es la verdad. La verdad no es una meta a donde debemos llegar, la verdad se encuentra escondida en el fondo de cada problema de la vida diaria, es como el sol, resplandece tras de los negros nubarrones de nuestros defectos (1965: s/p).

Otro aspecto relevante de la gnosis, en tanto forma de saber, es que se definió a sí misma simultáneamente como ciencia, filosofía, arte y espiritualidad; al decir de Gómez, dichos campos son las “cuatro columnas” que sostienen a la gnosis. Desde la integración entre filosofía-ciencia-arte-espiritualidad, la gnosis señaló una crítica a la compartimentalización y a la disciplinarización del saber que implicaron la definición de objetos de estudio aislados y excluyentes; la lógica propia de la modernización del conocimiento que dio forma a la episteme analítica del saber y que la gnosis denominó como “la ciencia oficial”.

La gnosis no puede ser encasillada en el término religión o filosofía o ciencia. Es una doctrina síntesis que contiene los elementos esenciales que permiten al ser humano lograr el gran objetivo de la autorrealización. Frecuentemente se cita para definir la Gnosis los llamados 4 pilares del autoconocimiento: la ciencia, el arte, la filosofía y la mística. Sin estos 4 elementos no podríamos definir la cultura. (2011: 47).

No hay que olvidar que fue durante ese mismo período en Bogotá el aparato académico legitimó e institucionalizó la episteme analítica como forma hegemónica del saber en consonancia con los proyectos modernizadores que se emprendieron en la ciudad e inspirados en el desarrollismo de posguerra<sup>80</sup>. Fue en ese contexto en que la gnosis, al mismo tiempo que se proclamó parte de la ciencia, la filosofía, el arte y la espiritualidad, concebidos como campos de conocimiento, también los re significó “desde adentro”, en el sentido de la elaboración de una crítica a la ciencia hegemónica, a la filosofía racionalista, al arte subjetivo y a la espiritualidad católica. Respecto a la ciencia, le criticó su excesiva teorización y la desarticulación entre disciplinas

La ciencia ha degenerado en un conjunto de teorías que se apoyan la una en la otra constituyendo un auténtico castillo de naipes contra el cual soplan los fuertes vientos de todo lo que no se ha podido explicar. A veces se aceptan ciertos postulados como axiomas simplemente por considerarlos evidentes y en ellos se apoyan estudios empíricos que están viciados por la falta de evidencia anterior (1976: s/p).

Para la gnosis la ciencia pertinente, la ciencia útil para el trabajo sobre sí se relacionó con el modelo de saber de los alquimistas, como Paracelso o como Pablo de Tarso. Así, retomó los conocimientos del mundo para presentarlos en clave del trabajo que hay que hacer sobre sí para

---

<sup>80</sup> La universidad se posicionó como el lugar en el cual se produjo y se legitimó la verdad que necesitó el modelo desarrollista. La verdad del desarrollo funcionó sea desde la versión moderna de corte liberal o la verdad marxista: en ambos casos se habló en los términos del discurso del desarrollo; las ciencias sociales fueron habladas desde esa perspectiva y sus debates se dieron en esos términos naturalizando una forma de concebir la realidad que además se convirtió en el santo y seña de la élite, la cual legitimó su ascenso social apoyada en los saberes científicos difundidos en la universidad, saberes utilizados intensivamente en la modernización de la infraestructura de la ciudad —ingenierías, ciencias naturales, estadística, economía, etcétera—.

acceder a las “verdades espirituales”<sup>81</sup>. La gnosis escudriñó en el conocimiento de los fenómenos físicos y biológicos para extraer principios en clave de trabajo sobre sí y subordinados a una psicología que se consideró como la piedra angular para la “revolución del yo”.

En las antiguas escuelas de Misterios de Grecia, Egipto, Roma, India, Persia, México, Perú, Asiria, Caldea, etc., la Psicología siempre estuvo ligada a la Filosofía, al Arte Objetivo Real, a la Ciencia y a la Religión. En los Antiguos tiempos, la Psicología se ocultaba inteligentemente entre las formas graciosas de las danzarinas sagradas o entre el enigma de los extraños jeroglíficos o las bellas esculturas o en la poesía o en la tragedia y hasta en la música deliciosa de los templos. Antes de que la Ciencia, la Filosofía, el Arte y la Religión se separaran para vivir independientemente, la Psicología reinó soberana en todas las antiquísimas Escuelas de Misterios (1991: 31).

En cuanto a la filosofía, como ya se ha señalado, la gnosis se concibió como un saber que ante todo exigió una actividad crítica del individuo sobre sí mismo, más que el acceso racional a la verdad sobre un objeto.

El auténtico filósofo es aquélla persona que es muy crítico con su verdad, conocimientos y opiniones; pero muy reflexivo con la verdad y el conocimiento de los demás. En cambio el hombre ignorante es muy reflexivo con su verdad y muy crítico con la verdad de los demás (1976: s/p).

Frente al arte, la gnosis planteó la existencia de dos tipos: el arte subjetivo, “expresión de una conciencia condicionada que no conduce a ninguna parte” y el “arte regio de la naturaleza”, una forma de arte que iría más allá de la expresión de una individualidad y que es un medio para comunicar y representar el saber místico, es un arte que “refleja la sabiduría del universo y conduce a la última verdad oculta en el Ser”. El arte “verdadero” es aquel que contiene las verdades espirituales susceptibles de ser comprendidas con la sensibilidad y aprovechables para el trabajo sobre sí.

La Gnosis nos invita a convertirnos en artistas de nuestra vida, en músicos, poetas, escultores y arquitectos de todos y cada uno de nuestros hechos, de nuestro carácter, de nuestra manera de conducirnos, de hablar, de mirar, de compartir, de sonreír y de amar, logrando así lo que llamamos “el Arte Regio de Vivir”. El Arte Sagrado de los antiguos tiempos era altamente científico, profundamente filosófico y esencialmente místico (1976: s/p).

El objetivo espiritual de la gnosis fue la salvación. Se calificó al catolicismo como una “seudo religión que ha degenerado en fanatismo y explotación”<sup>82</sup>. Ante la mirada gnóstica la ciencia y la religión eran caminos compatibles:

Una religión que va contra la ciencia y una ciencia que va contra la religión, son igualmente falsas. Una ciencia anti-religiosa cae en el materialismo dogmático y una religión anti-científica se desenvuelve en los aspectos meramente exotéricos, externos, teniendo como base las especulaciones intelectivas de los teólogos (1976: s/p).

---

<sup>81</sup> La gnosis retomó indistintamente fuentes de saber aparentemente heterogéneas tales como Darwin, Einstein, Pitágoras, Buda o Mozart, sin embargo el término recurrente de la apelación a dichos conocimientos fue el trabajo sobre sí, es decir, una lectura de dichos saberes en función del proceso de conversión

<sup>82</sup> A contrapelo, la gnosis se plantea como un saber espiritual que habría conservado la esencia de todas las tradiciones espirituales; según su decir, las formas religiosas cambian de ropaje con el paso del tiempo pero la gnosis mantiene el núcleo común a todas ellas

Las cuatro críticas, —a la religión, a la ciencia, a la filosofía y al arte—, manifiestan un enjuiciamiento del antropocentrismo, entendido como aquella forma de auto comprender el papel del humano como centro de la vida y como “amo y señor de la naturaleza”, junto con la ciencia y la técnica como armas extraordinarias de asalto y conquista del ambiente. Asimismo, la gnosis reenfocó la visión integrando lo humano con lo divino, la solidaridad con toda la vida y su “reconexión” con “lo otro” y con “los otros”: lo físico con lo social, lo celeste con lo terreno, el cuerpo con el alma. Así, las verdades de la ciencia “oficial” fueron sintonizadas en clave de continuidad, —no oposición— entre conciencia y naturaleza. El punto de articulación del saber gnóstico en el proceso de reflexividad se concretó en el proceso de cambio en la mirada en el practicante; tal noción se refiere a una reconfiguración en la forma de dar significado a la realidad mediante la instauración en los sujetos de los juegos de las verdades gnósticas en las relaciones de sí, consigo. Tal cambio de mirada comprometió interrogantes tales como ¿quién realiza el trabajo?, ¿cuál es el objeto, la materia sobre la cual se efectúa el trabajo? ¿En qué consiste ese trabajo, cuál es la forma que cobra el trabajo que ejerce el sujeto sobre sí? ¿Cuál es su regla? ¿Cuáles son las consecuencias en la subjetividad al incorporar dicho saber? La respuesta a dichos interrogantes deberá dar cuenta del modo en que cambia la mirada del aprendiz, —cambio que para la gnosis se entendió como la articulación entre los saberes y las acciones—; es decir, cómo el cambio de mirada supuso una vivencia y una praxis de las verdades gnósticas.

Porque, si nosotros venimos aquí a este lumisial a recibir las enseñanzas y luego en la calle somos otra vez como éramos antes, ¿cuál ha sido el cambio que se ha verificado en la forma de pensar? ¿De qué sirve recibir las enseñanzas, aquí en esta cátedra si en la casa, en la calle, en el trabajo, continuamos con nuestras emociones negativas, con nuestras reacciones ante los impactos del mundo exterior, con los mismos celos de siempre, con los mismos odios acostumbrados, etc.? Hay que cambiar, claro está la forma de pensar, aprender a pensar en virtud de las enseñanzas que aquí se reciben, pues si se reciben las enseñanzas y la forma mecánica de pensar sigue como siempre, ¿entonces cuál es el cambio? (2005: 65).

La conversión requirió de la presencia de un principio de agitación en el neófito; un sentimiento de desasosiego e inconformidad con la existencia que lleva; Dicha actitud fue acogida en la gnosis para potenciarla y convertirla en “rebeldía psicológica” actitud que constituye el punto de encaje entre la gnosis y la gente del común. De entre las personas asistentes a las conferencias ofrecidas al público, solo algunos se manifiestan en disposición para asumir el trabajo sobre sí. El acceso al saber gnóstico no fue el resultado de una continuidad entre el camino del saber racional y el camino del saber espiritual. La adopción del punto de vista gnóstico, requirió para sus estudiantes de la práctica de una especie de “salto” a través de un umbral epistemológico. Fue un paso al vacío necesario para cambiar de coordenadas epistémicas; el acercamiento al saber gnóstico exigió el convencimiento para el adepto de que el mundo no se puede comprender

solamente a través de la racionalidad lógica<sup>83</sup>. Para estimular tal salto, la gnosis presentó a un saber que dio cuenta de la existencia de cierta compatibilidad, de cierta afinidad y conexión entre todos los objetos de la realidad y de una permanente interacción y de un intercambio necesario entre todos los seres de la vida. En ese sentido fue un modo relacional del saber, en tanto la episteme que presidió el pensamiento gnóstico configuró una mirada en sus estudiantes en la que lo humano está integrado con la naturaleza y con lo divino. En la gnosis, o se reconoce y se acepta que uno forma parte de esa interconexión, o no se puede acceder a “la verdad”.

Realmente todos los fenómenos de la naturaleza y todos los objetos, se hallan íntimamente ligados orgánicamente entre sí, dependiendo internamente unos de otros, y condicionándose entre sí mutuamente. Realmente ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido integralmente si lo consideramos aisladamente. Todo está en incesante movimiento, todo cambia, nada está quieto (1976: s/p).

En consecuencia, en el camino gnóstico, para poder entrar en contacto con la espiritualidad, se le exigió al practicante “conectarse a la divinidad de todas las cosas”, “abarcar una conciencia del todo” y “desarrollar una apertura a lo que no se percibe”. Desde este encuadre el estudiante encontró semejanzas y de simpatías entre las cosas del mundo, hermanándolo todo desde una jerarquía presidida por la deidad. La gnosis demandó a sus estudiantes cierta intrepidez para permitirse trascender la realidad y a sí mismos y entonces poder llevar la existencia más allá de las coordenadas cotidianas, de los límites cognitivos establecidos por el modo de vida moderno.

El primer contacto entre el estudiante y el conocimiento gnóstico tuvo que ver con la identificación de las instancias psicológicas comprometidas en su trabajo de auto conocimiento y auto transformación. Al contrario de lo que encuentra Foucault para el caso de la gnosis antigua<sup>84</sup>, en la gnosis bogotana se establecieron tres entidades psicológicas bien diferenciadas entre sí. En el caso de la gnosis desarrollada por Gómez no se confunde el “yo” particularizado por la psicología moderna con el “yo”, entendido como potencial, como virtualidad, ni con el “yo”, definido como el carácter o temperamento de una persona. Desde el saber gnóstico se planteó la existencia de tres instancias psicológicas constitutivas del yo: el ego, la esencia y la personalidad. El ego, se describió como el conjunto de defectos o “agregados psicológicos” incorporados a lo largo de la vida de una persona y expresados en hábitos, costumbres, pasiones, deseos, temores, odio, egoísmo, envidia, orgullo, pereza, ira, apego, sentimentalismos, etcétera. Para la gnosis la cualidad distintiva del ego es la multiplicidad; en cada persona existirían miles

---

<sup>83</sup> El estudiante debió asumir que las explicaciones racionales sobre el sentido de la vida ofrecían pocas certezas y eran insuficientes. El salto se hizo inevitable para que el neófito pudiese ver más allá de sí mismo, ir más allá de los límites de su realidad racional de individuo, de particularidad aislada de la totalidad

<sup>84</sup> “En el pensamiento helenístico y romano, nunca resulta del todo claro si el yo es algo a lo cual volvemos porque está dado de antemano o si es una meta que debemos proponernos y a la que, si se alcanza la sabiduría, eventualmente se tendrá acceso” (Foucault, 2011: 213).

de yoes diferentes y sin concordancia entre sí, que riñen por la supremacía. El efecto del ego sobre la conducta de las personas radica en provocar la mecanicidad del actuar, de suscitar el estado de “sueño”. El ego se traduce en la ausencia de “continuidad de propósitos en el tiempo” o en palabras de Gómez, “no tener un centro de gravedad permanente”.

No existiendo una verdadera individualidad, resulta imposible que haya continuidad de propósitos. Si no existe el individuo psicológico, si en cada uno de nosotros viven muchas personas, si no hay sujeto responsable, sería absurdo exigirle a alguien continuidad de propósitos, el sentido pleno de la responsabilidad no existe realmente en nosotros. Lo que un Yo determinado afirma en un instante dado, no puede revestir ninguna seriedad debido al hecho concreto de que cualquier otro Yo puede afirmar exactamente lo contrario en cualquier otro momento. El sujeto en sí, no es más que una máquina que tan pronto sirve de vehículo a un Yo, como a otro (1990: 39).

En la concepción gnóstica la divergencia entre yoes perjudica al sujeto en tanto le impide establecerse, forjar una estabilidad. Expuesta a las influencias externas, en la persona entran todo tipo de fuerzas, estímulos e intereses ajenos a sí, que dispersan su atención y atrapan su voluntad, exponiendo a la persona a “ser víctima de las circunstancias”, a someterse al vaivén de la voluntad según donde lo lleve la inercia.

El ser humano, con apenas un tres por ciento de conciencia, es víctima de las circunstancias, como cuando llueve y debe cubrirse, o como cuando el viento le mueve la solapa del traje. No tiene la capacidad de “hacer”, todo le sucede. El pobre animal intelectual equivocadamente llamado hombre, no es capaz de originar conscientemente las circunstancias, pero cree que realmente sí las origina. Quien no trabaja sobre sí mismo es siempre como mísero leño entre las aguas tormentosas del océano. La mente veleta no entiende lo que aquí estamos diciendo, lee este capítulo y posteriormente lo olvida; viene después otro libro y otro, y al final concluimos afiliándonos a cualquier institución que nos venda pasaporte para el cielo, que nos hable en forma más optimista, que nos asegure comodidades en el más allá. Así son las gentes, meras marionetas controladas por hilos invisibles, muñecos mecánicos con ideas veletas y sin continuidad de propósitos (1990: 40).

El ego constituye la instancia que sujeta la voluntad de los individuos y funda un yo falso en torno de elementos extraños al sujeto, ajenos a su singularidad y a su “real ser”. La gnosis, exhortó a sus estudiantes a sospechar del yo falso y prescribió la elaboración de un inventario de los elementos que componen tal yo impostor.

El desarrollo del sentido de la observación íntima nos conduce gradualmente hacia el conocimiento de sí mismos, al permitirnos realizar un inventario psicológico de lo que nos sobra y de lo que nos falta. Al llegar a este estadio del auto-conocimiento, los restantes sentidos internos se habrán desarrollado extraordinariamente (1976: s/p).

Por eso, el ego fue la instancia del yo sobre la que se debió dirigir la mirada y ejercer vigilancia, fijándolo como objeto de las técnicas de autoobservación<sup>85</sup>.

La segunda instancia psicológica es la esencia, concebida como lo que se es “verdaderamente”, como lo “real” del yo. A primera vista, se podría identificar con la noción cristiana de alma, pero

---

<sup>85</sup> Cada idea, sentimiento, movimiento, sensación y deseo, se conciben como manifestaciones psicológicas de yoes distintos, que no están ligados ni coordinados entre sí. Para el pensamiento gnóstico, los yoes nacen de las impresiones e influencias recibidas del mundo externo y se robustecen con la falta de trabajo sobre sí. Tales defectos se seguirán manifestando hasta que la persona sea capaz de observarlos y emprenda el trabajo de eliminarlos

la esencia gnóstica no se entiende como una sustancia inherente a cada persona, sino como algo que uno debe fabricarse porque no se nace con el alma incorporada; hay que procurársela. En la narrativa gnóstica, ese trabajo se propone a partir de una “chispa de alma” cuya existencia es común a todos y la cual habría que ser trabajada y desarrollada. Para un apersona del común, esa “chispa” se mantiene atrapada, enfrascada por los múltiples agregados psicológicos y en consecuencia sus percepciones resultan “deformadas”. Por eso, la esencia es un “ser potencial”, no desarrollado antes de la aplicación al trabajo sobre sí. La esencia es el material psíquico para fabricar el alma, que se iría incorporando en la medida en que se gana, en cuanto se produce. El trabajo de construcción del alma gnóstico, no se refiere a un proceso imperceptible, ni imaginario, ni utópico; se manifiesta mediante una serie de hechos concretos: implica la eliminación del ego, la construcción de un centro de gravedad permanente, la práctica de ciertos valores y virtudes opuestas al ego y el ejercicio de ciertas capacidades potenciales del individuo. Todos los elementos enunciados intervienen en forma definitiva en la constitución de la conducta del individuo. Al contrario del ego, la esencia se manifestaría como una continuidad sobre la cual es posible fundar la identidad del sujeto. En la relación entre el ego y la esencia, o si se quiere en el tipo de relación que se establece entre uno, consigo mismo, queda esbozada la parte del trabajo sobre sí gnóstico, que consiste en un liberar y un agrandar la esencia en forma progresiva a medida que se van destruyendo los egos.

La tercera instancia psicológica es la personalidad, entendida como un ropaje o como un vehículo, para la manifestación ya sea del ego o de la esencia, según cuáles fuerzas dominen la conducta del sujeto. Para la gnosis, la personalidad es necesaria para relacionarse con el medio donde se desenvuelve la persona y su formación se realiza durante los primeros siete años de vida de la persona mediante la operación de imitación. La personalidad se corresponde con el carácter que adopta cada persona según sus vivencias particulares de infancia. El objetivo del trabajo sobre sí, es asegurar que la personalidad y la esencia se desarrollen en forma “equilibrada”.

Cuando la personalidad se desarrolla exageradamente a expensas de la esencia, el resultado es el bribón. Cuando la esencia se desarrolla totalmente sin atender el cultivo armonioso de la personalidad, el resultado es el místico sin intelecto, sin personalidad, noble de corazón pero inadaptado e incapaz (1991: 24).

La relación entre las tres instancias, —ego, esencia y personalidad— se configura en la forma de una lucha por el control. La gnosis enseña un combate permanente mediante el cual el sujeto se enfrenta a sí mismo, a su ego, por conquistar el gobierno de la conducta. Se combate para la desintegración, la disolución del yo. Esa lucha es la base del trabajo gnóstico.

Aniquilación completa de todos los elementos indeseables que constituyen el “Mí Mismo”, el “Sí Mismo”, es fuera de toda duda, inaplazable, impostergable. Necesitamos aprender a dirigir voluntariamente todos los funcionalismos de nuestra psiquis; no está bueno que continuemos convertidos en esclavos; debemos hacernos amos y señores de sí mismos. Conforme los elementos indeseables van siendo eliminados, la Esencia o Conciencia, que es lo mismo, va despertando. Sin embargo, hasta ahora no hemos sido gente seria; cada uno de nosotros actualmente, no es más que un leño entre las embravecidas olas del mar de la existencia. (1988: 101).

En consecuencia, el acto de conocimiento que implicó la gnosis se debió ejercer sobre la instancia del yo que “es lo que no se es”, —el ego—. Si hay que tener al yo bajo la mirada, es para conocer aquello que somete la conducta y que hace ser al sujeto lo que no es. No es conocerse para aferrarse a esa verdad sobre el yo. La auto investigación efectúa una operación necesaria para poder liberarse del dominio de aquello que *coloniza* el ser. Por eso, la gnosis toma la forma de un procedimiento de desaprendizaje del yo aprendido y que se ha naturalizado en la forma del ego. Por el contrario, el yo como objetivo a alcanzar, el yo hacia el que hay que ir —la esencia— implica un ejercicio de incorporación de saberes y de hábitos, que van dando lugar a maneras de vivir la vida de forma “otra”. La táctica bajo la que la gnosis orientó el trabajo de transformación de sí, por sí mismo se dispuso en la forma de una “muerte del yo” —el ego—, como también de un nacimiento del yo —la esencia—. Un morir para sí mismo y un renacer en otro yo, que no tiene nada que ver con el anterior. No fueron movimientos que implicaran una mutación súbita, sino que requirieron de un proceso largo de esfuerzos continuos y el recorrido de un camino no lineal. El trabajo sobre sí gnóstico se erigió como un diseño que incluyó tres factores: “nacer”, “morir” y “sacrificio por la humanidad”. La conversión requirió de la ejecución simultánea de los tres elementos.

El primero de ellos, el trabajo de morir, fue el imperativo más importante del trabajo sobre sí gnóstico y planteó una revolución en contra uno mismo que consistió en declarar la guerra al ego, es decir la eliminación de los yoes: vicios, defectos y errores que dominan la personalidad. Las técnicas gnósticas dotaron al estudiante para la eliminación radical del yo, para su desintegración mediante un desaprendizaje de sus hábitos. El proceso es similar al modelo de la aniquilación budista: disolver el yo, morir en sí mismo. El punto de partida para el saber gnóstico, el diagnóstico, era que las personas corrientemente se encuentran en un estado psíquico inconsciente, estado que la gnosis califica como “humanoide” —menos que humano—, distinguible en la medida en que la persona actúa mecánicamente, sin sentido de responsabilidad moral y es víctima de las circunstancias, es decir que lo que le ocurre se lo atribuye al efecto de una exterioridad y no a sus propias acciones. Para el común de las personas “lo que piensan dicen

y hacen, depende del tipo de yo que en esos instantes controla a la persona<sup>86</sup>. Es un trabajo que siempre se hace en la convivencia cotidiana con los demás, “el trato con las gentes es el espejo donde podemos vernos de cuerpo entero e identificar las entidades psicológicas, causas de nuestros defectos, errores”. Así entendida, la operación del morir requirió de la autoobservación del sujeto en el contexto de las relaciones de la vida cotidiana, ejercicio que también convocó al estudiante a ubicarse permanentemente en el presente, a presenciar permanentemente el aquí y el ahora, como única vía para poder captar la manera en que los yoes se manifiestan<sup>87</sup>. Solo sobre la base de la destrucción del ego es que el sujeto se puede emancipar, liberarse y quedar despierto y entonces exhibir una conducta coherente. Se espera que la destrucción del ego conduzca a la formación en el sujeto de un “centro permanente de gravedad”, que permita observar una continuidad en los propósitos, en tanto el sujeto se hace dueño de su voluntad. La gnosis plantea que el morir, como trabajo para despojarse del propio molde, es una tarea difícil en la medida en que los hábitos de la vida moderna permanentemente reabsorben al individuo y lo identifican con determinados comportamientos que progresivamente automatizan su conducta y naturalizan ciertos modos de experimentar la vida: “Cada uno de esos yoes pone en nuestra mente lo que debemos pensar, en nuestra boca lo que debemos decir, en nuestro corazón lo que debemos sentir”( 1988: 122).

El segundo elemento que compuso el modelo gnóstico, —nacer—, se fundó en el supuesto de que el hombre es un ser no logrado todavía: “Todas las criaturas nacen completas, menos el ser humano” (1976: s/p.). Para la gnosis los individuos deben completar su desarrollo mediante un trabajo de naturaleza sexual-espiritual, en la forma de una sexología transcendental. “Nacer es un problema completamente sexual” (Aun Weor, 1986: 207)<sup>88</sup>. Para la gnosis, la pérdida de la energía sexual mediante la práctica del sexo bajo los criterios moderno-occidentales conlleva la pérdida de la fuerza moral. En consecuencia, el trabajo del nacer gnóstico, consiste en la realización de una serie de ejercicios sexuales dentro del marco de un conjunto de prescripciones que implican el dominio de los instintos sexuales y convertir el acto sexual en una experiencia espiritual. Para la gnosis, el objetivo de dichos ejercicios es aprovechar la energía sexual para

---

<sup>86</sup> “. La gnosis explica que el estado de inconsciencia o sueño es el resultado de un proceso de educación familiar, escolar y social que da la forma al molde cultural en el que cada individuo ha sido fraguado. La muerte consiste en romper dicho molde.

<sup>87</sup> Para la gnosis dicha operación va dejando sin alimento al ego, que se irá debilitando y terminará por perder poder sobre la voluntad del sujeto. Por ello, para morir se debe estar a dispuesto a perderlo todo, en el sentido de que la estructura de yoes que sostienen la conducta se derrumben dentro de uno

<sup>88</sup> El nacer gnóstico, apela a la antigua cuestión de la transmutación sexual, que plantea que el apetito sexual es una fuerza desenfrenada, de naturaleza instintiva, que acerca al humano hacia el animal; el sexo es asociado a una fuerza que tiende a desbordar la voluntad de las personas

potenciar una serie de capacidades corporales “desaprovechadas” y para formar ciertas disposiciones que hacen falta para acceder a la vida espiritual. En esa medida, nacer es un concepto que concibe al cuerpo como un laboratorio para la experimentación y la elaboración de ciertas operaciones y modificaciones. Para nacer habría que suprimir en la práctica del sexo los mandatos culturales, los patrones y los significados propios de la sexualidad occidental y resignificarla mediante los conceptos, precauciones y reglas<sup>89</sup> que prescribe la gnosis y así crear las condiciones en que la práctica del sexo conduzca hacia la experiencia de la divinidad. Es un proceso conocido en la gnosis bajo la categoría de “castidad científica”.

El tercer elemento del diseño gnóstico, el sacrificio, fue definido como el servicio, como un acto de amor por los semejantes, pero que al mismo tiempo exigió una forma de desapego de sí. En la comprensión gnóstica, la práctica del servicio supuso un modo de pagar ciertas “deudas”, de estabilizar ciertos “desequilibrios” de los que uno mismo habría sido responsable. El sacrificio fue definido como la práctica del amor al prójimo; pero no cualquier forma de amar. Implicó una forma de trabajo sobre sí mismo, en tanto exigió la eliminación del “ego del amor propio”. Para la gnosis el imperativo de amar a los semejantes debió practicarse mediante una serie de renunciaciones, de sacrificio de los intereses propios para dedicar tiempo y recursos y ofrecerlos a otros, en particular a quienes tuviesen necesidades materiales<sup>90</sup>. El amor gnóstico solo fue posible en la medida en que el sujeto no se subordinara a sus egos.

¿Cómo podría uno amar a otro si no trabaja sobre sí mismo, si no elimina de su interior los elementos de la discordia, de la revancha, del resentimiento, del odio? si uno no es dueño de sus propios procesos psicológicos, jamás puede amar. ¿Cómo? Si otros son capaces de sacarnos del estado de paz al estado de discordia, ¿cuándo podríamos amar? Mientras uno dependa de otros –psicológicamente– no es capaz de amar (Aun Weor, 2006: 19).

La importancia central del sacrificio en el modelo gnóstico demuestra que su modo de cuidado de sí no fue solamente un preocuparse por sí mismo y un olvido de los otros, del cuidado de los otros. La gnosis no predicó un encierro en sí mismo y por el contrario requirió ver en cada persona a un hermano, a un miembro de la propia familia. El servicio significó para el gnóstico un trabajo efectivo en pos de la felicidad del otro.

La gnosis no se constituyó en la forma de un saber teórico ni descriptivo, sino que se elaboró en la forma de principios operativos. En sus manuales de enseñanza no se encuentran descripciones

---

<sup>89</sup> Dichos aspectos relativos a la práctica gnóstica del sexo serán expuestos en detalle en el siguiente apartado, dedicado a las técnicas.

<sup>90</sup> Para organizar la caridad entre sus adeptos, la gnosis fundó una institución conocida bajo el nombre de Instituto de la Caridad Universal que desarrolló su trabajo social en barrios privados de bienestar material y para “canalizar servicios y donaciones oficiales para los menesterosos”.

o explicaciones en términos formales, es decir como un conocimiento puro de un objeto; por el contrario, los fenómenos que se abordan siempre conllevan un deber hacer, indican algo que hay que hacer en función de la auto transformación. Los conocimientos gnósticos se formularon en la forma de una ética, de principios de conducta y de criterios para poner en juego la libertad. Asimismo, la mayoría de los textos de Gómez fueron escritos narrativamente, en los que cuenta sus esfuerzos sucesivos por lograr sus objetivos espirituales. De sus relatos siempre se derivan procedimientos relevantes para el trabajo sobre sí. Por eso la gnosis se puede definir como un saber hacer, no intelectualizado, que promulgó un conjunto de reglas técnicas organizadas que configuraron un método de trabajo sobre sí. También hay que señalar que la gnosis después de ser establecida por el grupo de Gómez como un currículo y después de fijar los procedimientos, los textos, los contenidos y la didáctica, no sufrió agregados ni alteraciones; se preservó como un canon inmodificable. Otro aspecto importante de la gnosis en cuanto saber fue que implicó la adopción de una actitud frente a lo real: la aceptación de la existencia tal cual es. La gnosis condujo a sus estudiantes a admitir y a *doblegarse* frente a todo lo que ocurre. Este fue un aspecto significativo en el proceso de conversión gnóstica, en tanto aceptar la existencia significó no ponerse en contra de cómo viene la vida, aceptar todo lo que sucede y asumir que cada persona es la única responsable de lo que le ocurre<sup>91</sup>. Desde esta concepción, la aceptación le exigió al converso el despliegue de una racionalidad no antropocéntrica del mundo; aceptar que “el lugar que cada persona ocupa en el mundo” se debe a un “encadenamiento de causas y efectos necesarios”. Es una racionalidad que se debe aceptar, “si quiere uno liberarse del encadenamiento”. Para la gnosis, solo desintegrando los egos que originan las repetidas escenas de la vida, cesará la repetición de tales circunstancias. Al promover esa actitud de aceptación, la gnosis procuró dotar al sujeto de la capacidad de originar sus propias circunstancias, de ser dueño de lo que le ocurre. Esa particularidad del trabajo gnóstico constituye el núcleo donde se jugó el gobierno de sí, por sí mismo y fue la oportunidad para que el sujeto se constituyera como sujeto de su propia conducta<sup>92</sup>. La arquitectura del cuerpo de conocimientos gnósticos se modeló en función de una psicología, en el sentido de que sus saberes se dispusieron como un lenguaje sobre y para la subjetividad. En efecto, al rastrear el patrón que organizó el ciclo de formación de

---

<sup>91</sup> Es un concepto derivado de un axioma gnóstico denominado la ley de recurrencia e introducido por las escuelas teosóficas y rosacruz. Dicha ley hace referencia a la noción budista e hinduista de las sucesivas existencias y plantea que en cada nueva existencia se repiten las mismas circunstancias: “todo le vuelve a ocurrir a la persona tal como le sucedió dentro del círculo vicioso del tiempo” (2006: 13). Para la gnosis durante cada vida se repiten los mismos dramas y comedias de la vida de una persona y tal repetición es efecto de una causa que la misma persona sembró

<sup>92</sup> La prueba que para un gnóstico dio cuenta de haber asumido la actitud de aceptación fue el poder “permanecer impasibles ante la alabanza y el vituperio, ante el triunfo y ante la derrota; siempre serenos, impasibles, siempre dueños de sí mismos, de los propios procesos psicológicos” (2006: 13).

la gnosis se encuentra que fue adaptado en la forma de una psicologización de la espiritualidad, es decir, que el núcleo del proceso de conversión enfocó los saberes hacia la realización de un trabajo psicológico que puso la mira sobre el yo con el objeto de conseguir objetivos espirituales. La psicologización de la espiritualidad también se reconoce al analizar el ciclo de lecciones que constituyeron el proceso de formación, pues su pauta radica en la articulación entre los conocimientos y el trabajo sobre la subjetividad. El mayor porcentaje de contenidos de las clases se compone de narraciones en detalle de variadas experiencias y situaciones cotidianas analizadas en clave psicológica en las que se muestra cómo las vivencias subjetivas están relacionadas directamente con la espiritualidad<sup>93</sup>. La gnosis estimuló constantemente a sus estudiantes a intervenir sus propias vivencias, y para tal fin están diseñadas la mayoría de sus técnicas. Es preciso no olvidar que hasta entonces, el lenguaje para referirse a la vida subjetiva entre los sectores populares de Bogotá fue limitado y empobrecido, más aún con la crisis del dispositivo católico. La gnosis suministró un lenguaje y un marco con los que la gente elaboró respuestas concretas a sus necesidades emocionales y a sus inquietudes intelectuales y espirituales.<sup>94</sup>. El perfil psicológico que adquirió el saber gnóstico promovió en la ciudad la formación de un estilo de relaciones de sí consigo en el que primó un criterio ético basado en una psicología.

Un aspecto paradójico del saber gnóstico, es su relación con el cristianismo. Se puede afirmar que al mismo tiempo estuvo con y contra. Si bien, la gnosis se definió a sí misma como cristiana y en muchos aspectos es innegable la participación en su tradición, también es cierto que en los aspectos clave de la práctica de sí, la gnosis resignificó al cristianismo desde una visión cercana al modelo, que Foucault describe como el modelo helenístico. Por eso, al referirse a la relación entre el cristianismo y la gnosis es preciso tener cuidado de no caer en la naturalización de cierta comprensión de la historia de las tecnologías del yo. Al admitir el parentesco de la gnosis con el catolicismo de ningún modo se puede perder de vista uno de los corolarios centrales de *La hermenéutica del sujeto*:

---

<sup>93</sup> Las lecciones hacen un abundante uso de metáforas, de parábolas y de ejemplos que retratan el discurrir cotidiano en la ciudad de la vida psicológica del común de las personas. Asimismo, las exposiciones de temas abordan problemáticas comunes de los estudiantes, que son diagnosticadas mediante el uso de conceptos psicológicos. Incluso, al término de cada una de las sesiones de estudio, el instructor siempre debió entregar alguna pauta para que los estudiantes entrenaran y abordaran por sí mismos algún aspecto del trabajo psicológico sobre sí.

<sup>94</sup> En ese sentido, el discurso psicologizado de la gnosis también se tradujo en efectos terapéuticos para la vida psicológica de los estudiantes y les sirvió como criterio de orientación en la toma de decisiones vitales. La gnosis entendida como espiritualidad psicologizada, estableció un diálogo con el bogotano común mediante el cual este pudo dar sentido a su relación consigo mismo en el contexto de una vida urbana que se encontraba en uno de sus puntos más altos de transformación. La familiaridad y el contacto que alcanzó la gnosis con sus practicantes contrastaron con la distancia que el catolicismo mantuvo frente a las necesidades subjetivas de la población, tal como se señaló en el primer capítulo.

La moral que llamamos cristiana, es un reacondicionamiento de la moral alejandrina, de una ascesis filosófico - pagana aclimatada a una ética de la renuncia a yo”. La espiritualidad cristiana (ascetismo y monaquismo) se presenta como el cumplimiento de una filosofía antigua pagana dominada por el tema de la catártica y la conversión (Foucault, 2011: 400).

En consecuencia, la gnosis, en tanto práctica de sí, —no como ideología, ni como religión— retomó ciertos aspectos de la tradición cristiana y al mismo tiempo de la tradición pagana. Así como ciertos rasgos gnósticos participan de la traducción cristiana del modelo helenístico, otras facetas retoman directamente el sentido del modelo estoico, y en no pocas ocasiones se retoman rasgos típicos del modelo platónico. Bajo esa precaución, se puede afirmar que las similitudes entre la gnosis y el cristianismo —pensados como tecnologías del yo—, son evidentes. Por ejemplo, el núcleo del trabajo gnóstico, el cual constó de un examen permanente de sí y de la realización de un inventario de sí, se correspondió con el examen de conciencia cristiano, que planteó una exégesis mediante la cual el individuo hizo de sí mismo un objeto de discurso veraz, implicando el conocimiento de su fuero íntimo<sup>95</sup>. El acto de enunciar un discurso sobre sí no está mediado por la técnica de la confesión, no hay examen de conciencia, ni remordimiento. Por el contrario, uno de los rasgos distintivos de la gnosis es que cada persona es responsable de su propio trabajo sobre sí; formalmente no le da cuenta a nadie de su examen de sí. En la gnosis no existe algo como una dirección de conciencia, ni una exposición pública de la naturaleza del alma. En contraste, y desde una posición más cercana al estoicismo, la gnosis enseña que la vida del estudiante será el lugar donde encontrará las pruebas del trabajo que hace sobre sí mismo; es en el escenario de la vida individual donde tienen lugar los efectos del conocerse; no es ante la institución que se rinden cuentas, sino ante la propia vida<sup>96</sup>. Una segunda similitud consiste en que la gnosis, al igual que el cristianismo, demandó la renuncia a sí, en sus discípulos. En ambos casos fue necesaria la realización de un ejercicio de negación de sí mismo para poder salvarse. Sin embargo, para el cristianismo, tal renuncia encuentra su forma consumada en la resignación, que es la condición indispensable para el paso siguiente, que es obedecer a la ley. En cambio, la renuncia gnóstica no buscó individualizar al sujeto mediante la práctica de una confesión, ni instaurar en sus estudiantes la culpa, entendida como una forma de “conciencia del peso que hay que cargar”. La renuncia gnóstica no buscó someter al sujeto a una ley, sino que adquirió la forma de una liberación, de una emancipación: “hay que salir de un dominio”. Una tercera

---

<sup>95</sup> Para ambos casos aplica la conminación al conocimiento de una instancia del individuo que se relaciona con cierta “interioridad”, con un “adentro” del sujeto. Empero, la similitud se convierte en diferencia, al comprobar que, si bien, en la gnosis se practicó una forma de auto desciframiento que condujo a la producción de una verdad sobre el sujeto, a diferencia del catolicismo, la verdad gnóstica es para uno mismo: hay que decirse la verdad a sí mismo.

<sup>96</sup> De ahí que la gnosis insiste en nombrarse como un trabajo de auto realización. La gnosis produce una verdad del individuo y usa esa verdad para la auto finalización del sujeto por sí mismo; en su esquema no es indispensable la figura de un orientador o director de la conversión diferente al propio practicante.

similitud radica en que tanto el saber gnóstico como el cristiano, se estructuraron en la forma de una lógica dualista. En ambos se encuentra una serie de oposiciones que se corresponden mutuamente: bien/mal y cielo/tierra, iglesia/mundo, alma/cuerpo en el caso de cristianismo; dios/demiurgo, materia/ espíritu, ego/esencia luz/tinieblas evolución/involución, en el caso gnóstico. No son las mismas oposiciones, pero para ambos casos opera la misma lógica de dualidad. Ambas realidades son antropológica y cosmológicamente duales. Fue en torno de un núcleo dualista que se edificó el relato gnóstico. Más allá de las similitudes, en muchos aspectos, la gnosis también constituyó una resignificación del cristianismo, en tanto al reapropiárselo hizo una lectura alternativa de los textos bíblicos y en general del conjunto de fundamentos de la doctrina católica. Referentes tales como la figura de Cristo, el alma, el cuerpo, la oración, la salvación, los mandamientos, la liturgia, los sacramentos, la iglesia etcétera fueron reelaborados desde una perspectiva esotérica. Asimismo la gnosis usó la misma estructura de cargos eclesiásticos del catolicismo para su propia organización institucional. Figuras como obispo, arzobispo, cardenal nuncio, canciller, patriarca fueron comunes en la gnosis. También los rituales repitieron las formas de la liturgia católica incluyendo los objetos y las ceremonias, pero todo con un contenido y un sentido diferente. En suma, la ambigüedad caracterizó la relación entre la gnosis y el catolicismo; la gnosis fue como un espejo que reflejó la espiritualidad católica, pero deformándola, traduciéndola al código de una práctica de sí y transcribiendo al cristianismo en la forma de un saber sobre la relación entre uno y uno mismo, mediante el uso de un lenguaje psicológico y simbólico.

El cambio de mirada promovido por la gnosis transformó cualitativamente las coordenadas vitales de sus adeptos y los reubicó en otro orden de cosas<sup>97</sup>. La nueva mirada desvalorizó el tiempo profano e instauró un tiempo mítico accesible solo a través de un conocimiento simbólico y al alcance de todos. Su comprensión requirió del emprendimiento de un combate personal y de una progresiva elucidación del saber en niveles sucesivos de profundización. El cambio de mirada dentro del proceso de conversión, fue una experiencia personal que alteró el curso de la vida de los practicantes. Progresivamente se percibió el mundo de manera diferente y se elaboraron significados alternativos de un conjunto heterogéneo de vivencias heterogéneas como la alimentación, el sexo, la salud, la cultura, la naturaleza, la educación, los pensamientos, la

---

<sup>97</sup> Cabe enfatizar, que el trabajo sobre sí necesario para convertirse en gnóstico constituyó un proceso de individuación que contribuyó a fracturar la cultura de sí bogotana de los años sesenta y setenta, en tanto la gnosis propuso herramientas para mediar la relación de sí, consigo y construyó un lenguaje de y para la subjetividad, mediante el cual los bogotanos pudieron pensarse, describirse y actuar sobre sí.

caridad, la respiración, las emociones, el trabajo o las relaciones familiares<sup>98</sup>. En cualquier caso, la gnosis fue un saber que se ubicó fuera del marco del conocimiento moderno y se acercó al territorio de la cultura popular y subalterna. Culturalmente fue un saber que reconoció que los sectores populares eran portadores de saberes en sus experiencias vitales y los tomó como base de una elaboración técnica. El saber gnóstico movilizó una forma de conocimiento relevante para la vida cotidiana de los sectores sin agencia ni voz en la ciudad al mismo tiempo que la institucionalización de los saberes expertos, los que introdujo la élite para implementar su proyecto desarrollista.

### 3.2. La conversión gnóstica desde el punto de vista de su relación con las técnicas: la *askesis gnóstica*

En el presente apartado se abordará el análisis de la *forma de elaboración* de sí que exigió la conversión gnóstica desde el punto de vista del tipo de ejercicio y de actividad sobre sí mismo que implicó. Se pretende captar la especificidad del modo de práctica necesaria para convertirse en gnóstico durante el período de auge del movimiento —entre 1965 y 1975—. Para alcanzar dicho propósito es preciso caracterizar su práctica operatoria, es decir identificar cuáles fueron las técnicas definitivas para la inscripción de la verdad gnóstica en el modo de ser de sus practicantes<sup>99</sup>. Apelando al sentido que Foucault plantea, aquí interesa establecer si la gnosis bogotana operó principalmente en la forma de una auto constitución de los sujetos, como sujetos de veridicción, o si, por el contrario, dio lugar a un moldeamiento de la conducta y de la forma de ver el mundo por parte del aparato institucional gnóstico. Ello implica indagar si el proceso de formación y de aprendizaje de las verdades gnósticas permitió a sus estudiantes incorporar criterios para “actuar como corresponde” y para “ser como se debe ser”, haciendo del propio individuo el agente en el proceso de convertirse en un sujeto moral. Con ello se busca establecer si sus practicantes no sólo conocieron el cuerpo de verdades gnósticas, sino si las practicaron y si

---

<sup>98</sup> En términos foucaultianos se puede afirmar que el cambio de mirada gnóstico estuvo regido por la combinación entre varios modelos de prácticas de sí: es un saber que es al mismo tiempo recuerdo de sí o reminiscencia (epistrophe), establecimiento de una relación consumada consigo mismo en la inmanencia del mundo —auto subjetivación— y también exégesis de sí.

<sup>99</sup> Para el análisis será importante establecer si la conversión gnóstica implicó un proceso de auto subjetivación de sus “verdades”, o si por el contrario, se configuró bajo la forma de una subordinación y de una obediencia a un conjunto de reglas y códigos preestablecidos. Sobre tal aspecto cabe recordar como referencia que, para el caso de las prácticas de sí estudiadas por Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, en particular para el caso estoico, el ejercicio de sí, sobre sí mismo es visto como una “práctica de la verdad”; es decir que la actividad sobre sí mismo fue una manera de ligar al individuo con la “verdad” estoica y de ningún modo constituyó un sometimiento del individuo a una ley preestablecida.

las ejercieron en su vida cotidiana, llevándolos a efectuar “por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos y conducta, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1991: 49).

Un primer elemento que ofrece indicios sobre la forma técnica mediante la que se inscribió la verdad gnóstica en la subjetividad de sus practicantes, es el carácter teórico/práctico que presentó la gnosis. En efecto, la gnosis constituyó un saber que se autodefinió radicalmente como un saber teórico práctico y experiencial. En consecuencia, tanto desde la perspectiva de los maestros, como también desde la de los aprendices, se encontró que un elemento clave en el proceso de conversión, fue la afirmación de que “las virtudes gnósticas solo se alcanzan mediante su praxis”, o según la expresión más utilizada por sus miembros: “la transformación solo se consigue haciendo gimnasia”. El gnóstico fue una persona que visualizó su práctica de sí bajo la figura de un “entrenamiento cotidiano” en un conjunto de movimientos y ejercicios básicos, adaptables según las vivencias de cada persona. Mediante dicho entrenamiento los practicantes buscaron incorporar en su conducta un esquema de acciones características de la gnosis. No fueron técnicas del yo exclusivas de la gnosis; pero si lo fue tanto la forma en que en la gnosis se articularon dichas técnicas, como también el sentido hacia el cual apuntaron. La gnosis fue un diseño singular en el que solo mediante la gimnasia continua, —entrenamiento de duración variable y definido y adaptado según las particularidades de cada practicante—, las verdades gnósticas pudieron convertirse en el sujeto de la acción; es decir, que fue mediante la aplicación sistemática del conjunto de ejercicios que ellos denominaron “entrenamiento” que los saberes gnósticos se pudieron convertir en hábitos y modificar efectivamente el *ethos* de sus practicantes. El carácter teórico-práctico de la gnosis se constata si se examina el diseño, la organización y la puesta en práctica del currículo en las instituciones gnósticas de la ciudad durante el período en cuestión.<sup>100</sup>

### 3.2.1 La recepción del discurso de verdad

---

<sup>100</sup> La estructura de dicho currículo, entendido como un esquema diseñado para producir transformaciones e inducir acciones en los estudiantes, se fundó en los tres factores que constituyeron las bases sobre las cuales se construyó el modelo de trabajo sobre sí gnóstico y que se describió en el capítulo anterior. Se recuerda que los tres factores fueron “morir”, “nacer” y “sacrificio por la humanidad”, dispuestos de tal forma que, a cada uno de los tres factores del modelo le correspondió una práctica operatoria, cuyo esquema funcionó así: el factor “morir” encajó con la técnica de la “autoobservación”; al factor “nacer” le correspondió una técnica relativa a cierta forma de contención de naturaleza sexual; y el factor del “sacrificio” compaginó con la práctica de cierta forma de “caridad”, observada bajo condiciones definidas y dentro de cierto marco operativo

El currículo gnóstico exigió al neófito empezar ocupando la posición de oyente del ciclo de conferencias conocido como “primera cámara”. Fue la única manera de acceder a la gnosis y requirió de un período de tiempo promedio de seis meses durante el cual el aprendiz participó de un ciclo de treinta conferencias de asistencia libre y gratuita, impartidas semanalmente en la sede de cada organización. En cada una de ellas se abordó una temática del saber gnóstico y fue la oportunidad para introducir al estudiante en los fundamentos de las técnicas que componen la ascética gnóstica. Para impartir las conferencias se requirió del apoyo de los estudiantes más antiguos, quienes debieron cumplir con un tiempo de pertenencia a la institución no menor a tres años y los que recibieron previamente una formación especial para convertirse en “instructores”. El proceso de enseñanza durante las conferencias se condujo de acuerdo a las orientaciones de un plan de estudios, escrito por Gómez para tal propósito y que fue perfeccionado conforme se desarrollaron las primeras cohortes. Dicho plan se convirtió en el instrumento común para todos los instructores, quienes por su parte, contextualizaron sus contenidos de acuerdo a las preguntas y a las características de los asistentes. La primera cámara también fue el momento propicio para que los miembros de la institución evaluaran las actitudes del principiante y establecieran la seriedad y el compromiso de su esfuerzo. Del lado de los estudiantes, los grupos que se interesaron por la gnosis fueron constituidos principalmente por los habitantes de los nuevos barrios populares de la ciudad que se desarrollaron durante las décadas del sesenta y setenta, en los cuales hizo presencia la gnosis<sup>101</sup>. Durante el ciclo dedicado a las conferencias se le demandó al neófito el ejercicio de una escucha atenta. Para los gnósticos, escuchar no solo significó el prestar atención a lo que se oye, sino que fue una práctica mediante la que, según el decir de los instructores, se expuso al neófito a las verdades del conocimiento gnóstico de tal forma que “se impregnara y así, poco a poco, recordara las verdades gnósticas, ya inscritas en su conciencia”<sup>102</sup>. Por consiguiente las conferencias actuaron como una especie de *mécesis*, es decir, un recordatorio del cuerpo de verdades mediante un ejercicio racional de la memoria. La primera cámara constituyó una fase de actividades de corte pedagógico, más cercanas a la motivación que al reclutamiento<sup>103</sup>. Según lo refirieron quienes participaron de dichos grupos, la letra nunca fue el

---

<sup>101</sup> Quiroga, Restrepo, Ferias, Siete de Agosto, Tunjuelito, Barrios Unidos, Prado Veraniego y Veinte de Julio fueron algunos de los barrios en los que tuvo sede el movimiento gnóstico.

<sup>102</sup> En este sentido el ciclo de conferencias se soportó en la tradición socrático platónica que plantea que los conocimientos adquiridos en cada existencia no se pierden y que cada nueva existencia, toma como punto de partida el conocimiento alcanzado en la vida precedente

<sup>103</sup> Se puede considerar que, en la mayoría de los casos estudiados, la relación entre el instructor y los neófitos durante las conferencias se estableció como una relación pedagógica tradicional, mediada por la exposición de temas y preguntas del instructor hacia los estudiantes. Para estos últimos, su obligación básica fue escuchar y según su entendimiento y voluntad hacer preguntas y tomar apuntes.

código definitivo para el proceso. Durante la primera cámara el énfasis de la relación entre maestro y discípulo recayó en la introducción a las disciplinas esotéricas mediante un conjunto heterogéneo de explicaciones, diálogos, ejercicios y motivaciones de las que la institución gnóstica tuvo como expectativa que el neófito iniciara su trabajo sobre sí. Fue solo al dar comienzo a dicho trabajo que los practicantes fueron considerados como sujetos activos de la gnosis; mientras tanto fueron considerados apenas como seres en “estado humanoide”, es decir, movidos mecánicamente por su curiosidad intelectual. Durante este período los conferencistas se cuidaron de presionar o de cuestionar las conductas u opiniones del estudiante y la primera cámara se rigió por la admisión de los pensamientos y de las acciones del neófito. La intervención de la gnosis se limitó a la presentación de un “camino” y de un “método” para recorrerlo<sup>104</sup>. Por otra parte, las conferencias gnósticas también funcionaron como un primer filtro del proceso de conversión porque, si bien, las conferencias fueron abiertas al público, con el tiempo no todos los que empezaron a asistir continuaron con la formación<sup>105</sup>. Durante la primera cámara las conferencias abordaron temas heterogéneos relativos al trabajo esotérico, aunque el eje sobre el cual gravitaron las temáticas fue el problema del autoconocimiento, entendido como el trabajo sobre sí necesario para producirse como sujeto gnóstico. Por otra parte, las conferencias siempre siguieron una línea argumentativa definida en torno a la descripción de la vida psicológica de una persona desde el punto de vista de un *combate psicológico*. Tal combate fue el ángulo desde el cual se presentó el contenido de las conferencias y, desde un principio, dicho combate se mostró como el énfasis de la formación gnóstica y marcó el camino que los gnósticos emprendieron para realizar el trabajo de auto transformación. Desde la primera hasta la última conferencia, la práctica de la gnosis se le mostró al neófito como una lucha contra sí mismo. Fue bajo dicha clave de la lucha contra sí mismo, que el ciclo de conferencias abordó la resignificación de un conjunto de aspectos de la vida individual<sup>106</sup>. A partir del planteamiento de que las personas viven cotidianamente en un estado mecánico, la gnosis promovió una lucha contra tal mecanicidad del comportamiento mediante un conjunto de ejercicios que dieron forma a su ascética, cuyo objetivo fue “soltarse” del estado de dominación asociado al comportamiento

---

<sup>104</sup> Durante las conferencias se le pidió con insistencia al estudiante empezar la experimentación consigo mismo, para que cada uno pudiese comprobar vitalmente la información recibida

<sup>105</sup> La tendencia que se encontró es que menos del 10% de los que iniciaron lograron terminar el ciclo. De esta forma, al finalizar el ciclo, ya se había seleccionado formado por quienes habían resonado con las enseñanzas y mostrado más constancia en la asistencia.

<sup>106</sup> Durante las sesiones se problematizaron elementos cotidianos de la vida de los estudiantes, tales como la constitución del cuerpo, los modos de experimentar la vida psicológica, la vivencia de las emociones y de los pensamientos, la vida sexual y en general los modos de conducirse en medio de las interacciones sociales a través de la vida.

mecánico, mediante la auto constitución de un estado “consciente”<sup>107</sup>. El ciclo de conferencias de la primera cámara también fue un período durante el cual se construyó un lenguaje común entre los neófitos. Mediante las conversaciones y los textos se introdujo un código con el cual *hablar* de lo que ocurría en la vida subjetiva. Dicha jerga se apropió y se compartió en la medida en que los estudiantes empezaron a usar los conceptos gnósticos para elaborar puntos de vista sobre su trabajo sobre sí mismos. Puede afirmarse que, durante el período de las conferencias, se instauró un código de la subjetividad, que se consolidó en la medida en que los preceptos gnósticos les fueron útiles a los aprendices para “leer” sus realidades cotidianas y para interpretar diversos episodios de sus vidas. Al avanzar en el ciclo de conferencias, el neófito incorporó dicho lenguaje para referirse a diversas situaciones de su propia lucha psicológica. En esa medida, los nuevos practicantes integraron el conjunto de preceptos y de axiomas gnósticos que formaron su repertorio de acciones. Dicho código siempre remitió a la persona de Víctor Manuel Gómez, ya que el canon se conformó principalmente de los preceptos que Gómez formuló durante su vida, tanto en sus textos como en sus conferencias y lecciones<sup>108</sup>. Empero, es preciso señalar que ante la mirada gnóstica, Gómez fue visto solo como una persona común y corriente y la sabiduría gnóstica no se le atribuyó a él directamente; según el decir del propio Gómez y también según lo afirman sus seguidores, los conocimientos que predicó no provinieron de la mente “humana”, sino de la encarnación de *niveles de conciencia superiores* conseguidos por Gómez gracias a su trabajo sobre sí. Por otra parte, durante la primera cámara para el proceso de conversión del neófito no fue significativo aquello que los principiantes tuvieran que decir. El estudiante nuevo fue concebido como un ser atrapado en su “mente racional” y “dominado por su ego”. De esta manera, cualquier cosa que dijese, se le atribuyó a la voz de su “mente racional” y por ello no fue significativo para su trabajo sobre sí. Este aspecto da cuenta de la magnitud y la intensidad con que se concibió en la gnosis la lucha contra sí mismo, en tanto la instancia psicológica del sujeto anterior al trabajo sobre sí, se consideró radicalmente opuesta a su “verdadero ser”. En ese sentido, en la gnosis hubo una dualidad radical entre el sujeto “actual” y el sujeto “en potencia”. La insignificancia del decir del estudiante tuvo su correlato en el llamado a que realizara un inventario de sí mismo. Para el principiante fue indispensable la producción de un discurso sobre sí mismo:

---

<sup>107</sup> En este sentido, la lucha contra sí mismo a la que conminó la gnosis, en muchos casos abrió la puerta a una forma de des sujeción, en tanto la lucha implicó la “recuperación del gobierno sobre la vida propia, aspecto que se analizará con amplitud en el capítulo dedicado a las conclusiones.

<sup>108</sup> Dicho canon se transmitió de generación en generación y los dichos y escritos de Gómez fueron esgrimidos como la autoridad máxima a la hora de zanjar las diferencias o interpretaciones y también para resolver los debates en torno ciertos aspectos del trabajo sobre sí.

Ha llegado, pues, la hora de hacer un inventario de lo que nosotros somos, de lo que nos sobra y de lo que nos falta, para trabajar de verdad sobre sí mismos, aquí y ahora. Hay que ser un poquito más maduros, salirnos de tantos códigos y tantas morales, volvernos revolucionarios y marchar por el camino de la rebeldía psicológica. La mejor ética es la de aprender a verse a sí mismo. Cuando uno se ve a sí mismo, sabe que le falta y que le sobra, hace un inventario correcto. Pero uno solamente puede venir a hacer ese inventario de sí mismo cuando está despierto, porque ¿qué sabe de sí mismo el dormido? (Aun Weor, 1990:186).

Si bien, fue imperativa la auto caracterización de la vida psicológica, sin embargo, y a diferencia del cristianismo, en la gnosis no hubo nada parecido a una confesión. Si se conminó al practicante a hacer un autodiagnóstico fue dirigido a sí mismo; fue útil y pertinente solamente para su propio trabajo y su propia lucha y no para comunicarle esa verdad de sí mismo a nadie. En consecuencia, la práctica operatoria de la gnosis no adquirió la forma de una dirección de conciencia. Lo que si se detecta en la ascesis gnóstica es cierta forma, embrionaria, de *parrhesía* en el decir de los maestros. De hecho, en algunos casos, se encontró que la relación del discípulo con el maestro incluyó la elaboración de un discurso del maestro sobre el discípulo con fin de “ayudarlo a conocerse”. Se puede plantear que, en general, los estudiantes encontraron en dicho discurso una guía para su trabajo, más que una imposición o una coerción, ya que tal discurso se ocupó de “señalar algunos de los defectos psicológicos presentes en el comportamiento” del discípulo y que al decir de los estudiantes “el maestro, por su experiencia, fue capaz de captar de forma más efectiva”. Además del ciclo de conferencias, otra de las vías para recibir el discurso de verdad de la gnosis fue a través de la práctica de la lectura. Si bien la práctica de sí gnóstica no se constituyó como una cultura letrada, para quienes desempeñaron responsabilidades en la formación de los neófitos si fue imperativo el ejercicio de la lectura y en particular fue imprescindible el manejo del canon gnóstico, constituido por más de setenta libros escritos por Gómez, y por algunos de sus más inmediatos colaboradores<sup>109</sup>. Sin embargo, más allá de los ejercicios de escucha, habla y lectura, se puede afirmar que la principal forma para incorporar en los adeptos el discurso de la verdad gnóstica fue la práctica de la ritualización. En efecto, el análisis del conjunto de experiencias y narrativas autobiográficas indica que, dada la caracterización cultural de la población a la cual se dirigió la gnosis, la letra no fue la vía más expedita para incorporar los preceptos de la práctica de sí gnóstica. En esas condiciones, la liturgia operó entonces como una alternativa para asegurar la enseñanza y el aprendizaje del trabajo sobre sí que exigió la gnosis<sup>110</sup>. Así se explica que, aún el más sencillo de los elementos

---

<sup>109</sup> Ya fuese para adquirir posiciones en la organización o para resolver debates en torno al trabajo, se debió demostrar una comprensión experta de los planteamientos de la obra Gómez, accesible únicamente a través de un proceso sistemático de lectura de su extensa obra.

<sup>110</sup> Ello, en la medida en que las ceremonias, los rituales y en general la liturgia gnóstica constituyeron una representación simbólica del trabajo sobre sí que cada individuo debió realizar.

que componen un ritual, siempre remitió a algún aspecto del trabajo que había que hacer sobre sí mismo. El hecho de participar de una ceremonia fue un recordatorio permanente del camino gnóstico y también constituyó una escenificación de las verdades que movilizó la gnosis. De esa forma, la ritualización, comprendida como una práctica compuesta de diferentes ceremonias, celebradas cíclicamente y ordenadas según el calendario gnóstico, cobró importancia durante el segundo ciclo de formación, conocido como segunda cámara. La ritualización jugó un papel clave en la comprensión de la doctrina por parte de los practicantes y en su adopción y expresión como una forma de filosofía personal, ya que no solo la repetición cíclica favoreció su apropiación, sino que también logró integrar las emociones de los practicantes y así crear un sentido de pertenencia y de compromiso con la práctica de sí y con la institucionalidad gnóstica<sup>111</sup>. Fueron movimientos que pusieron en juego el valor de la relación de los estudiantes consigo mismos; con la participación en los rituales fue que consolidaron las puestas en juego de sus apuestas vitales y que acercaron su cotidianidad a los saberes gnósticos, mediante los que dotaron de nuevos sentidos a sus experiencias y sus necesidades. En ausencia de una práctica sistemática de lectoescritura, fue mediante la ritualización que se aprendió el código de trabajo y que se apropió la forma de elaboración sobre sí gnóstica; también fue el vehículo mediante el cual la gnosis didactizó y operativizó su práctica de sí. La gnosis, en tanto forma de psicología ritualizada, le ofreció al habitante común de los barrios populares de Bogotá la oportunidad para salir del anonimato de la vida masiva y para ser protagonista de su vida espiritual. Los sectores populares encontraron en la liturgia gnóstica un espacio donde elaborar sentido a sus nuevas experiencias urbanas, así como también para elaborar significado a sus percepciones y contradicciones vitales. En una ciudad que mutaba a gran ritmo y en la que el catolicismo no constituyó una respuesta la liturgia gnóstica, de gran riqueza simbólica e íntimamente relacionada con la vida cotidiana, fue la ocasión para que los individuos participaran en un intercambio colectivo. La circulación de puntos de vista, el intercambio de relatos y de experiencias de lucha psicológica, y en especial de los modos en que cada sujeto se apropió de las verdades gnósticas, configuró las condiciones para establecer lazos de solidaridad compañía y afecto entre los estudiantes y los miembros antiguos<sup>112</sup>. Desde la liturgia gnóstica tendieron a establecerse relaciones horizontales en las que los miembros se reconocieron como iguales y en el que todos

---

<sup>111</sup> Los testimonios analizados coinciden en afirmar que durante las ceremonias los practicantes experimentaron “movimientos internos” que los ayudaron a transformarse y que fueron una ayuda importante en su avance espiritual.

<sup>112</sup> Ello explica que dentro de la mayoría de las comunidades gnósticas desaparecieron los criterios jerárquicos característicos de las relaciones sociales seculares que la ciudad asignó a los bogotanos de entonces. Así mismo en la gnosis tendieron a borrarse las marcas identitarias bajo las cuales el Estado comprendió a los habitantes de los sectores populares de la ciudad.

podieron participar de forma activa en las ceremonias, incluso las mujeres y los niños, quienes tuvieron los mismos derechos y responsabilidades que los hombres. Ello hizo posible que dentro de las congregaciones se generaran espacios de interacción e integración entre miembros de diferentes fracciones sociales y culturales que para la cultura de la época no eran concebibles y para algunos, ni siquiera deseables.

La fase conocida como segunda cámara, se definió como un período de mayor compromiso del estudiante con la institucionalidad gnóstica<sup>113</sup>. De esta forma en el transcurso de la segunda cámara se profundizó en el conocimiento de los contenidos filosóficos de la gnosis y se precisaron las pautas del trabajo sobre sí que estos implicaron. La ritualidad poco a poco instaló entre los adeptos cierta forma de tiempo, que se puede caracterizar como mítica. Con ello se hace referencia a una forma de tiempo instaurada principalmente durante los actos rituales y que cada uno de los estudiantes conservó para sí, según su propia aptitud, introduciéndola progresivamente en su tiempo de trabajo y en su vida familiar y social. Poco a poco, cada actividad diaria del estudiante se correspondió con algún ejercicio gnóstico. Así, cada vez más espacios de la vida profana fueron copados por los significados gnósticos<sup>114</sup>.

Otro de los rasgos distintivos de la liturgia gnóstica fue el lugar que en ella ocupó la figura de Samael Aun Weor —o Víctor Manuel Gómez—, quien no solo fue visto como un líder carismático, sino que cobró el valor una figura central de la espiritualidad mundial y fue posicionado en el mismo nivel que maestros espirituales tradicionales tales como Cristo o Buda. Por ello la gnosis desarrolló una fuerte dependencia respecto a la figura de Gómez<sup>115</sup>. Si bien, la liturgia gnóstica se practicó en el marco de una sociedad iniciática, ello no le restó validez al postulado de ser una práctica abierta a todo el mundo. El hermetismo gnóstico no tuvo que ver con la intención de monopolizar la verdad o con la conformación de un grupo de privilegiados<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> . Terminada la primera cámara, se le pidió al estudiante decidir si optaba por el ingreso formal en la institución, caso en el que debió someterse a ciertas reglas organizativas y a ciertas pautas homogeneizantes en aspectos como la vestidura, la presentación personal y el trabajo en común para mantener el templo. Durante la segunda cámara la vida del estudiante se ajustó con más rigurosidad a la temporalidad gnóstica y la ritualización fue el molde en el que se formó su actitud. No obstante, el estudio formal de las temáticas esotéricas continuó en reuniones semanales en las que hubo conferencias más especializadas, maestros más expertos y contenidos adecuados a las diversas edades e intereses de los discípulos

<sup>114</sup> Durante los rituales no hubo catarsis o forma alguna de desahogo emocional como en otras formas de liturgia contemporáneas. No fue un escenario para liberarse de la angustia o de la ansiedad. En las ceremonias si hubo lugar para las conjuraciones, para las oraciones de sanación y para otras peticiones diversas.

<sup>115</sup> Sus discípulos lo consideraron como “el comandante” y se refirieron a él como “salvador” y otros apelativos superlativos.

<sup>116</sup> La explicación de su forma de logia, según el decir de sus practicantes, es que el tipo de saberes propios de la gnosis, mal usado, abriría la posibilidad para hacer daño a otras personas: “las fuerzas de la naturaleza que uno aprende a manejar allí, son al mismo tiempo poderes benéficos para el hombre moral, como armas horribles en manos del malvado” (Kuichines, 1983: 26). Así se justificó la necesidad de adoptar la forma de una sociedad iniciática como medio para proteger y para controlar el uso de sus saberes

El periodo de recepción del discurso de verdad, incluyendo la primera y la segunda cámara ocupó un tiempo no menor a tres años. Fue un proceso abierto a todos y desarrollado en grupos. No obstante, fue una forma de trabajo en la que cada persona debió hacer su propio camino. La gnosis fue un camino personal, solitario, vivencial y tuvo que ser descubierto y andado por cada uno. La regla fue que “nadie puede andar el camino de otro”. Desde esa perspectiva, los métodos gnósticos ofrecieron “pistas, ayudas y señales para andar en ese sendero, pero no fueron el sendero en sí mismo”. Los cófrades y las órdenes fueron considerados como “centros de recarga de energía espiritual”, operación “necesaria para tomar la fuerza y continuar por el sendero”, pero las técnicas solamente se pudieron practicar individualmente tarea que implicó necesariamente la actividad voluntaria del sujeto sobre sí mismo. Esta particularidad contrastó con la práctica de sí católica que, durante el mismo período favoreció una forma de resignación y de obediencia y conminó a los sectores populares a ocupar el lugar de “oveja en el rebaño”. En la gnosis, en lugar de someterse, de dejarse gobernar, la regla fue luchar para poder gobernarse a sí mismo.

### 3.2.2 La transformación del discurso verdadero en *ethos*.

De forma simultánea a la operación de recepción del discurso de las verdades gnósticas se llevó a cabo la operación de transformación del discurso verdadero en *ethos*, mediante la práctica de los tres ejercicios básicos y fundamentales para la conversión gnóstica: morir, nacer y sacrificio. Una primera mirada al proceso de adquisición de la verdad gnóstica permite visualizarla como una repetición cíclica de un modelo preestablecido<sup>117</sup>. Sin embargo, un segundo examen, más detallado, evidencia que la incorporación de la verdad gnóstica no se puede considerar como un proceso de subjetivación mecánico y de corte jurídico, entre otras razones, porque el núcleo del proceso de subjetivación estuvo formado por un conjunto de ejercicios que dependieron enteramente de la voluntad del individuo y solo pudieron ser realizados mediante la aplicación sistemática y voluntaria de un conjunto de técnicas de sí por parte del individuo, quien fue el único agente en el proceso de transformación y a quien dentro del modelo establecido se le consideró como el único responsable del mismo. “Cada uno se hace responsable de sus hechos, nadie paga por lo que hacen los demás, la responsabilidad nuestra es mostrar, indicarles el camino de la liberación ya ellos verán si lo toman o lo dejan” (1991:196). En ese sentido se puede afirmar que la gnosis no operó como una forma de obediencia voluntaria a un canon establecido, sino que principalmente se practicó como una búsqueda autónoma. Fue solo mediante el ejercicio de un trabajo sensato sobre sí mismo, que pudo haber incorporación de la verdad, o para decirlo de otra forma, sin el caminar del caminante, no pudo haber camino, aun así existiese un mapa preestablecido del mismo. Si bien, en la gnosis existió un margen para la libre

---

<sup>117</sup> Desde que Gómez estableció el modelo definitivo durante la década del setenta, se fijó un currículo cerrado e inmodificable que se replicó en la misma forma en cada una de las sedes de la organización gnóstica. Fue un modo que rigió la práctica de la gnosis durante la existencia de Gómez y aún después de su muerte

experimentación con los ejercicios, se puede afirmar que el canon básico tendió a homogeneizar sus prácticas. De tal manera, la puesta en acción de las verdades gnósticas, es decir, la verificación de la conversión del sujeto como sujeto activo de las verdades gnósticas, dependió de la práctica de tres conjuntos de ejercicios, coordinados entre sí y accesibles a todos. Dichos ejercicios, prescritos por la gnosis como sus técnicas básicas, fueron utilizables y comprensibles por los individuos dentro del marco del sistema moral y filosófico gnóstico. Su práctica permanente habría de asegurar el logro del objetivo espiritual gnóstico, definido bajo el concepto de *autorealización*, noción que indicó el momento en que se lograba la encarnación de las verdades gnósticas en el comportamiento cotidiano del individuo. Para la gnosis, la praxis de los ejercicios fue la única clave capaz de dar cuenta de la intersección del sujeto de acción con el sujeto de conocimiento.

### La autoobservación

Si la *muerte psicológica* fue el objeto del trabajo sobre sí gnóstico, la autoobservación en cuanto técnica se constituyó en el pilar de la lucha emprendida por la gnosis contra sí mismo, ya que fue el medio para que el practicante pudiese “morir psicológicamente de momento en momento”<sup>118</sup>. La autoobservación radicó en cierta forma de acecho y de vigilancia continua y aplicada de forma sistemática sobre sí mismo. Es un procedimiento que se comprende mejor mediante el concepto de *testigo*, ya que su práctica implicó por regla general una maniobra psicológica mediante la cual se hizo del sujeto un espectador de sí mismo, a la manera de convertirse en un testigo de la propia conducta. Además, la autoobservación tuvo que ver con la *neutralización* de cierta forma de pensar mediante la *desactivación* de la mente racional. Paradójicamente, fue un ejercicio efectuado mediante el pensamiento y sobre el pensamiento, es decir, que para autoobservarse, a la vez que se actuó desde la mente, también se actuó contra ella. La autoobservación también conllevó la práctica de un modo de *gymnazein*, en el sentido de que su práctica requirió del ponerse en situación de ser “probado” mediante la interacción con otros, de mostrarse a sí mismo como “capaz de responder adecuadamente” ante las diversas situaciones cotidianas. Para la autoobservación gnóstica fue fundamental “hacer gimnasia para sí mismo” en situación real, es decir, practicar en situaciones reales en las cuales el estudiante se puso a prueba. Por ello para los gnósticos “la convivencia es el lugar para entrenar, para hacer gimnasio”; de tal manera se organizaron convivencias con tal propósito

---

<sup>118</sup> Es importante precisar que a diferencia de lo que en ocasiones se piensa, la autoobservación no se practicó bajo la forma de una auto contemplación, ni tampoco correspondió a un juego del sujeto con sus propios pensamientos, ni tampoco el convertirse a sí mismo en objeto de los propios pensamientos; menos aún tuvo que ver con el hecho de pensar con intensidad particular en sí mismo. Técnicamente, la auto observación gnóstica fue un ejercicio que se ubicó en la misma tradición que la meletan helenística, en tanto ejercicios del pensamiento sobre el pensamiento.

Indubitablemente, necesitamos auto-descubrirnos, y esto solamente es posible con la interrelación, es decir, con la convivencia. En relación con otras personas, los defectos que llevamos escondidos afloran espontáneamente y si estamos alertas y vigilantes como el vigía en época de guerra, entonces los vemos; defecto descubierto debe ser sometido a estudio, a través de la Auto-reflexión Evidente del Ser, defecto descubierto debe ser sometido a la meditación (2011:55).

El objetivo del ejercicio fue posicionar al practicante gnóstico en un lugar tal que pudiese observar no solo sus propias acciones, sino también sus pensamientos y emociones, es decir que ubicado en ese punto de mira pudo cerciorarse de todo aquello que ocurría en su cuerpo, ya fuesen eventos del registro de lo emotivo, de lo mental o de lo comportamental. En palabras de sus practicantes fue una observación de lo que ocurría en su “interior”. Desde dicho “lugar”, el practicante, al captar los movimientos ocurridos en sí mismo, los observó como si ocurrieran en “otro”. Fue sobre ese “otro en mí mismo”, que la gnosis lanzó su sospecha y del que buscó des identificar a sus estudiantes. El *otro en mí* se refiere al sujeto que se piensa y que, ante la mirada gnóstica, se presentó como aquella instancia con la que habitualmente el sujeto se reconoce, pero que, desde la verdad gnóstica, no constituye “realmente” su “yo”. Atendiendo a dicho razonamiento, la autoobservación se puede considerar como un ejercicio de extrañamiento de sí: “yo no soy yo”; “yo no era quien creía ser”. La auto vigilancia fue regulada mediante un conjunto de procedimientos establecidos y enseñados por la institución. El análisis de las narrativas autobiográficas dio lugar a la identificación de por lo menos seis operaciones o momentos necesarios para ejecutar la autoobservación. Hay que tener en cuenta que no fueron etapas que formaron parte de una secuencia, sino actividades simultáneas y mutuamente complementarias, que se retroalimentan permanentemente. Tales operaciones fueron: el percatarse de sí, la división de sí, la resistencia y la eliminación de sí.

### *El percatarse de sí mismo*

La primera operación —percatarse de sí— consistió en el ejercicio de darse cuenta de la existencia de la relación consigo mismo. Ello porque para los gnósticos, generalmente “el estudiante llegó dormido”, es decir, sin percatarse de que existía una relación consigo, o en palabras de uno de sus miembros: “se ha olvidado de sí”. Por consiguiente, el proceso de auto observarse siempre requirió de la aplicación de cierta forma de atención sobre sí mismo que fue la que posibilitó el reconocimiento de la relación de sí, consigo. Este momento del percatarse, marcó el comienzo del proceso técnico de conversión: “La fórmula operativa para ser conscientes es estar atentos a nuestros procesos mentales, emocionales, sexuales motores e intelectuales”. El objeto del ejercicio fue realizar un inventario de la relación consigo mismo en la forma del levantamiento de una cartografía necesaria para desencadenar la guerra. Poco a poco, la fórmula

de la atención gnóstica fue adquirida e incorporada por sus practicantes hasta conseguir ejecutarla de forma casi espontánea. De esa manera, la atención a sí gnóstica fue una de las condiciones para poder “vivir de instante en instante, en estado de alerta percepción, alerta, novedad, como el vigía en época de guerra”. Desde un comienzo las técnicas gnósticas se presentaron a sus estudiantes desde un lenguaje que apeló a las metáforas del combate y de un trabajo que implicaría una guerra, implicando con ello el asumir actitudes asociadas a ella como “estar en permanente vigilancia”, “practicar el acecho”, “seguir procedimientos establecidos”, “entrenar todos los días” o establecer “estrategias para destruir al enemigo”. Hacer el inventario de sí fue una técnica de apoyo, sin embargo no se prescribió como una forma de conocerse, aunque si implicó volver al sujeto un objeto de un discurso veraz; lo invitó a descifrar los movimientos internos, pero tal conocimiento se usó no para identificarlo con el sujeto mediante la repetición o la purificación de tal verdad sobre sí. Por el contrario el autoconocimiento fue necesario en la gnosis solo para eliminar aquello que se conoce, para destruirse a sí mismo, para “morir de momento en momento”, no para “conocerse mejor”<sup>119</sup>. En síntesis, la necesidad de hacer un inventario psicológico de sí mismos fue para conocer “lo que nos sobra y lo que nos falta”.

#### *La división de sí mismo*

Un segundo componente del proceso de autoobservación fue la des identificación del individuo respecto de su proceso habitual de pensamiento, en particular respecto de lo que en el medio esotérico se conoció como el diálogo interno y permanente de la mente. La operación tuvo como objetivo intervenir sobre lo que los gnósticos denominaron la *mente racional*, bajo el supuesto de que la intervención de la actividad mental era imprescindible para neutralizar la acción de cierta influencia “externa” y “ajena” sobre la conducta de los individuos. Puede pensarse como una operación que buscó reducir el *ruido* que hacía la mente, entendido como una suerte de influencia sobre la persona y que le imponía actuar de cierta forma. Tal influjo provendría de las impresiones, inquietudes y sugerencias sutiles que la persona capta diariamente del mundo que le rodea y que saturan la voluntad de la persona y se convierten en referente y en autoridad que le dice a la persona qué hacer y cómo actuar. Se puede pensar que los gnósticos entendieron esa influencia proveniente del flujo de pensamientos como el ejercicio de un poder, de una acción sobre las acciones posibles de los sujetos. Vista desde esa perspectiva, la autoobservación

---

<sup>119</sup> Se puede afirmar que la fórmula gnóstica fue “dejar de ser lo que no se es”, disolver el “yo” pluralizado, volverlo ceniza y para ello fue preciso conocerlo y estudiarlo: “si un doctor va a extirpar un tumor canceroso, necesita primero conocerlo, si un hombre quiere disolver el yo, necesita estudiarlo, hacerse consciente de él, conocerlo. Es preciso dejar de ser lo que se es; necesitamos no ser lo que somos. Si continuamos siendo lo que somos, nunca podremos pasar a un nivel superior del ser.

gnóstica implicó la contraposición de la propia fuerza contra la fuerza de aquello que fue visto como el ruido de la mente y que se puede concebir como esquemas inductores de acciones, los cuales ejercerían su influencia sobre la voluntad de los individuos, colonizándolos en el sentido de conducir sus conductas y modelar el guion que orienta sus acciones. Las percepciones recibidas cotidianamente por el individuo en su mundo familiar, en la calle y desde los medios de comunicación fueron vistas por la gnosis como la materia prima para la elaboración de dichos diálogos mentales y por lo tanto fueron señaladas como las fuerzas que inducirían a los sujetos a actuar de ciertas maneras mediante la determinación del contenido de las conversaciones mantenidas por cada sujeto consigo mismo. La desidentificación respecto a la voz de la mente aseguró que el practicante se “dividiera en dos”: observador y observado. Mediante dicha separación los estudiantes no solo pudieron auscultarse a sí mismos, sino que también pudieron cartografiarse, en la medida en que se percibieron como parte de un “territorio en disputa”<sup>120</sup>. Por ello, sin el entrenamiento de la mirada conseguido mediante la práctica de la autoobservación, no se habrían podido captar las propias pautas de comportamiento enajenadas; en cambio “si se está vigilante, entonces se es capaz de verlas, de descubrirlas”. Cada una de las pautas de conducta naturalizadas, denominadas por Gómez como *defectos psicológicos*, constituyeron formas mentales similares a las que la psicología de entonces denominó como las formas del inconsciente. Dichas formas mentales las describen los gnósticos como “personas que piensan, sienten y actúan a través de uno: tenemos muchos yoes-defectos y cada yo es como una persona dentro de nuestro cuerpo”. En esa medida la gnosis entendió la conducta de un individuo como la suma de sus yoes y que en conjunto conformarían “toda una ciudad psicológica en la que viven muchos defectos”, entidades que “piensan, sienten y actúan por nosotros”<sup>121</sup>.

La relación entre pensador y pensamiento es ostensible; cada pensamiento negativo tiene su origen en un pensador diferente. En cada uno de nos existen tantos pensadores negativos, cuantos pensamientos de la misma índole. Mirada esta cuestión desde el ángulo pluralizado de "Pensadores y Pensamientos", sucede que cada uno de los "Yoes que cargamos en nuestra Psiquis, es ciertamente un pensador diferente. Incuestionablemente dentro de cada uno de nos, existen demasiados pensadores; sin embargo, cada uno de éstos a pesar de ser tan sólo parte, se cree el todo, en un momento dado (1990: 78).

---

<sup>120</sup> En efecto, según los testimonios analizados, después de poco tiempo de practicar la gnosis los estudiantes empezaron a identificar aquellos campos de su comportamiento de los que “no eran dueños de sí mismos”. Dichos campos, fueron denominados por los gnósticos como “defectos psicológicos”. Se pueden definir como aquellas pautas de la conducta individual que se han naturalizado, naturalización atribuible a la mecanicidad de las rutinas y a la fuerza de las lógicas culturales en que vivían sus practicantes.

<sup>121</sup> Las narrativas analizadas dan cuenta de que una convicción importante para los practicantes es que la sumatoria de los yoes o defectos que componen las acciones del individuo dan como resultado aquella instancia que los gnósticos denominaron “el ego”, fuerza a la cual se le atribuyó el control del comportamiento de las personas y a la que se visualizó como “la causa del dolor y del sufrimiento humano”, porque “jala al intelecto y mueve los centros emocional y motor y lleva a la máquina humana a actuar mecánicamente”.

Desde dicha mentalidad los gnósticos imaginaron el comportamiento humano como una obra de títeres manejados por hilos invisibles. Sostuvieron que “la pluralidad de actores o de yoes en cada persona son los verdaderos intérpretes de los dramas y de las comedias de cada vida humana”; desde dicha racionalidad se puede afirmar que un defecto en un momento hace reír, pero otro defecto hace llorar, otro amar, otro pelear, otro sentirse grande, otro sentirse infeliz, otro robar, etcétera. Al representar así la conducta común y corriente de las personas, los gnósticos justificaron la práctica de la “auto vigilancia de momento en momento”, operación que los llevó a darse cuenta cómo “el ego” mantenía “atrapada” y “conducida” su voluntad. Con frecuencia usan términos como “fascinado” y “dormido” para referirse a dicho estado de enajenación de la voluntad<sup>122</sup>. Por consiguiente, para la autoobservación gnóstica se hizo imprescindible la división del sujeto entre observador y observado: “Quién no conoce profundamente el origen de sus pensamientos, emociones y reacciones y quien se identifica con los diversos procesos del yo pluralizado es siempre víctima de las circunstancias de la vida”. Para los gnósticos, dado que cada uno de los yoes que se llevan consigo posee su propia voluntad, entonces ello implica que “tenemos muchas voluntades”, no una sola<sup>123</sup>. Comprendida así, la situación vital de convertirse en “víctima de las circunstancias” se constituyó en el *hábitus* opuesto a la práctica de sí gnóstica: fue el estado contra el cual hubo que combatir, del cual había que salir basado en el propio esfuerzo. Al atribuírsele al “ego” el control de la conducta de los individuos, la autoobservación apareció como la técnica idónea para neutralizar dicho control: “dejar de alimentar al ego y de darle fuerza para manifestarse”. Solo fue al percatarse de ser presas de un yo pluralizado que los practicantes pudieron visualizar que todo cuanto sucedía en sus mentes era consecuencia de un mecanismo automático. Los testimonios señalan reiteradamente que “la mente es conducida” por el ego. Solo percatarse de que lo que sucede en la mente lo hace objeto de gobierno, o en otras palabras, de darse cuenta de que se es “hablado” por el ego, entonces los practicantes encontraron un motivo para iniciar acciones contra sus mentes. Así, la clave del movimiento que les permitió a los gnósticos realizar la desactivación de sus egos fue dividirse entre observador y observado.

---

<sup>122</sup> Dicha concepción explica que los gnósticos se refieran permanentemente a una diferenciación entre un antes y un después del momento del “darse cuenta”. El momento del antes, es descrito como un período caracterizado por un comportamiento cambiante, inconstante, inseguro y por la existencia de una voluntad fluctuante y movедiza. En la terminología gnóstica dicha situación o estado se conoció como “vivir siendo una víctima de las circunstancias”.

<sup>123</sup> Es una noción que resuena con el concepto estoico de estulticia —estudiado por Foucault—, y que describe a un sujeto que en un mismo momento quiere y no quiere, a un sujeto que cambia de parecer y que se deja llevar por las circunstancias y por las visiones pasajeras de la mente. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault plantea que, desde la perspectiva estoica, el sujeto estulto posee una voluntad limitada, relativa, fragmentaria y cambiante, porque el estulto no se quiere a sí mismo. Hay una desconexión en la estulticia entre la voluntad y uno mismo, que es constitutiva de ese estado, hasta tal punto que para salir de allí es preciso actuar de tal forma “que pueda uno querer a sí mismo, que uno pueda tender hacia uno mismo como si fuese el único objeto que se puede querer de forma libre y absoluta” (Foucault, 2011: 59-60).

División de la atención en sujeto, objeto y lugar. Es impostergable dividir siempre la atención en tres partes. Sujeto: no olvidarnos de sí mismos, auto-vigilarnos en cada segundo, en cada momento. Esto implica el estado de alerta en relación con nuestros pensamientos, gestos, acciones, emociones, hábitos, palabras, etcétera. Objeto: minuciosa observación de todos aquellos objetos o representaciones que por medio de los sentidos llegan a la mente. No identificarnos jamás con las cosas, porque así es como cae uno en la fascinación y en el sueño de la conciencia. Lugar: observación diaria de nuestra casa, de nuestra recámara, como si fuese algo nuevo; preguntarnos diariamente a sí mismos: ¿Por qué he llegado yo aquí a este lugar? ¿A este mercado? ¿A esta oficina? ¿A este templo? etc (2011: 29).

Se puede afirmar que, aunque sin formularlo de forma explícita, los gnósticos percibieron al ego como una fuerza estrechamente relacionada con aquellos procesos que por entonces transformaban la ciudad, procesos que encontraron su fuerza en el discurso desarrollista y que movilizaron un conjunto de valores relacionados con la exaltación del interés individual, la preocupación por la imagen, la promoción de la competencia y el privilegio de los valores consumistas y materiales. Estos fueron los mismos aspectos que, según el decir de los gnósticos, los mantuvieron “hipnotizados” y en estado de “somnolencia y fueron los mismos factores que los habrían llevado a actuar “mecánicamente” y a convertirse en parte de una población desempoderada y vaciada de su fuerza.

#### *La resistencia y la eliminación del sí mismo*

El núcleo de la técnica para autoobservarse radicó en el ejercicio de una resistencia a actuar de forma mecánica y de una negativa a ser gobernados por las fuerzas del ego, manifestadas mediante los mensajes naturalizados provenientes de la mente. Dicha resistencia requirió la eliminación radical de los yoes o defectos, proceso que se asimiló a los que los gnósticos denominaron como el proceso de *morir para sí*.

La desintegración de nuestros defectos (odios, miedos, lascivia, ignorancia, envidia) es un trabajo permanente que demanda nuestra mejor voluntad y el mayor de los esfuerzos. Pero sólo a través de este trabajo el ser humano se libera, y consigue la auténtica felicidad y paz. Sin pasar por el estudio y la eliminación de nuestra esclavitud psicológica, los esfuerzos están destinados al fracaso. Sólo con la muerte adviene lo nuevo (1976: s/p).

En efecto, al identificar en el ego los indicios de una forma de esclavitud, emergió en sus practicantes la necesidad de desligarse de la influencia de tales yoes o defectos. Así fue como, después de detectarlos y de cartografiarlos, la didáctica para la disolución del yo gnóstica prescribió el ejercicio de dos tareas complementarias: el juicio y la ejecución de los yoes. En efecto, tras autoobservarse, el practicante debió someter su conducta a un análisis pormenorizado y a una auto confrontación de sí, que consistió en dar cuenta ante sí mismo del porqué de sus reacciones y a explicarse la forma en que el ego se manifestó en su conducta cotidiana y también a identificar los elementos, las condiciones que cada defecto necesitó para poder manifestarse. Para realizar dicho inventario los practicantes debieron reconstruir retrospectivamente las escenas

cotidianas de su conducta y explorarlas usando la imaginación, visualizando las diferentes formas del defecto: “cuándo fue la primera vez que se manifestó, cuándo la última vez, cuáles palabras lo provocaron, cuáles gestos y actitudes se expresaron, en cuáles ocasiones fue más fuerte”; en síntesis, analizar en especial todo aquello que permanecía implícito y tácito en su comportamiento diario. “Yo, descubierto *in fraganti*, debe ser observado cuidadosamente en nuestro cerebro, corazón y sexo, ver cómo se comporta en los tres centros: en el intelectual, en el emocional, y en el motor-instintivo-sexual” (1990: 117). Después de identificar todo aquello que sirvió de alimento al defecto y tras caracterizar los mecanismos específicos que movilizaban su propia conducta, el practicante debió someter cada yo a un juicio, “en la misma forma en que un juez lo hace con un acusado”. Con esta operación se trató de determinar el daño específico que traía cada yo para la vida del individuo, encontrando la raíz de su existencia y estableciendo las desventajas de “transportarlo dentro de la psiquis” y “la inconveniencia de dejarlo habitar dentro de uno” ya que “le roba la energía a la persona”(120).

El enjuiciamiento de cualquier “Yo” debe ser definitivo, necesitamos sentarle en el banquillo de los acusados y juzgarle despiadadamente. Cualquier evasiva, justificación, consideración, debe ser eliminada, si es que en verdad queremos hacernos conscientes del “yo” que anhelamos extirpar de nuestra psiquis. Señalar como ese ego me ha alejado de mi camino (121).

El juicio a los propios defectos es una operación que sus practicantes relacionan con el advenimiento de un desequilibrio en su personalidad, una crisis de la autoimagen y una desvalorización de lo que se pensaba de sí mismo. Tal crisis fracturó los órdenes cotidianos de los gnósticos porque al obtener un mapa de sus yoes, pudieron visualizar una imagen amplificadora de su propia conducta y entonces captar en detalle los mecanismos a través de los cuales “uno se engaña a sí mismo”, los modos en que “se justifica uno consigo mismo”, “las formas en que uno se evade” y las “manipulaciones del ego”;

Esta percepción, esta auto-observación, cambia fundamentalmente todos los conceptos equivocados que sobre sí mismos teníamos y como resultado evidenciamos el hecho concreto de que no poseemos verdadera Individualidad. Mientras no nos auto-observemos, viviremos en la ilusión de que somos Uno y en consecuencia nuestra vida será equivocada. De ninguna manera podríamos eliminar tales Yoes si no los observamos en nuestro interior (144).

Ello conllevó un episodio de desilusión, de asombro ante la propia verdad y de crisis por sentirse “auto engañado”, “viviendo una vida ajena” “identificados y fascinados” “reaccionando mecánicamente a los estímulos del mundo exterior”<sup>124</sup>. Se puede reconocer una tendencia hacia la aceptación de cada cosa que ocurre y a evitar tomar actitudes dramáticas ante los eventos difíciles

---

<sup>124</sup> Un aspecto que llama la atención de la operación del juicio gnóstico es que, si bien, la crisis despertó entre sus practicantes cierta especie de remordimiento, los gnósticos no lo elaboran en términos de culpa y evitan formular queja o lamentación ante sus defectos y, por el contrario, los consideran como una “oportunidad para aprovecharla”; entienden las adversidades como elementos de los que “se saca la fuerza para lograr el trabajo sobre sí mismos”

o dolorosos. El esquema afectivo que fomenta el auto juzgamiento gnóstico apunta hacia la adopción del desapego como una actitud, como un ánimo determinado frente a las circunstancias, sean estas las que sean<sup>125</sup>. Después de haber observado y enjuiciado a los yoes, la gnosis prescribió la operación denominada *ejecución*, como el momento final de la muerte del yo. Fue una acción realizada principalmente por su valor simbólico y consistió en un acto ritual realizado consigo mismo y para sí mismo. Mediante el acto el practicante pidió la eliminación de un defecto, —entendiéndolo como una “fuerza” que ejercía influencia sobre su voluntad y dominaba su conducta—. Cabe resaltar que del ritual, no se esperó una eliminación inmediata, mágica e instantánea del defecto, sino que la eliminación se constituyó como una operación que exigió un trabajo previo y continuo y que en la mayoría de casos los gnósticos refirieron que se extendió a períodos largos de duración y que “nunca se concluye del todo”, “nunca se puede dejar de enfrentar a los yoes que pugnan por reaparecer”. Fue así como mediante sucesivos trabajos a través del tiempo se esperó que cada yo, cada defecto, se fuera desintegrando, que fuera perdiendo su volumen y reduciendo su tamaño<sup>126</sup>.

Un “yo” puede ser espantosamente horrible, pero a medida que va perdiendo su volumen, se va embelleciendo; después tiene la apariencia de un niño, y por último se vuelve polvo. Cuando ya se ha vuelto polvo, la conciencia que estaba metida, embotellada, embutida dentro de ese “yo”, queda liberada; entonces la luz habrá aumentado, es un porcentaje de luz que queda libre. Así procederemos con cada uno de los yoes (Aun Weor, 2005: 233).

En síntesis, se puede afirmar que la autoobservación gnóstica fue una técnica útil para que sus practicantes aprehendieran cierta forma de mirarse a sí mismos, pero que no correspondió al mismo *phylum* de aquellas miradas cuyo objeto radica en captar “la sustancia”, lo que “se es”, la “identidad”, el “alma” del sujeto, o cualquier variante de “lo que verdaderamente se es”, como sí ocurrió en el caso del catolicismo. Por el contrario, en la gnosis, la autoobservación se trató más bien de una mirada del orden del “enrarecimiento”, del “extrañamiento respecto a uno mismo”. Fue una operación que interpeló a sus practicantes para “dejar de ser lo que se es”, mediante la práctica de una mirada que provocó la dislocación de la estabilidad de la identidad de sus estudiantes y los condujo a buscar formas de vivir sin garantías, y en todo caso con un menor grado de seguridad en las situaciones de la vida cotidiana, despojados del sentimiento de confianza y seguridad en sí mismo que le brindaba la comodidad de una identidad homogénea y

---

<sup>125</sup> Es una actitud comparable con la ataraxia estoica y que Foucault presenta como un “estado del alma exento de toda perturbación”.

<sup>126</sup> Se puede plantear que el ritual de eliminación fue un momento clave para consolidar subjetivamente el proceso de autodeterminación del sujeto por sí mismo. En efecto, para los gnósticos, el trabajo de enjuiciar y condenar a muerte a cada uno de sus defectos, significó que progresivamente, con la práctica de sí, el ego iba reduciendo de tamaño y de volumen y por lo tanto, al mismo tiempo, la persona iba conquistando un espacio más de libertad, con cada uno de los defectos eliminados.

estable. De esta manera la auto observación puso en juego dicha seguridad y corroyó los fundamentos en que se fundó la coherencia vital de sus practicantes, lanzándolos hacia la búsqueda de otras coordenadas experienciales y vitales —que fueron asumidas y elaboradas en diferentes grados y según las especificidades de cada caso particular—. Mediante la autoobservación, la gnosis movilizó una crisis sobre la estabilidad de sus estudiantes y les hizo dudar de su individualidad como algo dado, es decir, les hizo sospechar de su forma de ver la realidad y les hizo recelar de las categorías de pensamiento establecidas<sup>127</sup>. Al establecer como el núcleo de su trabajo sobre sí la eliminación de los “agregados psíquicos” o “yoes” que constituyeron su identidad, los gnósticos desarraigaron los cimientos en que se basaban sus acciones, sus pensamientos y sus emociones, a la manera de un ejercicio de desnaturalización o des aprendizaje de sí. Se puede afirmar que la auto observación conllevó a sus practicantes a vivir —en mayor o menor grado— tanto una especie de “desprogramación” como una forma de “reprogramación” de sus comportamientos. Asimismo, el análisis de la autoobservación gnóstica a través de las narrativas autobiográficas, indica que, al asumir para sí mismos el papel de “vigilantes”, los gnósticos muchas veces consiguieron “silenciar” —en mayor o menor grado— “el ruido”, o “la interferencia”, de su mente y que fue precisamente gracias a tal silenciamiento o si se quiere, al vaciamiento producido por la autoobservación, que los gnósticos pudieron empezar a habitar el mundo y a percibirlo de “otra forma”, al reemplazar la “voz de la mente” por una especie de “vacío intuitivo”. En todos los casos se encontró que la autoobservación fue una operación enfocada en contra del mecanicismo del comportamiento y que su motivación fue dejar de ser un “juguete movido por fuerzas que se desconocen” y fue una práctica que favoreció el “hacerse dueño de sí mismos” y de “gobernar las circunstancias de la existencia”.

Las gentes reaccionan mecánicamente ante las diversas circunstancias de la vida. Suelen siempre convertirse en víctimas. Cuando alguien les adula sonríen; cuando les humillan, sufren. Insultan si se les insulta; hieren si se les hiere; nunca son libres (1990: 12).

La técnica de la autoobservación se asimiló a un auto sabotaje ya que conllevó una didáctica para la autoaniquilación. La gnosis enseñó técnicas para disolver los comportamientos y los hábitos repetidos mecánicamente como si fueran un guion y que hacían del sujeto un intérprete de un papel escrito en favor de los intereses que por entonces dinamizaron y promovieron la modernización de la ciudad a través del discurso del desarrollo. Cabe insistir que la gnosis mostró a la Bogotá de los años sesenta y setenta como un sistema productor de hipnosis colectiva, de

---

<sup>127</sup> Categorías como “la verdad oficial” o “el sistema” dan cuenta de que los gnósticos en general se conciben como presas de cierta forma en que “les hacen ver y vivir el mundo” y desde la cual se les impuso dirección a su conducta.

fascinación y señaló que los intereses que la movían buscaban perpetuar un sistema de dominación. La autoobservación gnóstica fue un proyecto técnico anclado en la lucha contra la instancia “psicológica” denominada el “ego”. Al auto observarse teniendo como objeto el morir, en los practicantes se instaló una tensión constante entre la autoobservación y la mecanicidad del comportamiento, es decir “estar en piloto automático”; fue un ir y un venir permanente y gracias a esa tensión y tirantez experimentada, gracias a esa presión persistente fue que los estudiantes se formaron un mecanismo de auto reflexividad: se volvieron más atentos a sus relaciones cotidianas y estuvieron prestos a evitar caer en los juegos mecánicos del comportamiento.

### La erótica gnóstica

En el año 1952, con la publicación del libro *El matrimonio perfecto*, Víctor Manuel Gómez conmovió el ambiente esotérico de la ciudad, cuando dio a conocer un esquema técnico para trabajar con las “energías sexuales”<sup>128</sup>. En el transcurso del proceso de convertirse en gnóstico, el sexo se consideró como un elemento clave para el despliegue de cierta economía política corporal mediante la cual las relaciones sexuales fueron moduladas mediante una técnica que fue relevante entre los gnósticos para desarrollar su trabajo sobre sí mismos. Las formas que adoptaron las prácticas sexuales gnósticas tomaron distancia frente al discurso católico del cuerpo y también frente a la gramática de la sexualidad hegemónica. Para los gnósticos, la técnica sexual relevante para el trabajo sobre sí radicó en cierto “uso” del sexo y adquirió la forma de una erótica —no de una sexualidad—. Ello significa, que, entre los gnósticos, se establecieron ciertos criterios técnicos para relacionarse con sus actividades sexuales; dicha técnica se rigió por la habituación a ciertas formas de contención y de abstinencia. Sin embargo fue una abstinencia que se practicó bajo un marco de sentido diferente al elaborado frente al sexo por el catolicismo. Fue una continencia cercana a aquellas tradiciones en las que se practicó una técnica conocida como *transmutación* que se enfocó en la búsqueda de una experiencia mística de la práctica sexual. Fue bajo la forma de una *askesis* y desde el significado de una *ars erótica* que el sexo gnóstico se constituyó como el segundo de los tres núcleos sobre los cuales gravitó su práctica de sí—además

---

<sup>128</sup> Desde entonces, hasta hoy, en el mundo occidental se ha multiplicado el número de voces que hablan de la sexualidad en términos “energéticos” y que la visualizan como parte de un trabajo realizado sobre sí mismo, como parte de una práctica de sí. Sin embargo, se puede afirmar que fue solo con el trabajo de Gómez y mediante las enseñanzas difundidas en las instituciones gnósticas que el sexo empezó a ser visto y practicado por algunos sectores de las clases populares bogotanas como parte de una forma de espiritualidad en la que el sexo, por una parte fue sacralizado y por otra, fue puesto en juego como parte de las acciones necesarias para transformar la conducta y conseguir objetivos espirituales.

de la autoobservación y de la caridad—<sup>129</sup>. Antes de abordar el análisis de la técnica sexual en sí, es clave establecer cuál fue el dominio sobre el que se ejerció la erótica gnóstica y precisar los términos mediante los que sus estudiantes plantearon sus inquietudes y dieron forma a su experiencia del sexo. Las relaciones sexuales problematizadas por los gnósticos fueron únicamente aquellas ocurridas en el marco del matrimonio entre un hombre y una mujer. Si bien, existieron indicaciones y ejercicios prescritos para aquellos que fuesen solteros, sin lugar a dudas el núcleo del trabajo sobre sí gnóstico relativo a su erótica se hizo principalmente en pareja y bajo restricciones y límites definidos. Sin perder de vista en ningún momento dicha restricción del dominio abarcado por la erótica gnóstica, es decir reconociendo su carácter “heteronormativo y monógamo” —según los términos de algunas críticas feministas—, es posible plantear que las preguntas gnósticas interrogaron la relación entre las prácticas sexuales con el orden de lo sagrado e inquirieron por la forma en que ciertas relaciones sexuales favorecerían el logro de objetivos espirituales y psicológicos y en todo caso la forma en que el sexo es un operador de la transformación de la relación de sí, consigo. Al problematizar las relaciones sexuales entre marido y mujer y al hacer de ellas un campo problemático, el sexo gnóstico hizo que sus estudiantes escudriñaran los efectos de adoptar un significado no biológico de las relaciones sexuales, el que condicionó al sexo para ser practicado por los gnósticos solo dentro de un campo de significación relacionado con la mística —y siempre dentro de un marco heteronormativo y monógamo—. Sin embargo, el hecho de concebir una forma exclusiva y excluyente para legitimar las relaciones sexuales, si bien, posicionó a los gnósticos como una más de las prácticas propias del orden sexual normativo y hegemónico al hacer residir la verdad del sujeto en su orientación sexual, ello no los descalifica para que sus prácticas sexuales puedan ser leídas como una crítica radical, al discurso de la sexualidad occidental incluyendo tanto la variante católica como la variante moderna, enunciada desde el discurso científico. Es decir que, la gnosis bogotana se configuró como caso de una práctica de sí que conllevó la resignificación de los marcos en que tradicionalmente se pensó y se practicó el sexo en la ciudad. Los gnósticos construyeron una crítica que, a un mismo tiempo, funcionó con y contra el modelo hegemónico de relaciones sexuales<sup>130</sup>. Mediante la elaboración de su erótica, los gnósticos alteraron

---

<sup>129</sup> El phillum de la técnica sexual, conocida entre los gnósticos como el arcano azf, sahaja maituna, o sexo yoga, la emparenta con la tradición rosacruz, a través de Arnold Krumm-Heller, uno de los maestros de Víctor Manuel Gómez y en todo caso con la tradición del yoga sexual, técnicas de procedencia hinduista y taoísta, filosofías en las cuales se vio en el sexo algo trascendente y en las que se propuso que “sabiamente utilizado el sexo conduce hacia transformaciones radicales en quien lo practica”.

<sup>130</sup> Si, por una parte, se puede afirmar que la sexualidad gnóstica participó del dispositivo de normalización sexual católico y moderno, mediante el despliegue de un conjunto de saberes que instituyeron lo normal y que condenaron ciertas prácticas sexuales al entenderlas como “no naturales”, por otra parte, hay que reconocer que, los gnósticos gnóstico también movilizaron

significativamente las coordenadas de significado que, tanto el catolicismo, como disciplinas científicas tales como la biología, la anatomía, la fisiología o la sexología, concibieron para describir el acto sexual, desde la perspectiva de una función, ya fuese reproductiva o biológica. Asimismo los gnósticos mediante su erótica reinstalaron al sexo bajo una gramática que lo posicionó como un pilar para el trabajo sobre sí. Fue un movimiento en la forma de pensar que trasladó el foco del sexo desde las prácticas sexuales puntuales hacia las prácticas del cuidado de sí en general. Un factor que explica el desencuadre que representó el sexo gnóstico respecto a las coordenadas de la sexualidad hegemónica en ese momento, radica en que su experiencia no se puede describir desde los términos característicos del discurso de la sexualidad occidental, —discurso cuya formación en Occidente, según Foucault, se puede situar alrededor del siglo del siglo XVII, con la emergencia de la moralidad burguesa puritana—. Los términos en que se describe la experiencia sexual por parte de los gnósticos corresponde al campo semántico en el que la experiencia sexual se concibe principalmente como un acto de naturaleza sagrada/energética/medicinal, tal como aparece en ciertas tradiciones antiguas, que corresponden al momento chamánico de las práctica de sí, según la periodización foucaultiana de las prácticas de sí. Tales términos aparecen en algunas variantes del budismo, del hinduismo y del chamanismo ancestral americano. Así se entiende que fuese a partir de nociones cercanas a la experiencia religiosa que la erótica gnóstica pudo tejer un vínculo entre dos campos que, ante la mirada occidental, fueron y son esencialmente incompatibles: la espiritualidad y el sexo.

*¿Por qué hemos de escupir en el sagrado santuario del Amor? ¿Por qué hemos de mirar con lujuria lo que es sagrado, la cópula química o metafísica?" El sexo es el fundamento y el pináculo de la Religión. Las emociones religiosas brotan del poder animador de la naturaleza sexual y por medio de las emociones así despertadas, deificamos y adoramos la fuente de inspiración de nuestros anhelos espirituales (Aun Weor, 1972: 302).*

A pesar de que el planteamiento trascendental respecto al sexo, es decir, su vínculo con la espiritualidad, podría hacer pensar en una probable moralización de la sexualidad por parte de los gnósticos, el sexo gnóstico, por el contrario, respondió a un criterio de orden técnico y no a uno de orden moral. “Lo que enseñan y han enseñado siempre las grandes religiones, consiste en evitar el sexo y las relaciones sexuales. A estas prácticas de abstinencia sexual, lo que les preocupa no es la pérdida de las energías sexuales sino la moralidad y la evitación del contacto carnal” (107). Por ello, respecto al acto sexual, a los gnósticos no les inquietó el hecho de que

---

comportamientos sexuales que no se adscribieron a las premisas del orden sexual moderno. Pese a que las coordenadas que dieron límite y forma a la experiencia sexual gnóstica se organizaron bajo el patrón de la heterosexualidad obligatoria y vigorizaron cierta forma de dominación patriarcal, —denunciada, desde hace tiempo desde algunos feminismos—, paradójicamente, el sexo gnóstico también constituyó un desencuadre de los términos con que la narrativa occidental imaginó, narró y practicó las relaciones sexuales.

podiese ser de “origen maligno”, ni tampoco lo descalificaron porque podiese “provenir de los instintos” o porque implicara forma alguna de “bajeza”, de “indecencia” o de “impureza”, — como ocurrió en el caso de la moral promovida desde el catolicismo intransigente, ya estudiado en detalle en el capítulo anterior, y que moldeó la cultura bogotana de las décadas del sesenta y setenta—. Por el contrario, la práctica de sí gnóstica hizo jugar en el sexo un conjunto de significados vinculados a lo sagrado, mediante los cuales elaboró una economía política de las energías del cuerpo en la que se relacionó lo sexual con lo divino a través de un procedimiento técnico, haciendo pertenecer a ambos ámbitos a un mismo campo. Se puede afirmar que dicha erótica condujo a sus aprendices a salir del dominio de las relaciones orientadas por el discurso de la sexualidad occidental y las reinstaló en el ámbito de lo sagrado y en los términos de una “sexología trascendental”. Para los gnósticos, el sexo traspasó las fronteras de una mera función biológica cuyo objeto sería el placer y también fue más allá de un instinto cuyo objeto sería la procreación.

Según la forma en la que encaramos la cuestión sexual en nuestra civilización moderna, las capacidades regenerativas del sexo están totalmente frustradas, ya que vemos únicamente al sexo como una función placentera o reproductiva y no alcanzamos a comprender el carácter sagrado que posee. Sólo quien pueda ver más allá de estas pasiones animales, solo quien renuncie a este tipo de psicología animal (231).

Sin embargo, a diferencia del catolicismo, entre los gnósticos el sexo no estuvo regido por el *telos* de la procreación sino que lo relevante fue la puesta en juego de las fuerzas propias, en el sentido de que en el sexo los gnósticos vieron la potencia para realizar cierta especie de “alquimia” y de “trasmutación”, que fue entendida como cierta modulación de la “energía corporal”, operación de la que se esperó la modificación de ciertas características corporales. En las fuerzas movilizadas por el sexo los gnósticos vieron tanto la potencialidad para desencadenar una perturbación en la relación del individuo consigo mismo y por lo tanto un desequilibrio en su constitución como sujeto moral, como también vieron en ellas el poder para “restaurar” “energéticamente” al cuerpo y el potencial para “crear” y para “desarrollar” planos corporales que, según su decir, la sociedad contemporánea, “atrofió” e “infravaloró”, extrayéndole la fuerza y la creatividad que cada persona posee. Tal puesta en juego en el sexo de las fuerzas propias se hizo posible gracias a la resignificación del sexo para entenderlo como “una forma de energía”, a la que se ve como la “más poderosa” y capaz de “regenerar” y de “restaurar” a las personas, desde un punto de vista emocional, anímico, mental, físico y energético. En consecuencia, para los gnósticos, la energía sexual no consistió en “algo que se debe reprimir”, sino en “algo que se debe “trasmutar”, es decir, “encausar” y “direccionar”.

El sexo es la unión cósmica de los opuestos, (binarismo) la energía primordial de la que surgen todas las cosas y todos los seres que hay en el universo. "La energía sexual es realmente y sin duda alguna, la energía más sutil y poderosa que normalmente se produce y conduce a través del organismo humano. (319).

La necesidad de restauración y de regeneración, según los gnósticos, devino con la emergencia de la sexualidad propia del mundo moderno, cuando "el instinto animal se hizo más fuerte" y predominó respecto a otras instancias corporales, como la espiritual. Por ello, se conminó a los estudiantes a "invertir los valores", y colocar "lo espiritual por sobre lo animal, para alcanzar la trascendencia" mediante la práctica de la técnica del arcano azf. El objetivo fue administrar las energías sexuales de "otra forma", buscando un "equilibrio" entre el "instinto animal, la voluntad, las emociones y la inteligencia". Así, la erótica gnóstica respondió menos a una moralización y más a una economía política de las energías del cuerpo: "si no se les administran y se les distribuye como se debe", conlleva un "debilitamiento", un "desperdicio" y un "desaprovechamiento" de las energías. Por eso se puede afirmar que el sexo gnóstico implicó, más que una moral, una técnica, en tanto pretendió distribuir los actos sexuales entre aquellos susceptibles de generar una buena administración, un "equilibrio" energético corporal y aquellos que la distorsionarían. Tal distribución de la energía buscó responder a ciertos principios del "buen uso" de las fuerzas sexuales. El camino "correcto" para usar la energía sexual fue a través "del mismo medio que nos deteriora" para convertirlo en "el medio de la liberación". Así los gnósticos usaron el sexo para "curar" el deterioro corporal adquirido mediante un uso "no correcto" del sexo: El deseo sexual sólo podrá ser trascendido a partir del deseo mismo. Por el mismo medio que el hombre común se autodestruye y aniquila, el yogui obtiene la Gran Liberación. Un adepto de este yoga obtiene su salvación a través de las mismas cosas que en los demás son causa de su perdición. (1976: s/p).

En consecuencia, para el caso de la práctica de sí gnóstica, las transformaciones de orden psicológico y espiritual formaron parte del mismo dominio al que pertenecieron las prácticas sexuales, en tanto estas últimas fueron llevadas a cabo poniendo a jugar al sexo al servicio de cierta "liberación espiritual". Mediante el sexo, los gnósticos pudieron efectuar, con ayuda de otro, ciertas intervenciones sobre su cuerpo, sus pensamientos, sus conductas y su manera de ser. Por ello las relaciones sexuales fueron uno de los tres pilares sobre los cuales los estudiantes gnósticos pudieron transformarse con el fin de alcanzar cierto estado de realización, de santidad, de sabiduría y de liberación. Al re significar al sexo como una "potencia capaz de conducir a la humanidad a un nivel super humano", se indicó, más que una superación, un procedimiento de

“autocompletarse<sup>131</sup>”. Al plantear que “no estamos terminados”, que “no somos seres completos, el sexo se convirtió para los gnósticos en el dominio imprescindible y obligatorio para que pudiesen tomarse a sí mismos como objeto de cuidado y llevar a cabo la finalización del trabajo sobre sí mismos. La práctica del sexo gnóstico puso en juego la posibilidad de auto consumación de sí mismos, por sí mismos y su auto constitución como sujetos morales.

Así, el sexo fue entendido como un vehículo para “adquirir lo que hizo falta para convertirse en humano”. Ello explica que la erótica gnóstica se convirtiera en uno de los tres campos principales para la aplicación de la práctica de sí. Operativamente, la técnica consistió en practicar las relaciones sexuales —heterosexuales y monógamas— con la condición de la exclusión de aquello que en el discurso de la sexualidad occidental se conoce como el “orgasmo”. Al excluir al orgasmo no se trató de una forma de rechazo de las relaciones sexuales, sino de una forma de continencia, y de abstención, características propias de muchos de los ejercicios de las prácticas de sí. El sexo gnóstico se verificó en la forma de una prueba. Así, la sospecha lanzada sobre el orgasmo y su suspensión fueron las bases mediante la cual los gnósticos buscaron convertir el acto sexual en algo sagrado. Tal vínculo entre lo sagrado y lo profano se justificó, al decir de los gnósticos, mediante la convicción de que el “orgasmo” comporta cierta “pérdida” de la energía, y que con ello se deja “expuesta psicológicamente” a la persona al efecto de “las impresiones” y por ello mismo, a la “creación de agregados psicológicos o defectos”. Es decir que, para los gnósticos, la pérdida de la energía sexual ocurrida durante el orgasmo supuso la mengua y el menoscabo de la fuerza necesaria para que la persona pudiese “dar el combate que hay que dar en la lucha contra sí mismo”. Así, la “pérdida de energía”, que fue identificada con “un vacío que prosigue al orgasmo”, fue conmutada por “el cultivo de la energía sexual”, mediante el cual “se alcanza un éxtasis y una felicidad infinitamente superior a la pequeña muerte del orgasmo”. Con la suspensión del orgasmo, se esperó que “todas las energías permaneciesen en el individuo, “enriqueciéndolo” física y psíquicamente. En todo caso, para los gnósticos, sin la acumulación de las energías sexuales, ningún logro espiritual sería posible. Al evitar “el desperdicio” de la energía” durante la unión conyugal —heterosexual y monogámica— se tuvo como objetivo la provisión para el cuerpo de los “insumos” y “pertrechos” requeridos para oponerse a la dominación del ego. La meta de la técnica sexual fue abastecer de cierta “materia prima”, indispensable para que la persona pudiese conseguir sus objetivos psicológicos y/o espirituales.

---

<sup>131</sup> Así queda manifiesto el concepto de humanoide, el cual se aplicó a toda persona que “no realiza un trabajo sobre sí” y que por lo tanto se encontrara en “un estado de dominación y subordinación a cualquier fuerza que se lo proponga”.

Así entendido, el sexo gnóstico fue practicado bajo la premisa de ser un acto espiritual y necesario para el combate, constituyéndose en uno de los elementos significativos y distintivos de la práctica de sí gnóstica. La suspensión del orgasmo, que aplicó indistintamente para hombres y mujeres, requirió de un trabajo y de un entrenamiento que debió hacerse a lo largo de un período de tiempo de años de duración, hasta obtener “un control total”, e involucró una serie de prescripciones sobre las condiciones y el modo en que debería llevarse a cabo. En una primera instancia, la técnica precisó de la “presencia” cabal y completa de los practicantes; para ello, durante la primera parte de la relación sexual, las parejas debieron prepararse para la unión sexual, principalmente a través de la meditación, procedimiento que tuvo como objetivo posicionar a las personas “en el presente”; fue una disposición que debió mantenerse continua y sostenidamente durante toda la relación. Así, los practicantes debieron adquirir cierto talante y cierta tesitura inicial, favorable a la realización del trabajo: Recordad que vais a oficiar el ritual más sagrado del universo, pues allí sois como dioses con terrible poder para crear dolor o felicidad. Luego, hay que avivar el fuego erótico natural con la fuerza del amor, sin permitir que el humo asqueante de la lujuria o pasión bestial te intoxique y te pierda. (129). Después de la preparación, cuando la pareja hubiese encontrado las condiciones ideales, se prescribió el comienzo de la relación sexual, cuya regla fue “refrenar” el instinto, “contenerlo” para así “moderar” y “templar” la fuerza de lo instintivo:

Entrarán al juego de las caricias, que les caliente el corazón, hasta que los estímulos controlados por la Voluntad Consciente, logren preparar el templo femenino para la introducción del oficiante; esto es, lubricación de la vagina para la recepción del mimbro viril. El oficiante hará el pase de entrada al templo vivo de su mujer. Luego el ingreso al templo, con suma veneración y pureza, haciendo una penetración lenta para que la dama de tus fuegos no sufra desgarramientos, ni dolores, ni pérdida de sangre, que sólo sucede en la bestialización del acto sexual (146).

Asimismo, el acto que, según la gramática de la sexualidad occidental se describió en los términos de la “penetración”, entre los gnósticos fue visto como una “conexión sagrada”, que se narró en los términos de “formar la cruz trascendental entre el falo masculino y el yoni femenino”. Acto seguido, la narrativa de la erótica gnóstica se ocupó de prescribir las indicaciones de la operación conocida como “trasmutación”. Esta implicó el despliegue de un conjunto de operaciones que incluyeron acciones como “refrenar” la pasión, “moderar la exaltación”, “serenar” el frenesí. De dichos procedimientos se esperó una especie de encuentro entre una forma de energía “bruta” con otra más “sutil”, espiritual: “unir el cielo y la tierra” mediante un procedimiento de “canalización” de la energía que, según la descripción gnóstica, ocurrió como un “flujo ascendente a través de la columna vertebral”.

Refrenar el deseo animal para que se sublime el licor seminal, que asciende transmutando deliciosamente por los canales *idá* y *pingalá* hasta el cáliz del cerebro. Una concentración cada uno en sus glándulas, y después de esto, la imaginación Imaginar es ver. Imaginar que de esas glándulas salen los vapores de esa energía que está en un calor terrible, son vapores que van rompiendo la médula espinal vértebra por vértebra hacia arriba. Ese vapor es color oro, Imaginar que va subiendo por toda la médula espinal hasta llevarla al corazón; del corazón se expande en luz. (196).

La técnica también requirió del ejercicio de cierta forma de respiración. Una expresión que los gnósticos usaron con frecuencia para describir dicha forma de respirar fue “graduar el fuego”, ejercicio conseguido mediante un aspirar e inhalar profundo y lento.

Graduar el fuego erótico y utilizar para ello el prana crístico o aliento vital que te sirve para controlarlo: respiración profunda, lenta, mesurada. Mientras te estás vigilando internamente en tu mente, corazón (emoción) y sexo, y solo admites la pureza en el acto. Así el fuego será sereno, fuego que ilumina. Pequeños movimientos del cuerpo deberán ser suficientes para conservar el fuego erótico encendido (197).

La técnica también involucró la vocalización de ciertos *mantrams* —“palabras de poder” construidas como fonemas que debieron ser repetidos cíclicamente y “haciendo vibrar” al cuerpo.

En pleno éxtasis de voluptuosidad trascendente por el anhelo espiritual de la pareja, cantarán el I.A.O milagroso durante el tiempo que consideren necesario para transmutar sus energías sexuales; y simultáneamente visualizarán con su imaginación creadora y sintiéndolo en sus cuerpos, el ascenso de los vapores seminales energéticos que sube por *Idá* y *Pingalá* desde los órganos creadores, como potencias regeneradoras, hacia el cáliz del cerebro. Luego esta fuerza Crística desciende al corazón para irradiarse a todo el cuerpo, cargando de vitalidad todas las células, moléculas y átomos que están vibrando de amor (198).

La desnaturalización y el desplazamiento del eje narrativo moderno de las relaciones sexuales desde “la penetración del pene” hasta convertirlo en una “conexión sagrada”, implicó el enlace entre significados sexuales con otros relativos a la divinización. En lugar del orgasmo, o de la procreación, el *telos* de la relación sexual fue sustituido por la consecución de la disolución de la experiencia de la individualidad; fue una búsqueda de cierta forma de éxtasis místico, descrito como un “fundirse con lo absoluto”, o lo que fenomenológicamente puede denominarse un *desaparecer para sí*.

Que cada beso se convierta en una compenetración con el creador, que cada caricia y movimiento se haga en el agrado de la madre divina. Así cada instante se hace eterno y te transportas a la felicidad del edén perdido donde vuelves a jugar como niño bañado por la luz del sol. Que tus palabras sean dulces melodías que armonizan todos los átomos de tu cuerpo y de tu alma con los de tu esposa amada, fundiéndose en uno para crear la luz. Y los dos serán una sola carne, así que no son ya más dos, sino uno (200).

Finalmente, los gnósticos establecieron ciertas prevenciones y advertencias para que los practicantes pudiesen prever el momento del espasmo sexual, y así evitarlo. El acto debió terminar con la separación de los cuerpos y con el mutuo agradecimiento entre los miembros de la pareja. Todo el proceso requirió del mantenimiento de una actitud ritual y

Salida del templo y separación feliz. El sacerdote debe siempre retirarse de su templo o esposa sacerdotisa mucho antes del espasmo para evitar la eyaculación seminal. Ambos oficiantes deben estar atentos a lo que sucede en sus propios cuerpos y en su mente para anticiparse lo suficiente al momento del espasmo sexual (eyaculación en el varón y orgasmo en la mujer), a fin de no permitirlo jamás, retirándose inmediatamente

presenta el peligro próximo de la *caída*. Luego se dan los esposos mutuamente las gracias infinitas por cooperar en el trabajo sagrado (s/p).

De la ejecución de las tres operaciones, —contención, respiración y vocalización—, se esperó un efecto corporal que fue descrito como la “revitalización” y la “recarga” de las energías del cuerpo. Otro aspecto clave es que para los gnósticos, el manejo de sus energías sexuales estuvo relacionado con su salvación<sup>132</sup>. Para ellos, “correctamente orientado, el sexo abre las puertas del paraíso; y la energía creadora, equivocadamente orientada, cierra las puertas del paraíso”. Por ello, la salvación gnóstica se transita a través de la “regeneración” que solo se consigue poniendo en práctica la técnica sexual del *arcano azf*. La erótica gnóstica también constituyó una economía política, en tanto no solo planteó una redistribución de los recursos energéticos del cuerpo, sino que tal redistribución tuvo sentido solo porque se hizo necesaria en un contexto de guerra, la que debe sostenerse contra sí mismo. En la narrativa gnóstica su práctica sexual se legitimó en la medida en que partió del diagnóstico de la ocurrencia de un despojo y de un vaciamiento de las fuerzas de la población, atribuido al “modo de vida occidental”. Por ello el sexo gnóstico implicó una “reparación” de los “daños” que dicho modo de vida provocó a nivel energético sobre las personas.

Es cierto que, del *hábitus* católico, los gnósticos conservaron la imposición de preceptos de abstinencia y de fidelidad; empero, las reglamentaciones, las valoraciones y las prescripciones que formularon no tuvieron como objetivo suprimir o reprimir las *aphrodisia* o el goce de los placeres de la carne. A los gnósticos no les inquietó la existencia de dichos goces, ni tampoco que fuesen deseados; no les preocupó que su práctica intensiva conllevara una “falta” o un “pecado”; lo que les intrigó fueron las formas, los límites y el punto en los que “los efectos de los placeres se vuelven contra el individuo”; es decir, lo que se cuestionaron los gnósticos fue la mala administración de las energías sexuales, que traería como consecuencia que tal energía se volviera primera y principalmente “contra uno mismo”. Es una diferencia sutil, pero significativa a la hora de evaluar las prácticas gnósticas relativas al sexo. La abstinencia y las restricciones gnósticas fueron parte de una técnica referida al buen uso del sexo. No se atendió a una exigencia moral, sino que se puso la atención en el efecto inmediato que el buen uso del sexo tendría sobre los individuos concretos. La erótica constituyó una parte clave del arte de vivir de los gnósticos, porque en ella se jugaron la posibilidad de dar forma a sus propias vidas mediante la puesta en

---

<sup>132</sup> La salvación, entendida como un concepto que, variando de una cultura a otra, prescribe diferentes formas de alcanzarla: puede significar salvarse de una enfermedad o también la liberación de un pueblo; el establecimiento de algún orden político o alcanzar un “premio” después de la muerte. Es un concepto que va desde la asistencia terapéutica hasta una seguridad trascendental. En todo caso es la coraza protectora que salvaguarda la seguridad ontológica

práctica de ciertos criterios éticos y estéticos. En ese marco, el sexo hizo parte de la dedicación a su propia existencia y cobró la forma del cuidado de sí mismo. En el núcleo de la erótica gnóstica, en definitiva, radicó un trabajo que había que hacer consigo mismo y ese trabajo implicó un intento de auto subjetivación, en tanto conllevó esfuerzos de regulación, de gobierno de la relación del individuo consigo mismo, es decir que mediante el sexo los gnósticos ejercieron acciones sobre sus propias acciones posibles.

Teniendo en cuenta los des encuadres que la erótica gnóstica realizó respecto del discurso hegemónico de la sexualidad, se puede afirmar que la técnica sexual gnóstica movilizó una crítica radical a los términos en que el mundo moderno planteó el ejercicio de “la sexualidad”:

El hombre está señalado para trascender, pero el enfoque moderno de la sexualidad es la "piedra de tropiezo" o simplemente una gran trampa en la que hemos caído descuidadamente. La capacidad de salir de esa trampa está dada por el conocimiento del sexo, su sentido, su objetivo y las posibilidades de transformación que la sexualidad sagrada puede darnos (9).

La austeridad sexual de los gnósticos no constituyó un reproche a la “inmoralidad”, ni tampoco un “lamento” por las “costumbres degeneradas”, ni por los “valores perdidos”. La ética sexual de los gnósticos no fue la misma de la austeridad cristiana; no se trató de un despliegue continuo de las fuerzas para constreñir al individuo a “sacar a la luz” su vida sexual, ni a hacer un examen, ni una hermenéutica de sí. No fue un “tratar lo sexual” en tanto que “esencia” de la “identidad”, sino que fue un acercamiento a lo sexual que privilegió la formación de una relación diferente consigo y con los otros. No se puede reducir la erótica gnóstica al estereotipo de lo *new age*, ni se puede descalificarla por participar del dispositivo de heteronormatividad. Tampoco se trata de consagrarla, sino de reconocer las potencialidades de cierta forma de resistencia que movilizó en medio de su paradójica mezcla de lo conservador con lo revolucionario.

## El sacrificio

Entre los gnósticos, el tercer factor clave para la transformación de su discurso de verdad en *ethos*, fue el *sacrificio por la humanidad*. Desempeñó un lugar especial en el diseño técnico gnóstico, en tanto conllevó la realización de un trabajo complejo, derivado de la interacción entre tres líneas de acción. A continuación se precisará el modo de funcionamiento del sacrificio en cada línea, para luego pasar a describir sus aspectos más operativos.

En primera instancia hay que notar que el sacrificio se puso en juego entre los gnósticos como una condición de posibilidad para la transformación efectiva de su conducta y de sus hábitos.

Sin sacrificio no podría haber transformación. Por ejemplo, la energía latente en el carbón, ofrecida en sacrificio en el altar de la locomotora, es transformada en la energía dinámica del motor mediante los instrumentos empleados”. Cada sacrificio pone en juego y se transforma en energía espiritual, la que a su vez puede ser aplicada a diversos otros mecanismos (2005: 159).

Esta forma de entender el sacrificio, es decir, “la entrega de una fuerza inferior en beneficio de una fuerza superior”, dio lugar a que entre los gnósticos se estableciera un conjunto de procedimientos institucionalizados para practicar el sacrificio. La incorporación de dicha forma de sacrificio se hizo posible gracias a la difusión de un modelo establecido por la institución, el cual implicó, en primera instancia, que los estudiantes se convirtieran en instructores del saber gnóstico como una primera forma de servicio y de entrega. Una segunda vía funcionó mediante una organización conocida con el nombre de Instituto de la caridad universal, el cual operó como marco institucional para la práctica de la solidaridad, entendida como los auxilios ofrecidos a los necesitados de caridad. Quienes practicaron el sacrificio en su forma institucionalizada, fueron principalmente las personas que desarrollaron un mayor grado de pertenencia y un vínculo más intenso con las instituciones gnósticas; en este caso el sacrificio sí adoptó la forma de la caridad cristiana. Sin embargo las acciones no se limitaron a esas dos únicas operaciones y se extendieron a la práctica de cierta forma de autocrítica. En efecto, desde una perspectiva que observe al sacrificio como práctica de sí, se hace visible que su significado trascendió la simple ayuda a otros y que se constituyó en una crítica radical a sí mismo, y que a su vez hizo posible para los gnósticos ciertos cambios en la relación consigo mismo y con los otros.

La práctica del sacrificio, si bien, participó de algunos aspectos del modo católico de practicar la caridad, en lo fundamental agenció una resignificación de la misma. Hay que recordar que, durante ese momento histórico, la caridad, dentro del marco cultural católico operó principalmente bajo la regla de “compartir de buena voluntad con otros lo que se tiene”. En oposición a ello, para los gnósticos una cosa significó “ayudar a otros” y otra diferente “sacrificarse”. El acento en cada forma de sacrificio fue diferente: mientras que en la cultura de sí católica, la inflexión del sacrificio recayó en cierta forma de fraternidad y de misericordia, el sacrificio gnóstico puso el énfasis en cierta forma de *desapego* en la que se puso en juego la liberación respecto de la propia importancia personal. Por ello, en el sacrificio gnóstico, más que un ideal de caridad, como buena voluntad, se puso en práctica un trabajo sobre sí, en el que

mediante una crítica a sí se puso en juego la autonomía sobre la propia conducta, como se verá más adelante.

Bueno, el Sacrificio por la Humanidad siempre se tiende a confundir con la caridad. Vamos a explicar estos dos aspectos. el sacrificio por la humanidad es entregar el conocimiento sin límites, pero para ello tiene uno que prepararse, no digamos intelectualmente, sino esotéricamente; es decir, despertando conciencia. La caridad es muy diferente, es ya darle de comer al hambriento, darle de beber al sediento, etc., etc., bueno, lo material, lo que uno de al necesitado, ¡eso es Caridad! Esto nada tiene que ver con el Factor Sacrificio por la Humanidad (243).

El segundo modo de funcionamiento del sacrificio por la humanidad entre los gnósticos fue como operador de la articulación entre sí de cada uno de los elementos del cuidado de sí gnóstico; es decir, que mediante el sacrificio se hizo de la gnosis una experiencia acoplada e integrada y por ese camino se afianzaron los otros dos componentes de la práctica de sí gnóstica, convirtiéndola en una vivencia<sup>133</sup>. Ello, porque el sacrificio exigió de los gnósticos la puesta en acción de los otros dos preceptos —morir y nacer—, como condición necesaria para poder practicar el sacrificio<sup>134</sup>. Por ello, el sacrificio fue la instancia a través de la cual los estudiantes gnósticos se probaron entre sí y ante sus maestros que, efectivamente estaban realizando el trabajo sobre sí necesario para producir determinada transformación en su conducta. La práctica del sacrificio fue la prueba de que se estaba viviendo la enseñanza gnóstica y el primer criterio para practicar el sacrificio fue llevar a los hechos las verdades gnósticas. “La práctica del tercer factor no debe hacerse con teorías sino con hechos”. Ese principio le imprimió un carácter vivencial a las tres grandes reglas de la gnosis, ya que puso en juego el principio de “tú puedes ver en mí, esta verdad que yo te digo”. La enseñanza y el aprendizaje gnóstico no pasó por el valorar la forma del discurso pronunciado por el sacerdote; de hecho el sermón de no tuvo un lugar igual de importante como lo tuvo en el catolicismo. Fue la evidencia de las conductas cotidianas el criterio que autorizó a alguien para poder hablar del trabajo sobre sí gnóstico, no fue una cuestión intelectual.

En tercera instancia, el sacrificio funcionó como el principal medio para la difusión y para la expansión urbana del trabajo sobre sí de los gnósticos. Ello se explica en razón de que institucionalmente, la forma principal de sacrificio que se promovió fue el convertirse en

---

<sup>133</sup> Según los testimonios, en el sacrificio fue imprescindible mostrar en la propia conducta que algunos de los postulados de la gnosis se habían encarnado y así, poder “exhibir” cierto grado de transformación necesario para tener cómo “servir a la humanidad”. Se puede sostener que, en el conjunto de la gnosis, el sacrificio actuó como una especie de ancla, en el sentido de que favoreció el establecimiento y la consolidación del cuidado de sí gnóstico como forma de vida.

<sup>134</sup> Ello no significa que el sacrificio se haya prescrito para ser ejercido solo en un momento posterior, tras el alcance de los objetivos en los otros dominios técnicos. Lo que se indica es que la práctica del sacrificio implicó haber llevado a cabo una mínima incorporación de las verdades gnósticas, acción que solo fue posible mediante un trabajo sobre sí efectivo, es decir mediante la forja de un mínimo de transformaciones en la propia conducta

enseñante de la práctica de sí gnóstica<sup>135</sup>. Así, enseñar se consideró como una forma ideal de sacrificio, en la medida en que conllevó un proceso de formación intensivo, un mayor grado de compromiso con la institución, y de tiempo y de trabajo sin esperar nada material a cambio; así, cada estudiante pudo hacerlo en la medida de sus posibilidades y de su comprensión.

El conocimiento hay que entregarlo sin recibir nada a cambio, completamente gratuito, de lo contrario no es sacrificio sino negocio. Este conocimiento nos llega gratuitamente de los maestros por lo tanto no podemos cobrar por él. Si se cobrara por él, nadie tendría con que pagar este conocimiento. Mientras más demos, más recibiremos. Conforme vayamos enseñando a otros, la iluminación irá viniendo a nosotros. Más si nosotros nos guardamos la enseñanza tampoco habrá luz para nosotros (2011: 73).

Teniendo ya presentes los modos de funcionamiento del sacrificio gnóstico, es posible pasar a caracterizarlo operativamente. Fue una forma de trabajo sobre sí que se rigió por una crítica radical a sí mismo; dicha crítica conllevó tanto el desarrollo de una destreza relacionada con el desapego, como la erradicación de las actitudes relacionadas con el sufrimiento. Más allá de constituir una forma para “soportar” la adversidad o de formar una actitud de “resignación” frente a la realidad, el sacrificio gnóstico se puede entender como un procedimiento cuyo núcleo radicó en cierta forma de desapego ejecutada en el marco de la realización de una prueba de sí, sobre sí mismo. Dicha crítica sobre sí involucró un movimiento en dos ámbitos mutuamente complementarios: primero, una disminución de la propia importancia y segundo, un aumento de la importancia de los otros. Por ello, puede afirmarse el sacrificio jugó un papel principal para la forma gnóstica de construir la mediación y el contacto entre el yo y los otros. A continuación se pasa a ampliar los términos de dicho planteamiento. A diferencia del caso del catolicismo, en el sacrificio gnóstico no se llamó a experimentar forma alguna de sufrimiento o de padecimiento.

A la gente le encanta hablar de sus experiencias, de los sufrimientos por los que pasaron, de las amargas posibles, de "lo que yo soy, gracias a haber sufrido tanto"... Raros son, en verdad muy pocos, los que están dispuestos a sacrificar sus sufrimientos. Erradiquen de sí mismos los "yoes" que los produjeron y quedarán sacrificados los sufrimientos (96).

Por el contrario, el sacrificio gnóstico incitó el ejercicio de una técnica guiada desde una racionalidad que tuvo que ver menos con una “privación” y más con cierta forma de “desapego”, que consistió en un “no identificarse consigo mismo”. A pesar de que la enseñanza del saber gnóstico fue la principal acción institucionalizada para la práctica del sacrificio, y a pesar de que la solidaridad material con personas que pasaban necesidades fue un segundo frente organizado para el sacrificio a través del Instituto de la caridad universal, puede afirmarse que, principalmente, el sacrificio comportó un trabajo crítico sobre sí mismo, el cual tuvo como

---

<sup>135</sup> De esta forma, se conformó una base de conferencistas que multiplicaron los centros de enseñanza o lumisiales en los barrios populares de Bogotá. Gómez promovió la idea de que la mejor forma para ayudar a otro era ponerlo frente al conocimiento que le conduciría a “despertar”.

resultado cierta forma de desapego, característica de los gnósticos y también provocó cierto modo de relacionamiento con los otros. Así, con el sacrificio, los gnósticos no se limitaron a ayudar materialmente a otros, sino que involucraron un trabajo sobre sí que consistió en una auto crítica, la cual tuvo como objetivo producir una mengua de la importancia personal. Dicha práctica exigió que las personas “no se tomaran tan en serio a sí mismas” y que “no se dieran tanta importancia”. Fue un procedimiento que flexibilizó las rigideces del marco subjetivo en que se movían las personas, es decir, funcionó como una forma para auto relativizarse y para “bajarse del pedestal” en el que comúnmente se auto perciben las personas. Por consiguiente, se puede deducir que el sacrificio gnóstico operó como una crítica al egocentrismo, entendido como la pauta subjetiva propia del desarrollismo, como su hábitus emotivo. En este aspecto, se puede sostener que lo que ocurrió en Bogotá, entre las décadas de los sesenta y setenta en términos de la cultura de sí, fue un choque entre dos hábitos subjetivos, en tanto el carácter predominante de las relaciones sociales que se imponían entonces desde los proyectos urbanizadores de las élites supusieron encarnar la competencia entre intereses individuales como sustento de las relaciones sociales, mientras que la práctica de sí gnóstica chocó contra dicha racionalidad, mediante la promoción de una forma de “dejar de quererse tanto a sí mismo” y así “poder sintonizarse en otra frecuencia” es decir, autopercebirse de otro modo y articularse con los otros desde el cuidado y no desde la competencia.

Para dejar de quererse a sí mismo, tiene uno que aprender a recibir con agrado las manifestaciones desagradables de sus semejantes. Si uno es capaz de eso, pues es capaz también de dar vida a su centro de gravedad consciente; pero en eso hay sacrificio. ¿Ustedes son capaces, acaso, de recibir con agrado las palabras de un insultador? Dejar a un lado la auto-consideración, el auto-sentimentalismo, es sacrificio. La persona que nos está hiriendo, nos está dando una nueva oportunidad extraordinaria: nos está brindando nada menos que un "gimnasio psicológico", mediante el cual es posible aprender a recibir con agrado las manifestaciones desagradables de nuestros semejantes (107).

La autocrítica que animó al sacrificio gnóstico hizo parte del mismo movimiento, del mismo eje que recorre a esta práctica de sí en todos y cada uno de sus procedimientos: reducir, desactivar, anular, sacrificar, matar al ego, cuyo núcleo es la importancia personal. Entre los gnósticos se interpelaron para entregar los propios deseos, la ira, la codicia, la lujuria o la envidia, etcétera. Para avanzar por el camino gnóstico fue imprescindible dar cada paso sacrificando algo; a cada paso se debió desgastar y corroer algún aspecto del “ego” desde el cual la persona “piensa, construye y vive su realidad”, autoafirmándose y convenciéndose de que es lo real.

La importancia personal es el mayor enemigo, ya que consume gran parte de la vida sintiendo dolor por las ofensas de los demás, haciendo vulnerable. Perder la importancia personal, ese sentimiento de amor propio, el pundonor, la idea de que el yo personal vale tanto. Mucha de la energía está consumida en defender nuestras personas. Defender la persona cuesta demasiado y no reporta nada (6).

Del mismo modo que en el caso de la técnica sexual, el sacrificio está planteado en términos de una economía política de la energía corporal. De nuevo aparece la preocupación por “ahorrar la energía”, por “administrarla” a fin de que se emplee en algo provechoso para el combate contra el ego: “Al dejar de sentirse tan importante se deviene más fuerte”. Asimismo, en el núcleo de la práctica del sacrificio por la humanidad se encuentra una forma de prueba que había que soportar y que había que atravesar. Fue una interrogación de sí sobre sí, que comportó un doble movimiento; primero, el ejercicio de cierta forma de crítica a sí mismo, el “ponerse a sí mismo en su lugar”, el “devolverse a su tamaño real”; y el segundo movimiento, descubrir al otro, darle un lugar. Ahí radicó el segundo aspecto que comportó la crítica a sí mismo. Al perder la importancia personal, también se posibilitó una forma de acercamiento y de apertura al otro que no se limitó a ofrecer ayuda material, sino que manifestó una actitud de contacto y de implicación con las realidades del otro. El sacrificio gnóstico constituyó la prueba de que la práctica de sí gnóstica involucró no solo el cuidado de sí, sino también el cuidado de los otros. En efecto, el cuidado de sí gnóstico no hubiese sido posible sin esa atención dirigida al otro como parte del cuidado que se ejerce sobre sí mismo. Así, el sacrificio movilizó un desapegarse de los propios intereses y al mismo tiempo promovió una forma de cuidar los intereses de los otros, sacrificando el interés propio en beneficio del de otros. No sobra señalar que esta operación, este movimiento, fue la operación inversa a la que simultáneamente se introdujo en la ciudad desde la racionalidad del discurso desarrollista, la cual implementó en la ciudad de entonces procesos de subjetivación que forjaron la moderna competencia entre agentes en el mercado. Una competencia regida por el privilegio dado a los intereses propios y en desmedro de los otros. A pesar de lo que usualmente se piensa en los medios académicos, el sacrificio gnóstico no constituyó un refugio individualista y narcisista, ni tampoco una huida de los otros; por el contrario, conllevó una crítica radical a sí mismo y desplegó cierta forma de cuidado a otros.

Amor a la humanidad; es necesario amar a nuestros semejantes, pero el amor hay que demostrarlo con hechos concretos, claros y definitivos. El deseo de trabajar por el prójimo, la alegría por el bien ajeno. Sacrificio por la Humanidad, pues si somos egoístas, si no trabajamos por nuestros semejantes, si no levantamos la antorcha en lo alto para iluminar el camino de otros, no progresaremos; el egoísta, por muy pietista que sea, no realizará progresos en estos estudios (16).

Finalmente, se puede afirmar que el sentido, la importancia del sacrificio, —la entrega de una fuerza inferior en beneficio de una fuerza superior— dentro del conjunto de la práctica de sí gnóstica y en el contexto de la guerra contra el ego, radicó en que la persona pudiese escapar de cierto modo de dominación. Los gnósticos afirmaron que mediante el sacrificio se oponían a una “fuerza” a la cual le atribuyeron ser causante de la “conducta gregaria”, de la “inercia

psicológica” y del “automatismo del comportamiento”. Es la tendencia que hace que las personas terminen actuando de acuerdo a los parámetros del promedio, es decir, sometiéndose a la norma y a un orden normalizador. “Así es como los seres humanos se contagian unos a otros dentro de ambientes negativos” (Weor Aun, 1985, p.32.). En el enfrentamiento contra dicha fuerza, la táctica movilizadora por el sacrificio gnóstico fue liberarse del poder ejercido por dicho gregarismo, el cual fue percibido como una tendencia cultural que tendió a homogeneizar y a igualar las conductas singulares. Entre los gnósticos dicha tendencia fue descrita en términos de fuerza “involuntiva”, “descendente” y “degenerativa”, —más conocida en el vocabulario gnóstico como “entropía”—

La ley de la entropía actúa por ejemplo, en dos recipientes con agua, si los colocamos juntos, uno con agua caliente y el otro con agua fría, la entropía se precipita en ellos y la temperatura se iguala en los dos recipientes. Similarmente, las relaciones que tenemos con los demás, hace que en la manera de ser, nos igualem, si “fulanito de tal” es muy nervioso y nosotros convivimos muy a menudo con él, la entropía se precipita y terminamos nerviosos también. Nosotros no estamos diciendo que la entropía y la transformación sean la misma cosa; decimos que hay que vencerla con la transformación, y la transformación se produce mediante el sacrificio de una fuerza inferior en aras de una fuerza superior (1965: 44).

Si bien, no fue un argumento formulado explícitamente por los gnósticos, es posible afirmar que dicha “entropía” se relacionó con las formas de vida que emergieron con los procesos urbanizadores que experimentó la ciudad en el transcurso de las décadas del sesenta y setenta. De hecho, tal como se mostró en el primer capítulo, una de las condiciones de posibilidad del discurso desarrollista fue que, justamente, necesitó de la normalización estadística de la población. Así, el sacrificio gnóstico se presentó como la forma para que los gnósticos se librasen de dicha fuerza normalizadora —la entropía—. Al tratar de no caer en la entropía se hizo una crítica a la mentalidad de masa, y por lo tanto, fue una forma de poner límite “al dejarse llevar por las circunstancias”. Se puede afirmar que el sacrificio fue re significado por los gnósticos al dotarlo de un sentido de desaprobación de la “conducta de rebaño”.

## Conclusiones

Se puede arriesgar la formulación de algunas hipótesis; la primera, que durante el período en cuestión ocurrió la articulación entre dos dispositivos de poder. Primero, el dispositivo católico, que operó mediante una forma de gobierno pastoral, que si bien, al comenzar la década del sesenta experimentó una crisis, logró conservar su hegemonía a nivel de código moral y de símbolo cultural de identificación para la mayoría de la población. El segundo, fue el dispositivo desarrollista, desde el cual el progreso individualista fue visto y promovido como fundamento absoluto de las relaciones sociales y desde el cual se favoreció la formación de subjetividades que naturalizaron la competencia individualista, bajo el supuesto de que tal actitud haría parte de la “naturaleza humana”, ideal legitimada desde los argumentos evolucionistas. Puede sostenerse que, de la combinación entre ambos dispositivos, a nivel de culturas de sí, se articuló en la ciudad una forma específica de poder —católico-desarrollista— que también operó a nivel de la conformación de subjetividades, dando forma al paisaje cultural de la ciudad desde mediados del siglo XX. Con ello no se afirma que el catolicismo haya sido funcional al proyecto desarrollista, ni tampoco que el desarrollismo haya suplementado al catolicismo. Lo que sí se sostiene es que la articulación entre ambos dispositivos conjugó las condiciones necesarias para la formación de un modo de subjetividad cuyo *telos* fue la individualización, en el sentido de que ambos modelos exigieron el establecimiento de una identidad homogénea y estable, en el marco de unos discursos que naturalizaron dicha individualidad. Ser un católico, —bueno y obediente—, y un ciudadano moderno —trabajador y productivo—, formaron parte del mismo “paquete” subjetivo, es decir, hicieron *máquina*. Así, desde el aparato católico la obediencia se consagró como una virtud, pues, “las ovejas han de obedecer, dejarse guiar y someterse a su pastor si quieren convertirse en buenos súbditos”. Por su parte, desde el dispositivo desarrollista se consagró el trabajo productivo como virtud suprema, pues el cuerpo y sus movimientos debían ser disciplinados para engranarlos a los ritmos impuestos por la producción industrial y el consumo masivo, ritmos que le fueron exigidos mediante la instauración en Bogotá del modelo norteamericano de ciudad, bajo las administraciones de los “alcaldes ingenieros”. Queda la sospecha de que uno de los principales factores que favoreció la articulación entre ambos dispositivos fue el hecho de que compartieron el mismo nivel de especificidad en su modo

operación, es decir que en ambos se puso en juego una misma *individualización*<sup>136</sup>. Por otra parte, el desarrollismo puesto en marcha por las élites bogotanas seducidas por los valores del modo de vida norteamericano de posguerra, promovió un tipo de poder que favoreció la formación de subjetividades *instrumentalistas*, en el sentido de que tal poder se rigió mediante el llamado a las personas a afirmarse en su valor propio a través de las acciones que les permitieran sobresalir por encima de los demás y así obtener ventajas y ganancias mediante un procedimiento de cálculo de la utilidad. Sin embargo, al comenzar la década del sesenta, el dispositivo de subjetivación moral católico mostró signos de agotamiento y perdió su potencia para producir la experiencia de sí de los sectores populares de población. Así se abrieron fisuras en la cultura de sí bogotana desde las que emergieron formas “otras” de subjetivación moral. En dichas formas, la obediencia a la norma establecida en el canon fue menos importante que la posibilidad de formarse moralmente mediante acciones reflexivas. A contrapelo del modelo católico-desarrollista, las formas de subjetivación, entre los gnósticos, implicaron prácticas de sí en las que la virtud fue la rebeldía.

Hay que ser un poquito más maduros y salirnos de tantos códigos y de tantas morales, volvernos revolucionarios, luchar por el camino de la rebeldía sicológica. La mejor ética es la de aprenderse a ver a sí mismo, cuando uno se ve a sí mismo sabe qué le falta y qué le sobra y tiene inventario correcto. Cuando uno no se auto-observa sino que se deja guiar por los códigos rancios de moral torpe, no sabe ni qué le falta, ni sabe qué le sobra, cree tener lo que no tiene y lo que no cree tener, eso tiene (Aun Weor, 1990:89).

Otra hipótesis que se arriesga es que, contrario a lo que podría creerse, la crisis de la cultura de sí católica, sumada a la arremetida desarrollista, constituyeron fenómenos favorables para el aclimatamiento y para la germinación de las prácticas de sí alternativas en la ciudad. En efecto, en el caso de la conversión gnóstica, los contra modelos de conducta necesarios para movilizar a las personas a abandonar sus marcos subjetivos y para crearse activamente a sí mismas fueron, de una parte, ciertas prácticas católicas ligadas a una espiritualidad vista en términos de “vacía”, “insuficiente”, “distante” y “debilitadora”; y de otra parte, la instrumentalización de la conducta y el materialismo valores importantes para el estilo de vida instaurado en la ciudad por el desarrollismo. Empero, la formación de las prácticas de sí alternativas en la ciudad no se reduce a un efecto de otros modelos de conducta; las búsquedas y los movimientos experimentales que emprendieron algunos grupos de gnósticos, así como las “revoluciones” contra uno mismo acometidas, implicaron fundamentalmente la ejecución de un trabajo sobre sí mismos, que los

---

<sup>136</sup> Ello se entiende mejor si se tiene en cuenta que, por una parte, el modo de subjetivación católico que operó entre los sectores populares de la ciudad tradicional se rigió mediante el principio de la formación de un perfil de sujetos que “dejaran conducir sus conductas”, es decir que, desde el catolicismo se ejerció una forma de poder entre los sectores populares que debilitó la voluntad de los habitantes con el fin de cederla a la voluntad del pastor. Así, la principal función del catolicismo, como código moral, fue moldear conductas proclives a la obediencia.

condujo a “ver”, y a “habitar” la ciudad de maneras alternativas a las instituidas por el patrón católico-desarrollista. Dichos cambios de mirada y de relacionamiento fueron posibles sobre la base del establecimiento consigo mismos de una relación auto reflexiva, a partir de la integración de formas de conocimiento, de ejercicios de sí y de lenguajes para hablar de la vida subjetiva, que incluyeron los modos de ver y de vivir propios de los sectores populares.

En términos de poder, se puede considerar que el trabajo realizado sobre sí mismos por los miembros de dichos movimientos comprendió diferentes formas de antagonismo a la normalización y a la individualización, promovidas desde el modelo católico-desarrollista. También se puede afirmar que, mediante el trabajo sobre sí que pusieron en marcha dichos movimientos, realizaron una crítica a la forma de poder que se reprodujo en la ciudad a nivel de las mediaciones para relacionarse consigo mismo. En efecto, entre los gnósticos se identificaron diferentes procesos de elaboración de sí mismo, mediante los cuales algunos grupos, entre los sectores populares bogotanos, encontraron el modo para *actuar sobre sus propias acciones posibles* y al obrar ese poder pudieron evadirse de la urdimbre tejida desde el orden simbólico católico-desarrollista. Los casos analizados dan cuenta en extenso de los combates librados contra la individualización y las resignificaciones que dichos grupos emprendieron con el fin establecer en sí mismos las condiciones para poder gobernarse a sí mismos. Entre los gnósticos, los esfuerzos y las luchas emprendidas en los procesos de conversión cuestionaron el status del individuo, es decir que atacaron las prácticas individualizantes que ataban a las personas a una identidad cerrada; así subvirtieron la racionalidad católica-desarrollista que entonces promovió la ruptura de los lazos comunitarios. El choque entre los dos procesos de subjetivación fue posible solo porque ocurrió entre prácticas que operaron en el mismo nivel y bajo los mismos términos, pero con objetivos diferentes. Tal choque de fuerzas sobrevino, por una parte, en el campo del gobierno de las “almas<sup>137</sup>”, —no el alma-sustancia, sino el alma en tanto sujeto de la acción; en tanto instancia que se vale del lenguaje y de los instrumentos del cuerpo—, como también en el campo del gobierno de la población, porque el trabajo realizado sobre sí en los procesos de subjetivación analizados comprometió una crítica a los efectos sobre la subjetividad que trajo la modernización desarrollista<sup>138</sup>. A partir de las hipótesis mencionadas, puede sustentarse que en el

---

“¿Cuál es el elemento que utiliza el cuerpo que no puede servirse de sí mismo? Quien se vale del cuerpo es el hombre entendido como compuesto de alma y cuerpo. Si se trata de que el hombre se vale del lenguaje en este ocuparse de sí mismo, es el alma “el único elemento que en efecto se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos y por consiguiente de sus instrumentos y va a valerse del lenguaje” (Foucault: 2011: 34).

<sup>138</sup> Los fenómenos que entonces dejaron sentir su efecto entre los sectores de la ciudad como la marginalización, la exclusión, la invisibilización y la inferiorización fueron relacionados con las acciones ejercidas desde el lugar del sujeto ideal del dispositivo católico-desarrollista, posicionado en el lugar de lo deseable y normal.

transcurso de los años sesenta ocurrió en la ciudad un remezón cultural que alteró las condiciones para la constitución histórica de la experiencia de sí. El quiebre del *hábitus* católico tradicional ocurrió simultáneamente con la maduración de las condiciones que posibilitaron la problematización de la experiencia de sí, por parte de algunos sectores populares de la metrópoli. Dicha problematización fue llevada a cabo por personas organizadas en grupos que pusieron en marcha procesos de conversión, los cuales incluyeron el desarrollo de operaciones de autoconocimiento, de autotransformación y de autodomínio, los cuales motivaron una vuelta de los sujetos sobre sí mismos y dieron lugar al desarrollo de ejercicios de autoexperimentación y a la elaboración de un conjunto de trabajos sobre sí. Tales procesos abrieron un lugar alternativo para pensarse y para relacionarse entre los sectores populares de la ciudad; a través de sus operaciones de conversión elaboraron soluciones concretas a sus necesidades e inquietudes espirituales.

También se concluye que las prácticas de conocimiento involucradas en los procesos de conversión analizados no se pueden evaluar en términos de su “originalidad”, ni de su “aporte para la consolidación de un campo de saber especializado”; tampoco se pueden validar en razón de la “concatenación de argumentos racionales en un sistema conceptual”. Lo que dichas prácticas exigieron y lo que privilegiaron ante todo, fue una actividad crítica permanente del individuo sobre sí mismo; actividad para la que no fue significativo el acceso racional a la verdad sobre un objeto. Las verdades que movilizaron los procesos de conversión fueron verdades que pertenecieron al orden de cosas del cómo vivir “como se debe”. Por ello, la forma experiencial que cobraron los saberes en los procesos de conversión propició un cambio en la forma de ver la realidad, un cambio en la “mirada”, que alteró el curso de las vidas de quienes obraron sobre sí el trabajo “que había que hacerse”. En efecto, al restituir el principio de espiritualidad a la práctica filosófica, —es decir, al ensamblar en una sola entidad la verdad con su puesta en acción—, se propició un movimiento subjetivo definido como un desplazamiento de los sujetos en su propio eje. Tal movimiento se caracterizó por la reconfiguración en las formas para dar significado a la realidad mediante el desaprendizaje de un conjunto de hábitos mentales y también a través de la instauración de un cuerpo de verdades que, al ser formuladas en los términos de una ética, requirieron de la autoconstitución de los sujetos como sujetos de veridicción. De esta manera, las prácticas de conocimiento guiaron los procesos de conversión al proporcionar un conjunto de principios de conducta, de criterios operativos que fueron útiles, que fueron usados efectivamente para poner en juego la libertad de las personas.

Así, a diferencia de ciertos diagnósticos que desde la academia se realizan muchas veces a la ligera, queda planteado que los movimientos de conversión agenciados a través de prácticas de sí no implican necesariamente, ni mayoritariamente, la constitución de “mercados espirituales”, ni comercializaciones de un “refugio en el ámbito de lo personal”, para “evadirse de las realidades sociales”; tampoco conllevan la “huida en busca de lugares puros, afuera del sistema”; menos aún constituyeron “actuaciones de masas obedientes y disciplinadas”, a la manera de otras espiritualidades que emergieron durante el mismo período y en la que sí fueron característicos el proselitismo agresivo y los tonos carismáticos. Las conversiones estudiadas acarrearón transformaciones en las personas, sin que buscaran “salirse del sistema”, como era un ideal común entre otros movimientos contemporáneos, por ejemplo ciertos círculos de intelectuales, artistas, *hippies* y movimientos naturistas, que florecieron en la ciudad en el mismo período. El transcurso de los procesos de transformación tampoco conllevó necesariamente el distanciamiento de los conversos respecto de sus familias, —como usualmente se afirma—. Si bien, hubo entre los gnósticos un distanciamiento respecto al mundo, este no implicó renunciar a sus relaciones con personas que no compartieran su estilo de vida. Sin embargo no puede negarse que las relaciones establecidas dentro de los grupos de conversos se convirtieron en un apoyo, en una segunda familia y en un refugio. Tampoco puede afirmarse que la conversión modificara sustancialmente su relación con el trabajo; ni que los gnósticos se propusieran fundar comunidades cerradas y apartadas del resto de habitantes de la ciudad. De hecho la convivencia con modelos de conducta diferentes fue concebida como una forma de entrenamiento, como un servicio útil, como un estímulo necesario y en algunos casos como una prueba imperiosa. Respecto al estereotipo que ve en dichos grupos “una forma de explotación de la piedad popular” puede afirmarse que, en el caso de la gnosis bogotana no se encontraron indicios que permitan pensar que hubo algún interés de lucro o que sus ejercicios se adecuarse a las reglas de oferta y demanda del mercado; de hecho, explícitamente el modelo institucional gnóstico contempló una crítica radical a quienes entonces usaron las tecnologías del yo para lucrarse. Por otra parte, el proceso de convertirse en “otros” también conllevó la apertura hacia otras formas de “ver”, así como también la resignificación de prácticas habituales y concebidas como “normales” para la época. De hecho, vistas desde el lente del “choque entre modelos de subjetivación”, se puede afirmar que para un número significativo entre los ejercicios de sí que fueron examinados, una de las actitudes que resultaron más comunes fue la desobediencia a los mandatos culturales promovidos por la articulación católica-desarrollista; tal desobediencia, se entiende en términos

de que las conversiones condujeron a que los sujetos “desertaran” respecto a los códigos y marcos que entonces impuso la articulación católica-desarrollista. Las acciones de sí, sobre sí, que dieron forma a los procesos de conversión, pusieron en juego el gobierno de la propia conducta de las personas, desde unas coordenadas diferentes a las que impusieron los proyectos de las élites económicas y religiosas. En contra de lo “ordenado” culturalmente, estos grupos instalaron la relación de sí consigo en un campo en el que pudieron experimentar y trabajar sobre sí mismos, y, eventualmente, conseguir la autonomía sobre la propia conducta. Por ello, los fenómenos de los curas rebeldes y de los gnósticos pueden considerarse como desterritorializaciones respecto al esquema moral disponible y frente a las formas habituales para pensarse a sí mismos. Por ello se pueden considerar como desvinculaciones respecto de la hegemonía católica-desarrollista. En otras palabras, el choque ocurrido en la ciudad entre las fuerzas culturales católico-desarrollistas contra las fuerzas alternativas, ambas operando en el mismo nivel, pero portando diferentes esquemas inductores de acciones sobre sí mismos, enfrentó a algunos habitantes de los sectores populares de la ciudad a una elección: “la “subsunción real del alma al mercado” o la “subversión de la dictadura del tirano que todos llevamos dentro”. Para aquellos insubordinados del código de la matriz de subjetividad católica-desarrollista, su conversión significó tanto la deserción de una forma de ser, como la creación de otra forma de habitar el mundo: ser cristianos y modernos, pero también ser revolucionarios y rebeldes. Fue una insurrección molecular; al convertirse en sujetos de veridicción, comprometieron al sujeto de enunciación, con el sujeto de la conducta y respondieron desde el principio: “tú ves en mi conducta, esta verdad que yo te digo”.

Por otra parte, en la forma de conocimiento gnóstica, se realizó una operación que se puede denominar como el “reencantamiento de lo real”, en el sentido de que, mediante la introducción de un relato mágico, se articularon y se tejieron en una sola pieza las operaciones y los conocimientos relevantes para el trabajo sobre sí. La elaboración de dicha narrativa estuvo soportada en el uso de arquetipos y de lenguajes simbólicos que contribuyeron a la mitificación de la realidad. Ello significa que, desde la perspectiva de un gnóstico, la realidad fue asumida míticamente; no que fue narrada “a la manera”, “como si fuera” un mito, sino que fue experimentada míticamente. Tal mitificación, favoreció el establecimiento de condiciones por las cuales en las prácticas de sí se anuló la individuación, en el sentido de que para los gnósticos, mediante la introducción del relato mítico, se concibió cada elemento como perteneciente a un todo, del cual proviene su sentido; desde tal racionalidad los gnósticos pudieron experimentar

directamente la identificación entre lo “conocido” y lo “cognoscente” a través de ciertos ejercicios. Así, mientras que para los gnósticos todo “estaba conectado”, en la visión desarrollista la desconexión, la individualización y la separatividad fueron la regla. Desde esa racionalidad se sostuvo una tendencia individualizante y al mismo tiempo homogeneizante: la división entre una cosa y otra y su posterior normalización. En el mismo sentido del reencantamiento de lo real operaron las prácticas rituales, usadas intensivamente entre los gnósticos. Dicha ritualización también favoreció la mitificación de la realidad, porque poco a poco instaló entre los adeptos ciertas formas de relacionarse con sus actividades cotidianas que exigieron el ajuste de los ritmos de la vida y la sincronización las corporalidades al compás de fenómenos cíclicos de orden cósmico y planetario. Esa forma de temporalidad riñó con las formas impuestas por el ritmo de vida desarrollista; es decir, que mediante la incorporación y la vivencia de otras coordenadas temporales, los gnósticos pudieron desmarcarse de las medidas y ritmos del tiempo católico-desarrollista. Desde dichas coordenadas incorporaron otro calendario así como horarios alternativos, ordenados en función de la lógica del trabajo sobre sí y no desde la lógica temporal del trabajo mecanizado que necesitaba el modelo desarrollista.

Ahora bien, teniendo presentes los usos políticos de los saberes que dieron vida a la práctica de sí, tanto en el proyecto de conversión a la revolución, como entre los gnósticos, se puede afirmar que, en algunas de sus prácticas es posible hallar críticas a la compartimentalización y a la disciplinarización de los saberes, —esquemas que, —no por coincidencia—, fueron los más provechosos para los intereses del aparato de saber desarrollista—. En contraste, —en particular en el modo gnóstico de leer la realidad— se continuó con la tradición analógica del saber, es decir que se enseñó a “mirar de otra forma”; a “atravesar el mundo con la mirada” en busca de semejanzas y de simpatías entre las cosas, en pos de una “interrelación cósmica” que lo enlaza todo. Se enseñó mediante la práctica continua de un entrenamiento en las verdades capaces de modificar el *ethos* de sus practicantes. La forma gnóstica de conocimiento se constituyó como una matriz de la cual fue posible extraer conocimientos prácticos para enfrentar la vida. No interesó la verdad de sus discursos, sino la veridicción de los sujetos que formó.

Al momento de establecer conclusiones, hay que tener en cuenta que, en la práctica, en ambos procesos de conversión se pueden encontrar variedades y variaciones en las formas de asumir esa “vuelta a sí”. En particular, en el caso gnóstico es significativa la gama de diferencias entre cada proceso; sin embargo, también es cierto que es posible identificar la práctica de un modelo general, tanto entre escuelas como entre individuos. Ello no implica que se puedan deducir

efectos homogéneos de la aplicación del modelo; los testimonios dan cuenta de que los efectos también dependieron de las características específicas de cada persona. También es clave tener en cuenta que entre los gnósticos y entre los curas rebeldes se encuentran las mismas vicisitudes y contradicciones que se encuentran en cualquier otra organización y de ninguna manera se sostiene que debido al tipo de actividades que desarrollaron, escaparan de las contingencias comunes de la vida, ni a las determinaciones particulares del contexto bogotano. Ahora bien, si se intenta extraer un corolario en torno a la forma como se interiorizaron las reglas, en la práctica de sí gnóstica, es decir, si se interroga por el modo de sujeción entre los gnósticos, se puede afirmar que, por una parte, en cierto nivel operativo de su práctica, funcionó una forma de disciplinamiento realizada mediante la repetición cíclica de un modelo estándar. Fue un nivel de operación en el que la práctica de sí gnóstica cobró una forma más institucionalizada y en el que el acento estuvo del lado de una subjetivación jurídica, es decir, en la que la obediencia a la norma se logró mediante procedimientos basados en la autoridad y en las repeticiones del canon establecido. Vista desde ese registro, la práctica de sí gnóstica tuvo un aspecto en el que operó como una moral sustentada en el cumplimiento incuestionado del código, la cual generó actitudes de dependencia similares a las formas de la obediencia católica. Pero así como no se puede ignorar ese nivel, tampoco se puede obviar la existencia de otra línea, que operó mediante un proceso de conversión regido por el principio de la experimentación por sí mismo y por el trabajo hecho por sí y sobre sí. Desde ese registro el acento moral de la gnosis se orientó hacia la ética, en el sentido de que se privilegiaron las formas de auto subjetivación y se introdujeron elementos de reflexión y crítica subjetiva en la consideración de los códigos.

La forma de subjetivación gnóstica —su práctica de sí—integró tres características: la primera fue el grado de elaboración de su sistema de códigos y de reglas. La gnosis no se practicó sobre la base de un código moral rudimentario y aplicado de forma inflexible; por el contrario fue una práctica llena de matices y en la que los postulados filosóficos adquirieron formas disímiles según las condiciones de cada persona. Con ello se quiere señalar que la gnosis no se rigió principalmente bajo alguna forma de autoritarismo carismático, ni tampoco constituyó un sistema de obediencia doctrinal. La segunda característica fue la austeridad en la observancia del código gnóstico, factor que estimuló la disciplina y el ajuste de la conducta individual a un modelo general. Sin embargo dicha austeridad no fue la única, ni la principal forma mediante la cual los gnósticos incorporaron el hábitus y aceptaron voluntariamente las prescripciones del modelo gnóstico. Más allá de eso, —y ahí radica el tercer elemento— la gnosis exigió que mediante la

relación que cada uno de sus practicantes tuvo consigo mismo —en sus diferentes acciones, pensamientos y sentimientos—, debieron constituirse autónomamente como sujetos morales. Es precisamente este último elemento el que se puede considerar como el núcleo del trabajo que los gnósticos prescribieron que había que hacerse consigo mismo<sup>139</sup>. Entonces, la gnosis obedeció a una subjetivación jurídica, en tanto ofreció un marco normativo y unos procedimientos de repetición; pero también operó como auto subjetivación, en tanto el núcleo de la transformación gnóstica radicó en el trabajo que efectivamente se hizo sobre sí mismo. Lo que sí puede afirmarse es que el énfasis de la conversión gnóstica estuvo del lado de las *formas de relacionarse consigo mismo*, es decir, que en su práctica fueron definitivos los procedimientos mediante los cuales los estudiantes intervinieron su propia conducta, y así mismo fueron indiscutibles los ejercicios en los que cada uno se dio a sí mismo como objeto de conocimiento, los cuales les permitieron transformar su modo de ser. En definitiva, entre los gnósticos se les traspasó a los individuos la responsabilidad de convertirse en sujetos morales, más que conminarlos a aceptar pasivamente un dogma de fe.

También se puede concluir que los tres grupos de ejercicios que compusieron la ascética gnóstica obedecieron a una misma pauta: dar forma a la propia conducta mediante la instauración de un combate contra sí mismo. La gnosis enseñó un combate permanente y radical por la conquista del gobierno de la propia conducta; ganar el combate significó “que cada uno fuese dueño de lo que le ocurría”. La lucha contra sí mismo fue la clave desde la cual se abordó la resignificación de una serie de aspectos de la vida psicológica y espiritual de los gnósticos y por ello, fue el modo para constituirse como sujetos de su propia conducta. Ahí radicó el núcleo desde el cual se jugaron los procesos de conversión. Al llevar la existencia más allá de las coordenadas cotidianas y de los límites cognitivos establecidos por el modo de vida católico-desarrollista, las luchas implicadas en sus conversiones reubicaron a las personas en coordenadas existenciales diferentes; podría pensarse en un proceso de re temporalización que obedeció a una economía política corporal alternativa. El re alineamiento subjetivo afectó aspectos sensibles, emocionales, mentales e instintivos y vino de la mano del cambio de *sensorium* de la ciudad; urgía una forma para habitar la urbe y dar sentido a la avalancha de cambios que estaban ocurriendo en períodos cortos de tiempo.

---

<sup>139</sup> Entre ellos la diferencia definitiva la debió hacer cada uno y el acento estuvo del lado del proceso de auto subjetivación. No se puede perder de vista que la gnosis no se restringió a un único modo de funcionamiento, sino que combinó prácticas relacionadas con procedimientos propios de un dispositivo disciplinario con prácticas relacionadas con un modelo más autonomizador.

El trabajo gnóstico tuvo un triple perfil: primero, como trabajo corrector, es decir, que se enfocó en corregir los defectos y en reformar antiguos hábitos y conductas considerados destructivos; segundo como trabajo “liberador”, en tanto conllevó el desaprendizaje de los “programas de valores” incorporados desde el dispositivo católico-desarrollista; y tercero un trabajo creativo, en tanto se necesitó construir nuevos programas de valores. Al invertir el sistema de valores instaurados por el desarrollismo, el trabajo sobre sí gnóstico impugnó la retórica de que lo valioso es “ser uno mismo” y la cambió por otra cuyo principio fue “ocuparse de sí mismos”. Dicha inversión conllevó el enrarecimiento de los sujetos; al dejar de ser lo que eran, se dislocó la estabilidad de su identidad; al cambiar su mirada, se corroyó la coherencia vital de sus practicantes. Entre sus adeptos, la conversión gnóstica significó, en los casos más radicales, una experiencia de renacimiento, y en todo caso, un estímulo para emprender cambios sustanciales en sus estilos de vida.

Los aspectos *sospechosos* de la gnosis radicarón principalmente en su esencialismo, en el sentido de que entre los gnósticos se puede reconocer un enfoque sustancialista respecto a nociones clave para el trabajo sobre sí; los ejemplos más relevantes se encuentran en la noción de un “interior”, que es objeto de los ejercicios de observación; asimismo la existencia de la “conciencia”, que se concibe como la “esencia” de cada uno. Otro aspecto que, al mismo tiempo que fue motivo del éxito del modelo gnóstico, también fue el motivo de su estancamiento, fue la rigidez de su canon; desde que se encontró una forma definitiva para Víctor Manuel Gómez, no se cambió nada dentro del modelo. El fijar el canon, por una parte facilitó su réplica pero por otra parte, al no considerara aspectos que surgieron con su práctica, se presentó como un esquema cerrado y terminado. Ensimismada, la gnosis no mostró interés en dialogar con otras tradiciones que también abordaron el trabajo sobre sí; durante el período en cuestión la gnosis no realizó ningún esfuerzo por congregarse y articular a los bogotanos que realizaban búsquedas similares. El lado oscuro de la gnosis fue su didáctica, debido a que durante el proceso de conversión, una operación permanente fue recordarle a los estudiantes las consecuencias de no desarrollar el trabajo sobre sí: “descenso al abismo”, “involución”, “sufrir”, ser juzgado, “solo hay salvación dentro de la gnosis”—, tales fueron el tipo de imágenes mediante las cuales se les instauró a los estudiantes sentimientos de miedo. Ese aspecto de nuevo deja ver que al mismo tiempo que funcionó como una práctica de sí, la gnosis también operó desde un nivel disciplinario, en el cual algunas personas fueron más apegadas a las reglas de la institución y a la vigilancia mutua respecto al cumplimiento del código, actividad que dio lugar a moralizaciones entre sus

miembros. También hubo casos en los que las verdades gnósticas fueron tomadas como un dogma por algunas personas e involucraron conductas de evangelización y adoctrinamiento a otros, de forma similar al catolicismo. No se puede llegar a creer que los gnósticos fueron inmunes a la cultura popular; en algunos casos se deja ver que desde sus prácticas se reprodujeron los estereotipos de la cultura popular, específicamente respecto a las relaciones género. Sin lugar a dudas, dichos estereotipos fueron funcionales a la dominación patriarcal. Finalmente hay que señalar que con el arribo de la década del ochenta y tras la muerte de Víctor Manuel Gómez, el fraccionamiento fue la tendencia del movimiento gnóstico que se atomizó de manera similar a lo ocurrido con los movimientos políticos de izquierda durante el mismo período.

El desenlace del entrenamiento ascético gnóstico fluyó hacia un mismo objetivo: salvarse, acción que consistió en: “eliminar los defectos psicológicos para poder estar auto consciente”; “lograr la autorrealización”; “caminar el sendero de la gran rebelión”; “estar ubicados en todo momento en el aquí y en el ahora”; “recibir estímulos del exterior e interior y no identificarse con ellos”; “fabricar un alma o centro permanente de conciencia”. Todas las formas expresadas para definir la salvación apuntaron hacia el mismo sentido: crear en las personas cierta autosuficiencia respecto de lo que les ocurre; es decir, hacer que su conducta no dependa de factores ajenos a sí mismos<sup>140</sup>. Se puede afirmar que respecto a su relación con la norma y a su forma de reconocerse obligados a cumplirla, entre los gnósticos no operó una actitud de obediencia al canon establecido, sino que, principalmente, se practicó en la forma de una búsqueda, de una “vuelta sobre sí” y mediante un trabajo efectivo ejercido sobre sí mismo: fue ese el camino mediante el cual se incorporaron las verdades gnósticas. A medida que ello ocurrió, los sujetos involucrados empezaron a actuar “como hay que actuar”; es decir, que en ellos se fundieron las verdades gnósticas con su razón y con su voluntad. La *askesis*, para los gnósticos no constituyó una forma de renuncia a sí, sino, al contrario, un dominio de sí. Mediante la adquisición progresiva del cuerpo de verdades gnósticas, sus practicantes llegaron a convertirlas en un *ethos*, cuyo denominador común fue el gobierno de la conducta propia. Sin embargo la conversión nunca fue definitiva; hubo que seguir trabajando durante toda la vida, porque, de lo contrario se quedaría expuesto a la influencia del sistema y se reincorporaría al comportamiento mecánico.

---

<sup>140</sup> Al darse cuenta de que “cada persona es la única responsable de lo que le pasa”, entonces los gnósticos se vieron conminados a establecer una relación consigo regida por el auto gobierno de sí. Se puede decir que la teleología moral entre los gnósticos radicó en la constitución de una relación de sí, consigo, de auto dominio, mediante la asimilación de su verdad. Se buscó que cada acción se guiara más por la convicción interior que por la obligatoriedad de la ley, o el peso de las circunstancias, de la tradición o de la emoción.

La gnosis conminó al individuo a autonomizarse, a emanciparse respecto de sus determinaciones, y “ser capaz de originar conscientemente sus circunstancias”. Desde esa perspectiva, —y siguiendo la hipótesis de la articulación entre dispositivos de poder—, se puede afirmar que la emancipación y el dominio ejercido sobre sí mismo en la gnosis, sin proponérselo, le dio fuerza a otro proyecto paralelo, y que consistió en resistir al hábitus que entonces se imponía desde el proyecto católico-desarrollista. El objetivo trazado por los gnósticos fue dotar a sus estudiantes de un conjunto de prácticas suficientes para empoderarse frente a las adversidades, comunes a la vida de todos; pero al mismo tiempo los hizo más fuertes frente a la arremetida subjetiva del dispositivo católico-desarrollista. Sobre la base de la constitución de un dominio sobre sí, se puede hablar de la producción de soberanía de sí, en los gnósticos por tres razones: primero, por promover que cada persona se construyera por sí misma su propio destino, segundo, porque llevó a los estudiantes a interrogarse por quién gobernaba sus fuerzas constitutivas, su “sí mismo”, y tercero, porque los movilizó a desprenderse de ese “sí mismo”. De esta forma, la práctica gnóstica conllevó un ejercicio de des sujeción: “dejar de ser lo que somos”. Mediante ese proceder, los gnósticos atravesaron los límites de la subjetividad promovida por la cultura hegemónica, y construyeron actitudes disfuncionales al desarrollismo<sup>141</sup>. Respecto a la relación entre la gnosis y el cristianismo, se puede concluir que existen múltiples niveles de análisis; es una relación compleja, que incluye diferencias irreconciliables y también reappropriaciones, resonancias y similitudes. En algunos casos la gnosis operó re significando al catolicismo y en otras, la herencia del catolicismo atravesó y desactivó el poder movilizad desde las tecnologías gnósticas. En primera instancia, se puede decir que el aparato técnico de la gnosis se definió a partir de la negación de sí mismo, la cual es una característica distintiva de la relación católica de sí consigo; sin embargo, lo que a primera vista podría identificarse como una correspondencia en las formas de elaboración gnóstica y cristiana, resulta ser la diferencia clave entre ambas prácticas de sí. Si se rastrea y localiza en detalle el objetivo al que apunta la negación en cada caso, se encuentra que la negación cristiana implicó un vaciamiento de la potencia del sujeto y una cesión de su voluntad, para que los sujetos pudiesen aceptar un devenir determinado por una voluntad superior. En cambio, la negación en la gnosis conllevó el proyecto de eliminación de todo aquello que impidiera desarrollar la potencia del individuo; es decir la afirmación de su

---

<sup>141</sup> Al plantear esa afirmación, no se pierde de vista que la gnosis también tuvo una línea funcional al disciplinamiento: “no alcohol”, “no trasnochar”, “trabajar con sensatez”; pero también tuvo una línea crítica del sistema, mediante la cual tomó distancia respecto de los valores promovidos desde la articulación católica-desarrollista.

voluntad<sup>142</sup>. Una segunda instancia concluyente es que la gnosis no operó como una guía sacerdotal de la conducta. Allí la figura del pastor fue irrelevante comparada con el protagonismo que cobró cada persona en la tarea de “construir su alma”. Si bien, no se deja de reconocer que existieron importantes componentes disciplinarios en la práctica de sí gnóstica, no se puede plantear que allí operó alguna forma de poder pastoral, ya que no hubo una delegación de la responsabilidad sobre una voluntad exterior, en el sentido del abandono del timón de la vida propia, ni tampoco hubo una deriva de la existencia en la forma de un conformismo, o una resignación a lo que ocurre, a la manera de “dejarlo todo en manos de Dios” o “que se haga su voluntad”<sup>143</sup>. En síntesis, entre los gnósticos no hubo articulación entre obediencia, conocimiento de sí mismo y guía espiritual. La gnosis tampoco se puede considerar como una espiritualidad de la contemplación de verdades que están “fuera del mundo”; por el contrario según el análisis de sus técnicas y saberes, se puede concluir que fue una práctica de verdades que se pusieron a prueba en la vida cotidiana, en “este” mundo. Fueron experiencias que conllevaron un imaginarse y un producirse bajo otras formas de “ser católicos”<sup>144</sup>. En términos “históricos” se puede decir que las tecnologías de yo entre los curas rebeldes y entre los gnósticos generaron una grieta en la cultura de sí bogotana. Dichas formas de reflexividad encontraron su apogeo cuando la modernización de la experiencia urbana llegó a su momento culmen, justo en medio del enclaustramiento y de los exclusivismos culturales instituidos durante el Frente Nacional. La conjugación de dichos factores alteró las relaciones de fuerza y estableció nuevos juegos de verdad que definieron, para el bogotano de los años sesenta y setenta, las formas pensables y posibles de su experiencia de sí. Vistas genealógicamente, se puede plantear que dichas formas de reflexividad, —cuya característica fue absorber la filosofía en la espiritualidad—, emergieron justo cuando se conjugaron ciertas condiciones culturales y políticas; había crisis ontológica, en el sentido de que, una serie de fenómenos de distinta envergadura y pertenecientes a diferentes escalas, debilitaron la coraza protectora para los habitantes de la ciudad. Los procesos de

---

<sup>142</sup> Se puede plantear que al mismo tiempo que la gnosis reflejó la espiritualidad católica, también la deformó, al traducirla al código de una práctica de sí y al transcribirla en la forma de un saber y de un trabajo sobre la relación entre uno y uno mismo, mediante el uso de un lenguaje psicológico y simbólico

<sup>143</sup> En la gnosis, tampoco existió forma alguna de vigilancia de parte del pastor, ni entre sus funciones estuvo la de ser “capaz de dar la vida por sus ovejas”, ni tampoco la de “traer de nuevo al rebaño a aquellas extraviadas”. Por el contrario, los procedimientos gnósticos respecto a la permanencia dentro de la institución se aplicaron rigurosamente; por ejemplo, pasado cierto término de tiempo sin que el estudiante se hubiese presentado a cumplir con su trabajo rutinario, debió ser expulsado, sin que hubiese procedimientos para hacer posible su reingreso. Entre los gnósticos tampoco existieron procedimientos para conocer al detalle la vida de los individuos; si bien existió un respeto a la autoridad de los miembros más antiguos, en ningún momento la relación pasó por el sometimiento ante el pastor, quien fue considerado un igual

<sup>144</sup> En cualquier caso, al momento de extraer conclusiones, nunca se puede dejar de tomar una precaución, la misma que Foucault insiste en su *Hermenéutica del sujeto*: lo que hoy llamamos cristianismo no sería más que la reelaboración de una moral mucho más antigua, una moral austera de la cual el cristianismo tomó la estructura y modificó su sentido.

conversión reaparecen cuando sobrevienen tiempos de crisis: —por ejemplo, en Foucault, la época de oro de la cultura de sí coincidió con el final de la República y el comienzo de la forma imperial romana—. Los años sesenta y setenta bogotanos, para las subjetividades populares fueron un período de sinsentido, resultado de una alteración social y de sucesos que constituyeron amenazas masivas a la realidad social que se daba por sentada. En esa situación el recurso a las culturas de sí pasa a primer plano: desde allí se establecieron un orden capaz de mantenerse ante la presencia del caos. El sentimiento de desamparo que la cosmopolitización de la ciudad efectuó sobre las clases populares bogotanas, favoreció el recurso a la búsqueda en sí mismo. Es en este período cuando las prácticas de sí germinaron y adquirieron fortaleza, y permiten hablar de una cultura de sí, cuando, no solo desde la espiritualidad, sino también desde el arte, la política y multitud de búsquedas y de artes de la existencia desbordaron las significaciones católicas-modernas y se jugaron la posibilidad de dar forma a sus propias vidas mediante la puesta en práctica de ciertos criterios éticos y estéticos. En particular, la gnosis convirtió la espiritualidad en un arte de vivir; integró los campos del arte y de la vida cotidiana.

*La revolución de la conciencia gnóstica*, constituyó un eje de subjetivación en Bogotá y apareció como una de las primeras formas históricas que cobraron las prácticas de sí en la ciudad. Su afloramiento es prueba de la existencia de las condiciones para subvertir el catolicismo y evidencia cómo el “yo”, en tanto campo sujeto a luchas e intervenciones, conllevó tanto el escape respecto de ciertas formas de dominación, como también la producción de formas alternativas de vivir juntos. Nuevas formas de observarse, de interpretarse, de actuar sobre sí mismo, de narrarse y de gobernarse, es decir de relacionarse reflexivamente consigo mismas. Para los sectores populares de la ciudad, la gnosis le sirvió a individuos anónimos, que para nadie significaban nada, miles de “don nadie” que poblaban Bogotá, y que vivieron su exclusión del catolicismo realmente practicado, que hizo de las clases populares, ovejas obedientes, y vio en ellas a masas en las que no valía la pena estimular el establecimiento de una relación consigo mismos; los “don nadie” tampoco tuvieron lugar en el proyecto desarrollista. La gnosis, les ofreció la posibilidad de encontrar un lugar en la ciudad, en el cual pudieron protagonizar su espiritualidad y en el cual encontraron receptividad a sus formas de ver y de decir. Fue una oportunidad para quienes no desearon entrar en el circuito de modernización que se apoderaba de la ciudad. Los “don nadie”, se opusieron y construyeron formas de vivir fundadas en una ética y en una práctica de sí. Los “don nadie”, ni siquiera tuvieron un lugar en las ciencias sociales, porque no pertenecieron a las clases privilegiadas que han hecho la historia de la ciudad, pero tampoco fueron las vanguardias

esperadas por el movimiento social, ni coincidieron con ninguna de las formas que en la academia son requisito para ser considerados “historiografiables”. Pero no por ignorarlos los “don nadie” existieron menos. De ahí su condición de inatrapables y de invisibles, porque han sido seres que no desean estar dentro del régimen de visibilidad del sistema; solo viven sus vidas en silencio, sin que otros se den cuenta, y, en silencio, resisten de formas inesperadas. La gnosis, les ofreció a “los nadie” un repertorio para entablar una relación consigo mismos, para darle forma su propia conducta y para resistir una dominación. Son parte de la tradición de los inadaptados de la ciudad, esos que viven de otro modo, que no dejan que otro cuide su alma, sino que cuidan de sí mismos. El aporte de los gnósticos fue que identificaron de forma temprana al enemigo que se encuentra en uno mismo; no en los “capitalistas”, sino en uno mismo. Expresado metafóricamente, fueron una forma de *guerrilla espiritual* que instalaron una guerra y formaron guerreros para alimentarla. De esta forma enfrentaron un desarrollismo que se empezaba apoderar del “alma popular”, presa de la *stulticia*. La gnosis fue una respuesta *criolla* a la pregunta kantiana por la ilustración: hacerse cargo de uno mismo; “quién se conoció profundamente a sí mismo, de momento en momento, y de instante en instante”, se pudo convertir en dueño de sí mismo.

### Referencias bibliográficas

ACEBEDO, Luis (2000). *Las industrias en el proceso de expansión de Bogotá hacia el occidente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

AGUDELO, Guillermo (2010). *Los arzobispos de Bogotá que han marcado nuestra historia 1564- 2010*. Bogotá: Cornostrase.

ALBERIGO, Giuseppe (2000). *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca, Sígueme.

ALONSO, Aurelio. (2008). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Clacso.

ARANGO, Silvia. (1986). *Historia de la arquitectura en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

ARAÚJO, Julio. (1970). “Discurso en la Academia Nacional de Medicina para la recepción del doctor Juan Antonio Gómez Gómez”. En: *Temas Médicos*, T. II, pp.548-570. Bogotá.

- ARGÜELLES, Aníbal y HODGE, Ileana. (1991). *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana: Academia.
- ARIAS, Ricardo (2003). *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Universidad de los Andes - Icanh.
- ARIAS, Ricardo (2009). “El episcopado colombiano en los años 1960” *Revista de Estudios Sociales* 33. mayo-agosto.
- ARNALDEZ, R. (2005). *Tratado de antropología de lo sagrado: el creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*. Madrid: Trotta.
- AUN WEOR, Samael. (1965). *La transformación social de la humanidad*. Bucaramanga: (s/e).
- AUN WEOR, Samael. (1972). *El matrimonio perfecto*. Medellín: (s/e).
- AUN WEOR, Samael. (1976). “El universo interior”. Conferencia dictada por Samael Aun Weor en la Facultad de geología de la Universidad de San Luis Potosí (Estado de San Luis) en la República de México, el día 19 de mayo de 1976. Recuperada de: <http://www.youtube.com/watch?v=re1n2yCJfTM>
- AUN WEOR, Samael. (1977). *Supremo gran manifiesto universal del movimiento gnóstico*. Ciénaga: Talleres del M. G. C. U.
- AUN WEOR, Samael. (1979). *El Cristo social*. Bucaramanga: Editor Americano.
- AUN WEOR, Samael. (1980). *Didáctica del auto-conocimiento*. Barcelona: Ediciones de Carf.
- AUN WEOR, Samael. (1986). *La gran rebelión*. Bogotá: Intergráficas.
- AUN WEOR, Samael. (1987). *Ejercicios de lamasería*. Bogotá: Solar.
- AUN WEOR, Samael. (1988). *Las tres montañas: mensaje de navidad 1972-1973*. Bogotá: [s/e].
- AUN WEOR, Samael. (1989). *La revolución de la dialéctica*. Bogotá: s/e.
- AUN WEOR, Samael. (1990). *Tratado de psicología revolucionaria*. Bogotá: Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia.
- AUN WEOR, Samael. (1991). *La educación fundamental*. Bogotá: s/e.
- AUN WEOR, Samael. (2005). *El Quinto Evangelio*. México: Ageac. [es una obra donde se recogen las conferencias que dictó Samael Aun Weor en la Ageac (Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos, Culturales y Científicos) en México].

- AUN WEOR, Samael. (2006). “Los tres factores de la revolución de la conciencia. Ciencia, arte, filosofía y mística”. En: *Revista sabiduría del ser*, 28, enero-marzo.
- AUN WEOR, Samael. (2011). *Técnicas para el despertar de la conciencia*. México: Asociación gnóstica de estudios antropológicos y culturales.
- AVILA, Jairo y LÓPEZ, Fabio (2006). *Salas de cine. Colección inventarios del patrimonio de Bogotá*. Bogotá: Alcaldía de Bogotá.
- AVILA, Rodrigo. (2011) *La Contracultura y El Rock de 1960*. Bogotá: Aguilar.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BELTRÁN, William. (2004). *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá. Un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.
- BIDEGAÍN, Ana (dir.) (2004). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- BONILLA, Jaime. (2008). *Mirada pluridisciplinar al hecho religioso en Colombia : avances de investigación*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- BRONX, Humberto (1968). *Historia moderna de la Iglesia colombiana*. Medellín: Argemiro Salazar.
- CARDEÑO, Freddy (2007). *Historia del desarrollo urbano del centro de Bogotá. Localidad de Los Mártires*. Bogotá: Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte-Observatorio de Culturas.
- CARDONA, Guillermo (1988). “Medellín, un camino de la fe eclesial concreta” En: *Teológica Xaveriana*, 89, octubre-diciembre pp. 327-340.
- CAROZZI, María y CERIANI, César. (2007). *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- CASAÚS, Marta. (2002). “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana”. En: Quijada M. y Bustamante, J. (eds.). *Élites intelectuales y modelos políticos. Mundo Ibérico. Siglos XVI-XIX*; pp.323-354. Madrid: Csic.

- CASAÚS, Marta. (2001). “Las redes teosóficas en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral 1920-1940” En: *Revista Complutense de historia de América*. 27; pp. 219-255.
- CASTAÑEDA, Antonio (2010). *La historia de frente: arquitectura en Bogotá*. Bogotá, Letrarte.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSSFOGUEL, Ramón. (2007). “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: Castro-Gómez, S. y Grossfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- COLOMBIA. (1997). *Constitución Política de Colombia*. Bogotá: Legis.
- COLOMBIA. Departamento Administrativo de Planeación y Servicios Técnicos y Consejo Nacional de Política Económica y Planeación (1961). *Plan General de Desarrollo Económico y Social*. Alberto Lleras Camargo. Cali: El Mundo.
- CONCILIO VATICANO II (1991). *Concilio Vaticano II: documentos completos, cuatro constituciones, nueve decretos, tres declaraciones, siete mensajes a la humanidad*. Bogotá : Paulinas.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA (1984). “XXIII Declaración de la Conferencia Episcopal sobre la Iglesia y el desarrollo”. *Conferencias Episcopales de Colombia. T. III, 1962-1984*, pp. 358-364. Bogotá: El Catolicismo.
- CORTÉS, José (1998). *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- CUBIDES, Fernando (2002). “Camilo Torres: el sociólogo”. Rueda, José [et al.]. *Camilo Torres y la Universidad Nacional de Colombia* (pp.93-104). Bogotá: Unibiblos.
- CUSIANOVICH, Alejandro. (1987). *Educación popular y cambio desde la perspectiva de las comunidades cristianas populares en América Latina*. Santiago de Chile: Ceaal. Programa de Educación para la paz y los Derechos Humanos.
- DASTFERREZ, Abraham. (2000). *La nueva era el origen y la naturaleza de su filosofía y los perjuicios de sus contenidos para la salud física, mental y espiritual*. Barcelona: Clie.
- DE FRANCISCO, Adolfo. (1999). *Luis Zea Uribe 1872- 1934. Su vida y su época*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

- DEVES, Eduardo y MELGAR, Ricardo. (1999). “Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos”. En: *Cuadernos Americanos*, 6, 78 (noviembre-diciembre) pp.137-152.
- EMPRESA DE ACUEDUCTO Y ALCANTARILLADO DE BOGOTÁ (1968). *Historia del agua en Bogotá: de la Colonia al año 2000*. Bogotá: Tercer Mundo.
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.
- ESTRADA, Juan (2006). *El cristianismo en una sociedad laica: cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- FERNÁNDEZ de Quevedo, José. (2002). *Pentecostales en Costa Rica ¿desafío a la iniciación cristiana?* San José: Kadmos.
- FERRARI, Giuseppe. (2006). *Sectas y nuevos movimientos religiosos elementos para ampliar nuestra interpretación y pastoral*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- FOUCAULT, Michel. (1988). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (1988). “El sujeto y el poder”, en H. Dreyfus y P. Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. México: Unam.
- FOUCAULT, Michel (1991). *Tecnologías del yo*. Paidós: Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. (1998). *El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*: Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- GARZA, Norma. (2000). Acuario: el siglo de la nueva era. En: *Magazín Dominical*, 13, 12 pp. 23-28.
- GARAY, Luis (1998). *Colombia: estructura industrial e internacionalización 1967-1996*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

- GODFRIED, Danneels (2003). “La liturgia después del Concilio Vaticano II”. *Criterio*, 2288, noviembre (pp. 65-89).
- GÓMEZ, Vicente (1995). *La refundación de la moral católica: el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino.
- GONZÁLEZ, Fernán (1987). “Iglesia y estado desde la convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical 1863.1868”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*”, 15 pp. 102-104.
- GUERRA, Manuel. (2013). *Diccionario enciclopédico de las sectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GURDJIEFF, Georges. (1995). *La vida es real sólo cuando yo soy*. Málaga: Sirio.
- GRAMUGLIO, María. (1994). *Leopoldo Lugones, el ángel de la sombra*. Buenos Aires: Losada.
- HERNÁNDEZ, Alberto y RIVERA Carolina. (2009). *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*. Michoacán: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El colegio de Michoacán.
- HESS, David. (1991). *Spirits and cientists; Ideology, spiritism and brazilian culture*. Pennsylvania: State University Press.
- JARAMILLO, Ana (1995). *Industria, mujeres, proletariado y religión*. Bogotá, Norma.
- KAMINER, Wendy. (2001). *Durmiendo con extraterrestres: el auge del irracionalismo y los peligros de la devoción*. Barcelona: Alba.
- KOMONCHAK, Joseph (1985). *La recepción del vaticano II*. París: Cerf.
- KUICHINES, Garga. (1981). *Conocimientos anécdotas e historia de la gnosis en la era de acuario*. s/d.
- KUICHINES, Garga. (1983). *Mis amigos no me conocen*. s/d.
- KRUMM-HELLER, Arnold. (1978). *Logos, mantram, magia*. Buenos Aires: Kier.
- LAKHSMI, Daimon. (1984). *Las veinte causas del fracaso de las instituciones gnósticas*. s/d.

- LARROSA, Jorge (1994). *Tecnologías del yo y educación*. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí. Buenos Aires: Uba.
- LAROSA, Michael. (2000). *De la izquierda a la derecha. La iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá, Planeta.
- LEAL, Francisco (1991). *Clientelismo, el sistema político y su expresión regional*. Bogotá: Iepri-Tercer Mundo.
- LENOIR, Frédéric. (2005). *Las metamorfosis de Dios la nueva espiritualidad occidental*. Alianza Editorial.
- LINDÓN, Alicia. (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. En: *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. II, núm. 6, julio-diciembre, pp. 295-310. México: El Colegio Mexiquense.
- LOAEZA, Soledad (2008). “La Iglesia católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX.” Palacios, Marcos. *Historia general de América Latina. T. VIII: América Latina desde 1930* pp. 411-433. París: Unesco – Trotta.
- LOGIN, Cathy. (1986). *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LONDOÑO, Patricia (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia: 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- MANTILLA, Luis. (1999). “Visita del Papa Pablo VI a Colombia, agosto 22 a 24 de 1968”. En: *Revista Credencial Historia*. 117 (pp. 56-63) septiembre.
- MARDONES, José (2012). *El Concilio Vaticano II cincuenta años después*. Bogotá: Calatrava.
- MARTÍNEZ, Corina. (1999). *Cuarenta Años de Teosofía en Colombia 1920-1960*. Bogotá: Sociedad teosófica colombiana.
- MARTÍNEZ, Ramón. (1921). “La teosofía”. En: *Hermes: Órgano oficial de la Logia Arco Iris Sección cubana-Sociedad Teosófica*. 1, pp. 1-2. Bogotá: Sociedad Teosófica de Colombia.

- MARTÍNEZ, Ramón. (1922a). “Los maestros y sus métodos de instrucción”. En: *Hermes: Órgano oficial de la Logia Arco Iris Sección cubana-Sociedad Teosófica*, 12, pp. 51-70. Bogotá: Sociedad Teosófica de Colombia.
- MARTÍNEZ, Ramón. (1922b). “Lucem Erecta”. En: *Hermes: Órgano oficial de la Logia Arco Iris Sección cubana-Sociedad Teosófica*, 3, pp. 7-32. Bogotá: Sociedad Teosófica de Colombia.
- MARTÍNEZ, Ramón. (1922c). “La religión y la salud”. En: *Hermes: Órgano oficial de la Logia Arco Iris Sección cubana-Sociedad Teosófica*, 3, pp. 33-42. Bogotá: Sociedad Teosófica de Colombia.
- MONTOYA, Colombia. (1992). *Historia del espiritismo en Colombia*. s/d.
- MÚNERA, A. (1968). “Cronica de la II Conferencia del episcopado Latinoamericano”. En: *Revista Javeriana* 349, oct pp. 393-404.
- MORA, Gerardo. (2002). “Pertinencia del pensamiento humanista de Roberto Brenes Mesén”. En: *Revista de las Sedes Regionales*, III, 5, mayo, pp. 199-211. Universidad de Costa Rica.
- MUÑOZ, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- OSPINA, María. (2006). “Satanás se desregula; sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica”. En: *Universitas humanística* 32, 61. pp.135-162.
- PACHECO, Juan. (1950). “La persecución a los protestantes y la libertad de cultos. En: *Revista Javeriana*, 34, 169 octubre, pp. 69 – 94. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- PÉREZ, Gustavo y WUST, Isaac (1961). *La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesíásticas*. Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de Feres, Centro de Investigaciones Sociales.

- PÉREZ, Hésper. (2003). “Acerca del nacionalismo católico de Laureano Gómez 1930-1946” En: *Revista Colombiana de Sociología*, 20; pp.31-40. Universidad Nacional de Colombia.
- PIKE, Fredrick. (1986). *The Politics of the Miraculous in Peru: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- PLATA, William (2004). “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”. En Bidegaín, Ana (dir.) *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (pp. 181-221). Bogotá, Taurus.
- PORTILLA, Isabella (2011). “Los setenta: una bomba visual” En: *Revista Pesquisas* 17 septiembre.
- RADIO NACIONAL DE COLOMBIA (2009). *Historia de la Radio en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de Radio Nacional de Colombia.
- RESTREPO, Juan (2000). “El desarrollo en Colombia: historia de una hegemonía discursiva”. *Revista Lasallista de investigación I* (1) (pp. 27-36).
- RESTREPO, Javier. (1995). *La Revolución de las Sotanas. Golconda 25 años después*. Bogotá: Planeta.
- REYES, Carlos (2006). “El teatro en Colombia en el siglo XX”. *Revista Credencial Historia*, 198, junio (pp.34-56).
- RICHET, Charles. (1923). *Tratado de Metapsíquica. Cuarenta años de trabajos psíquicos*. Barcelona: Araluce.
- RINALDI, Natanael. (1999). *Desenmascarando las sectas*. Río de Janeiro: Patmos; Cpad.
- RODRÍGUEZ, José. (1998). “Apuntes sobre el desarrollo histórico de la medición psicológica en Colombia”. En: *Revista Colombiana de Psicología*, 7 pp. 232-238.
- RODRÍGUEZ, Néstor. (ed.). (1985). *Apuntes sobre la historia de la masonería puertorriqueña*. Aguadilla: Logia Sol Naciente.
- RODRÍGUEZ, Néstor. (1991). *Historia del espiritismo en Puerto Rico*. Aguadilla: Edición del Autor.

- RODRÍGUEZ, Pedro; LANZETTI, Raúl (1982). *El catecismo romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del catecismo del Concilio de Trento (1566)*. Pamplona: Biblios.
- RODRÍGUEZ, Pepe. (2000). *Adicción a sectas: pautas para el análisis, prevención y tratamiento*. Barcelona: Ediciones B.
- ROJAS, Israel. (1970). *Manual Rosacruzista*. Bogotá: Hispana.
- ROJAS, Israel. (1971). *Logo-Sophia*. Bogotá: Selección.
- ROJAS, Israel. (1973). “Los misterios de la sangre”. Conferencia dictada en Cali.
- ROJAS, Israel. (1983). “¿A qué hemos venido?”. Conferencia ofrecida en Bogotá el 9 de enero de 1983.
- ROJAS, Rafael. (1995). “La política como martirio: sacrificios paralelos”. En *Nómada*, 2, Puerto Rico, octubre pp. 11-17.
- ROMERO, Marco. (2000). *Religión y contexto social en la costa colombiana del Pacífico*. Medellín: Litoservicios.
- RUEDA, José (2012). *Torres Restrepo, Camilo. Biografías*. Bogotá. Círculo de Lectores.
- SÁNCHEZ, Consuelo, (1997). *De la Aldea a la Metrópoli. Seis décadas de vida cotidiana en Bogotá, 1900-1959*, Bogotá: Alcaldía Mayor.
- SAMPEDRO, Francisco. (2003). *Las sectas análisis desde América Latina*. Bogotá: Celam.
- SAID, Edward. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SÁNCHEZ, José. (1994). “Nuevos movimientos religiosos alternativos entre anhelo y patología”. En: *Estudios eclesiológicos*, 69, 268, pp. 41-61.
- SARANYANA, José; ALEJOS-GRAU, Carmen (2008). *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana.
- SKLIAR, Carlos; TÉLLEZ, Magaly (2008). *Conmover la educación. Ensayos para una pedagogía de la diferencia*. Buenos Aires. Noveduc.
- SOLARTE, Esteban; ROJAS, Ricardo (2009). *Del teatro tradicional a la sala de cine en el centro de Bogotá*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

- TEJEIRO, Clemencia. (2010). *El pentecostalismo en Colombia: prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- TORTORELO, Yolanda. (2000). “Impresiones en torno a una nueva creencia, el espiritismo en México durante sus primeros años 1870 –1890”. En: *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 6, 27; pp. 237-263.
- TORTORELO, Yolanda. (1999). *Un espíritu traduce su creencia en hechos políticos: Francisco Madero 1873-1913*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.
- TROWER, Philip (2010). *Confusión y verdad: raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el Siglo XX*. Madrid: El Buey Mudo.
- URREA, Juan. (1998). *El fenómeno de las sectas: análisis a partir del Magisterio Latinoamericano, antecedentes, desarrollo y perspectivas*. Santafé de Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- URRUTIA, Uldarico. (1945). “Los protestantes ante la Constitución”. En: *Revista Javeriana*, 23, 111, pp. 15-21. Bogotá.
- URREGO, Miguel. (2002). *Intelectuales, Estado y nación en Colombia. De la Guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central.
- USCÁTEGUI, Oscar. (1989). *Samael Aun Weor: el hombre absoluto*. Bogotá: Kwen Khan.
- WILLIFORD, Thomas (2005). *Laureano Gómez y los masones: 1936-1942*. Bogotá: Planeta.
- WILLS, María (2007). *Inclusión sin representación*. Bogotá: Norma.
- WÜNDERICH, V. (1995). “El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto Cesar Sandino en su tiempo”. En: Vanini, M. *Encuentros con la historia*, pp. 313-331. Managua: Nueva Nicaragua.
- ZAMBRANO, Fabio (2007). *Historia de Bogotá siglo XX*. Bogotá: Villegas, Alcaldía Mayor de Bogotá.

ZEA, Luis. (1923). *Mirando al misterio. Contribución al estudio de los fenómenos medianímicos y sus proyecciones sobre el problema moral y religioso*. Paris: Librairie des Sciences Psychiques.

ZULETA, Mónica; SÁNCHEZ, Alejandro (2009). “Aspectos del devenir militante del revolucionario colombiano durante los setenta”. En: *Nómadas*, 22, pp.74-91