

LA ESCRITURA AUTOMÁTICA EN EL SURREALISMO.
ACERCAMIENTOS DESDE EL ESPIRITISMO Y LOS
ESTUDIOS DEL CEREBRO Y LA MENTE.

Víctor Hugo Martínez Bravo

TESI DOCTORAL UPF / 2019

DIRECTORA DE LA TESI

Dra. VICTORIA CIRLOT

DEPARTAMENT DE HUMANITATS



A María y Cosme

Agradecimientos

Agradezco en particular a la doctora Victoria Cirlot por todas sus correcciones, consejos, paciencia y muy valiosas enseñanzas, durante la elaboración de esta tesis. Esta investigación no hubiera podido llevarse a cabo sin su valiosa ayuda y orientación.

Agradezco también a todos aquellos profesores e investigadores a partir de los cuales ha nacido mi interés por los temas tratados en esta investigación.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT) por la beca brindada para la realización de esta tesis.

Resumen

En esta tesis se investigan algunos de los elementos tanto del espiritismo, como de los distintos estudios del cerebro y la mente de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, que influyeron en la conceptualización surrealista de la *escritura automática*. Se propone que, así como algunos de los miembros del movimiento surrealista incorporaron de la neurología, psiquiatría y en especial, de las investigaciones de Pierre Janet, el concepto *automatismo* para adaptarlo al surrealismo, así también, tomaron de la *psicografía* y de algunos elementos del espiritismo de Allan Kardec, ciertas ideas para su propia noción de escritura automática.

Asimismo, en esta tesis se busca estudiar la escritura automática desde una perspectiva científica actual, tanto desde algunas de las ciencias de la mente y el cerebro materialistas (como las neurociencias, la neurología, la neurolingüística y otras disciplinas aledañas) como desde las ciencias de la mente y el cerebro autodenominadas *post-materialistas*.

Abstract

In this thesis we research some of the elements, not only from spiritism, but also from different brain and mind studies from the middle 19th century to the early 20th century, behind the surrealist concept of *automatic writing*.

We propose that, as well as some members of the surrealist movement acquired from neurology, psychiatry and specially, from Pierre Janet's studies, the concept *automatism* to adjust it to their movement, they also took from *psychography* and from Allan Kardec's Spiritism some ideas and notions to create their own concept of *automatic writing*.

In this thesis, additionally, we propose to investigate the automatic writing case from a contemporary scientific view, not only from a materialistic one –which involves disciplines such as neuroscience, neurology or neurolinguistics--, but also from those so called *post-materialistic* brain and mind sciences.

Prefacio

Uno de los intereses detrás de esta investigación es tratar de comprender a aquellos escritores que creen que en el origen de sus textos hay más incógnitas que certezas y que imaginan, piensan y sienten la práctica de su escritura, si bien en diálogo profundo con la razón y el pensamiento materialista, mucho más próxima al misterio creativo del arte y la poesía. Por este motivo, en este trabajo se busca estudiar la técnica de la escritura automática, teorizada y practicada por Breton y algunos otros integrantes del surrealismo francés que tuvieron contacto directo con el discurso de algunas ciencias de la mente de su época; que estudiaron medicina o se familiarizaron con textos de neurología, psiquiatría y psicoanálisis y que, sin embargo, tuvieron también puesta la mirada en el espiritismo francés, la parapsicología y sus ‘investigaciones psíquicas’ de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Aquellos saberes diversos posiblemente ayudaron en gran medida a algunos integrantes del surrealismo a evaluar las dificultades que conlleva el precisar las causas y distintas fuerzas que impulsan la escritura de una obra literaria. Así también, el estudio de la escritura automática, condujo y sigue conduciendo a algunos escritores e investigadores literarios hacia otras disciplinas y campos del saber distintos de la literatura, pero vinculados a ella por otras vías.

Indagar en la escritura automática también parece ayudar a rechazar opiniones categóricas y a enriquecer las explicaciones sobre la imaginación y el origen de la creación literaria. Estudiar la escritura automática parece magnificar la visión sobre los motivos que llevan a escribir poesía o narrativa; ayudan a salir de las dicotomías sobre las mentes literarias y complejizan las razones de los empujes de la escritura. Así como hay escritores reflexivos, disciplinados y críticos con su obra, con una mente casi matemática, que siempre tienen un plan o esquema en la cabeza antes de comenzar sus textos, hay otros que, también disciplinados y críticos, siguen defendiendo la inspiración y declaran escribir textos sin tener consciencia de hacerlo; que piensan que hay impulsos ajenos a ellos –psicológicos, espirituales, ideológicos, etcétera – que los provocan a escribir.

El segundo interés detrás de este estudio tiene que ver con la comprensión de lo que las neurociencias y otras ciencias de la mente y el cerebro actuales aportan al conocimiento de los automatismos y en particular a la escritura automática. Se busca aquí entender la historia de la escritura automática surrealista desde perspectivas

científicas actuales de la mente y el cerebro, que analicen los malentendidos, la evolución y las diferentes aplicaciones de esta técnica en la psicología y psiquiatría de finales del siglo XIX y principios del XX - conocimientos que influyeron mucho a Breton y a otros surrealistas-. Así también, se busca exponer y analizar investigaciones y textos de algunos científicos del cerebro actuales sobre los automatismos, la escritura automática y médiums escribientes; investigaciones que serán una ayuda fundamental para intentar descubrir los límites y alcances de las ciencias de la mente y aquellos de la poesía y la narrativa en la escritura automática surrealista. Es decir, detrás de esta investigación hay un interés por descubrir hasta dónde la escritura automática surrealista -más allá de lo que ella se propuso- tuvo y tiene un alcance dentro de las ciencias de la mente y hasta dónde fue el resultado de un diálogo con una tradición esotérica y espiritista particular, una construcción poética y un gesto artístico revolucionario dentro de un periodo de la historia de la literatura francesa.

La *Psicografía* y el surrealismo

La *escritura mediúmnica* o *psicografía*, practicada por los espiritistas a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en particular por Allan Kardec y sus adeptos, involucra una especie de posesión espiritual, con ciertas reglas y principios que, si se llevan a cabo de manera correcta, no dan como resultado experiencias negativas, sino modos de conocimiento muy valiosos para los seres humanos. En la *psicografía*, el escribiente busca convocar a un “espíritu elevado” para que penetre su cuerpo y mente, lo instruya, le conteste preguntas o le “dicte” frases o incluso libros—en algunos casos, supuestamente, sin que el escribiente tenga consciencia de hacerlo-- que tengan por objetivo su “perfeccionamiento moral” y la “evolución espiritual” de ellos y de sus futuros lectores.¹

Parece haber una estrecha relación entre los “espíritus elevados” que se *convocaban* en las *psicografías* de Kardec y los *démenes*, las voces que regían la vida ética de los griegos. Todas estas voces sabias, guardianas y bienhechoras bien podían vivir como espectros, fuera o dentro de los hombres y ser sus consejeros, o bien, también para algunos, ser simplemente invenciones psicológicas de éstos. Es interesante notar también cómo estos espíritus o voces, no sólo se preocupaban por el aspecto ético

¹ Véase Kardec, Allan. *El libro de los médiums. Tratado de espiritismo experimental*. Tercera edición. Editorial Sirio. Málaga:2012.

de sus mensajes, sino también por el poético o estético, por eso, no es de extrañar que el *daimon* esté relacionado con “el demiurgo”² y, tanto éste, como los supuestos espíritus *revelados* a través de la *psicografía*, se vinculen a la perfección de la escritura misma, una perfección literaria que nos recuerda la cita que Borges recoge de John Donne sobre el Espíritu Santo: “El Espíritu Santo es un escritor elocuente, un vehemente y un copioso escritor, pero no palabrero; tan alejado de un estilo indigente como de uno superfluo.”³

Victor Hugo fue uno de los escritores cuya relación tan cercana al espiritismo se vio reflejada en su obra, transformó su vida y la de su familia y es parte fundamental de la reflexión sobre los orígenes de la escritura automática surrealista. Hay dos eventos que anteceden a su creencia en el espiritismo y a su relación literaria con él: Por un lado, la muerte de su hija Léopoldine, quien, embarazada, se ahogó a bordo de una barca en el río Sena junto a su marido Charles, el 4 de septiembre de 1843, apenas diez meses después de la boda, y por el otro, el exilio de Hugo y su familia en la isla de Jersey desde 1852, después del golpe de estado que dio Napoleón III. Según Patrice Boivin⁴, fue justamente durante este exilio, del 11 de septiembre de 1853 al 8 de octubre de 1855, que Hugo y su familia participaron cotidianamente en las sesiones espiritistas, debido a que una amiga de la familia, la médium Delphine de Girardin, los introdujo en el espiritismo y la comunicación con los desencarnados a través de las mesas parlantes.

Gracias a estas sesiones, que en un principio no dieron frutos, Hugo pudo contactar con el espíritu de Léopoldine, y a partir de ese momento, el escritor no sólo se convenció de que el espiritismo no era necesariamente una charlatanería. Por el contrario, Hugo se convirtió en un creyente y durante las sesiones posteriores, él, su familia y amigos presentes, declararon haber recibido mensajes de varios espíritus de filósofos y escritores célebres como Shakespeare, Racine, Molière, Dante, Esquilo, e incluso con el “espíritu de la Muerte”. Todas estas experiencias, relatadas detalladamente en *Le livre des Tables*⁵, fueron importantes en la escritura de algunas obras de Hugo, por ejemplo, en los poemas de *Les Contemplations*⁶.

² Véase: Juliana González, *El ethos, destino del hombre*. Fondo de Cultura Económica, UNAM. México: 2007. p. 12.

³ Borges, Jorge Luis. “Una vindicación de la Cábala” en *Obras Completas*. Tomo 1. Emecé. Buenos Aires: 2010. p. 245.

⁴ Léase el “Préface” escrito por Patrice Boivin en Victor Hugo. *Le livre des tables. Les séances spiritiques de Jersey*. Édition de Patrice Boivin. Gallimard. Paris: 2014.

⁵ Véase referencia en la nota anterior.

⁶ Un ejemplo de estos poemas es: El libro VI (Au bord de L'nfini), véanse los poemas III (“Un spectre m'attendait”), IV (“écoute moi, je suis Jean...”), VI (“pleurs dans la nuit”):

Hugo no sólo se interesó en el espiritismo sino también en otros saberes ocultos. André Breton y otros surrealistas franceses como Max Ernst, André Masson o Robert Desnos admiraban los textos donde Hugo mostraba su interés por los sueños, el ocultismo, ‘lo infinito’, el poder de la imaginación y algunos aspectos sobrenaturales ocultos a la vida cotidiana, revelados a través del dibujo y la pintura⁷. Los surrealistas admiraban en la obra de Hugo, sobre todo, el poderoso nudo creado entre la escritura y la libertad; un vínculo que no sólo se manifestó en el campo de lo político, con la oposición del escritor a la tiranía de Napoleón III y la posterior publicación de su *Histoire d'un crime*⁸, sino también, en el terreno del pensamiento, el arte y la literatura a través de la imaginación desbordada, los sueños y el misterio de la escritura.

Un spectre m'attendait dans un grand angle d'ombre,
Et m'a dit:
-- Le muet habite dans le sombre.
L'infini rêve, avec un visage irrité.
L'homme parle et dispute avec l'obscurité,
Et la larme de l'oeil rit du bruit de la bouche.
Tout ce qui vous emporte est rapide et farouche.
Sais-tu pourquoi tu vis? ¿sais-tu pourquoi tu meurs?
Les vivants orageux passent dans les rumeurs,
Chiffres tumultueux, flot de l'océan Nombre,
Vous n'avez rien à vous qu'un souffle dans de l'ombre;
L'homme est à peine né, qu'il est déjà passé,
Et c'est avoir fini que d'avoir comencé

Véase: Victor Hugo, *Les contemplations*. Nelson Éditeurs, Paris: 1923.

⁷ Dice Alisson Miller: “Hugo’s interest in dreams, the infinite, and the occult, connects him to similar subjects explored in Surrealist art. William Gaunt recognized the Romantic origins of Surrealism in the shared investigation into the imagination and the supernatural, as exemplified in Hugo’s mention of “the *surnaturel* not as something different from reality but as the reality normally hidden from view”. In fact, the techniques and subjects in Hugo’s work have been compared to those in later Symbolist and Surrealist art, including Odilon Redon’s nightmarish visions, Robert Desnos’ drawings from the “season of sleeps,” Max Ernst’s frottages, and Oscar Dominguez’s decalcomania. André Masson’s automatic drawings and pictures from the 1920s are reminiscent of Hugo’s manipulated ink splashes, gouache impressions, and other experimental techniques.” Véase Jill Allison Miller. *Victor Hugo and surrealism: Phantom drawings, automatism, and the occult*. Tesis para la obtención el grado de Master of Arts en la Universidad de Georgia. Athens, Georgia. Mayo 2007. p. 2.

⁸Se trata de un texto donde Victor Hugo narra, de primera mano -ya que fue diputado durante el gobierno de Luis Bonaparte- toda la corrupción del sobrino de Napoleón Bonaparte I. Aquí se cuentan los intentos de “Napoleón el pequeño”, de modificar la Constitución Francesa para permanecer en el poder; las diversas trampas, la violencia despiadada y el golpe de estado que convirtió al presidente de la Segunda República Francesa (Luis Bonaparte), en el Emperador Napoleón III, y a la Segunda República en el Segundo imperio francés. Véase Victor Hugo. *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin*. Deuxième Édition. Calmann Lévy, éditeur. Paris: 1887.

La revolución surrealista y la escritura automática

Breton pareció haber aprendido de Hugo a tener en el centro de su poética la libertad del hombre, y ésta se buscó alcanzar y defender en el surrealismo, a través de varias herramientas. Una de ellas fue el automatismo psíquico, centro de la búsqueda artística de Breton. En el prólogo de Marguerite Bonnet a la *Antología* de André Breton⁹, se explica que uno de los propósitos fundamentales del surrealismo fue la transformación de la vida de los seres humanos a través de dos tipos de pensamiento: el de Marx para su aspecto político-económico y el de Rimbaud para el literario.¹⁰ Ahí mismo, se afirma que la literatura, para Breton fue más que una “profesión” o un divertimento, y que su creación poética no podía estar desvinculada del aspecto social, pues “lo que busca Breton es cómo hacer de la poesía el eje ordenador de la existencia, cómo articular con la preocupación poética la voluntad de revolución social.”¹¹ Éste fue uno de los motivos que separó a Breton y a otros integrantes del surrealismo, del Partido Comunista francés. Al parecer, muchos no comprendieron qué era aquello que significaba para el surrealismo el concepto “revolución”: tan revolucionarios eran para Breton los levantamientos sociales con una buena causa política y la lucha por la igualdad de clase, como lo eran la poesía romántica y simbolista; Hugo y su comunicación con los muertos, el mundo esotérico, la magia, la alquimia, la astrología, el sueño y otros “saberes ocultos” o el arte y pensamiento no racional de los pueblos “primitivos”. El escritor mexicano Jorge Cuesta, integrante del grupo *Contemporáneos*, amigo de Alejo Carpentier y Robert Desnos, en un buen artículo publicado el 6 de mayo de 1935, habla un poco del encuentro que tuvo en 1928 con Breton en París, y del problema en el que se encontraban los surrealistas con respecto a su compromiso revolucionario¹². Dice Cuesta que:

“Planteado como movimiento revolucionario, el sobrerrealismo se vio, de pronto, obligado a definirse respecto al comunismo, aunque en la realidad política, es un movimiento que se propone hacer una revolución *total*. André Breton y los suyos se declararon comunistas, por *afinidad*. Una adhesión de esta

⁹ Bonnet, Marguerite, “Prólogo” en André Breton. *Antología (1913-1966)*. Selección y prólogo: Marguerite Bonnet. Traducción de Tomás Segovia. Quinta ed. Siglo XXI. México: 1982.

¹⁰ *Ibid.*, p. XIII.

¹¹ *Ibid.*, p. XIV.

¹² Véase Fabienne Bradu. *André Breton en México*. Fondo de Cultura económica. México: 2012. p.20.

clase ha tenido que merecer las reservas del Partido Comunista francés, que no ha estado dispuesto a aceptar la adhesión, no de unas personas, sino de una doctrina literaria, que pretende nada menos que revolucionar a la realidad por medio de la poesía, por medio de la magia de la palabra. El surrealismo, a su vez, ha tenido que sufrir la prueba de demostrar en cada ocasión que *La revolución surrealista*--título de la primera revista literaria del movimiento— es, en efecto, el *El surrealismo al servicio de la Revolución*, título de la publicación que sustituyó a la primera.”¹³

Breton se debate entre la simpatía que siente hacia el comunismo como ideología política y su repulsión ante la violencia dogmática y las estrecheces de mira de los integrantes del partido comunista, quienes no pueden ver más allá de una supuesta *realidad material*, y en los peores casos, quienes no pueden más que exaltar el panfleto literario o la repetición borreguil de las más burdas frases de una ‘poesía comprometida con las causas revolucionarias’. Breton resuelve este dilema, esta angustia que lo atormenta, en *Los Vasos comunicantes*, un libro en el que “se propone nada menos que demostrar el proceso dialéctico y materialista del sueño, *así como* de la poesía”¹⁴; un libro que, según Cuesta, es propicio para el pensamiento de Breton, que oscila “entre la acción y el sueño”, pues, dentro de la posición comunista de Breton, “el sueño y la poesía son por excelencia—y fisiológicamente—las actividades revolucionarias de la vida. Para que el comunismo revolucione la sociedad, tiene que proceder de acuerdo con la misma fisiología.”¹⁵ Si bien para Cuesta, Breton propuso en *Los Vasos comunicantes*, que fuera el sueño aquel capaz de lograr la verdadera transformación social, aquella revolución estaba ya propuesta desde el inicio con la escritura automática, un método intuitivo de auto-descubrimiento capaz de canalizar el contenido de los sueños para así descubrir las verdades internas ocultas.¹⁶

Las sesiones espiritistas transcritas por Hugo, son un antecedente temprano de la escritura automática surrealista, a pesar de que el mismo Breton, en su ensayo “Le message automatique”¹⁷, no sólo distanció la escritura automática de las prácticas

¹³ *Ibid*, p. 22.

¹⁴ *Ibid*, p. 23.

¹⁵ *Ibid*.

¹⁶ Miller, p.5

¹⁷ Breton, André. “Le message automatique” en *Point de Jour. Oeuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet, con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris:1992., p.375-392.

espiritistas, sino también, lanzó una crítica hacia ellas.¹⁸ Según Miller, durante la *escritura mediúmnica*, Hugo perdía intencionalmente el control racional de sus versos – de su escritura-, lo cual le permitía comunicarse con supuestos personajes ‘del otro lado’ o, visto desde una perspectiva psicológica, con su mente inconsciente, lo cual le hacía producir ‘automáticamente’ profecías cósmicas y símbolos y narrar aquellos encuentros con personajes célebres.¹⁹ Kardec y Hugo, con sus evidentes diferencias con respecto a la escritura --en cuanto a objetivos, en cuanto a estilo-- fueron dos figuras fundamentales vinculadas al espiritismo y a la *psicografía* que influyeron a Breton para crear su concepto de la *escritura automática*.

El esoterismo detrás de la escritura automática.

Algunos textos y escritores a lo largo de las historias de las literaturas europeas han rescatado a otros textos y autores que habían sido enterrados debido a ese juego, a veces azaroso, muchas veces ideológico, de la canonización literaria. Esas recuperaciones de textos y autores, muchas veces tienen una repercusión mayor y contribuyen al establecimiento de nuevas ideas y modos sociales de comportarse, de *revivals* de modas pasadas. Pero también, incluso influyen muchas veces, en el establecimiento de un modo de ver el mundo que luego puede convertirse en ideología para tratar de incidir en la vida de los ciudadanos. Por ejemplo, cuando desde instancias de poder económicas o políticas, se nos trata de convencer de que la vida del ser humano se reduce al establecimiento de relaciones de consumo, o, cuando desde los negocios y las telecomunicaciones, se alaba la velocidad frenética de la vida humana actual, o cuando se nos asegura desde las ciencias naturales, que la única realidad, es la realidad material del mundo.

En esos momentos, cuando la razón y el pensamiento materialista se vuelven dogma, han aparecido sujetos que han disentido y cuestionado la “concepción oficial” de la realidad, desde el campo de la literatura, la ciencia y el arte modernos: los románticos, los simbolistas y los surrealistas.²⁰ Por tal motivo, para algunos escritores

¹⁸ Miller, p. 4.

¹⁹ Dice Miller que, además de ello, la naturaleza romántica de Hugo, el aislamiento y el exilio probablemente contribuyeron a que Hugo hubiera sufrido aquellas alucinaciones y hubiera relatado aquellas visiones y encuentros. *Ibid*, p.5.

²⁰ Hay que recordar que, al igual que Breton y algunos surrealistas, muchos románticos estuvieron a caballo entre las ciencias naturales -botánica, química, fisiología, psicología- y las humanas- la literatura,

escépticos de la razón absoluta dentro de la creación poética, de la escritura literaria reducida a los campos tradicionales de la gramática, la retórica y la poética, las palabras “inspiración”, “amor”, “espíritu”, “revelación” o “profecía”, no fueron simplemente decoraciones u ornamentos poéticos, conceptos vacíos, gastados dentro de la historia de la poesía occidental, sino palabras que revelaban verdaderas creencias concernientes a la creación literaria de algunos sujetos, en algunos casos, herramientas de trabajo del poeta.

Los surrealistas no sólo se interesaron por las diversas corrientes esotéricas debido a motivos estéticos o poéticos, sino también por motivos políticos y filosóficos. Continuando con la tradición de Baudelaire, Verlaine, Rimbaud o Lautréamont, se zambulleron en el esoterismo, no sólo para *epatar al burgués* o mostrar su rechazo hacia toda aquella “mentalidad burguesa”, sino también porque creyeron que las diversas corrientes esotéricas proporcionaban verdaderas herramientas de conocimiento para la transformación del mundo. Los surrealistas parecieron haber tomado esta idea del romanticismo y del simbolismo. Según Ana Balakian, la imagen poética, para todos aquellos escritores, no buscaba ser simplemente un medio para el goce estético, sino también un conocimiento metafísico; la visión poética fue empleada por ellos para desafiar los límites de la realidad y la razón.²¹ La lectura de los románticos y simbolistas condujeron a los surrealistas a las de otros escritores esotéricos, tanto anteriores, como contemporáneos a ellos. Así es como los surrealistas leyeron a Agrippa, a Giordano Bruno, a los gnósticos, a los neoplatónicos y alquimistas, y pudieron integrarlos a la poesía de Hölderlin, de Lautréamont, de Blake, de Hugo, y, sobre todo, de Rimbaud, el poeta de cabecera de Breton. Las dos *lettres aux voyants*, escritas por Rimbaud en mayo de 1871, son, según Félix de Azúa:

“el momento afirmativo de la habitación poética del mundo, siempre que entendamos por ‘labor poética’ una investigación de la maldad. El poeta, afirma Rimbaud en sus cartas, es ‘el gran enfermo, el gran criminal, el gran maldito’

la filosofía, arte – Véase: Aguilar Mora, Jorge. *Sueños de la razón. 1799-1800. Umbrales del siglo XIX*. Era. México:2015.

²¹ Véase: Balakian, Anna Elizabeth. *Surrealism. The road to the absolute*. The University of Chicago Press. Chicago:1986. p., 30.

que acepta investigar el orden de lo maligno, en rebelión total contra las deidades celestes del orden y de la legislación llamada ‘racional.’”²²

Esta ‘investigación de la maldad’, fue una herencia clara que Rimbaud legó al surrealismo, y según Félix de Azúa, ella no estuvo motivada por una psicología aberrante de Rimbaud, sino por una claridad mental, una racionalidad, incluso por una “malignidad metódica”, un sistema integrado por “el uso de drogas contra la razón logocéntrica, las prácticas sexuales contra natura, la blasfemia pública contra la carandia pía, la embriaguez permanente contra la burguesía, la suciedad corporal contra la compañía sentimental[...]”.²³ Esta herencia de Rimbaud a la literatura surrealista incluía una oscuridad que deslumbró a Breton--valga el oxímoron--; un poder de las imágenes y una lúgubre musicalidad del lenguaje, pues “los poemas son oscuros de contenido, pero luminosos de sentido.”²⁴

En el ensayo de Félix de Azúa, se nos recuerda que, antes de 1875, sin tener todavía 20 años, Rimbaud decidió alejarse de la poesía para tener la honorabilidad y el respeto burgués, para tener dinero y acoplarse a la sociedad burguesa y sus costumbres. Quería alejarse de la poesía que lo tenía atrapado y lo hacía sufrir, y que era como una maldición y lo obligaba a la huida continua:

“Como una rata aterrorizada por la tormenta, el aprendiz de burgués fue dando tumbos enloquecidos con paradas en Bremen, Estocolmo, Copenhague (empleado en el circo Loisset), Marsella, Roma, Hamburgo, Suiza, Génova, Alejandría, Chipre, de donde al parecer huye tras matar de una pedrada a un obrero [...]El espectro de la poesía actúa cruelmente sobre él como un reposo. Si habitar poéticamente había sido doloroso, abandonar la poesía resulta mortal.”²⁵

Es como si al haber hecho aquella “investigación poética sobre la maldad”, Rimbaud hubiese firmado un pacto con el diablo; como si hubiese quedado poseído por el espíritu de la poesía que lo condenó al dolor y la desgracia, a cambio de tres años de

²² Félix de Azúa. “Una luz negra. Arthur Rimbaud.” en *Lecturas Compulsivas*. Anagrama. Barcelona:2001. p.172.

²³ *Íbid.*, 173.

²⁴ *Íbid.*, p.176.

²⁵ *Íbid.*, p. 178.

atormentada poesía visionaria, pues “Ésta es la poesía que escribe Rimbaud en los tres años de visión poética que le fueron concedidos, la poesía de la pura aniquilación.”²⁶

Además de creer en “el azar objetivo” y que el arte y la literatura estaban estrechamente ligados a la inspiración, la profecía y la revelación, los surrealistas creían en el vínculo entre la literatura y la magia. “Arte mágico”²⁷ es un cuestionario que, en 1955 respondió Octavio Paz a André Breton sobre el enlace anteriormente mencionado. En este cuestionario, Paz reflexiona sobre la magia en la historia del arte y específicamente, la magia en el surrealismo.

Dice Paz que, en todas las épocas, las creencias mágicas han estado atadas al quehacer humano, por lo tanto, la magia ha transitado por la historia del arte y la literatura de todos los tiempos y ha sido irreductible a una técnica o estilo.²⁸ Para Paz, hay una constante comunicación de ida y vuelta entre la magia y el arte: “la poesía descubre correspondencias y analogías que no son extrañas a la magia, para producir una suerte de hechicería verbal; al mismo tiempo, poeta y lector se sirven del poema como de un talismán mágico, literalmente capaz de metamorfosearlos.”²⁹

En “Arte mágico” se apuntan otras cosas muy importantes sobre ese vínculo entre magia y arte, magia y poesía, sin embargo, uno de los aspectos que importan para este trabajo, es señalar el lugar en que Paz colocó al surrealismo con respecto a la magia y la inspiración. El surrealismo fue para Paz, un movimiento que propuso una actitud distinta con respecto a la inspiración pues “como es sabido, hasta el Renacimiento la inspiración fue considerada como un misterio. Lo mismo para Platón que para Dante la inspiración era una revelación sobrenatural: un numen hablaba por la boca del poeta.”³⁰ Según el poeta mexicano, la inspiración pasó de ser un “misterio sagrado” a un asunto psicológico con Breton y los surrealistas, quienes:

“A diferencia de sus predecesores inmediatos, [...] afirmaron la realidad experimental de la inspiración, sin postular su dependencia de un poder exterior (Dios, Historia en el hombre, que se confunde con su ser mismo y que sólo puede explicarse por y en el hombre. Tal es punto de partida del Primer Manifiesto. La inspiración es algo que se da en el hombre, que se confunde con

²⁶ *Íbid*, p. 175.

²⁷ Paz, Octavio. “Arte mágico” en *Los privilegios de la vista. Arte moderno universal. Arte de México. Obras Completas. Vol. IV.* Fondo de Cultura Económica. México:2014.

²⁸ Paz (2014), p. 267.

²⁹ *Íbid*, p. 268.

³⁰ *Íbid*, p. 270.

su ser mismo y que sólo puede explicarse por y en el hombre. Gracias al surrealismo la inspiración no es un misterio sobrenatural, ni una vana superstición o una enfermedad.”³¹

Sin embargo, otros críticos opinan que la inspiración para Breton y otros integrantes del surrealismo, no se explicaba simplemente mediante lo psicológico, o al menos no mediante una psicología ortodoxa, materialista, una que bloqueara el espacio a lo sobrenatural. A partir del segundo manifiesto en 1930, Breton pide la “ocultación profunda, verdadera del surrealismo”, e indaga con mayor ímpetu en campos que los surrealistas habían tocado anteriormente de manera superficial: las ciencias ocultas tradicionales, la astrología en particular; la metafísica, los juegos surrealistas, la escritura automática, la mediumnidad, pues para Breton, la escritura siempre estuvo ligada a la revelación, al azar y a la profecía. Prueba de ello, es su poema “Tournesol, poéme automatique”, escrito en 1923, que fue, según recuerdos del mismo Breton, un poema profético, un poema sobre el primer paseo amoroso que Breton dio con su futura esposa, Jacqueline Lamba, la noche del 23 de mayo de 1934.³² Asimismo, “Le message automatique”, como se ha señalado, fue un ensayo publicado en 1933, en el que mucho de aquella “ocultación” estaba presente.

Es evidente que los surrealistas tuvieron un interés muy particular en los conocimientos esotéricos y que aquellos se reflejaron en sus obras. Para ello, basta ver en las biografías y trabajos de artistas como Max Ernst, Remedios Varo, Leonora Carrington, de Chirico, Victor Brauner, Éluard, Péret, Crevel o Artaud. Veremos aquí que aquellas búsquedas esotéricas, se vincularon de algún modo también a los intereses surrealistas por las investigaciones espiritistas y la parapsicología.

³¹ *Ibid*, p. 271.

³² Carrouges, Michel. “La dynamique de l’occultation” p. 39-52, en *Mélusine. No. 2. Occulte-Occultation*. Cahiers du Centre de Recherches sur le Surréalisme (Sorbonne, Paris III) Études et documents réunis par Henri Behar. (1981), p. 43.

Las ciencias de la mente del XIX detrás de la escritura automática

Entre el momento en el que Hugo experimentó con la *escritura mediúmnica* y aquel en el que Breton propuso su *escritura automática*, ocurrieron muchas cosas en los campos de la psicología, la psiquiatría dinámica, el psicoanálisis y la neurología, que no fueron de ningún modo ajenos a algunos surrealistas, sobre todo a Breton, Soupault y aquellos otros que tuvieron alguna formación previa en la medicina o en alguna otra ciencia de la mente de finales del siglo XIX y principios del XX³³. Una parte importante de este trabajo se concentrará en narrar los modos en los que algunos aspectos de estas ciencias, autores y teorías, contribuyeron a la construcción del concepto *escritura automática*, propuesto por los surrealistas.

En “The ‘Continuing Misfortune’ of Automatism in Early Surrealism”, dice Tessel M. Bauduin que el *automatismo psíquico* fue enunciado y construido para ser tanto un concepto como una técnica capaz de contestar las siguientes preguntas: “¿cómo expresar ‘el pensamiento’ durante su operar inmediato?”, “¿cómo expresar un pensamiento que no pase por los filtros morales, racionales o estéticos?”³⁴ Debido a su formación médica, Breton no sólo escogió muy bien el adjetivo ‘psíquico’, sino que, esta misma formación también le dio pie a formular la otra parte del término: automatismo, que, según Bauduin, era una técnica ya conocida y empleada frecuentemente en la investigación psiquiátrica y en los tratamientos durante las últimas décadas del siglo XIX, principalmente, en la psiquiatría francesa, aunque también se practicaba frecuentemente en otros países.³⁵ Para ser más precisos, fue una técnica introducida en la psicopatología por Charles Richet y fue un instrumento psicoterapéutico usado por Pierre Janet, investigador, psicoterapeuta, neurólogo y psicólogo, quien, apoyado en los experimentos e investigaciones sobre la hipnosis realizados por su profesor, Jean Martin Charcot, propuso el término *automatismo psicológico* y utilizó la escritura automática como un medio a través del cual se podía sumergir en el subconsciente de sus pacientes.³⁶

³³ Tessel M. Bauduin menciona a los surrealistas que tuvieron de algún modo, contactos con la medicina o alguna ciencia de la mente: Breton, Aragon, Ernst, Soupault, Boiffard. Véase: Bauduin, Tessel M. “The ‘Continuing Misfortune’ of Automatism in Early Surrealism.” en *communication+1*: Vol.4, Article 10. Available at: <http://scholarworks.umass.edu/cpo/vol4/iss1/10> p.3

³⁴ *Ibid*, p.1

³⁵ *Ibid*, p. 2.

³⁶ Véase Alexandra Bacopoulos-Viau. “La danse des corps figés. Catalepsie et imaginaire médical au XIXe siècle.” *Revue d’histoire du xixe siècle*, n° 44, 2012/1, pp. 165-184.

Breton no sólo conocía muy bien la historia de los automatismos en el campo de los estudios de la mente --cuyos orígenes estuvieron en algunas prácticas del espiritismo del siglo XIX que luego fueron adaptadas a la psiquiatría--, sino que también estaba al tanto de algunas publicaciones en el campo de la parapsicología.³⁷ Por este motivo, en “Le message automatique”, Breton cita a algunos psicólogos, psiquiatras y escritores interesados tanto en el espiritismo, como en eventos que en aquel entonces, lindaban con lo ‘paranormal’. Entre estos eventos, se encontraban las glosolalias, el sonambulismo, o los diferentes tipos de automatismos (*verbo-auditivos, vocales, verbo-visuales y gráficos*), que fueron estudiados y se pusieron a prueba desde la ciencia de aquella época, por investigadores como Théodore Flournoy³⁸, William James, Frédéric, W. H. Myers y tantos otros pertenecientes a la *Society for Psychical Research*. La *Society for Psychical Research (P.S.R)* fue una institución dedicada al estudio de los ‘fenómenos paranormales’, vinculada a la Universidad de Cambridge y que tenía entre sus integrantes, a individuos que aún cuentan con alguna validez en los campos de las ciencias naturales, la filosofía o las artes. William Crookes, Oliver Lodge, Henri Bergson, Alfred Russel Wallace, Arthur Conan Doyle, Camille Flammarion o Charles Richet, son sólo algunos intelectuales e investigadores que no sólo simpatizaron con la sociedad o participaron en ella, sino que algunos, incluso la presidieron durante algunos meses o años. Breton y otros surrealistas leyeron a varios de ellos, y se interesaron por algunos de aquellos fenómenos estudiados ahí. De estas lecturas e investigadores nació mucho de su interés por el fenómeno de los automatismos.

A pesar de la crítica al racionalismo y el rechazo al positivismo decimonónico, Breton también tuvo una admiración muy profunda por figuras “racionalistas”. Una de ellas fue Pierre Janet, un investigador en quien se inspiró para extraer el concepto y técnica de la escritura automática. En esta tesis, se buscará poner a dialogar a Janet y su *Automatisme psychologique*³⁹, por un lado, con teorías de los automatismos, contemporáneas al psicólogo, expuestas desde el campo de la parapsicología (como

³⁷ Bauduin, p.2.

³⁸ En “Le message automatique”, Breton nos recuerda que fue el psicólogo Théodore Flournoy quien estudió a la supuesta médium Hélène Smith, y a partir de ahí escribió un libro en el que definió los diferentes tipos de automatismos que presentaba Smith. Véase André Breton. “Le message automatique” en *Point de Jour*. Gallimard. Paris:1970. p.,174.

³⁹Véase Pierre Janet. *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimental sur les formes inférieures d'activité humaine*. Première édition: Félix Alcan, 1889. Réédition du texte de la 4 édition. Paris. Société Pierre Janet et le laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne avec le concours du CNRS, 1973. 464 págs. En: http://www.psychanalyse.com/pdf/janet_automatisme1.pdf.

ejemplo central de ellas, se estudiará la de Myers⁴⁰). Por otro lado, se buscará comparar y contrastar la teoría de Janet de los automatismos, con aquellas otras teorías que se emitieron por aquellas épocas desde el campo de la medicina, en particular desde la neurología. Se destacarán aquí tres figuras centrales para la neurología y las posteriores ciencias de la mente: Jean Martin Charcot, Joseph Babinski⁴¹ y Hughlings Jackson⁴², investigadores sobre el comportamiento automático de los individuos y sus vínculos con alteraciones en el sistema nervioso y los desórdenes mentales.

La figura de Charcot fue fundamental para muchos neurólogos, psiquiatras y estudiosos de la mente y el cerebro posteriores. Charcot no sólo fue el gran neurólogo, anatomista, médico clínico, investigador de la histeria e hipnotista de la Salpêtrière, sino también, el gran profesor del mismo Janet, Joseph Babinski, Freud y tantos otros. Explica la neuróloga Suzanne O’Sullivan, que a inicios del siglo XIX se había descubierto ya, que un estímulo era capaz de provocar que las fibras musculares del cuerpo se contrajeran, que “dar un golpecito en la rodilla provocaba una contracción refleja. Se creía que dicho reflejo estaba mediado por los nervios de la espina dorsal. De súbito, el sistema nervioso, y en concreto, la espina dorsal, pasó a considerarse el centro del sistema de comunicación del cuerpo.”⁴³ Se trataba de un cambio de paradigma en el que el cerebro junto al sistema nervioso periférico eran el centro de las explicaciones de las afecciones nerviosas. Según O’Sullivan, por aquella época, los médicos afirmaban que los nervios, al ser tanto excitables como irritables, podían causar “irritación espinal”, un modo que encontraron para explicar los síntomas de la histeria y sus

⁴⁰ Las teorías de Myers sobre los automatismos pueden consultarse en: Myers, F.W.H. *La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales*. Trad. y adapt. de S. Jankelevitch. París: Félix Alcan, edit., 1905.

⁴¹ Babinski fue una figura central en la historia de la neurología. Entre otras cosas, descubrió que, al ser estimulada la planta del pie de un bebé, los movimientos de los dedos del mismo, son un indicador de la salud de su fascículo cortico-espinal. A esto se le llamó *Reflejo de Babinski*.

⁴² Jackson fue uno de los neurólogos más importantes de la historia. Fue un especialista en epilepsia, cuyos estudios sobre esta enfermedad fueron revolucionarios. No sólo observó ciertos patrones automáticos de movimiento en la epilepsia que se conocieron luego como *Convulsiones Jacksonianas* o “marcha jacksoniana”. Se trata de un tipo de crisis convulsiva “parcial simple”. Es “simple”, porque el paciente no pierde la consciencia y es parcial porque sólo en una parte del cerebro hay comunicación neuronal deficiente, lo cual genera sensaciones o movimientos anormales en sólo una parte del cuerpo del paciente (en un brazo, en una parte de la cara, en un pie, etcétera). Se trata de una enfermedad que causa automatismos como chupeteo compulsivo de labios, jugueteo con la ropa o movimientos rítmicos con los dedos. Además de ello, Jackson ayudó a descubrir un tipo de epilepsia del lóbulo temporal medial, que estaba vinculada a un ‘estado de ensoñación’ (dreamy state). Véase: R. Edward Hogan y Kitii Kaiboriboon. “The “Dreamy State”: John-Hughlings Jackson’s ideas of Epilepsy and Consciousness.”, en *Am J Psychiatry* 2003; 160:1740–1747.

⁴³ Suzanne O’Sullivan. *Todo está en tu cabeza. Historias reales de enfermedades imaginarias*. Editorial Planeta. México:2016. p.87.

manifestaciones como el dolor, la parálisis, los vómitos y los ataques que sufrían aquellas mujeres del siglo XIX. Fue, según O' Sullivan, hasta finales del siglo XIX que:

“Aparecieron una serie de médicos cuyas teorías acerca de la histeria continúan siendo la base de nuestro entendimiento de las enfermedades psicósomáticas en el presente y apuntalan a los tratamientos psicológicos actuales. El primero de ellos fue Jean-Martin Charcot, un neurólogo francés responsable tanto de despertar el interés mundial por la histeria como de desencadenar una epidemia de diagnósticos de esta dolencia. Tras él, el psicólogo y médico Pierre Janet presentó una teoría del subconsciente que situaba a la histeria en el reino de la mente. Y por último apareció Sigmund Freud, que incorporó en su trabajo las ideas de ambos hombres y las expandió para crear su propio concepto del trastorno de conversión.”⁴⁴

Charcot fue importante para comprender que no todo automatismo puede ser atribuido a causas orgánicas o “desbalances químicos” del cerebro, pues, afortunadamente, aún hoy, hay neurólogos convencidos en que los “trastornos psicósomáticos” o “trastornos de conversión” son una realidad. Esto es, gracias a que Charcot puso las bases para investigaciones posteriores en diversos campos de la mente y el cerebro, y para que investigadores como Janet, Babinski o Freud cuestionaran las verdades dentro sus campos de estudio y de su sociedad, y, sobre todo, Charcot es una referencia inicial para poder comprender la escritura automática propuesta por Breton.

⁴⁴ *Íbid*, p. 89.

Las ciencias de la mente y el cerebro del XXI y la escritura automática.

Recientemente ha habido un nuevo interés por saltar las barreras entre las ciencias humanas y las naturales, y estudiar el arte y la literatura desde perspectivas empíricas. De este modo, han surgido disciplinas como la *neuroestética*, cuyos saberes están enraizados en la neurociencia cognitiva y cuyas intenciones son encontrar las bases biológicas de la experiencia estética.⁴⁵ Más allá de los debates suscitados en torno a la existencia de “bases biológicas de la experiencia estética”, es verdad que recientemente ha habido, desde la neurociencia cognitiva, la psicología cognitiva, la neurociencia del lenguaje y otras ciencias vinculadas al estudio del cerebro y la mente, un interés por pensar en el arte y la literatura desde perspectivas de las ciencias de la mente, y este interés se puede comprobar cuando vemos el número de libros recientes publicados sobre estos temas y el interés que ellos han causado en un gran número de lectores. Autores como Semir Zeki, Vilayanur S. Ramachandran, Antonio Damasio, Steven Pinker, Lisa Zunshine u Oliver Sacks, y acercamientos a la literatura desde enfoques darwinistas⁴⁶, parecen ayudar a comprender qué es lo que opera, cuál es el mecanismo cerebral, mental que se echa a andar durante el acto de creación artística, y en el caso de este trabajo, durante la escritura.

Para que en esta tesis se comprenda la visión de las ciencias de la mente actuales con respecto a la escritura automática, primero hay que dar un breve panorama de lo que se entendió por “escritura automática” a lo largo de la historia de la psicología del siglo XX. Posteriormente, desde una perspectiva de las neurociencias y la neurolingüística, deben plantearse las bases anatómicas, fisiológicas y funcionales del lenguaje⁴⁷, para luego enfocarnos en la escritura, su análisis psicofisiológico, su organización cerebral, las alteraciones en caso de lesiones cerebrales⁴⁸ y la relación de la escritura con la consciencia. Todo esto servirá para esclarecer cuál es la postura “materialista”,

⁴⁵Véase: Anjan Chatterjee and Oshin Vartanian. “Neuroaesthetics” en *Trends in Cognitive Sciences*. July 2014, Vol. 18, No. 7. p. 370.

⁴⁶ Hay una rama de los estudios literarios que se llama *Darwinian Literary studies*, que estudia las obras echando mano de la teoría de la evolución y la selección natural.

⁴⁷ En “Cerebro y lenguaje” hay, no sólo una breve historia del estudio del lenguaje desde las ciencias de la mente, sino también diferentes visiones y perspectivas dentro de ésta. Véase: José Marcos Ortega. “Cerebro y lenguaje.” Cap. XII, en *Biología de la mente*. Comp. Ramón de la Fuente, Francisco Javier Álvarez Leefmans. FCE. México: 1998.

⁴⁸ Véase: Luria, A. R. *Las funciones corticales superiores del hombre*. Editorial Orbe, La Habana:1977. p.82-83, 534-540, 130-137.

biológica, de las ciencias de la mente con respecto a la escritura, y qué se entiende por “automatismo” desde este enfoque.

En el proceso de investigación de esta tesis, se ha descubierto que es más adecuado emplear un enfoque *post-materialista* de las ciencias para el estudio de la escritura automática del surrealismo. Por ello, aquí buscaremos exponer los argumentos en contra del materialismo contemporáneo a partir del cual se investiga en muchas de las ciencias de la mente actuales. Posteriormente, habrá de mostrarse la manera en que, desde una rama de las ciencias de la mente y el cerebro, autodenominada *post-materialista*, se estudian supuestos “fenómenos espirituales” como la *psicografía*.

A partir de este enfoque científico, intentaremos comprender la idea completa de la escritura automática surrealista y descubrir si esta técnica inventada por Breton tiene alguna validez o uso para las neurociencias y si aquella puede aportar algo a la psicología, psiquiatría o ciencias de la mente actuales.

Esta tesis tendrá cinco capítulos: El capítulo uno estará dedicado a mostrar y analizar los fundamentos del surrealismo; a describir detalladamente la figura de Breton y sus conocimientos en varias áreas del saber (arte, literatura y ciencias de la mente) y el vínculo estas con la escritura automática. Se expondrá aquí mismo su perspectiva con respecto al racionalismo y se comentarán algunos aspectos sobre la técnica de escritura empleada en *Les champs magnetiques*.

En el capítulo dos se analizará el ensayo *Le message automatique* para descubrir y exponer los tres campos del saber --Espiritismo, Psicología y parapsicología-- con los que tuvo que tratar Breton y que ayudaron a crear su concepto y técnica de la escritura automática.

En el capítulo tres se expondrá la influencia que tuvo el espiritismo en la escritura automática surrealista. Por su parte, en el capítulo cuatro se estudiarán aquellas ciencias de la mente del siglo XIX que estuvieron detrás de la técnica y concepto de Breton. Finalmente, en el capítulo cinco se presentará una mirada científica contemporánea hacia la escritura automática surrealista. En primer lugar se mostrará la perspectiva de las neurociencias sobre la relación entre el lenguaje, la escritura y el cerebro, para así analizar el concepto de la escritura automática surrealista desde un enfoque materialista de las ciencias de la mente y el cerebro. Posteriormente, se tratará de estudiar la escritura automática surrealista desde una perspectiva *post-materialistas* de las ciencias del cerebro y la mente.

Índice

	Pàg.
Resumen	vii
Prefacio	ix
1. EL SURREALISMO Y LA ESCRITURA AUTOMÁTICA	
1.1 Inicio y bases del surrealismo. Una revolución desde el inconsciente	1
1.2 Literatura y arte en Breton	12
1.2.1 Influencias e intereses literarios de Breton	12
1.2.2 Breton y las artes plásticas	14
1.2.3 Un arte automático	23
1.3 <i>Les Champs Magnétiques</i> y el inicio de la escritura automática surrealista	27
1.3.1 La ciencia en <i>Les Champs</i>	30
1.3.2 velocidad y peligro en la escritura	32
2. LOS ANTECEDENTES DE LA ESCRITURA AUTOMÁTICA	
2.1 Los orígenes de “Le message automatique”	39
2.2 El texto	45
3. EL ESPIRITISMO DETRÁS DE LA ESCRITURA AUTOMÁTICA	
3.1 El espiritualismo como antecedente del espiritismo	69
3.2 La electricidad y los espíritus	79
3.3 Kardec y su espiritismo	85
3.4 La evolución de la escritura en el espiritismo. De <i>Le Livre des Tables</i> a <i>Le Livre des Médiums</i>	99
3.4.1 Victor Hugo y su <i>Livre des Tables</i>	102
3.5 Kardec y la <i>psicografía</i>	122
3.6 La herencia espiritista del surrealismo	138
3.6.1 Entre esoterismo y espiritismo	138
3.6.2 La distinción	142
3.6.3 La herencia	144
4. LAS CIENCIAS DE LA MENTE DEL SIGLO XIX DETRÁS DE LA ESCRITURA AUTOMÁTICA SURREALISTA	
4.1 Breton y las ciencias de la mente	157
4.2 Los orígenes de la escritura automática en las ciencias de la mente del siglo XIX	165
4.2.1 El olvidado	165
4.2.2 El modelo de Janet, la histeria y los psicólogos de la escritura automática	169
4.3 La escritura automática surrealista: descendiente de dos posturas científicas encontradas	186

5. LA ESCRITURA AUTOMÁTICA SURREALISTA Y LAS CIENCIAS DE LA MENTE CONTEMPORÁNEAS	189
5.1 La escritura automática y la perspectiva materialista de las ciencias de la mente	191
5.1.1 El lenguaje visto desde las neurociencias	194
5.1.2 La particularidad de la escritura vista por las neurociencias	207
5.2 La perspectiva de las neurociencias ante las bases de la escritura automática surrealista	214
5.3 Las investigaciones post-materialistas de la mente y las bases de la escritura automática surrealista	220
5.3.1 El cuestionamiento al materialismo en las ciencias de la mente actuales	221
5.3.2 Los principios de la física cuántica y la mente independiente del cerebro	227
5.3.3 El estudio científico actual de los fenómenos espirituales y parapsicológicos	233
5.3.4 Los estudios científicos actuales del trance, los estados no ordinarios de consciencia y la médiumnidad	237
5.4 La escritura automática desde una mirada <i>post-materialista</i>	243
5.3 La escritura automática surrealista en perspectiva	251
CONCLUSIONES	253
BIBLIOGRAFÍA	261

1. El surrealismo y la escritura automática

Inicio y Bases del surrealismo. Una revolución desde el inconsciente.

En 1924, André Breton redacta su *Primer Manifiesto del Surrealismo*, documento firmado por un grupo de escritores y artistas amigos: Soupault, Picon, Limbour, Vitrac, Péret, Morise, Noll, Naville, Aragon, Delteil, Baron, Breton, Crevel, Boiffard, Desnos, Gérard, Éluard, Morise, Carrive, Malkine. En ese mismo año se publica el primer número de *La Révolution surréaliste* y se inaugura la *Bureau des recherches surréalistes* y con ello se funda oficialmente el movimiento, aunque para algunos, su origen habría que buscarlo antes, en 1921, año en que el dadaísmo comienza a desarticularse, para acabar, con la ruptura entre Tzara y los futuros surrealistas.⁴⁹ Gran parte del pensamiento y arte surrealista, nació del espíritu subversivo y violento de Dadá, cuyos integrantes llegaron a París en 1920 con Tristan Tzara a la cabeza. En un principio, a Breton y a su grupo de amigos, reunidos alrededor de la revista *Littérature*, la búsqueda e ideas de Dadá les resultaron muy atractivas y afines, pero poco a poco se fueron desencantando de ellas. Según Bonnet, Breton siempre miró a Dadá ‘como un medio y no como un fin’ pues el nihilismo de Dadá no tuvo para él mayor trascendencia, por lo cual las relaciones entre el grupo de Breton y Tzara se rompieron en 1922.⁵⁰

Si bien es verdad que el surrealismo surgió de Dadá y compartió con éste, en un inicio, algunos gestos e ideas, hay que mencionar también que aquel fue un movimiento de complejidad y alcances mayores. Así lo ve Octavio Paz, quien piensa que el surrealismo buscó “hacer tabla rasa con los valores de la civilización racionalista y cristiana, [pero que] a diferencia del dadaísmo, [el surrealismo] es también una empresa revolucionaria, que aspira a transformar la realidad y así obligarla a ser ella misma.”⁵¹

⁴⁹ González García, Ángel, et al. “Surrealismo” en *Escritos de arte de vanguardia. 1900/1945*. Istmo, Madrid: 2009. p. 389.

⁵⁰ Bonnet, Marguerite, “Prólogo” en *André Breton. Antología (1913-1966)*. Selección y prólogo: Marguerite Bonnet. Traducción de Tomás Segovia. Quinta ed. Siglo XXI. México: 1982. p. XVII.

⁵¹ Paz, Octavio. “André Breton y el surrealismo. Estrella de tres puntas: el surrealismo”, en *Octavio Paz. Obras Completas. II. Excursiones/Incuriones: Dominio Extranjero; Fundación y disidencia: Dominio hispánico*. FCE. México: 2014. p. 137.

A partir del fin de Dadá, el grupo de Breton volvió la cara a la tradición romántica y simbolista europea, recuperando a algunos escritores centrales de aquellos periodos que, sin embargo, estaban ya integrados al canon de algunos dadaístas. Dice Ángel González que las primeras manifestaciones del movimiento Dadá “se producen en el famoso Cabaret Voltaire de Zúrich a partir de 1916 y en torno a las figuras de Hugo Ball, Richard Huelsenbeck, Marcel Janco, Tzara y Hans Arp [y que] están impregnadas de una cierta tradición poética romántica que se remonta a Baudelaire, Rimbaud y Lautréamont.”⁵² Justamente, estos últimos tres escritores fueron también centrales para el surrealismo y para la vida de Breton, pues aparecieron a lo largo de su obra junto a los anteriormente mencionados románticos y simbolistas, mas otros como Sade, Jarry, Vachè, Roussel, Appolinaire, Swift, Hugo, Marx, Freud y algunos más sobre los que escribió y con los que discutió Breton en diversas ocasiones, en sus ensayos críticos, en sus notas, discursos, poemas y manifiestos.

La revista *Littérature* fue muy importante porque alrededor de ella se reunieron muchos poetas y pintores jóvenes que se convertirían más tarde en los futuros grandes surrealistas: Éluard, Desnos, Péret, Crevel, Ernst, Arp (éstos últimos dos, llegados de Dadá), y más tarde, Leiris, Artaud, Naville, Masson y Miró. Fue en 1922 que los surrealistas regresaron a la exploración del inconsciente a partir de diferentes modos, como el relato de los sueños, escritos, dibujos y palabras “obtenidos en estado de sueño hipnótico por algunos, principalmente por Robert Desnos.”⁵³ Más adelante, cuando se mencionen las experiencias de los surrealistas con el espiritismo, se ahondará en la figura de Desnos y de Crevel, como supuestos principales médiums.

Los dos años posteriores a la ruptura con Dadá fueron fundamentales para Breton y para el surrealismo. Por un lado, en 1923 Breton publicó *Clair de Terre*, un libro de poemas central en su producción previa a la escritura del manifiesto, y por otro, en 1924 salió a la luz *Les pas perdus*, una recopilación de artículos de Breton entre 1918 y 1923. Según Mark Polizzotti, en agosto de 1923, después de una mala temporada, posterior a la pelea con Tzara, Breton tomó unas vacaciones con su esposa Simone en Lorient y pudo recuperar los ánimos; escribió varios poemas, unos automáticos y muchos otros combinados (entre automáticos y conscientes) y “en el lapso de seis semanas escribió 18 poemas, incluidos algunos de los más importantes de toda su obra. Hacia finales de agosto había tomado la decisión de reunir esos poemas en un volumen

⁵² González García, Ángel et al. p.188.

⁵³ Bonnet (1982), p. XVII.

de 84 páginas, que se llamaría *Clair de Terre*⁵⁴, libro que apareció ilustrado con un retrato de Picasso. A sus 28 años, Breton tenía una importante autoridad en el campo literario francés, en gran medida debido a *Clair de Terre* y *Les pas perdus*. El primero tuvo muy buenas reseñas- salvo una, de André Fantomás- por parte de críticos importantes como Edmond Jaloux, quien opinaba que en el libro había una “extraordinaria riqueza poética” [y una] sensación del sueño que muy pocos escritores han sabido evocar”.⁵⁵ Por su parte, *Les pas perdus*, publicado por Gallimard, tiró 2000 ejemplares, tuvo una recepción aún mejor, con críticas muy elogiosas aunque también otras adversas, como la de Marcel Arland, quien “reprendía a Breton por distorsionar sus temas para acomodarlos a sus propios fines, un cargo que no era el primero en hacer.”⁵⁶ Es *Le pas perdus*, como diría Bonnet, el ‘libro-balance’, aquel que “fija las etapas y las errancias del largo camino que ha llevado a André Breton a la definición y a la afirmación del surrealismo, que vendrá bien pronto.”⁵⁷

Una manera de adentrarse en el movimiento surrealista tal vez sea a partir del *Primer Manifiesto del Surrealismo (1924)*⁵⁸, un documento donde se establecen muchas de las preocupaciones filosóficas, artísticas y literarias que unían desde hacía algún tiempo a algunos escritores y artistas cercanos a Breton; un texto importante a nivel político y filosófico, no sólo porque ahí se exhibe y critica la ideología racionalista imperante de aquella época en Europa, sino porque también se propone una respuesta a este problema: a través de la imaginación y el lenguaje puede modificarse la realidad individual y social. A través de la imaginación y el lenguaje y sin necesidad de afiliación a partidos, se logran también transformaciones políticas. Dice Bonnet que:

La vieja desgracia del hombre no reside en una maldición metafísica cualquiera, proviene de un desconocimiento de nuestra naturaleza en el que nos ha mantenido un sistema de pensamiento reductor y erróneo, el racionalismo occidental, que engendra ‘la imperiosa necesidad práctica...las selecciones

⁵⁴ Polizzotti, Mark. *Revolución de la mente. La vida de André Breton*. Traducción de Gabriel Bernal Granados y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica/Turner. México:2009. p.194.

⁵⁵ *Ibid*, p. 199.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ Bonnet (1982). p. XVIII.

⁵⁸ Breton, André. “Manifeste du surréalisme (1924)” en *André Breton. Oeuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne- Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.p.309-346.

absurdas, las rivalidades, las largas paciencias, el orden artificial de las ideas, la rampa del peligro’.”⁵⁹

El surrealismo busca, precisamente, a través de distintos frentes -la poesía y el arte, el esoterismo, la magia, el experimento y las prácticas surrealistas, el sueño, el arte y el pensamiento de “los salvajes”, la imaginación, etcétera- combatir el pensamiento único y así, de algún modo, volver al hombre más libre. Por tal motivo, el arte y la literatura, la imaginación y el lenguaje, tuvieron para Breton, en gran medida, un objetivo político: la transformación de la vida humana.⁶⁰ Así también, Octavio Paz opina que aquello que busca el surrealismo es dudar de todas aquellas cosas que se han presentado y se presentan como hechos sociales, como acontecimientos inamovibles; no busca encontrar soluciones a esos falsos problemas, sino descubrir la “verdadera vida”.⁶¹

Según Tessel M. Bauduin, el surrealismo es popularmente conocido como un movimiento vinculado, sobre todo a las artes visuales, y en Francia, como un movimiento más bien literario. Sin embargo, la investigadora opina que el surrealismo debería ser visto, más bien, como una filosofía y un movimiento político, pues los surrealistas pensaban en él como una revolución.⁶² De hecho, Bauduin asegura que ‘revolución’, ‘amor’ y ‘poesía’ fueron los tres objetivos centrales del movimiento a lo largo de toda su historia.⁶³ Estos objetivos fueron centrales en el Manifiesto.

En la nota crítica que escribe sobre el *Manifiesto*⁶⁴, Marguerite Bonnet apunta que éste último es indisociable de la obra *Poisson Soluble*; ambos textos se publicaron juntos en otoño de 1924 en *Éditions du Sagittaire*, pues inicialmente el *Manifiesto* fue pensado como el prefacio de *Poisson Soluble*, pero por algunas razones que se mencionarán más adelante, este *Préface, introduction au surréalisme*, se convirtió en el *Primer manifiesto* y se redactó justo después de lo que Bonnet llama “l’abandon à la voix intérieure”; después del viaje que emprendieron Breton, Aragon, Morise y Vitrac hacia Sologne en mayo de 1924; un viaje “para ver”, para “explorer le fonctionnement du

⁵⁹ Bonnet (1982), p. XVIII-XIX.

⁶⁰ *Ibid*, p. XIX.

⁶¹ Paz (2014), p. 135.

⁶² Bauduin, M., Tessel. *The occultation of surrealism: A study of the relationship between bretonian surrealism and western esotericism*. Tesis de doctorado de la Universidad de Amsterdam, Facultad: Instituut voor Cultuur en Geschiedenis (ICG): 2012 Bauduin. p. 2.

⁶³ ‘amor’, según Bauduin era visto por los surrealistas como un eufemismo de ‘deseo’, mientras que ‘poesía’ debía entenderse como ‘arte’ en general. *Ibid*.

⁶⁴ Bonnet, Marguerite. “Notice. Manifeste du surréalisme (1924).” en *André Breton. Oeuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne- Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.p.1332-1341.

psychisme humain non plus à travers l'écriture spontanée mais par l'errance dans l'espace réel.”⁶⁵ Louis Aragon hizo una alusión a este viaje en *Une vague des rêves*, texto escrito también en 1924 y fundamental para el surrealismo y la escritura automática.

Según Bonnet, el *prefacio* se convierte en *Manifiesto*, en primer lugar, porque Breton quería profundizar en aquellos acontecimientos que le habían ocurrido desde 1919 y que no pudo desarrollar a fondo en “Entrée des médiums” (aquel texto de 1922 donde se narran las experiencias mediúnicas de los surrealistas) y de vincular y darle orden a las diversas formas de expresión y técnicas que habían descubierto los artistas (escritura automática, sueños hipnóticos, cadáveres exquisitos, juegos, etcétera.). Otra causa de la transformación del *Prefacio* en *Manifiesto* tuvo que ver con un asunto de consagración grupal. Es decir, si bien, el grupo, en 1919 ya estaba constituido alrededor de la revista *Littérature* -la cual se afianzó en 1922-, los integrantes todavía no se designaban con el epíteto “surrealista”, pues si bien, el término “surrealismo”, tomado por Breton de Apollinaire, apareció escrito en diversas ocasiones entre 1920 y 1924 por algunos miembros del grupo *Littérature*, en particular por Aragon, nunca tomó tanta relevancia hasta 1924⁶⁶, a partir del *Manifiesto*, cuando comenzó a discutirse por todas partes, no sólo el significado y origen de la palabra, sino también todo el pensamiento detrás de ella. En el *Manifiesto*, Breton define el surrealismo como:

SURRÉALISME, n. m. Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.

ENCYCL. *Philos.* Le surréalisme repose sur la croyance à la réalité supérieure de certaines formes d'associations négligées jusqu'à lui, à la toute-puissance du rêve, au jeu désintéressé de la pensée. Il tend à ruiner définitivement tous les autres mécanismes psychiques et à se substituer à eux dans la résolution des principaux problèmes de la vie. On fait acte du SURRÉALISME ABSOLU MM. Aragon, Baron, Boiffard, Breton, Carrive, Crevel, Delteil, Desnos, Éluard,

⁶⁵ *Ibid.* p. 1333.

⁶⁶ *Ibid.* p. 1338.

Gérard, Limbour, Malkine, Morise, Naville, Noll, Péret, Picon, Soupault, Vitrac.⁶⁷

Con esta definición se abren algunas preguntas que parecen pertinentes para comprender el movimiento. Por ejemplo: ¿en qué terreno del conocimiento se movían los surrealistas cuando hablaban de “automatismo psíquico” y cuál es el origen de este concepto? ¿puede expresarse el pensamiento de manera “pura”, extraerse de un contexto, de una ideología? ¿cuál era el problema que planteaba el racionalismo para el pensamiento de los surrealistas?

Según Jorge Juanes, algunos de los “ismos” anteriores al movimiento surrealista, ya mostraban una “reiterada voluntad de sacudirse el peso opresivo de la razón como logocentrismo”⁶⁸. Para Juanes, los primeros treinta años del siglo XX, particularmente a partir de la primera guerra mundial, fueron decisivos para fraguar en el pensamiento y arte europeo un discurso de confrontación hacia la tecnocracia, el logocentrismo dogmático y la razón como violencia política. Los surrealistas establecieron una oposición y una crítica hacia esta ideología de la razón, sobre todo, desde el ámbito del arte, pero al hacerlo, chocaron contra una cultura y una tradición europea que, a partir de la modernidad y del cartesianismo --pasando por el filtro de la Ilustración y desembocando en el positivismo decimonónico--dificilmente podían entregarse a la sinrazón como modo de vida, difícilmente podían dejar de ser “una Europa totalizada por una razón omnisciente que todo lo controla, interpreta y explica, imposibilitando así las líneas de fuga errantes que desquician el orden logocéntrico.”⁶⁹ Sin embargo, la crítica y cuestionamientos surrealistas a la razón como poder, no son desatendidos en el ámbito cultural francés, en gran parte debido a que éstos fueron acompañados de las teorías de Freud y el psicoanálisis, como aliados más visibles, pero también de las de Janet, Myers, Charcot y Babinski, en quienes los surrealistas se apoyaron para buscar penetrar en la psique y en los territorios escondidos de la mente humana.

Freud aparece mencionado en el *Primer Manifiesto* porque el gran psicoanalista fue admirado por Breton, aunque la admiración no fue recíproca, pues Freud decía no haber comprendido las intenciones del surrealismo, aunque lo que en verdad quería

⁶⁷ Breton (1988). p. 328.

⁶⁸ Juanes, Jorge. “El arte de la primera mitad del siglo XX. El surrealismo (Breton, Paul Delvaux, René Magritte, Max Ernst, Salvador Dalí)”, en *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Editorial Itaca. México:2010. p. 205.

⁶⁹ *Ibid.*

decir era que los surrealistas no habían comprendido el significado del psicoanálisis, asunto que, sin embargo, no les impidió a éstos continuar apoyándose en las teorías de Freud para buscar un descubrimiento del inconsciente y para crear su teoría del automatismo psíquico.⁷⁰

A partir de 1924, fecha *oficial* del nacimiento del surrealismo, podrían mencionarse momentos clave en la historia del movimiento. Por ejemplo, en 1925, Breton junto con otros surrealistas establecieron amistad y complicidad con jóvenes comunistas integrantes de la revista *Clarté*. Breton, como tantos otros, en un principio estuvo entusiasmado con el comunismo y dispuesto a luchar por la llegada de la revolución social. A pesar de que diez años después, en 1935, surgió el desencanto y Breton rompió con el comunismo soviético, el escritor tuvo siempre la intención de continuar la lucha política a través del surrealismo, usando medios distintos.⁷¹ Pero en 1925, Breton todavía estaba visiblemente deslumbrado con el comunismo; había leído el *Lenin* de Trotsky y en el número de octubre de 1925 de *La Révolution Surrealiste*, publicó una reseña elogiosa de aquel.⁷² Todo parecía ir bien: la mayoría de los integrantes de la revista *Clarté* veían de modo natural que los surrealistas combinaran sus actividades –en el campo de la poesía, del arte, los experimentos con los sueños, los juegos, etcétera-- con la lucha política. No sucedió así con los miembros del partido comunista, quienes miraban estas ocupaciones con recelo; no encontraban su utilidad práctica ni su sentido, a pesar de que Breton, en 1926 publicó *Légitime Défense*, un texto donde buscaba explicar y respaldar las actividades surrealistas.⁷³

A pesar de aquellas primeras desconfianzas y fricciones, Breton, Éluard, Péret, Aragon y Unik se unieron al Partido Comunista en 1927, lo cual generó algunas discusiones y pequeñas disputas dentro del grupo surrealista, sobre todo con integrantes que rechazaban el involucramiento del surrealismo en la acción política, como Artaud, Soupault o Vitrac y otros como Naville, quienes querían que aquel fuera completo. Por su parte, Breton continuaba defendiendo que el surrealismo debía buscar tener una participación “real en la lucha revolucionaria y de rehusar la coartada artística, preservando a la vez la autonomía de la búsqueda poética”.⁷⁴

⁷⁰ *Ibid*, p. 206.

⁷¹ Bonnet (1982), p. XX.

⁷² Véase la reseña “León Trotsky: *Lénine*” en *Alentours III* en *André Breton. Oeuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne- Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.p.911-914.

⁷³ Bonnet (1982), p. XX.

⁷⁴ *Ibid*, p. XXI.

Al final de la década de 1920, un gran número de surrealistas abandonaron a Breton o fueron expulsados del grupo por él, y se unieron a Georges Bataille, con quien realizaron también algunos tipos de actividades similares a las de los surrealistas. En 1929, algunos otros integrantes comenzaron su propio movimiento llamado *Le grand Jeu*.⁷⁵ En ese mismo año, apareció el *Segundo Manifiesto del Surrealismo*, un texto central donde se continuaron varias de las ideas del *Primer Manifiesto*, pero en donde no sólo el tono, sino también los objetivos, fueron distintos: mientras que en el Primer Manifiesto hay serenidad, en el *Segundo* puede leerse una agresividad y amargura mal disimulada, que tienen que ver con todos los problemas que rodearon la vida de Breton entre 1928 y 1929 (el divorcio de Suzanne Muzard, el problema con amigos y sobre todo, las tensiones con los otros integrantes del grupo).⁷⁶ Asimismo, en el *Segundo Manifiesto*, Breton dejó clara su posición con respecto a lo que podría llamarse “el gusto popular y la vanguardia”: subrayó que debía de evitarse (“como a la plaga”), la aprobación del público, y que ya que la gente estaba tomándose libertades “con su surrealismo”, para mantener tanto al movimiento como a los surrealistas “en el camino de la vanguardia” y para evitar la confusión convocó a los surrealistas a una “ocultación profunda y verdadera del surrealismo.”⁷⁷

Son varios años en los que Breton caminó al lado del Partido Comunista, y en opinión de Marguerite Bonnet, siguió intentando-aunque sin saber de qué modo-mantener su papel de ‘intelectual revolucionario’, sobre todo en *Le Surréalisme au service de la Révolution*, revista que se publicó de 1930 a 1933, después de que, en 1929, desapareciera *La Révolution Surréaliste*. Mientras Aragon seguía defendiendo a la Unión Soviética, Breton no podía más con las estrecheces del partido comunista. Tanto fue así que durante el Congreso Internacional por la Defensa de la Cultura, celebrado en junio de 1935 en París, finalmente rompió con el comunismo oficial.⁷⁸

Es importante resaltar que otros escritores, intelectuales y artistas, anteriormente entusiastas del comunismo, se fueron también desencantando por aquellos años, e incluso escritores, desde la misma Unión Soviética, se anticiparon al terror que se desataría al final de la década de 1930. Un ejemplo es Mijaíl Bulgákov, quien comenzó

⁷⁵ Bauduin, p. 5.

⁷⁶ Pierre, José “Second Manifeste du Surrealisme. 1930. Notice”, en *André Breton. Oeuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne- Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988. p. 1583.

⁷⁷ Breton, André. “Second manifeste du surréalisme” en *Oeuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne- Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988. p.821.

⁷⁸ Bonnet (1982) p. XXI.

a escribir en 1928 *El Maestro y Margarita*, una novela que, sin dejar de ser original, imaginativa, vanguardista, y en momentos, un magnífico delirio fantástico, es también una novela política, una crítica mordaz e inteligente al estalinismo. En el prólogo a la novela, José María Guelbenzu escribe:

D.G.B. Piper, en un excelente ensayo sobre la novela y el periodo de las purgas estalinistas, recuerda que 1928, año en que Bulgákov empezó a escribir la obra, es el año del destierro de Trotsky a Alma Ata, al que siguió el periodo de colectivización que costó cerca de tres millones y medio de muertes; recuerda el hambre de 1932-1933, que se cobró cinco millones y medio de vidas; recuerda el terror que le sigue, donde el arresto de unos siete millones de personas se suma a los cinco que ya estaban en campos de concentración o en prisiones públicas[...]”⁷⁹

En 1935, Breton al fin se hizo consciente de todos estos crímenes que se cometían bajo el régimen soviético de Stalin; los denunció en los textos recopilados en *Posición política del surrealismo*, donde se evidencian y censuran todos los vicios y defectos del régimen; defectos y vicios que, justamente, coinciden con aquellos que Bulgákov retrata en *El maestro y Margarita*: “el culto al jefe, la inquisición policiaca, la asfixia de toda discusión, la hipertrofia del Estado.”⁸⁰

Después de la crítica feroz contra los procesos de Moscú (1936-1937), Breton viajó a México --momento célebre en la historia del surrealismo y en la de Breton particularmente-- para, entre otras cosas, encontrarse con León Trotski, quien estaba ahí exiliado y quien fue ahí precisamente asesinado posteriormente (en 1940) por Ramón Mercader. En un libro curioso sobre la estancia de Breton en México, cuenta Fabienne Bradu que el poeta permaneció del 18 de abril al 1 de agosto de 1938 en el país. Durante esos meses, además de colaborar con Trotski en el *Manifiesto: Por un arte revolucionario independiente*, Breton viajó e impartió conferencias en Monterrey, Guadalajara, Morelia y Ciudad de México y aunque “la misión cultural de Breton fue deliberadamente saboteada por el Partido Comunista francés y su homónimo

⁷⁹ Guelbenzu, José María. “Prólogo” en Mijaíl Bulgákov. *El maestro y Margarita*. Traducción de Amaya Lacasa Sancha. Penguin Random House. Barcelona: 2016. p. 13.

⁸⁰ Bonnet (1982), p. XXI.

mexicano”⁸¹, hubo varios escritores, poetas y artistas mexicanos quienes, no sólo comprendieron bien los objetivos del surrealismo, escribieron ensayos y reseñas muy lúcidas sobre el movimiento, sobre Breton y tuvieron buena amistad con él. Los integrantes del grupo *Contemporáneos* --los grandes maestros de Octavio Paz-- leyeron a Breton y a otros surrealistas; escribieron algunos buenos textos sobre ellos y algunos llegaron a conocer personalmente a Breton. Fabienne Bradu estudió a fondo estos encuentros y lecturas:

Hemos visto que el encuentro de Jorge Cuesta con Breton fue seguramente único y distante. Otro mexicano que pudo haberlo tratado personalmente en París fue Agustín Lazo, pintor, dramaturgo, ensayista y amigo de Xavier Villaurrutia. Sin embargo, en una entrevista concedida en París a José Núñez y Domínguez, en diciembre de 1937, André Breton afirma que mantiene relaciones amistosas con Alfonso Reyes, con Aragón Leyva (escritor y funcionario de la UNAM), con José Juan Tablada, “a quien admira por su sorprendente lozanía intelectual”, con Maples Arce y con “muchos otros poetas y artistas mexicanos”. También afirma que conoce personalmente a Diego Rivera, quien será su anfitrión en México.⁸²

El viaje de Breton a México, en años donde se respiraba en el país “una indisoluble mezcla de malinchismo y xenofobia”⁸³, con dos polémicas nacionales todavía recientes en la memoria⁸⁴, dejó, sin embargo, algunos buenos textos de escritores, periodistas y artistas sobre el automatismo psíquico. Todos ellos servirán más adelante para completar el análisis sobre la escritura automática.

En *The Occultation of Surrealism*, Tessel M. Bauduin divide muy bien los periodos del surrealismo. Plantea que, debido a que Breton fue el motor del

⁸¹ Bradu, Fabienne. *André Breton en México*. Fondo de Cultura Económica. México:2012. p. 11.

⁸² *Ibid.* p. 38.

⁸³ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁴ Me refiero aquí a la *Polémica de 1925*, entre el grupo de vanguardia mexicano *Estridentistas* y el grupo *Contemporáneos*, y a la *Polémica de 1932* entre los mismos *Contemporáneos* y Alfonso Reyes, por un lado, y un grupo de “escritores nacionalistas”, por el otro. En la polémica de 1925, los *Estridentistas* defendían un arte estéticamente vanguardista, políticamente comprometido; criticaban el desinterés político de los *Contemporáneos*, y pugnaban por una “literatura mexicana viril”, frente a la literatura de los *Contemporáneos*, que consideraban “extranjeroizante” y “afeminada” (estos dos últimos calificativos se empleaban como sinónimos por los *Estridentistas*). En 1932 hubo un nuevo brote de nacionalismo, xenofobia y homofobia en la literatura mexicana en la que Alfonso Reyes y los *Contemporáneos* defendieron el diálogo y la apertura de la literatura mexicana a la literatura de Occidente moderna. Con el recuerdo todavía fresco de aquellas polémicas se recibió a Breton en México.

movimiento, su muerte en 1966 implica el fin del surrealismo y el límite de su estudio. Ahí mismo, se nos hace un recuento de cómo había sido periodizado el surrealismo anteriormente. Se nos recuerda que Maurice Nadeau, en su texto canónico *Histoire du surréalisme* (1944), dividió el surrealismo en: Preludio o ‘periodo de elaboración’ (1914-1922); un periodo de establecimiento o ‘periodo heroico’ (1923-1925); un periodo de crecimiento (1925-1930); y uno de consolidación o ‘autonomía’ (1930-1939), también conocido como ‘la Época Dorada del surrealismo’, siendo 1935 el fin de la fase de vanguardia del surrealismo.⁸⁵ Esta periodización fue muy influyente en la crítica de habla francesa y “already in 1947 French critics commented that Surrealism had returned from exile only to enter into its ‘phase of reflection and classicism’⁸⁶. Mientras tanto, en la crítica en lengua inglesa, Alfred H. Barr y Clement Greenberg, los críticos que tenían la última palabra en el campo de las artes, juzgaban al surrealismo “principalmente como un kitsch figurativo, periférico a los desarrollos teleológicos del arte hacia la abstracción”.⁸⁷

Según Bauduin, algunos críticos y académicos señalan 1940 como la fecha en la que el surrealismo se debilitó, debido a que Breton y otros integrantes del movimiento comenzaron a interesarse de manera muy seria por el esoterismo; después de que Breton propuso ‘el ocultamiento del surrealismo’ y ‘comenzó a navegar en aguas del ocultismo de una manera más profunda’. A partir de 1940, para ser exactos, desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial, Breton comenzó a sentirse más atraído por temas esotéricos, quiso estudiarlos a fondo y éstos comenzaron aparecer de manera constante en sus textos literarios y artísticos, llegando a su clímax en 1947.⁸⁸

⁸⁵ Bauduin. p. 6.

⁸⁶ *Íbid.*

⁸⁷ *Íbid.*

⁸⁸ Por este motivo, dice Bauduin que, desde un punto de vista de la historia del arte, las primeras dos décadas del surrealismo (1920’s a 1930’s) son consideradas las más importantes, mientras que, desde el punto de vista de la historia del esoterismo, aquellas dos décadas pueden considerarse como un periodo de gestación, con los años 1940’s como la fase creativa y de erupción. *Íbid.*

Literatura y arte en Breton.

Es interesante estudiar la obra de Breton por su enorme diversidad; porque despliega sus tentáculos hacia distintos lugares del conocimiento, hacia saberes heterogéneos y aparentemente opuestos, a veces conviviendo en una tensión increíble. En este apartado, simplemente se ilustrará esta diversidad mediante cuatro intereses distintos de Breton: la literatura (poesía fundamentalmente), las artes plásticas, las ciencias de la mente y el esoterismo. Más adelante, veremos cómo esta diversidad fue central para la creación del concepto y técnica de la escritura automática.

Influencias e intereses literarios de Breton

A partir de varios ensayos de críticos literarios y escritores, como de las propias obras críticas, poéticas, ensayísticas y entrevistas a Breton, se pueden conocer las influencias e intereses literarios del autor. Es imposible mencionar todas ellas, pero sí se puede sacar en claro algo de la mayoría de aquellas que fueron decisivas para su poética y para la creación de la escritura automática.

Por lo pronto, habría que mencionar tan sólo algunas figuras que fueron centrales para Breton en los primeros años; las primeras lecturas decisivas del incipiente surrealismo. En primer lugar, Rimbaud: El poeta de Charleville que ejerció un poder de atracción enorme sobre Breton y otros dadaístas y futuros surrealistas; un poeta al que se volvió una y otra vez a lo largo de la historia del surrealismo. En el dossier de *Nadja*, realizado por Michel Meyer en Gallimard, se menciona 1915 como el año en que “Rimbaud exerce sur l’auteur un véritable <<pouvoir d’incantation>>”⁸⁹. Se trata del mismo poeta que, como dice Anna Balakian, inspira a los surrealistas a “cambiar la vida” y poner el énfasis en el arte y no en la expresión o representación de las normas establecidas de la realidad, sino en la invención y la creatividad⁹⁰. Marguerite Bonnet, también ve en Rimbaud a uno de los pilares del surrealismo. En el prólogo de la *Antología* de André Breton⁹¹, se explica que uno de los propósitos fundamentales del surrealismo fue la transformación de la vida de los seres humanos a través de dos tipos

⁸⁹ Breton, André. *Nadja*. “Dossier par Michel Meyer”. Éditions Gallimard. Paris:1998.

⁹⁰ Balakian, Anna. *Surrealism. The road to the absolute*. The University of Chicago Press. Chicago: 1986. p.14.

⁹¹ Bonnet, Marguerite, “Prólogo” en André Breton. *Antología (1913-1966)*. Selección y prólogo: Marguerite Bonnet. Traducción de Tomás Segovia. Quinta ed. Siglo XXI. México: 1982.

de pensamiento: el de Marx para su aspecto político-económico y el de Rimbaud para el literario.⁹² Ahí mismo, se afirma que la literatura, para Breton fue más que una “profesión” o un divertimento, y que su creación poética no podía estar desvinculada del aspecto social, pues “lo que busca Breton es cómo hacer de la poesía el eje ordenador de la existencia, cómo articular con la preocupación poética la voluntad de revolución social.”⁹³ Breton regresa siempre a Rimbaud, e incluso a pesar del temperamento de éste, Breton lo integra a su *Antología del humor negro*, describiéndolo con “la mirada filtrante del visionario, casi apagada en el aventurero, no deja traslucir nada de aquella profunda malicia que nunca se oculta enteramente en los humoristas-natos.”⁹⁴ Para Breton, Rimbaud es el ejemplo del “hombre exterior y el hombre interior en desarmonía”, un humorista negro, cuyos únicos visos de humor:

“las únicas iluminaciones de un género más allá de las Illuminations-no olvidemos que a un humorista profesional (en el mismo sentido revolucionario profesional) del tipo Jaques Vaché, aparecerá como un personaje pueril y aburrido-están casi siempre oscurecidas por los esfuerzos de una ironía desesperada diametralmente contraria al humor;”

A pesar de esta ironía contraria al humor, o tal vez debido a ella, Rimbaud es un pilar de Breton y otros surrealistas. Por ahora, si nos atenemos a la crítica que se ha hecho del surrealismo, podríamos mencionar algunas otras influencias básicas: Por un lado, los románticos alemanes, Víctor Hugo, los simbolistas franceses, Lautréamont⁹⁵, y por el otro, otros autores que no fueron integrados a grupos, algunos que son hoy considerados de culto o que decidieron mantenerse en la oscuridad y que, sin embargo, fueron admirados por Breton. Por ejemplo, el mismo Lautréamont, Saint Pol Roux o Pierre Reverdy.⁹⁶

⁹² *Ibid.* p. XIII.

⁹³ *Ibid.* p. XIV

⁹⁴ Breton, André. *Antología del humor negro*. Traducción de Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona:2002. p.185.

⁹⁵ Albert Béguin es justamente uno de los primeros críticos que detecta estas influencias en el surrealismo y las expone en su ya clásico libro *El alma romántica y el sueño*. Véase: Albert Béguin. *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Traducción de Mario Monteforte Toledo. Revisada por Antonio y Margit Alatorre. Fondo de cultura económica. México: 1992.

⁹⁶ La misma Ana Balakian, en su *Surrealism. The road to the absolute*, menciona como influencias básicas a los simbolistas, a estos tres autores y a Apollinaire. Sin embargo, en otro ensayo anterior suyo titulado *Literary origins of surrealism. A new mysticism in French poetry*, aparecen las figuras de Nerval, Mallarmé, Archim von Arnim, Huysmans y Baudelaire en el centro de la poética surrealista. Véase. Ana

Si se quiere comprender los antecedentes poéticos del surrealismo, los libros de Balakian, la crítica de Bonnet y aquel de Béguin son centrales. En esta tesis se regresará a ellos en algún otro momento. Lo mismo ocurrirá con los ensayos de Octavio Paz, quien no solamente escribió con una muy buena prosa y reflexionó de manera inteligente sobre la poesía surrealista y el surrealismo y sus ambiciones, sino que en verdad conoció a fondo el movimiento porque fue amigo de Breton y otros surrealistas, porque mantuvo una conversación con ellos que duró hasta la muerte de aquel.

Breton y las artes plásticas

Para comprender mejor los intereses intelectuales y el pensamiento de Breton y, por lo tanto, para darnos una idea de los objetivos del movimiento surrealista y del concepto y técnica de la escritura automática, hay que mencionar el lugar que ocuparon las artes plásticas en la vida de Breton y el significado que tuvieron estas para el movimiento surrealista. Pero sobre todo, hay que preguntarse qué relación guardaba el arte automático con la escritura automática; si en la pintura y el dibujo el automatismo podía ser efectivo y real y si los *collages* y *frottages* de Max Ernst pudieron lograrlo.

Tal vez los surrealistas fueron el grupo artístico del siglo XX que mejor supo dividir sus actividades entre la literatura y las artes plásticas, tanto en el campo de la creación como en el de la crítica. La importancia que le dio Breton, no sólo a la crítica de poesía, sino también a la de las artes plásticas se refleja en ensayos, reseñas y otros textos, elogiosos o menos parciales, académicos o más líricos, apoyados en la antropología, la etnología, la lingüística o la historia del arte; textos encasillados en un género, o más proteicos, a caballo entre la poesía y la crítica, que Breton escribió sobre pintura y pintores, sobre obras plásticas y artistas que admiraba.⁹⁷

En *Le surréalisme et la Peinture*, Breton escribe textos sobre varios artistas que fueron importantes en su formación intelectual y fundamentales para el movimiento: Picasso, Brauner, Oscar Domínguez, Dalí, Wolfgang Paalen, Frida Kahlo, André Masson, Max Ernst, Wifredo Lam, Yves Tanguy, Matta, Enrico Donati, Tamayo, Miró,

Balakian. *Literary origins of surrealism. A new mysticism in French poetry*. New York University Press. New York: 1947.

⁹⁷ En el volumen IV de las obras completas de Breton, titulado *Écrits sur l'art*, se recuperan todos los textos dedicados a las artes plásticas anteriormente aludidos: *Autour d'Aleoutte de parloir, Du surréalisme en ses oeuvres vives, L'art magique, Constellations, Le La, Le surréalisme en la peinture, Perspective cavalière*. Véase: Breton, André. *Écrits sur l'art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volumen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008.

Duchamp, Magritte, Kandinski, Rousseau, Agustín Cárdenas, etcétera. Los objetivos de este trabajo impiden extenderse sobre la relación de Breton con cada uno de ellos, pero sí es importante mencionar el papel que tuvieron algunos de ellos en la formación artística y el enriquecimiento que dieron al pensamiento de Breton.

Dice Mark Polizzotti que Matisse fue uno de los primeros artistas que gustaron a Breton, cuando éste encontró uno de sus cuadros por primera vez en la vitrina de la galería Berheim-Jeune de la rue Richepanse, donde a veces también se detenía para platicar con el director de la galería y crítico Félix Fénéon. El gusto por Matisse, según Polizzotti, fue luego acentuándose en Breton debido a “lo escandalosas” que las obras de aquel le resultaban al padre de Breton. Por esa misma etapa de la adolescencia, Breton volvió a hacer enojar a su padre cuando gastó el dinero de un premio escolar en una muñeca de la fertilidad que un marinero llevó a Francia desde la Isla de Pascua, y que pasó a ser el primer objeto artístico de su gran colección. Sin embargo, fue hasta 1922 que Breton “comenzó a explorar en serio el dominio visual, manifestando desde entonces el juicio artístico astuto y original que más adelante le sería de mucha utilidad, como lo demuestra su fascinación por las artes “primitivas” o “salvajes” en una época en que pocos las consideraban dignas de atención.”⁹⁸

Otro de los artistas que influyeron y marcaron profundamente a Breton desde su adolescencia, hasta el final de su vida, fue el pintor simbolista Gustave Moreau, mencionado muchas veces en distintos textos. En *Le surréalisme et la peinture*, Breton escribe que fue justamente el descubrimiento del museo Gustave Moreau, cuando el poeta tenía dieciséis años, aquello que condicionó para siempre su manera de amar:

“la beauté, l’amour, c’est là que j’en ai eu la révélation à travers quelques visages, quelques poses de femmes. Le <<type>> de ces femmes m’a probablement caché tous les autres: ç’a été l’envoûtement complet. Les mythes, ici réalisés como nulle part ailleurs, on dû jouer. Cette femme qui, presque sans changer d’aspect, est tour à tour Salomé, Hélène, Dalila, la Chimère, Sémélé, s’impose comme leur incarnation indistincte.”⁹⁹

⁹⁸ Polizzotti, Mark. *Revolución de la mente. La vida de André Breton*. Traducción de Gabriel Bernal Granados y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México: 2009. p.28.

⁹⁹ Breton, André. “Le surréalisme et la peinture”, en *Écrits sur l’art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volumen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008. p.787.

El interés posterior de Breton en el esoterismo, en la magia, en los mitos, su concepto *azar objetivo*, y el amor defendido por el surrealismo, de algún modo le deben mucho a la obra de Moreau¹⁰⁰, quien para Breton fue el injustamente gran desconocido en la historia oficial de la pintura, aquel que fue juzgado por su técnica “reaccionaria”, “a quien no le perdonaron haberse alejado de la corriente impresionista de su tiempo”¹⁰¹; un artista solitario, que, según Breton, vio perjudicada su gloria debido a que se vio en la necesidad de enseñar, y quien representa un modelo de dignidad artística, de enseñanza y de pensamiento.¹⁰²

Breton conoció a Moreau a través de los textos de Huysmans, “cuyo héroe neurasténico Des Esseintes (en *À rebours*) había sido modelado bajo la influencia de la obra del pintor marginado.”¹⁰³ En el ensayo *L’art Magique*, se evoca también la figura de Moreau junto a la de Paul Gauguin, describiendo al primero como un explorador de mitos, quien, según Breton, fue incomprendido y duramente criticado por gente como Jean Lorrain, quien lo describe, en tono burlón como:

“un vraie sorcier. Oh, celui-là peut revendiquer la gloire d’avoir troublé son siècle. Il a donné à toute une generation d’artistes, malades aujourd’hui d’au-delà et de mysticisme, le dangereux amour de délicieuses mortes, les mortes de jadis ressuscitées par lui dans le miroir du temps. Oh, cette douloureuse hantise des symboles et des perversités des vieilles théogonies, cette curiosité des stupres divins adores dans les religions, défuntes, est-elle assez devenue la maladie exquise des délicats de cette fin de siècle.”¹⁰⁴

Al igual que a Breton le apasionó la pintura de Moreau y la consideró mágica, las obras de Gauguin le dejaron también una huella imborrable que le hizo pensar que “La magie est partout dans la oeuvre de Gauguin, où la critique l’épingle en général sous le nom de *primitivisme*.”¹⁰⁵; que aquellas obras eran una búsqueda de la mitología a partir de los

¹⁰⁰ Dice Polizzotti que “Fue la sexualidad desenfadada de las pinturas lo que más instigó la admiración de Breton, y su reacción frente a ellas se dio en terrenos tan eróticos como estéticos: ‘Mi descubrimiento, a los 16 años del Museo Gustave Moreau influyó sobre mi idea del amor’, escribió en 1961.” Polizzotti, p. 29.

¹⁰¹ Breton (2008), p.788.

¹⁰² *Ibid*, p.789.

¹⁰³ Polizzotti, p.29.

¹⁰⁴ Breton, André. “L’art magique” en *Écrits sur l’art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volúmen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008 p.266.

¹⁰⁵ *Ibid*, p.269.

mismos elementos materiales el cuadro.¹⁰⁶ Para Breton y otros surrealistas, la pintura de Gauguin y específicamente, su obra polinesia, da cuenta de la búsqueda del pintor por trascender lo “plástico” como un fin, y en lugar de ello, proponer a aquel, como un medio para llegar a “la poesía”, lo cual era, según los surrealistas, el verdadero fin de la actividad artística. La importancia de Gauguin fue tanta para los surrealistas, que Breton se expresaba de aquel con epítetos grandilocuentes e incluso afirmaba que Gauguin fue el único pintor que se dio cuenta que “tenía un mago dentro de sí”.¹⁰⁷

Gran parte de la educación artística de Breton la debe, por un lado, a museos como el ya mencionado *Musée Gustave Moreau*¹⁰⁸, de la calle Rochefoucauld o al *Musée du Luxembourg*, donde se exhibían varios cuadros simbolistas que amaba, y por otro, a la admiración, amistad y enseñanza que recibió, directa o indirectamente de Apollinaire¹⁰⁹, y posteriormente de otros artistas que, en algunos casos, formarían en algún momento parte del movimiento surrealista: Derain, Chirico, Picasso, Max Ernst, Brauner, Duchamp, Picabia.¹¹⁰ Todos ellos se adaptaban a las nociones estéticas de Breton. Por ejemplo, dice Hubert, que, desde muy temprano, Breton juzgó las obras de arte, a partir de la capacidad de estas de generar “sorpresa”, una noción vinculada directamente al aprendizaje que le dejaron las obras de Apollinaire.¹¹¹ Por otro lado, el papel de coleccionista de arte (de pinturas, de esculturas, máscaras africanas, arte “primitivo”, etcétera) que ejerció Breton fue importante para su propia educación visual

¹⁰⁶ *Ibid*, p.270.

¹⁰⁷ *Ibid*, p.271.

¹⁰⁸ Dice Polizzotti que “Después de la muerte de Moreau en 1894, un conjunto de 800 pinturas y 7000 dibujos se había destinado al pequeño museo de la rue Rochefoucauld, en Montmartre. El hecho de que el museo fuera poco visitado añadía a todo una atmósfera más misteriosa y atractiva a ojos de Breton [...] La verdadera fascinación del lugar, sin embargo, estaba en las pinturas mismas. A Moreau lo habían cautivado las “mujeres malas” de la historia y la mitología –Helena de Troya, Salomé, Dalila-, cuyas figuras voluptuosas aparecen reclinadas en divanes con una sensualidad cruel y una opulencia corrompida.” Polizzotti, p.29.

¹⁰⁹ Mark Polizzotti, recuerda cómo Apollinaire fue admirado por Breton y el papel tuvo aquel en la educación sentimental, literaria y visual de éste. Dice Polizzotti: “Hacia 1915, Apollinaire era una de las figuras más influyentes de la vanguardia francesa. Había sido uno de los primeros en hablar con seriedad del cubismo, había introducido el movimiento futurista en Francia y estaba creando un nuevo vocabulario poético con los sonidos de la ciudad, la cacofonía propia de la tecnología de la guerra y de las conversaciones de los habituales de los cafés. Poeta y crítico, autor de la colección seminal de poemas *Alcools* (1913), era amigo íntimo de Picasso, Braque, Derain, Laurencin, Vlaminck, Rousseau, Max Jacob y muchas otras figuras artísticas principales de la época. Como editor y empresario había convertido Les Soirées de Paris en un modelo ejemplar, que emularían las publicaciones sobre arte de las siguientes décadas. Era un omnívoro de la cultura, la deidad reinante de la vanguardia, y sus tentáculos estaban por todas partes.” Polizzotti, p.41.

¹¹⁰ Hubert, Étienne-Alain, “Notice. Le surréalisme et la peinture. 1965.”, en Breton, André. *Écrits sur l'art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volúmen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008. p.1249.

¹¹¹ *Ibid*, p.1250.

y la de otros surrealistas. A partir de estas obras escribió importantes reseñas, textos celebratorios y ensayos críticos sobre artistas, que ya desde 1924 se habían reunido en libros como *Les Pas Perdus*; artistas y obras a los que volvería más tarde con libros como los ya mencionados e incluidos en el volumen IV de sus *Oeuvres Complètes*.

En “Le surrealisme et la peinture”, Breton propone algunas ideas interesantes. El ensayo lo abre con la frase: “L’oeil existe à l’état sauvage.”¹¹² Para Étienne-Alain Hubert, esta afirmación es muy novedosa e importante ya que sugiere que, para Breton, la visión es algo inmediato en el hombre; es ella anterior al lenguaje, el cual es producto de una evolución histórica de la humanidad. Según Breton, el ojo, al contrario del lenguaje, es un instrumento del hombre para aprehender el mundo de modo inmediato, “comme si l’oeil n’avait pas d’histoire.”¹¹³ La visión fue para Breton una herramienta que incluso sirvió a su literatura, pues en la escritura de Breton es el ojo y no el oído el que prima; el ojo que es incluso “superior a la mano”.¹¹⁴ Por eso tal vez Breton se interesó tanto por los objetos “salvajes”, “primitivos”, objetos que no pasaban por el filtro del lenguaje, el cual, según él, apareció posteriormente en la historia del hombre, pues hubo un momento en que el hombre fue un ser de “pura visión”.¹¹⁵

L’art Magique fue otro ensayo fundamental que Marcel Brion encargó a Breton y a otros cinco artistas; un ensayo que en un principio buscaba dar un panorama del arte universal, diferente a aquellos textos de historiadores y donde se notaran esas cinco perspectivas, que gozaban de una libertad total de escritura.¹¹⁶ Al final, fue Gérard Legrand quien colaboró con Breton para la escritura de éste ensayo. Legrand entró al grupo surrealista en 1948; fue un poeta ocasional, con formación en su juventud en estudios clásicos, filosofía y un amplio conocimiento del arte que incluía el cine; fue fundamental para la escritura del ensayo y de algún modo Breton también aprendió mucho de él.¹¹⁷ Un elemento importante que se incluyó en este ensayo fue una encuesta a varios artistas, escritores, críticos, historiadores, etnólogos, esoteristas, magos, psicólogos, antropólogos, filósofos y otros estudiosos muy importantes (Heidegger,

¹¹² Breton, André. “Le surrealisme et la peinture” en *Écrits sur l’art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volumen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008. p.349.

¹¹³ Hubert, Étienne-Alain, “Notice. Le surréalisme et la peinture. 1965.” p.1258.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Hubert, Étienne-Alain, “Notice. L’art Magique.1957” en *Écrits sur l’art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volumen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008. p. 1218.

¹¹⁷ *Ibid.* p.1220.

Blanchot, Malraux, Bataille, Magritte, Wolfgang Paalen, Leonora Carrington, Roger Caillois, Pierre Auger, Juan Eduardo Cirlot, Michel Carrouges, Pierre Klossowski, Michel Butor, Lévi-Strauss, y otros tantos) que respondieron a preguntas vinculadas al arte y la magia, o al “arte mágico”, concepto que tomó Breton de Novalis y con el cual tituló su ensayo.¹¹⁸

Para comprender la poética de Breton, sus ideas sobre la creación literaria, su modo de escribir poesía, hay que entender aquella educación visual que tanto contagió a su literatura y viceversa. No podrían comprenderse muchos poemas y textos en prosa de Breton sin aquella influencia plástica desde su adolescencia hasta los últimos días de su vida. Paz fue uno de los escritores que mejor supo detectar aquellas conexiones entre el arte y la poesía en Breton. En el ensayo “Poemas mudos y objetos parlantes: André Breton”¹¹⁹, Octavio Paz subraya la importancia que tuvo la noción de *pasaje* en la vida y el pensamiento de Breton; noción que engloba la idea de comunicación, diálogo, “e incluso alianza entre dos realidades opuestas o disímbolas. Su emblema fue la metáfora poética.”¹²⁰ Uno de los ejemplos más importantes de la noción de *pasaje* para Breton, fue el *poema-objeto*, definido por el poeta como “une composition qui tend à combiner les ressources de la poésie et la plastique en spéculant sur leur pouvoir d’exaltation réciproque.”¹²¹ Paz está consciente de que hay una antigua tradición a la cual pertenece Breton, quien tiene al *poema-objeto* en un lugar central dentro de su creación artística. Se trata de una tradición que se remonta no sólo a occidente – con los emblemas y empresas de los siglos XVI y XVII ¹²²- sino también a culturas de oriente –la china, la persa, la japonesa, por ejemplo- e incluso prehispánicas- la maya, la azteca-. Según Paz, los objetos de aquellas tradiciones eran composiciones “anfibia”, donde estaban mezcladas imágenes visuales y textos –signos gráficos-, objetos que había que mirar, pero también que leer, y en los que generalmente se buscaba *ocultar para revelar*.¹²³

¹¹⁸ *Ibid.* p.1221.

¹¹⁹ Paz, Octavio, “Poemas mudos y objetos parlantes: André Breton”, en *Obras Completas IV. Los privilegios de la vista. Arte moderno Universal. Arte de México*. Fondo de Cultura Económica. México: 2014. Segunda ed.

¹²⁰ *Ibid.*, p.101.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Dice Paz que, a diferencia de los pictogramas:

“en la empresa y en los emblemas, como en el poema-objeto, lo decisivo es la invención personal. La subjetividad no sólo traza un pasaje entre lo visto y lo pensado, la imagen y la escritura, sino que, al unirlos, crea un arte nuevo, un verdadero monstruo, en el sentido que se daba en el siglo XVII a esta palabra: algo que rompe el orden natural y que nos maravilla o fascina. Los poetas barrocos hablan con frecuencia de bellos monstruos. El poema objeto surrealista y las empresas y emblemas del Renacimiento y el barroco son dos momentos del diálogo entre poesía y pintura.” *Ibid.*, p., 103.

¹²³ *Ibid.* p.101.

Las empresas y los emblemas fueron muy populares en España e incluso influyeron en Baltasar Gracián para definir el *concepto* como “un acto del entendimiento que expresa una correspondencia entre dos objetos”, y posiblemente fueron una influencia para la idea de la imagen poética en Pierre Reverdy, idea que a su vez influyó directamente a Breton y al surrealismo.¹²⁴

Es interesante subrayar aquello que recuerda Paz con respecto a estas relaciones entre la imagen visual y los signos gráficos en el barroco: “La imbricación de la idea en lo sensible fue una de las respuestas con que intentó la edad barroca responder al antiguo problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo.”¹²⁵ Breton también estuvo muy interesado en estas relaciones, en gran medida por su formación en la medicina, sus intereses en la psicología, el psicoanálisis, la neurología- de los cuales se hablará más adelante-, pero también por su amplia cultura humanista y sus inquietudes filosóficas. Sin embargo, su manera de explorar estas relaciones entre la mente y el cuerpo fue a través de sus indagaciones literarias y artísticas, su creación, y no a través del método científico.¹²⁶

Uno de los textos más importantes de Breton donde se hace evidente aquella comunicación entre las artes plásticas y la poesía es *Constellations*, un libro publicado en 1959, donde Breton escribe 22 poemas en prosa inspirados en el mismo número de *gouaches* que Joan Miró había pintado entre enero de 1940 y septiembre de 1941. Los poemas ahí presentados por Breton tienen la intención no sólo de acompañar las planchas de Miró, sino de *ilustrarlas* e incluso de *iluminarlas*¹²⁷ con palabras. En “Constelaciones: Breton y Miró”¹²⁸, Octavio Paz recuerda, no sólo cómo conoció a

¹²⁴ *Íbid*, p.102.

¹²⁵ *Íbid*, p.103.

¹²⁶ Dice Paz: “Como otros poetas de la modernidad, André Breton, buscó no la imposible reconstrucción de un imposible código sino los vestigios aún vivos de la ciencia suprema: la analogía universal. Los buscó en las tradiciones perdidas y la sabiduría de los salvajes, en las palabras enterradas de los heterodoxos y los réprobos-los buscó, sobre todo, en su mundo interior, en las pasiones, emociones e imágenes que engendra el deseo, una potencia no menos universal que la razón.” *Íbid*, p. 106.

¹²⁷ Por este motivo Étienne-Alain Hubert, al hablar de los poemas en prosa de Breton en *Constellations*, no puede dejar de evocar las *Illuminations* de Rimbaud: “À l’egal du fourmillement de motifs stellaires, d’animaux ou d’êtres anthropomorphes qui gravitent dans le cosmos si personnel de Miró, les brefs poèmes en prose de Breton--d’une formule très proche de celle des *Illuminations*--regorgent d’une vie mouvementée [...]” Hubert, Étienne-Alain. “Notice. Constellations. 1959.” en Breton, André. *Oeuvre Complètes. Écrits sur l’art. Oeuvres Complètes, IV*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet. Volumen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard: París, 2008. p.1240.

¹²⁸ Véase Paz, Octavio. “Constelaciones: Breton y Miró” en *Obras Completas. II. Excursiones e incursiones. Dominio Extranjero. Fundación y disidencia. Dominio Hispánico*. Fondo de Cultura Económica. México: 2014. Segunda ed.

Miró, sino que también evoca un encuentro en casa de Breton, donde se enteró de la génesis de las *Constellations*. Dice Paz:

“Nos sentamos en semicírculo. Breton sacó unos papeles de su mesa y con aquel aire a un tiempo simple y ceremonioso que era uno de sus encantos, nos dijo que iba a leer unos poemas en prosa. Los había escrito para *ilustrar-é*sa fue la palabra que empleó-la serie de gouaches de Miró llamada *Constelaciones*. La voz de Breton era profunda y cadenciosa: leía con lentitud y leves modulaciones litúrgicas. Al oír aquellos textos breves y densos, recordé sus primeras tentativas poéticas, en los comienzos de la llamada <<escritura automática>>: el mismo amor por la imagen inesperada y por la frase tal vez demasiado redonda y pulida, la misma mezcla de cálculo y arbitrariedad. Libertad y preciosismo. Menos veloces y violentos que los de su juventud, aquellos poemas aparecían como lentas espirales resueltas en cristalizaciones desvanecidas apenas dichas. Algo más cerca de Chirico que de Miró. Las constelaciones de Miró son racimos de frutos celestes y marinos; las de Breton, construcciones de ecos y reflejos. Miró escuchaba la lectura con su aire de niño asombrado. Al final, masculló unas palabras de agradecimiento. Pilar no abrió la boca. ¿Qué pensarían realmente? Los poemas de *Constelaciones* fueron, sino me equivoco, los últimos que escribió Breton.”¹²⁹

Según Octavio Paz, en aquella misma reunión, Breton les contó a todos los ahí reunidos que quiso escribir aquellos poemas sobre la obra de Miró debido a que las *Constelaciones* del catalán le parecieron “uno de los momentos más felices de la obra de Miró”¹³⁰, además, de que:

“para Breton las Constelaciones de Miró literalmente iluminaban las oscuras relaciones entre la historia y la creación artística. Miró había pintado esos cuadros de dimensiones más bien reducidas en un momento terrible de su vida y de la historia moderna: España bajo la dictadura de Franco, Europa ocupada por

¹²⁹ *Íbid.* p. 164.

¹³⁰ *Íbid.*

los nazis, sus amigos poetas y pintores perseguidos en Francia o desterrados en América”¹³¹

Se entiende aquí que Breton veía, en gran medida, las *Constelaciones* de Miró como un posicionamiento político ante la terrible situación de Europa. El gesto que el arte debía tener frente al horror y la violencia era el del amor a la vida y a la libertad; las constelaciones, los fuegos de artificio del pintor buscaban oscurecer el odio, la sangre y las tragedias de la guerra. Para Breton, según explica Paz, el arte no es siempre un reflejo de la historia ni debe buscar serlo; el arte moderno, sobre todo, no debe aspirar a “reflejar mecánicamente a la historia ni convertirse en vocero de esta o aquella ideología sino oponer a los sistemas, sus funcionarios y sus verdugos, en invencible Sí de la vida.”¹³²

Todo aquel contacto con el arte y educación visual de Breton fue central para el surrealismo. Para Anna Balakian, ningún escritor o individuo “no-artista”, ni siquiera Baudelaire, había estado tan vinculado a la creación artística como Breton, quien opinaba que los artistas plásticos del surrealismo, venidos de distintas partes de Europa y que se habían integrado a los escritores surrealistas, estaban generando una revolución tan grande e importante como aquella violenta transformación en las matemáticas causada por la aparición de la geometría no euclidiana. Es decir, Breton pensaba que aquellos artistas eran los representantes de una gran revolución de la mente humana, pues tenían la habilidad de ampliar y controlar sus percepciones sensibles.¹³³ Por otra parte, desde muy temprano, Breton introdujo diversas nociones artísticas, obsesiones e influyó en las poéticas de varios de sus amigos escritores y artistas que posteriormente formarían parte del grupo surrealista. Una de aquellas ideas estéticas que, desde muy temprano Breton introdujo en la poética surrealista tuvo que ver con las apariencias de los objetos. Breton creía que en lugar de buscar las “reales” o evidentes apariencias de las cosas, uno debía buscar sus significados “latentes” u olvidados, lo cual no implicaba ir detrás de objetos “raros”, ya que, según Breton, a menudo, los objetos más simples podían ser los más enigmáticos, aquellos que podían vincularse más con nuestra actividad mental e incluso pensaba que las cosas que nos rodean, no son en realidad objetos, sino que pueden transformarse en sujetos de nuestro ambiente espiritual. Sin

¹³¹ *ibid.*

¹³² *Íbid.*, p. 165.

¹³³ Balakian (1986). p. 172.

embargo, el que las cosas tuvieran una cualidad subjetiva no les privaba de sus dimensiones concretas, ya que “Surrealist art is not abstract art.”¹³⁴ En efecto, el arte surrealista era otra práctica en cuyo centro, al igual que en la literatura, se encontraba el automatismo.

Un arte automático.

Es importante distinguir entre el automatismo psíquico vinculado a la práctica literaria de aquel ligado a la creación pictórica, pues si bien hay críticos y teóricos que desconfían, al igual que Octavio Paz, que el automatismo en la escritura sea una práctica efectiva¹³⁵, otros como Juanes, piensan que, si bien la escritura automática es útil, porque “desquicia los órdenes habituales de la escritura, ofreciendo nuevas posibilidades en la construcción literaria y poética”¹³⁶-que en ella “es posible ponerse en trance, suspender la conciencia, recrear los estados del sueño, dejar correr la pluma sobre el papel en blanco”¹³⁷-, el automatismo en la pintura, por cuestiones de su propia materialidad, es poco probable que sea efectivo. Es decir, la polémica está en que a diferencia de la escritura, la pintura y dibujo requieren técnica, práctica y el uso de la razón y la consciencia para lograr un buen dibujo o pintar un buen cuadro. Aquí también nos preguntamos si la escritura no requiere técnica, práctica, razón y uso de la consciencia ¿Acaso los textos automáticos no se editaron, no se corrigieron los errores ortográficos, semánticos o sintácticos antes de su publicación? ¿No se releeron y modificaron los textos en lo retórico y lo poético para que el flujo directo del pensamiento --que brota de manera salvaje, imperfecta, desordenada-- pudiese ser comprensible para el lector? ¿la poesía automática de los surrealistas que leemos es acaso aquella escritura pura que surgió en estado de trance y a la que nunca se le corrigió una letra? Aquí nos parece que la discusión sobre la existencia o efectividad del automatismo en la pintura es en el fondo, la misma problemática de la escritura.

¹³⁴ *Íbid.* p.172.

¹³⁵ Paz da sus razones: “Tal vez no sea impertinente decir aquí lo que pienso de la escritura automática, después de haberla practicado algunas veces. Aunque se pretende que constituye un método experimental, no creo que sea ni lo uno ni lo otro. Como experiencia me parece irrealizable, al menos en forma absoluta. Y más que método la considero una meta: no es un procedimiento para llegar a un estado de perfecta espontaneidad e inocencia, sino que, si fuese realizable, sería en estado de inocencia.” Paz, Octavio. “André Breton y el surrealismo. Estrella de tres puntas: el surrealismo”, en *Octavio Paz. Obras Completas. II. Excursiones/IncurSIONES: Dominio Extranjero; Fundación y disidencia: Dominio hispánico*. FCE. México: 2014. p. 141.

¹³⁶ Juanes, p.206.

¹³⁷ *Íbid.*

Los primeros intentos de pintura automática surrealista estuvieron acompañados de escepticismo y dudas, pero fue con los dibujos de André Masson, supuestamente en estado de trance, acatando las órdenes de su inconsciente, que se pudo llegar más lejos en el dibujo automático. Sus experiencias e imágenes fueron publicadas en *La révolution Surréaliste*, pero, además de que aquellos resultados dejaron indiferentes a muchos surrealistas, al propio Masson le convencieron de que el automatismo era imposible llevarlo al dibujo al óleo, porque esta actividad requería evidentemente el involucramiento de la conciencia y la razón, pues “los procesos de preparación de las telas, el secado del material, los requerimientos compositivos, no favorecen, ni mucho menos, la espontaneidad exigida por el desatamiento irracional.”¹³⁸ Sin embargo, tanto Masson como Max Ernst habían descubierto que el automatismo era posible realizarse con algunos objetos como un lápiz o una pluma; “la plume qui court pour écrire, ou le crayon qui court pour dessiner, *file* une substance infiniment précieuse dont tout n’est peut-être pas matière d’échange mais qui, du moins, apparaît chargée de tout ce que le poète ou le peintre recèle alors d’émotionnel.”¹³⁹ Y estos instrumentos (el lápiz, la pluma) parecían actuar como medios que transportaban una especie de energía (aquella “substancia preciosa”), una carga emocional que salía del pintor o escritor hacia el papel. Por este motivo, en “Le Surréalisme et la Peinture, II”, Breton no duda en afirmar que el automatismo “es una herencia de los médiums”¹⁴⁰, aunque como veremos más adelante, aquella herencia con los médiums y la relación de los surrealistas con el espiritismo fue contradictoria, conflictiva.

Además de Masson, Max Ernst fue un pilar del automatismo en las artes visuales; “es un maestro del *collage* y, a mediados de 1925, descubre el *frottage*, réplica plástica de la escritura automática.”¹⁴¹ Es decir, para Ernst, es posible el automatismo en la pintura y el *frottage* actúa del mismo modo que la escritura automática: como una técnica capaz de liberar las imágenes mentales del subconsciente humano. Según Ernst, el surrealismo buscaba derrumbar aquel mito del autor como creador y dejar en claro que el papel de este no era activo sino pasivo. Dice Ernst:

“el autor puede asistir como un espectador al nacimiento de su obra y seguir las fases del desarrollo de ésta con indiferencia o con pasión. Del mismo modo que

¹³⁸ *Íbid*, p. 207.

¹³⁹ Breton (2008). p. 428.

¹⁴⁰ *Íbid*. p. 430.

¹⁴¹ Juanes. p. 209.

el poeta espía el curso automático de su pensamiento y toma nota de todos los incidentes, el pintor plasma en el papel o en la tela, lo que sugiere su inspiración visual.”¹⁴²

La técnica del *frottage* al igual que la de la escritura automática sirve para liberar todas aquellas imágenes alojadas en el subconsciente. A partir de esta liberación, podemos considerar al artista no como a un creador sino como a un descubridor que irá registrando todas aquellas imágenes que habían estado alojadas en su subconsciente. Para Ernst el *frottage*, al igual que la escritura automática, busca “excluir toda guía mental consciente (de razón, de gusto o de moral) y reducir al mínimo la participación activa de quien anteriormente era llamado ‘el autor’ de la obra.”¹⁴³ De este modo, el ‘autor’ de la obra es tan sólo un espectador del proceso de creación de la misma, “del mismo modo que el papel del poeta, desde la célebre *Carta del vidente*, de Rimbaud, consiste en escribir al dictado de aquello que se piensa a sí mismo (se articula) en él, el papel del pintor es circunscribir y proyectar lo que se ve en él.”¹⁴⁴

Max Ernst recuerda que a partir del *frottage*, que se pensaba que sólo era aplicable para el dibujo, se le ocurrió el *grattage* –técnica que consistía en raspar con un objeto afilado una tabla o una tela que previamente había sido pintada de modo arbitrario con distintos colores. Lo que buscaba Ernst era “restringir cada vez más mi propia participación activa en el devenir del cuadro, al objeto de ensanchar con ello la parte activa de las facultades alucinatorias del espíritu.”¹⁴⁵ Al igual que Ernst, Breton pensaba que el automatismo era posible tanto en la escritura como en la pintura e incluso sostenía Breton que:

“l’automatisme graphique aussi bien que verbal, sans préjudice des tensions individuelles profondes qu’il a le mérite de manifester et dans une certaine mesure de résoudre, est le seul mode d’expression qui satisfasse pleinement

¹⁴² Ernst, Max. *Escrituras. Con ciento cinco ilustraciones extraídas de la obra del autor*. Traducción española: Pere Gimferrer y Alfred Sargatal. Ediciones Polígrafa. S.A. Barcelona: 1982. p. 174.

¹⁴³ *Ibid.* p. 189.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 190. Posiblemente el que el *frottage* “active las facultades alucinatorias del espíritu”, se relacione con sus vínculos con prácticas infantiles y no occidentales. Dice Paz que “El *frottage*, juego infantil y método surrealista, es también un procedimiento tradicional de la pintura en China y en el sudeste asiático[...] Es una construcción imaginaria”. Paz, Octavio. *Obras Completas IV. Los privilegios de la vista. Arte moderno Universal. Arte de México*. Fondo de Cultura Económica. México: 2014. Segunda ed. p. 497.

l'oeil ou l'oreille [...], la seule structure qui réponde á la non-distinction, de mieux en mieux établie, des fonctions sensibles et des fonctions intellectuelles (et c'est par là qu'il est seul à satisfaire également l'esprit). Que l'automatisme puisse entrer en composition, en peinture comme en poésie, avec certaines intentions préméditées: soit, mais on risque fort de sortir du surréalisme si l'automatisme cesse de cheminer au moins *sur roche*.”¹⁴⁶

La automatismo en la escritura va de la mano de la pintura o el dibujo automático. Son técnicas y medios distintos pero el objetivo es el mismo: la libertad total del ser humano; de su inconsciente y de su espíritu. Sin olvidar que las artes visuales fueron siempre un sólido pilar del surrealismo, nos centraremos aquí solamente en la escritura automática, buscando comprender sus bases e influencias, su grado de efectividad práctica, la construcción del concepto a través de la historia y las teorías que nutrieron a esta técnica y concepto en el surrealismo francés.

Evidentemente, estos apuntes sobre la relación entre Breton y las artes plásticas no se agotan aquí; esto es apenas una idea sobre el tema, del cual se ha escrito tanto en varios lados. Sin embargo, mencionar los intereses en el arte, la educación visual y estética de Breton es indispensable para comprender una parte central del surrealismo. Indagar en las influencias estéticas de Breton, su educación artística y sobre todo, hacer un apunte sobre el automatismo en el dibujo y la pintura surrealista es fundamental para entender, en primer lugar, la complejidad, la amplitud de disciplinas y saberes detrás del movimiento surrealista, y finalmente, para poder tener una idea más completa, mirar desde varios ángulos y conocer cómo se formó el concepto y técnica de la escritura automática en el surrealismo.

¹⁴⁶ Breton (2008). p. 432.

***Les Champs magnétiques* y el inicio de la escritura automática surrealista**

Les Champs magnétiques fue el primer experimento del surrealismo, el libro de juventud de Breton y Soupault; un texto más famoso que conocido. Jaques Valmy-Baysse, lo había anunciado en su *Comoedia* desde el 14 de abril de 1920, hasta que terminó de imprimirse el 30 de mayo del mismo año. Fue editado inicialmente por *éditions du Sans Pareil*, y no fue reeditado hasta 1967 por *Gallimard*, quien lo incluyó en su colección blanca *N.R.F.*, seguido de *Vous m'oubliez* y *S'il vous plaît*, dos piezas de teatro, producto también de la colaboración de André Breton y Philippe Soupault. La mayoría de los textos que componían el libro, fueron escritos durante la primavera de 1919 y se publicaron primero, en su gran mayoría, en la revista *Littérature*, entre septiembre de 1919 y febrero de 1920.¹⁴⁷ Breton precisa que “c'est dans ces numéros d'octobre à décembre 1919, *Littérature* publie, sous ma signature et celle de Soupault, les trois premiers chapitres des *Champs magnétiques*.”¹⁴⁸

1919 fue un año muy importante en la historia del surrealismo, porque, en aquel, no sólo se escribieron la mayoría de los textos que integran *Les Champs magnétiques*¹⁴⁹, sino que también se pretendió publicar del libro¹⁵⁰. Además, en ese año, Breton y Soupault habían comenzado a experimentar con la escritura automática, método a partir del cual, además de *Les Champs Magnétiques* y aquellas otras dos piezas de teatro anteriormente mencionadas (*Vous m'oubliez*¹⁵¹ y *S'il vous plaît*), surgieron algunos

¹⁴⁷ Bonnet, Marguerite. “Notice. Les Champs Magnétiques. 1920”, en *Oeuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.p. 1121.

¹⁴⁸ Breton, André. “Entretiens radiophoniques, IV. L'après-guerre. L'écriture automatique: *Les Champs magnétiques* — Tzara à Paris. —Les manifestations Dada.”, en *Oeuvres Complètes. III.* Edición a cargo de Marguerite Bonnet, bajo la dirección de Étienne-Alaine Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier, Marie-Claire Dumas y José Pierre. Gallimard. Paris: 1999. p. 461.

¹⁴⁹ Aragon confirma que, efectivamente, la escritura del texto de Breton y Soupault estaba ya muy avanzada para junio de 1919. Aragon se había ido de París a finales de abril del mismo año, antes del comienzo de los experimentos con la escritura automática. A su vuelta a París, en junio de 1919, Breton le leyó en un café de Saint Germain, “con una voz de confianza, los cuatro primeros capítulos de este libro sin precedentes.” Bonnet. (1988). p. 1122.

¹⁵⁰ Según Bonnet, Breton preveía la publicación de la obra para septiembre de 1919, pues el 29 de julio del mismo año, le comunicó a Tristan Tzara que el volumen estaría integrado por unas cien páginas en prosa y verso (noventa páginas de prosa y unas veinte de poemas, agrupados en dos secciones que tendrían el mismo título: *La pagure dit.*). *Ibid.* p. 1121-1122.

¹⁵¹ Breton recuerda que en aquella época en que se escribió esta obra, la mayoría de los surrealistas eran muy jóvenes y su obra fue muy mal recibida por el público, pues “Soupault et moi, par exemple, nous ne tenions pas pour une mince satisfaction qu'un sketch de nous intitulé *Vous m'oubliez*, interprété par

otros textos automáticos posteriores, que serían parte central en la historia del surrealismo.¹⁵² Por este motivo, “aunque Breton lanzó por primera vez el surrealismo como movimiento en 1924, nunca dejó de señalar que la verdadera semilla de la ‘revolución surrealista’ se encontraba en el descubrimiento de la escritura automática— y específicamente en la composición de *Los campos magnéticos*--, ocurrido en la primavera de 1919”¹⁵³, libro que, además fue ilustrado con dos dibujos de Picabia-- retratos de cada uno de los escritores--, a quien Breton admiraba profundamente no sólo por la “insolente libertad” que revelaba su poesía --en textos como *52 miroirs* o *L’Athlète des pompes funébres*--, sino también, debido a su búsqueda y gusto por la aventura que se expresaba en su pintura.¹⁵⁴ Si *Les Champs magnétiques* fue un texto experimental, que buscaba la libertad en la escritura, necesitaba también la colaboración de un artista como Picabia que diera cuenta de aquella nueva aventura plástica y literaria de los surrealistas.

Los periódicos y revistas literarias de la época, desde un principio, elogiaron *Les Champs magnétiques*, aunque en aquel elogio había mucho de incertidumbre. Si Jaques Valmy-Baysse, mediante una reseña inocente y calurosa, destacó su “encanto”, el 4 de septiembre, *L’intransigeant*, publicó otra en la que, sin animadversión, señaló la dificultad que suponía la lectura del texto.¹⁵⁵ Y así algunos otros críticos, reseñistas o escritores, mostraron su admiración hacia el libro debido a su “oscuridad”, como lo articuló Rachilde en su crónica en el *Mercur de France* el 15 de noviembre, o Éluard, quien en el número 16 de *Littérature* (octubre-noviembre de 1920), expresó aquella misma admiración al texto mediante un poema en el que escribía:

“Silence obtenu de la vie, le même qu’on obtint jadis de l’amour. Personne n’écoute plus, personne n’entend plus. / Acharnement, vitesse en sourire, en

nous-mêmes, salle Gaveau, nos valût un bombardement d’oeufs, de tomates, de beefsteaks que les spectateurs étaient allés quérir précipitamment à l’entracte.” Breton (1999). p. 463.

¹⁵²Audoin, Philippe. “Préface” en André Breton y Philippe Soupault. *Les Champs Magnétiques*. Gallimard. Paris: 1971. p. 9.

¹⁵³ Polizzotti, Mark. *Revolución de la mente. La vida de André Breton*. Traducción de Gabriel Bernal Granados y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. Turner. México: 2009. p. 107.

¹⁵⁴ Breton. (1999). p. 460.

¹⁵⁵ En aquella reseña firmada “Les Treize” y probablemente escrita por Fernand Divoire, se dice que el texto solicita constantemente la imaginación del lector pues en él hay una “expresión violenta de brillo”; “du rêve naissant et fuyant, des idées en bribes, miettes, poussières para le procédé de l’analogie amputée et de l’ellipse fragmenté. Bonnet (1988). p. 1147.

sang, en ignorance de cause. Tout se dilate gentiment devant les secondes, devant un cadran énorme pour les sourds. / Mais c'est l'âge des aveugles.”¹⁵⁶

Por su parte, Edmond Jaloux, en *L'éclair* del 11 de septiembre de 1920, escribió que los poemas en prosa del libro guardaban una estrecha relación con *Les Illuminations* de Rimbaud, mientras que -en el número 5 de *Action*, de octubre de 1920-, André Malraux mencionó, entre algunos detalles importantes, que el libro era transcendental por ser el último texto *Dada*, declaración con la que no estuvo de acuerdo Breton pues por éste, *Les Champs magnétiques* fue la primera obra surrealista, obra que de ningún modo fue *Dada*, debido a que el texto fue fruto de las primeras aplicaciones sistemáticas de la escritura automática. *Les Champs* ofreció a ambos escritores observaciones de gran alcance, que, sin embargo, no estaban todavía bien organizadas ni tenían las consecuencias e importancia que tendrían posteriormente, debido a que, en aquel momento de la escritura, Breton y Soupault vivían un momento de euforia, estaban todavía ebrios con aquel descubrimiento. Estaban, como dice Breton, en la situación “de qui vient de mettre au jour le filon précieux.”¹⁵⁷ Y el descubrimiento de aquella “veta preciosa” sería fundamental, pues más adelante, la escritura automática se afinaría para emplearse regularmente por los surrealistas. Pero, en aquel momento, el primer hallazgo estaba ya hecho y lo único que faltaba era deducir las implicaciones—psicológicas, sobre todo- que de él se desprenderían. Por este motivo, para Breton no sólo es inexacto, sino también abusivo decir que el surrealismo fue un movimiento que nació de *Dada* o que *Dada* fue un pilar para la construcción del surrealismo.¹⁵⁸

Sin embargo, algo de la actitud de Tzara y del espíritu de *Dada* sí quedó en Breton e influyó al surrealismo. En *Littérature*, como en otras revistas pertenecientes a *Dadá*, se alternaban textos tanto de *Dada* como del surrealismo, pues: “Dada et le surréalisme—même si ce dernier n'est encore qu'en puissance—ne peuvent se concevoir que corrélativement, à la façon de deux vagues dont tour à tour chacune va recouvrir l'autre.”¹⁵⁹ Además, aquellas actitudes de ruptura y aventura coincidían con algunas de Breton, quien nos recuerda que el manifiesto *Dada* de 1918, abre de manera explosiva, con un Tzara que:

¹⁵⁶ *Ibid.* 1147-1148.

¹⁵⁷ Breton (1999). p. 461.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 461-462.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 462.

“[...]proclame la rupture de l’art avec la logique, la nécessité d’«un grand travail négatif à accomplir»>>, il porte aux nues la spontanéité. [...] Un peu plus tard, Tzara dira: «Je n’écris pas par métier et je n’ai pas d’ambitions littéraires. Je serais devenu un aventurier de grand allure, aux gestes fins, si j’avais eu la force physique et la résistance nerveuse de réaliser ce seul exploit: ne pas m’ennuyer.»>>”¹⁶⁰

A pesar de las posteriores contrariedades y desencuentros entre Breton y Tzara que llevarían a Breton a romper con *Dada* y a declarar aun años después, que el movimiento de Tzara no fue tan subversivo¹⁶¹, Breton parece compartir con el rumano una actitud anti-literaria que enuncia en varios textos; hereda de Tzara o comparte con él una visión más allá de la estética y, en el caso de Breton, también muy cercana a la ciencia; una perspectiva que lo impulsa hacia la aventura de revolucionar la vida.

La ciencia en *Les champs*.

Las investigaciones en las ciencias del magnetismo y la electricidad fueron muy importantes para Breton y otros surrealistas, pues estos manifestaron su interés en ellas desde sus primeros ensayos. Por este motivo, para comprender la obra inicial del surrealismo hay que entender el vínculo de Breton y el surrealismo con la física y otras ciencias naturales. Este vínculo ofrece una respuesta sobre el título del texto en cuestión, que en un principio iba a titularse *Les précipités*, posiblemente en alusión a una frase de “Éclipses”, pero que, finalmente, terminó apuntando hacia la ciencia; un título que apelaba, primero, a la existencia de dos polos -como había dos escritores-, y a la de fuerzas que se atraían y se repelían en múltiples planos, “à l’intérieur du libre même entre les deux consciences, ou les deux inconscientes, aux prises; en chacun d’eux; entre le lecteur et l’oeuvre”.¹⁶² Si *Les Précipités* era un título que insinuaba ‘demasiada materia y poca energía’, *Les Champs magnétiques*, dirigía al lector explícitamente a aquellos estudios del electromagnetismo anteriormente mencionados. Breton y Soupault llegaron a la conclusión de que el universo físico y mental no era más que un campo de fuerzas en perpetua vibración donde todo se comunicaba e interfería

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 458.

¹⁶¹ Para Breton, era en las *Poésies* de Lautréamont, en las *Lettres de guerre* de Jaques Vaché, en la poesía Rimbaud y en otros autores donde podía encontrarse la subversión, pero no en *Dada*. *Ibid.* p. 461.

¹⁶² Bonnet. (1988). p. 1122.

“sin cables”. “Cables”, “alambres”, “voltaje”, etcétera; habituales palabras en aquella época que vio nacer muchos inventos en el campo de las comunicaciones y la electricidad – el radio, el teléfono, etcétera-y que fueron incorporados al vocabulario surrealista.¹⁶³

Varios factores se juntaron para que Breton dirigiera su atención hacia la ciencia y creara su escritura automática dentro del surrealismo. En primer lugar, había un entusiasmo por la física y los conocimientos científicos del universo. En segundo lugar, Breton tuvo una formación médica, un buen tiempo de práctica con algunos enfermos durante los años de la primera guerra y, no sólo un gran interés en el psicoanálisis, sino también una fascinación por los textos de Freud. A partir de la escritura automática, Breton buscaba obtener dentro de sí mismo, aquello que con los métodos de Freud se buscaba obtener de los enfermos mentales, “soit un monologue de débit aussi rapide que possible, sur lequel l’esprit critique du sujet ne fasse porter aucun jugement, qui ne s’embarrasse, par suite d’aucune réticence, et qui soit aussi exactement que possible, la pensée parlée...” (Audoin: p 13), aunque, como se verá más adelante, la influencia del psicoanálisis no fue la única para la escritura automática, pues el pensamiento de Kardec, Janet y el de Myers fueron otros pilares en los orígenes de la escritura automática.

Sin embargo, por aquellos años Breton, ocupado leyendo a Freud, buscaba obtener aquel monólogo “desprovisto de la más mínima inhibición y que estuviera lo más cerca posible del pensamiento hablado”¹⁶⁴, no para la escritura de poemas, sino para trascender aquella dimensión estética y ver en el automatismo un instrumento filosófico que pudiera apuntar hacia otras miras más importantes. Por eso, para Breton, la escritura automática va en contra del individualismo inherente a la escritura literaria, porque, según aquel, el automatismo surrealista, no tenía que ver con la “creación” o “producción de arte”, sino con el descubrimiento de una parte escondida de los individuos, lo cual era en sí revolucionario y, por este motivo, “Breton se refirió más tarde a *Los campos magnéticos* como el primer intento por <adaptar una actitud moral, y la única posible, a un proceso de escritura.>”¹⁶⁵

¹⁶³ Audoin. p.12

¹⁶⁴ Polizzotti. p. 109.

¹⁶⁵ *Íbid.*

Velocidad y peligro en la escritura

La escritura de *Les Champs magnétiques* duró entre 6 y 8 días, según la versión de Breton, y alrededor de 15, según Soupault. Se buscaba que, durante una semana, ambos escritores volcaran al papel todo aquello que se les apareciera en la mente, sin tener en cuenta los puntos de vista literarios, gramaticales, lógicos; se quería dejar de lado la reflexión y las correcciones. Es decir, en este experimento reinaba la completa libertad, con la única condición de no dejar que algún elemento externo pudiera obstruir en el proceso de escritura. Y para ello, se buscó que los textos se escribieran de un modo más veloz que la escritura reflexiva, pausada. Para ser exactos, el libro se escribió usando distintas velocidades, pero todas más rápidas que aquellas con las que se escribe normalmente un texto narrativo o poético. Con la premisa de Breton de que la velocidad del discurso es mayor a la del pensamiento, e incluso que éste siempre es anticipado por la rapidez del lenguaje y el movimiento de la pluma, los textos que conforman *Les Champs magnétiques*, se escribieron usando velocidades que “iban de una velocidad v , varias veces más rápida que ‘la rapidez normal con la cual un hombre se daría a la tarea de contar sus recuerdos de infancia’, pasando por v (‘muy grande’) y v'' , a v''' (‘la mayor velocidad posible’).”¹⁶⁶

Debido a que “a veces las imágenes venían tan rápido que los autores tenían que recurrir a abreviaturas para no perderlas”¹⁶⁷, los escritores tuvieron cuidado en anotar muy bien todos estos detalles. En la *Notice* de Bonnet, se incluye el cuadro de velocidades que dijo haber empleado Breton en la escritura de los textos que conforman el libro. Ahí se menciona, por ejemplo, que el capítulo *La Glace sans tain*, se escribió con una velocidad v , una velocidad muy grande que buscaba crear una atmósfera en la que se expresara la desesperación. Por su parte, la sección *En 80 jours*, en la que se presentan los recuerdos de un hombre que huye normalmente de sus recuerdos, se escribió usando una velocidad v'' ; una velocidad que se encuentra entre v y v'' ¹⁶⁸, y así sucesivamente, en aquel cuadro, Breton detalla todas las velocidades con que se escribieron cada uno de los capítulos que conforman *Les Champs magnétiques*.

Desde su juventud, Breton estuvo preocupado por responderse preguntas relacionadas con la poesía tales como: “¿hacia qué fin se dirige la poesía? ¿Cuáles eran

¹⁶⁶ Polizzotti. p. 111.

¹⁶⁷ *Íbid.*

¹⁶⁸ Bonnet (1988). p.1129.

las fronteras entre la “poesía” y la “vida”, y deben ser conservadas? Sobre todo, ¿cuál es la verdadera fuente de la imaginación poética?¹⁶⁹ Sin embargo, no había podido llegar a ninguna parte en sus indagaciones hasta la escritura de *Les Champs magnétiques*, una de las más importantes búsquedas ante aquellas dudas poéticas.

Sin embargo, ni el interés ni la pasión de Breton por los orígenes, fronteras y fines de la poesía hicieron que este se embarcara de manera solitaria en aquella aventura literaria. En los experimentos de textos automáticos, Breton decidió trabajar con Soupault o con otros escritores surrealistas, principalmente, debido a un miedo totalmente justificado. Un miedo de volverse loco. Aquello lo supo muy bien Aragon, quien creía que Breton temía perderse, “car l’inconnu et la nuit guettaient dans les détours de cette errance langagière.”¹⁷⁰

El mismo Breton estaba muy consciente del peligro que acechaba detrás de la escritura de aquel libro y eligió a Soupault como compañero de escritura, no sólo debido a asuntos circunstanciales (el que tanto Breton como Soupault estuvieran todo el tiempo en París¹⁷¹), o a la personalidad “volátil” de Soupault --su carácter llevadero, la disponibilidad que tenía entonces y su capacidad de fluctuación¹⁷²--, sino también, debido al gran terror que le provocaba semejante empresa. Breton escogió a Soupault entre todos sus amigos para la escritura de *Les Champs magnétiques*, porque le parecía que Soupault era el menos contaminado con la preocupación de un rigor para la escritura¹⁷³, pues según Breton: “Rien dans sa poésie, dans sa conversation, dans ce que j’apercevais à cette époque de sa vie ne me donnait à craindre qu’il eût un but, c’est-à-dire autre chose que de moyens.”¹⁷⁴, pero, lo escogió, en primer lugar porque Soupault era el mejor compañero para poder afrontar el peligro que suponía aquel experimento: no le importaba demasiado su reputación literaria; era menos sarcástico que Fraenkel y al darle menos valor a la palabra escrita y más a la aventura y la ciencia, le importaban

¹⁶⁹ Polizzotti, p.108.

¹⁷⁰ Bonnet (1988). p. 1126.

¹⁷¹ Breton tenía mucha confianza en Soupault, tanto así que sus ideas finales sobre el mensaje automático fueron comunicadas solamente a éste, quien, por aquellos días, “estaba prestando sus servicios en la administración del ejército, lo que tenía la doble ventaja de dejarle las tardes libres y mantenerlo en París; a diferencia de Aragon, que estaba terminando una gira obligada por la derrotada Alemania.” Polizzotti. p. 110.

¹⁷² Bonnet (1988). p. 1126.

¹⁷³ El que Soupault estuviera menos inmerso en la literatura que los demás surrealistas fue un motivo importante para que Breton lo escogiera pues “Aun si Aragon hubiera estado disponible, sin embargo, no es seguro que Breton lo eligiera para su coautor; como le dijo a Théodore Fraenkel, a veces deseaba que en su amigo hubiera ‘menos literatura’. Por cuanto hace a Fraenkel, su implacable sarcasmo amenazaba con hacer parecer fútil, desde el principio, cualquier empresa de esta índole.” Polizzotti. p. 110.

¹⁷⁴ Bonnet (1988). p. 1128-1129.

menos los resultados estéticos de la obra que la experiencia del experimento mismo, y “además compartía con Breton el interés en Freud y los descubrimientos señalados por Pierre Janet en su *L’automatisme psychologique* [...]”¹⁷⁵

Todo esto, seguramente aportó mucha calma a Breton y lo impulsó a trabajar con Soupault en *Les Champs magnétiques*, el libro peligroso que aquel siempre quiso escribir. Esta experiencia fue muy intensa y arriesgada, porque ambos escritores dedicaban diariamente entre 8 y 10 horas consecutivas a la escritura del libro –sin olvidar la velocidad ya mencionada, con que se escribían los textos–, lo cual, finalmente, comenzó a perjudicar la salud mental de ambos, llegando a producirles alucinaciones.¹⁷⁶ Según Polizzotti:

“Mientras duró, la escritura febril de *Los campos magnéticos* reemplazó la desidia de Breton con un estado de vitalidad, y los dos autores a veces pasaban ocho o 10 horas consecutivas recibiendo furiosamente el dictado de sus inconscientes. De acuerdo con Breton, ambos ‘vivían en un estado de euforia, casi en la intoxicación del descubrimiento. Nos sentíamos como mineros que acaban de dar con la veta madre’. Incluso Soupault, que veía el experimento con ojos más acerbos y estaba menos involucrado con el proyecto, se sentía, sin embargo, ‘maravillosamente *liberado*’.”¹⁷⁷

Sin embargo, esta liberación era peligrosa pues, los escritores, al usar más la escritura automática para bucear dentro de las regiones escondidas de sus mentes, mayores excitaciones experimentaban, e igualmente, más desesperados se sentían, “porque a medida que excavaban más profundamente en busca de imágenes, todo el horror de la guerra, una furia contra la familia y la sociedad y un sentido de pérdida personal iban saliendo a flote.”¹⁷⁸

Breton se dio cuenta muy pronto que la intrusión violenta del inconsciente en la vida cotidiana de los individuos era peligrosa para la vida mental¹⁷⁹ y sin embargo,

¹⁷⁵ Polizzotti, p.110.

¹⁷⁶ Bonnet (1988), p. 1122.

¹⁷⁷ Polizzotti, p. 112.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 113.

¹⁷⁹ La *escritura automática* conlleva peligros similares a aquellos que tiene la *imaginación activa* que practicó y estudió Jung. En *La función trascendente*, texto escrito por Jung en 1916 y publicado hasta 1956, el psiquiatra suizo planteó las bases de la *imaginación activa*, técnica para producir contenidos del inconsciente que “se hallan por debajo del umbral de la conciencia y que una vez intensificados, serían los primeros en irrumpir espontáneamente en ella.” (Jung, p.71) Esta técnica tiene cuatro peligros según

tomó el riesgo de practicar la escritura automática que, finalmente, actuaba como una droga de propiedades alucinógenas, que, en dosis altas, causaba a su vez, la obsesión por el suicidio, como ocurrió con Jaques Vaché¹⁸⁰, uno de los precursores del surrealismo, el gran escritor admirado por Breton y a quien está dedicada *Les Champs Magnétiques*, obra en la que, al final y dentro de la sección “La fin de tout”, se simula un suicidio, título que recuerda también una de las frases de Vaché, escrita en una de sus cartas de guerra: “et si l’on se tuait aussi, au lieu de s’en aller?”¹⁸¹

Tanto en 1930, como en “Le message automatique”, Breton señaló los riesgos que tenía este modo de escritura al practicarla de manera constante: alucinaciones, pérdida del yo que puede llevar a hasta el vértigo e incluso la muerte¹⁸² y, sin embargo, la escritura automática, tenía también algo de regenerador, pues el abandono del individuo hacia lo irracional, siempre y cuando fuera limitada su duración, traía beneficios psicológicos. A lo largo de su vida, Breton regresó siempre a la práctica de la escritura automática, a pesar de que él mismo tenía dudas sobre los resultados poéticos que esta podría traer. Es decir, Breton no siempre estuvo totalmente convencido sobre la efectividad de la escritura automática, y, sin embargo, en sus tiempos de crisis espiritual e intelectual grave, éste regresaba siempre a ella. Así lo hizo, por ejemplo, en la escritura de *Clair de Terre*, o de *Poisson Soluble*, libros escritos mediante aquella técnica.¹⁸³ Por este motivo, su caso posiblemente pueda mostrar que la práctica moderada de la escritura automática funciona también como una herramienta para la superación individual de alguna situación traumática o alguna crisis psicológica; tal vez, incluso se trate de una técnica no muy lejana del concepto psicológico contemporáneo *resiliencia*--, pues era a través del regreso a la escritura automática que Breton –

Jung: El primero, es el peligro siempre presente que conlleva la irrupción del inconsciente en la vida cotidiana del sujeto, peligro que se contrarresta mediante un control médico. El segundo, es que la *imaginación activa* no pase de ser una especie de técnica de *asociación libre* a la manera de Freud. Un tercer peligro (mínimo) es que aquellos contenidos que se produzcan no pasen de ser para el paciente sólo contenidos con un carácter estético. Sin embargo, el peligro realmente importante para Jung: “reside en que los contenidos subliminales posean una carga energética tan elevada que una vez abierta la puerta mediante la imaginación activa venzan a la conciencia y tomen posesión de la personalidad.” (Jung, *Ibid*) Por eso, Jung mira la técnica de la *imaginación activa*, si bien bastante efectiva, también peligrosa, pues la irrupción desmedida del inconsciente crea generalmente muchas enfermedades mentales. Véase Carl Gustav Jung. “La función trascendente” en *Obra Completa. Vol. 8. La dinámica de lo inconsciente*. Editorial Trotta. Madrid: 2011. P 71

¹⁸⁰ El 6 de enero de 1919, Vaché fue encontrado muerto por sobredosis de opio. Breton le dedicó *Les Champs magnétiques*, publicó sus *Lettres de guerre* y le escribió un ensayo apologético, como lo hizo también con Apollinaire, incluido en *Les pas perdus*, obra publicada en 1924.

¹⁸¹ Audoin. p. 15.

¹⁸² Bonnet. (1988). p. 1146.

¹⁸³ *Ibid*.

posiblemente de manera casi instintiva—podía siempre volver a equilibrarse mentalmente.

Finalmente, a pesar de que, para algunos, la escritura automática fue un objetivo que el poeta se propuso sin jamás llegar a lograrlo totalmente¹⁸⁴, su invención trajo consigo una revuelta no sólo dentro del canon literario francés, sino también a lo largo de las vanguardias literarias europeas que influyeron a las literaturas en el mundo, y *Les champs magnétiques* fue el texto que estableció un tipo de escritura inédito; un texto en el que no sólo importaba el carácter vanguardista, el interés por el juego, sino también el experimento literario, la creación colectiva de objetos artísticos, la escritura de libros anfibios, contaminados por distintos discursos y saberes y cuyos límites no los marcaran la estética ni las poéticas hasta entonces conocidas, sino la voluntad de revolucionar la vida entera.

¹⁸⁴ Parent. p. 145. Podría hacerse una analogía de la escritura automática con la utopía política: se busca llegar a ellas con la consciencia de que no se alcanzarán, pero aquello que se logre en el camino es bienvenido; es un movimiento de evolución, una vanguardia política o poética.

2. Los antecedentes de la escritura automática

Los orígenes de “Le message automatique”

Los comienzos de la escritura automática surrealista, se han conocido a partir de textos como “Entrée des Médiums”, aparecido en *Littérature* el primero de noviembre de 1922 y publicado en *Les Pas perdus* en 1924; gracias al *Primer Manifiesto del Surrealismo* y, también, en notas escritas por Breton en 1930, publicadas y comentadas en la “Notice” de Bonnet sobre *Les Champs magnétiques*. Si nos centramos en el *Primer Manifiesto*, podemos notar que en éste se vincula la escritura automática, al ya mencionado <<monólogo incontrolado que Freud buscaba obtener en sus pacientes>>, pues la admiración que Breton tenía por Freud es innegable; no pueden ignorarse las diversas referencias, citas y apologías al psicoanalista en distintos ensayos o textos poéticos, hasta el punto de volver a Freud, una de las influencias principales para el surrealismo. Sin embargo, en esta sección, se intentará ahondar sobre otras figuras que fueron determinantes para la creación de la escritura automática surrealista.

Fue a través del *Précis de psychiatrie* del doctor Régis y del libro *La Psychoanalyse*, también escrito por este mismo autor, en colaboración con el doctor Hesnard y publicado en 1914, que Breton conoció a Freud y comenzó a interesarse poco a poco en su pensamiento, y a finales de agosto de 1916, durante su estancia en el centro neuro-psiquiátrico militar de Saint-Dizier, Breton ya era un gran admirador de su obra.¹⁸⁵ Las cartas que éste escribió a Fraenkel revelan el entusiasmo e incluso, la pasión de Breton por el pensamiento del psicoanalista, pues en ellas, Breton, incluso copió para su amigo, páginas enteras de los textos de Freud—ya que en aquella época los libros de este no estaban aún traducidos al francés—en los que se insiste, más que en el estudio de los sueños como medio para llevar a la conciencia ciertos elementos del inconsciente, en el método de las asociaciones mentales libres. Esto es interesante porque revela que, en aquel momento, Breton sí estaba con la mira puesta en el estudio de las asociaciones libres de Freud, quien, en aquel tiempo, insinuaba que la escritura automática era hija de estas. Un elemento irrefutable de esta influencia, según Bonnet, es un texto escrito por Breton entre el 29 de diciembre de 1920 y el 24 de enero de

¹⁸⁵ Bonnet, Marguerite. “Notice. Les Champs Magnétiques. 1920”, en *OEuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988, p. 1125

1921-- poco después de la publicación de *Les Champs--*; un texto informal, en un pedazo de papel y sin intenciones de publicarse, en el que Breton, refiriéndose a Freud, alude a un “nuevo modo de expresión”, capaz de responder “a una nueva necesidad”, que diera cuenta de “deseos inenabrables”, que habían sido censurados hasta aquel momento y que habían quedado guardados en el inconsciente.¹⁸⁶

Era claro entonces que, en sus inicios, le escritura automática había sido puesta en relación con el descubrimiento freudiano del inconsciente, con la oposición a la censura y la exploración profunda bajo los órdenes superficiales de la sociedad.¹⁸⁷ Sin embargo, es también conocido que la relación entre Freud y Breton fue complicada y que, en el fondo nunca pudieron comprenderse del todo. Freud era conocedor del malentendido y en opinión de Starobinski:

“Alega su incomprensión en materia de arte; se presiente que querría obligar a su corresponsal a confesar una incompetencia análoga y simétrica en materia de psicología. Por múltiples razones, entre las que la menor no es sin duda proclamar contra sus detractores el carácter rigurosamente científico del psicoanálisis, Freud trata de marcar claramente, y hasta de reforzar, las fronteras que separan el campo del saber del campo del arte. Los artistas, soñadores superiores, no pueden más que probar y manifestar con fuerza lo que será tarea de la ciencia interpretar en su lenguaje específico.”¹⁸⁸

Si bien, Freud declaraba no saber nada de arte —“por educación”, falsa modestia o como propuesta para que Breton hiciera lo mismo con respecto al psicoanálisis—, había algo que en realidad sí le intrigaba realmente sobre el surrealismo y particularmente, de Breton: que este buscara—desde Dadá-- no separar los campos del arte de los de la ciencia; no hacer una distinción entre “el saber y el arte”, pues, como ya se ha sugerido anteriormente, “Breton rechazó con la mayor energía a conferir al arte—al objeto estético—un valor privilegiado”¹⁸⁹y, por otro lado, criticó otorgar a la ciencia una objetividad a través de la ideología materialista decimonónica. Este fue, posiblemente, uno de los puntos de incomprensión mayores entre ambos, pues, como se ha sugerido,

¹⁸⁶ *Íbid.*

¹⁸⁷ *Íbid.* p. 1125-1126.

¹⁸⁸ Starobinski, Jean. “Freud, Breton, Myers” en *El ojo viviente II. La relación crítica*. Edición revisada y aumentada. Traducción de Ricardo Figueira. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 2018. p. 267.

¹⁸⁹ *Íbid.* p.268.

Freud –seguramente debido a su formación médica—defendía el claro establecimiento de las fronteras entre el arte y la ciencia. Por este motivo, “el surrealismo --al desempeñar conscientemente el papel del inconsciente—no podía parecer a Freud más que una “locura” o, más exactamente, una perversión fetichista, porque eligiendo y privilegiando el inconsciente, el pensamiento surrealista se fijaba en “el objeto parcial.”¹⁹⁰ El rechazo y crítica de Freud al surrealismo propició la irritación de Breton contra el propio Freud, a quien el escritor llegó a calificar de positivista, al ver que en Freud se mantenían aún aquellas barreras, separaciones y jerarquías entre disciplinas y prácticas, que, en opinión de Breton, eran producto de una educación y una época dominada por un racionalismo clásico, que Breton no podía compartir, pues según Starobinski:

“Breton trabaja por el triunfo de un monismo a la vez mágico y materialista, donde la energía del deseo pueda verse movilizada en todos los sentidos y donde la transformación psíquica de las relaciones con el prójimo (según Freud) y la transformación material de la sociedad (según Marx y Trotski) puedan ser emprendidas de un mismo impulso a la vez instintivo y razonado, más allá de todos los obstáculos dogmáticos o metodológicos.”¹⁹¹

Era claro que, a pesar la gran admiración de Breton por Freud, el proyecto de aquel no podría nunca encajar con el de este, debido a un trasfondo ideológico, una historia personal y unos intereses intelectuales distintos en cada uno, pues como se ha repetido anteriormente, el objetivo de Breton iba más allá del arte y la literatura, pero tampoco era estrictamente científico. Su mismo discurso estaba muy lejos de parecerlo, y él mismo, no estaba de acuerdo ni con el empirismo ni con las nociones de objetividad, aceptadas en las ciencias naturales de su época. A pesar de ello, Breton buscó siempre apoyarse en autores, libros y discursos dentro de los campos de la filosofía, la psicología y otras ciencias cercanas—incluso dentro de la filosofía política-- para poder ofrecer una defensa más firme de sus ideas¹⁹², mismas que constantemente intentaban sortear fronteras cognoscitivas; en las que el pensamiento de Sade podía dialogar con las teorías de Marx, los versos de Lautréamont y Rimbaud se alternaban sin problema con las

¹⁹⁰ *Íbid.* p. 270.

¹⁹¹ *Íbid.*

¹⁹² *Íbid.*

valoraciones a la pintura de Gustave Moreau y el pensamiento sobre el arte africano podía llevar a pensar en los fantasmas de Jersey de Hugo. Tal vez por todas estas razones, Breton pudo haberse sentido en mayor comodidad con espíritus más libres, “menos positivistas” que Freud, y posiblemente, por esta misma razón, se pueda pensar que, efectivamente, la historia de la escritura automática surrealista, bebió de otras fuentes.

A partir de los años 70 del siglo XX, este fue un problema para la crítica, quien se interesó mucho en conocer el verdadero origen de la escritura automática. Este es el caso de Bernard-Paul Robert (1975) y Ana Balakian (1987), quienes creían que la obra de Janet, antes que el pensamiento de Freud, fue determinante en la concepción de la escritura automática de Breton. En *Le Surrealisme désocculté*, Robert demuestra cómo fue Janet el inspirador de Breton en 1919—recordemos que en este año se escribieron la mayoría de los textos que integran *Les Champs magnétiques*--. Es decir, fue a partir de los años 70, que se descubrió que Janet y su libro *L'automatisme psychologique*, fueron centrales en el pensamiento de Breton¹⁹³, pero con una diferencia muy importante: mientras el texto automático que obtiene Janet —en el campo de la psicología--, al igual que todos los frutos del automatismo, arrojaba resultados pobres, repetitivos y vistos desde una perspectiva “patologizante” --“Comme une dégradation de l'activité psychique, comme un témoignage de la “misère psychologique”--, el texto automático surrealista buscaba, no sólo la originalidad literaria, novedosa, sino una emancipación total del individuo, pues para Breton, el automatismo es capaz de conducir a un lenguaje libre de ataduras sociales, institucionales, políticas o normativas¹⁹⁴.

Jean Starobinski (1970), en su texto “Freud, Breton, Myers” fue otro de los principales estudiosos quien se interesó en rastrear los orígenes de la escritura automática. Sus comentarios sobre el ensayo de Breton “Le message automatique”, aparecido en la revista *Minotaure* en diciembre de 1933, son muy importantes por su capacidad de disección y por un asunto central: Starobinski afirmó que no fue Freud, sino Pierre Janet, y, sobre todo, aquella “rama aberrante de la psiquiatría” --que incluía al espiritismo, la parapsicología, los estudios de la mediumnidad, etcétera--,

¹⁹³ Bonnet.(1988) p. 1123. Es de notar también que el mismo Philippe Audoin, en el prefacio a *Les Champs magnétiques* de 1971, menciona también que Janet fue la influencia de Breton. Véase: Audoin, Philippe. “Préface” en André Breton y Philippe Soupault. *Les Champs Magnétiques*. Gallimard. Paris: 1971.

¹⁹⁴ Bonnet (1988) p. 1124.

representados principalmente por Myers, los impulsos que llevaron a Breton a inventar su escritura automática.¹⁹⁵

Es importante mencionar, que, al igual que muchos estudiantes de psiquiatría de la época, Breton pudo haber conocido *L'automatisme psychologique* de Janet durante sus estudios, y que este texto pudo haberle atraído en aquel momento. Sin embargo, ya para 1933, cuando Breton escribió “Le message automatique”, su perspectiva era distinta a aquella que tenía antes de la escritura de *Les champs magnétiques*, y uno de sus intereses mayores fue la obra de Myers, de quien retuvo “son interrogation sur la structure, au plan strictement psychologique, d'un possible rèservoir commun de conscience”. Pero en 1919 Breton no pensaba en Myers para la escritura de sus *Champs*, pues la influencia de este vino más adelante: en la biblioteca de Breton se descubrió que este tenía el texto de Myers en su traducción francesa (*La personnalité humaine*), mismo que marcó, subrayó y comentó, lo cual manifestaba, que aquel hizo una lectura muy atenta de la obra –misma que Breton compró por 18 francos, en abril de 1925--. Esto indica que Breton conoció a Myers, lo leyó muchos años después de la escritura de *Les Champs* e incluso, meses después de la escritura de su *Primer Manifiesto*. Parece que fue Maurice Béchet, quien fue a la Bureau des Recherches surréalistes el 18 de Noviembre de 1924 e incitó a Breton a leer a Myers, después de que el escritor le confiara a Béchet estar interesado en los mensajes subliminales, sobre los que este también se sentía atraído.¹⁹⁶ En resumen, entonces, para algunos críticos, el concepto de la escritura automática se sostiene, más que en las teorías de Freud, en Janet y la terminología de uso de la psiquiatría y psicología francesa, siendo la palabra “automatismo” un término común entre los psiquiatras franceses y los interesados en los estudios de la mente más de medio siglo antes de Breton.

Sin embargo, desde la primera reflexión teórica de Breton sobre el automatismo en 1922, este empleó el término automatismo *psíquico*, expresión que retomó en su *Manifiesto* para definir al surrealismo, seguramente, para distinguir claramente que su automatismo psíquico era otra cosa que, por un lado, aquel automatismo en el campo metapsíquico del que hablaba Charles Richet, y, por otro lado, también distinto al automatismo *psicológico*, del que hablaba de Janet.¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Íbid.* p. 1123.

¹⁹⁶ *Íbid.* p. 1124.

¹⁹⁷ *Íbid.* p.1124-1125.

En opinión de Starobinski, a pesar de que Breton empleaba con precisión el vocabulario de la psicología, y como repetimos, era admirador de la obra de Freud, muchos conceptos como *escritura automática*, *automatismos*, *realidad superior* o *dictado de pensamiento*, nada tienen que ver con las teorías freudianas y deben más a la psiquiatría francesa del siglo XIX, que remite a los estudios del sonambulismo, la histeria y las enfermedades de la personalidad; a Janet, Charcot o Liébeault, e incluso a la parapsicología, al espiritismo, el mesmerismo y la ‘mediumnidad’, todos estos conocimientos y discursos, que fueron considerados por Starobinski como aberrantes.¹⁹⁸ De aquí nace pues, gran parte del vocabulario surrealista y el concepto del automatismo, que es considerado por Breton como un estado benéfico para el hombre --incluso superior a los estados mentales de vigilancia ordinaria en el ser humano, estados sometidos, según Breton, al dominio y estrecheces del racionalismo y la lógica--, porque colabora para que el pensamiento se presente en estado puro, libre. Evidentemente, para la neurofisiología científica que estableció sus bases a fines del siglo XIX, con las teorías del neurólogo Hughlings Jackson, la afirmación de Breton lindaba con la esquizofrenia, pues, en opinión de Jackson, el automatismo, lejos de ser benéfico, es patológico, ya que somete a los seres humanos a estados de vida salvajes, primarios, que poco o nada tienen que ver con el pensamiento¹⁹⁹ y más bien, amenazan su salud mental en la medida en que evitan la integración del lenguaje y la conciencia al pensamiento. En la visión de la neurología o psicología moderna, lenguaje, pensamiento y conciencia, son actividades superiores integradas en todo ser humano sano. Algo similar opina la escuela francesa “de Janet a Clérambault” sobre el automatismo: ve en ella una “‘intrusión indebida’ de una ‘actividad parcial’ de donde surge la ‘disgregación de la personalidad.’”²⁰⁰, y en la escritura automática observa una disociación de la conciencia.

A pesar de que el término *automatismo* fuera empleado por la escuela francesa de psiquiatría, pero para concederle un valor negativo, Breton continuó empleándolo, pues, dentro del surrealismo, el término era bastante prestigioso, siendo considerado como

¹⁹⁸ Starobinski, p. 272.

¹⁹⁹ Dice Starobinski: “La actividad psíquica superior-el pensamiento-lejos de ser un automatismo, es el resultado de una integración compleja: lo que caracteriza al pensamiento no es que respete las leyes de la lógica sino que se emancipe de la regularidad previsible del automatismo (movimientos rítmicos de tipo clónico, etc.)[...] Ceder al automatismo es decaer, recaer en un modo de existencia primitivo donde el ser, presa de los determinismos elementales, no es capaz más que de manifestaciones bastante pobres. La teoría jacksoniana ve en la enfermedad un proceso destructivo de las funciones superiores.” p. 272.

²⁰⁰ *Ibid.* p.272-273.

una de las bases del movimiento, por lo cual no era tan fácil desecharse de él. Por ese motivo, Breton continuó empleando el concepto, pero desligándolo de su contexto psicológico original, rechazando a la escuela de psiquiatría francesa que lo había creado y yendo en contra de la parte racionalista, tanto de aquella como del psicoanálisis.²⁰¹ Por este motivo, Breton buscó apoyarse en otra teoría psicológica que, a diferencia de Freud, atendiera los fenómenos automáticos, pero que no los considerara mórbidos – como sí lo hacía la escuela francesa-- ni que los mirara como simples medios --como el mismo Breton llegó a verlos--. La solución teórica para apoyar y seguir dándole vida a su noción de automatismo, la encontró Breton en ciertas teorías influidas por el mesmerismo, el magnetismo animal y algunas corrientes teosóficas del siglo XVIII que cristalizaron en el pensamiento de W.F.H. Myers.²⁰²

El texto

El ensayo se publicó originalmente en la revista *Minotaure* (N.3-4) en 1933 y es, posiblemente la reflexión más completa e importante que escribió Breton sobre la escritura automática. Su lectura es desafiante por varios motivos. Uno de ellos se debe a la escritura misma del texto; enjoyado con un rico vocabulario y cuya sintaxis es a veces serpentina, profusa en oraciones subordinadas. Escritura de largo aliento que parece desnudar, no solamente la respiración y el ritmo de pensamiento del escritor –algo de su andamiaje psicolingüístico, de su velocidad para la asociación ideas, para la búsqueda de referencias, ejemplos, etcétera--, sino también algunos de sus engranajes literarios y una aparente facilidad retórica. Una claridad dentro de la maraña del fraseo. Por otro lado, el texto parece revelar también algunos intereses, motivaciones, vínculos literarios, obsesiones psicológicas y científicas de Breton, que, posiblemente, jamás se habrían descubierto si no hubiese sido por la voluntad y necesidad de Breton de explicar la naturaleza y los orígenes de la escritura automática surrealista; de volver la mirada atrás,

²⁰¹ *Íbid.* 274.

²⁰² Dice Starobinski: “ La parapsicología del siglo XIX prolonga[sic], degradada y recurriendo a una teoría pseudopsicológica, la tradición milenaria del entusiasmo sagrado y del dictado sobrenatural de la palabra poética. Con el recurso a la hipnosis o sin él, son los videntes y los médiums los que mantienen, hasta en las tablas del music hall, la imagen del vate y la pitonisa[...] Ese batiburrillo, ese ritual de tarjeta postal, estos fantasmas de circo no disgustaban a los surrealistas. A ellos les gustaban los imprevistos de la calle, los descubrimientos del mercado de pulgas y la parapsicología es un poco el mercado de pulgas del intelecto.” *Íbid*, p. 275

con una mayor calma, con una mejor perspectiva histórica del movimiento surrealista y de la evolución de la escritura automática.

“Le message automatique” es un texto complejo también por otras razones ajenas a la escritura. En primer lugar, porque en su ensayo, Breton establece un diálogo entre autores de muy distinta índole, y principalmente, por una razón que se tratará con mayor detalle posteriormente: la posición ambivalente de Breton ante el espiritismo, que se refleja en sus ensayos, entrevistas, cartas, manifiestos y poemas. Una posición nebulosa ante la cual posiblemente, debería separarse al hombre público—al Breton que se asume como un revolucionario, al intelectual cuya voz tiene una importancia y un peso en la sociedad francesa, al redactor de manifiestos que se presenta en la esfera pública rechazando e incluso hablando con asco de la doctrina espírita—de aquel escritor en la esfera privada, del poeta en la intimidad de su habitación que lee y escribe sobre autores ocultistas; del deslumbrado por los románticos alemanes y los simbolistas franceses, del lector de *Le Livre des Tables* de Hugo y de *La Revue Spirite* que fundó Allan Kardec en 1858; de aquel Breton que en su juventud también exploró, junto a un grupo de amigos surrealistas algunos aspectos del espiritismo y se interesó en la *psicografía* y quedó fascinado por el arte de los médiums, incluso muchos años después de declarar aborrecer la doctrina espírita de Kardec.

En “Le Message automatique”, Breton comienza recordando aquello que le sucedió el 27 de septiembre de 1933. Por ahí de las 11 de la noche, mientras intentaba dormir –dice él, que un poco más temprano que de costumbre- escuchó, sin que nada lo hubiese provocado, una frase infantil, pronunciada como si no fuera dirigida a alguien en específico, pero muy clara y constituida por algo que, para Breton sería conveniente llamar “el oído interior”. La frase en cuestión era: “Oh non non j’parie Bordeaux Saint-Agustin...C’est un cahier ça.” Escribe Breton que en muchas ocasiones había intentado poner atención a aquellas frases y había notado que estas formaciones verbales, ya fueran pobres o ricas a nivel semántico, tenían las características de ser repentinas, por un lado, y, por el otro, siempre se formulaban de manera imperativa, lo cual llevó a escribir al escritor que este modo imperativo de las frases, su increíble falta de duda,

podría hacer pensar que ellas no son tan cercanas al hombre²⁰³, que posiblemente su naturaleza es distinta a éste, que provienen de algún otro sitio.

Posteriormente, Breton continúa recordando en su ensayo a algunos individuos en el campo de la ciencia, del arte, de la psicología, la filosofía y la literatura que tuvieron experiencias similares a aquella relatada por él mismo. Su primer ejemplo es el matemático y astrónomo John Herschel (1792-1871), perteneciente a una familia de científicos ingleses (su mismo padre fue William Herschel, músico y también astrónomo). En “Le Message”, escribe Breton que, en 1816, Herschel llegó a poder producir involuntariamente “imágenes visuales” cuya particularidad principal era la “regularidad”, y que esto ocurría en condiciones que volvían totalmente inútiles las explicaciones médicas o fisiológicas; explicaciones sobre la estructura de la retina o de los nervios ópticos²⁰⁴. Nos cuenta Breton que Herschel pensaba que, si la percepción de una figura geométrica regular implicaba el ejercicio del pensamiento (inteligencia), se trataba de un pensamiento que funcionaba, sí, en los individuos, pero que dicho pensamiento era distinto (¿ajeno?) a la personalidad.²⁰⁵

²⁰³ Breton, André. “Le message automatique”, en *Point du Jour. Oeuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. p. 375.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 376. Explicaciones que, por otro lado, parecen no tener nada que ver con aquellas de la psicología moderna, la neurología o las “neurociencias”, donde, la percepción visual y la creación de imágenes visuales son, más que construcciones de la retina o los nervios ópticos, frutos *–grosso modo–* del lóbulo occipital. En el caso de la neuropsicología, se trata de un asunto de “comunicación” o transmisión de la información dentro de las distintas áreas cerebrales. Por ejemplo, en la teoría de las “unidades funcionales” de Alexander Luria, se busca demostrar que hay en el cerebro de todo ser humano, tres unidades básicas integradas (unidades primarias, secundarias y terciarias). La unidad primaria se ubica anatómicamente en la formación reticular, el tallo cerebral --lugar donde se regula el tono muscular, la vigilia y los estados mentales de los sujetos-- y es básica para Luria, pues es aquella que garantiza la supervivencia de la especie; regula la conducta instintiva, la agresividad, la sexualidad, la alimentación y la activación de la corteza cerebral. Por su parte, la unidad secundaria se ubica detrás de la cisura central del cerebro y abarca al lóbulo parietal, al cerebelo, al lóbulo temporal y al occipital. Es, supuestamente, aquella unidad por donde la información-- tanto del medio interno como del externo-- se adquiere, se procesa y almacena. Finalmente, la unidad terciaria está ubicada en el lóbulo frontal (el lóbulo “de la razón”, “de la planificación”, “de la lógica”, etcétera), y es la unidad que se encarga de planificar, regular, controlar y verificar la actividad mental. Véase: Luria, Aleksandr Romanovich. *Las funciones corticales superiores del hombre*. Editorial Orbe. La Habana: 1977. Se regresará más adelante a la teoría de Luria, porque parece muy importante para poder comprender, por un lado, el asunto de la producción involuntaria de las imágenes mentales --¿de dónde vienen aquellas?, ¿cómo se producen según los investigadores? --, y, por el otro, cuestiones anatómicas, psicológicas y fisiológicas vinculadas a la escritura automática.

²⁰⁵ Sobre este asunto, apunta Bonnet un detalle importante: este fragmento de Herschel, extraído de sus *Familiar Lectures on Scientific Subjects*, fue citado en la *The human personality* de Myers y, en la traducción francesa que leyó Breton (*La Personnalité humaine*), se encuentra en las páginas 80-81. Bonnet observa que Breton modificó dos términos: en lugar de “*impressions* visuelles”, escribió “*images* visuelles”, y en lugar de “*circonstances*”, escribió “*conditions*”. Asimismo, después de la palabra “regularidad”, omitió el adjetivo “geométrica”. Véase Bonnet, “Notes et variantes. Point de jour”, en *Oeuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. Nota 2. p. 1531.

Otros personajes que tuvieron experiencias similares a la de Breton y que fueron mencionados en su ensayo son, primero, James Watt, el inventor e ingeniero mecánico, quien, mientras estaba acostado en una habitación oscura, pudo concebir, imaginar la máquina de vapor²⁰⁶, y, segundo, Leonardo da Vinci, quien da a sus alumnos el conocido consejo para poder encontrar un tema original para pintar: mirar durante un tiempo prolongado un muro decrepito. Sin demorarse demasiado, los alumnos podrán comenzar, según da Vinci, a percibir formas, escenas que poco a poco se harán más y más precisas, y lo único que ellos necesitarán será copiar aquello que verán y completar lo que haga falta.²⁰⁷ Podría aquí surgir la pregunta: ¿Para Breton el fenómeno de la aparición visual en la pintura (aquella recomendada por da Vinci) es equiparable a aquel del dictado de una voz para el escritor? Cuando Breton escribe que: “L’expression: <<Tout est écrit>> doit, me semble-t-il, être entendue au pied de la lettre. Tout est écrit sur la page blanche, et ce sont de bien inutiles manières que font les écrivains pour quelque chose comme une révélation et un développement *photographiques*”²⁰⁸, parece que, en efecto, en este texto, no hay una distinción entre aparición visual y dictado de voz, aunque esto ya se analizará más adelante, con mayor calma. Por otro lado, surge la pregunta acerca del “oficio”, “la labor” o “el destino” del escritor según la poética surrealista. ¿Para Breton, se trata de “revelar” solamente aquello que ya está escrito— por algo, por alguien más— en la página en blanco? ; ¿Para Breton el texto del escritor es sólo un espejo que refleja muchos otros aspectos de la historia del que escribe: de su condición social, de su canon y campo literario, de sus obsesiones, influencias y placeres artísticos, de su psique, etcétera, o, la naturaleza del escritor es en verdad equiparable a la de un foco; una luz que ilumina lo que alguien más ha escrito? O, en otro caso, ¿es el escritor simplemente el comunicador de un “mensaje” que alguien más (vivo, muerto) busca emitir a través de su cuerpo? O, ¿la escritura automática se restringe a ser el método para liberar el pensamiento humano de las estrecheces de la tiranía de la razón? Breton en *Le Message*, busca aclarar el asunto.

Es interesante notar los detalles que Breton percibe de aquella voz que le habla al comienzo del sueño, un estado similar al de las alucinaciones hipnagógicas relatadas por algunos investigadores. Y esto es interesante porque al encontrarse en un estado de

²⁰⁶ Otra vez, el ejemplo de Watt fue tomado por Breton de *The Human Personality* de Myers, cuando este dice: “Watt concevant sa machine à vapeur pendant qu’il était couché dans une chambre obscure, a atteint la dernière limite de la vision interne volontaire.” (Myers, *La Personnalité humaine*, p. 200). Nota 2. *Íbid.*

²⁰⁷ Breton. 1992. p. 377.

²⁰⁸ *Íbid.* p. 376-377.

entresueño, es decir, en un estado donde no reina la conciencia absoluta, la atención, la supuesta claridad de la razón, no podría describir, o sería muy difícil—a menos que su memoria engañe a Breton y este cree una ficción involuntaria-- que describiese con tanta exactitud la naturaleza de aquella voz. Sin embargo, Breton nos detalla sus características: se trata de una voz infantil; el “oh”, con la vocal muy abierta y un ceceo marcado en la segunda frase, y que: “en cette *absence de son* proprement dit qui caractérise la ‘parole intérieure’, ne permettait point, comme je m’appliquait tout de suite à le remarquer, d’attribuer les propos dont il s’agit à un enfant plutôt qu’à un autre, à ceci près qu’il s’agissait d’un petit garçon.”²⁰⁹

Después de describir con detalle las características de la voz escuchada, Breton comienza a enfocarse en “el impulso verbal”, “el impulso gráfico”, que, de muchas formas, late detrás del surrealismo. Cuenta que, desde la perspectiva psicológica, es un fenómeno complejo pues se presenta de formas distintas de acuerdo al individuo. Al escribir sobre este impulso verbal y gráfico, Breton no ignora tampoco el fenómeno de las alucinaciones, que han sido un problema tanto para la clínica médica como para la filosofía, pues, desde estos campos, a veces se vuelve posible cuestionar la realidad del mundo exterior, por un lado, y por el otro, se pone otra vez el concepto de “genio artístico” en la mesa de discusión²¹⁰; se revive una noción romántica y, por ende, una tradición que es capaz de modificar drásticamente un campo literario distinto. El mismo surrealismo es, en parte, el ejemplo de una reactualización del concepto de genio romántico, y de las ideas poéticas del simbolismo francés.

En los primeros años del surrealismo hubo una enorme curiosidad por el pensamiento automático entre artistas y escritores contemporáneos a Breton y no necesariamente pertenecientes a su grupo. Por un lado, muchos jóvenes escritores declaraban ser herederos de Lautréamont y Rimbaud, quienes a partir de poemas, aforismos, cartas y demás textos, habían actuado como “implacables teóricos” que ayudaron a que generaciones posteriores pudiesen comprender el concepto del “automatismo”, no sólo desde una perspectiva de las ciencias de la mente, sino también desde el arte y la literatura. Por otro lado, tanto Breton como otros de sus colegas interesados en la psiquiatría, psicología y neurología, buscaron regresar a las teorías de

²⁰⁹ *Íbid.* p. 377.

²¹⁰ *Íbid.* p. 378.

Charcot y detectar el origen del debate sobre la histeria²¹¹, manifestación vista normalmente desde la medicina mental como una patología, pero que, desde la perspectiva surrealista, adquiriría características similares a las de la escritura automática: contrario al discurso neurológico jacksoniano y al de la psiquiatría francesa “de Janet a Clerámbaut”, para Breton, ni la escritura automática ni la histeria representaban por sí mismas un peligro [al menos en los inicios del surrealismo], sino que ambas podían crear modos de expresión novedosos e incluso superiores a aquellos donde reina la razón.²¹² Por este motivo, en “Le message”, Breton recuerda también al médico, psiquiatra e investigador parapsicológico, Alfred von Schrenck-Notzing, quien en el Primer Congreso Internacional de Psicología (París, 1889), insistió en “el valor artístico de los movimientos de expresión de la histeria y la hipnosis.”²¹³ Asimismo, Breton apunta en su ensayo, que para la invención de la escritura automática, los surrealistas le debieron más a la llamada *psicología gótica* de Myers²¹⁴ y a los textos de Flournoy, que a las teorías de Freud.

Como se ha mencionado ya, la figura de Myers es central para la comprensión de la escritura automática en el surrealismo y en el ensayo de Breton, esto se hace evidente cuando se indica que los surrealistas estaban muy interesados en resolver aquello que William James llamó *El problema de Myers*; un problema “estrictamente psicológico” que tenía que ver con poder “determinar la constitución precisa de lo subliminal”. En el discurso fúnebre de James sobre Myers, además de hacer una apología del gran psicólogo inglés –“valiente entre los hombres de ciencia”, romántico

²¹¹ Breton, André. “Le message automatique”, en *Point du Jour. OEuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. p. 379.

²¹² En el texto “Le Cinquantenaire de l’hystérie, 1878-1928”, Aragon y Breton llegaron a la conclusión de que la histeria no era un fenómeno patológico y, por el contrario, podía ser considerado “comme un moyen suprême d’expression.” Véase Aragon y Breton “Le cinquantenaire de l’hystérie, 1878-1928”, en Breton, André. *OEuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988. p. 948-950.

²¹³ Breton (1992) p. 379.

²¹⁴ William James habló sobre Myers en la *Society for Psychical Research* en 1901, el mismo año en que este murió. El discurso se publicó en los *Proceedings of the Society for Psychical Research* (Vol. 17. p. 1-23, 1901) y posteriormente se volvió a publicar en *Memories and Stories* (1917). El texto se titula “Étude sur Frédéric Myers” (en su traducción al francés), y si bien, ni en el texto original ni en la traducción al francés se usó el término “psicología gótica”, James, después de haberse dado cuenta de que las teorías de Myers no podían encajar en los programas tan limitados de los psicólogos académicos de su tiempo, escribió que: “Dans l’agencement de ses éléments, [...], dans ses phénomènes tels que l’expérience immédiate nous les donne, la nature se montre partout gothique, jamais classique.” Véase Bonnet, Marguerite. “Notes et variantes. Le message automatique.”, en Breton, André. “Le message automatique”, en *Point du Jour. OEuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. Nota 4 de la p. 379 de “Le Message automatique.”, p. 1533.

y no por eso carente de un rigor científico, coronado con una humildad que lo engrandecía aun más; de una curiosidad científica ausente entre los otros psicólogos--, James define y trata de reflexionar acerca de los conceptos “subliminal” y “supraliminal” que, si bien juzga como desafortunados, le parecen inevitables para el pensamiento de Myers, pues para aquel:

“The words subliminal and supraliminal [were] unfortunate, but they were probably unavoidable. I think, too, that Myers’s belief in the ubiquity and great extent of the Subliminal will demand a far larger number of facts than sufficed to persuade him, before the next generation of psychologists shall become persuaded. He regards the Subliminal as the enveloping mother-consciousness in each of us, from which the consciousness we wet of is precipitated like a crystal. But whether this view get confirmed or get overthrown by future inquiry, the definite way in which Myers has thrown it down is a new and specific challenge to inquiry. For half a century now, psychologists have fully admitted the existence of a subliminal mental region, under the name either of unconscious cerebration or of the involuntary life; but they have never definitely taken up the question of the extent of this region, never sought explicitly to map it out. Myers definitely attacks this problem, which, after him, it will be impossible to ignore.”²¹⁵

A partir de la lectura de Myers, Breton pensó en los conceptos del yo “subliminal” y del yo “supraliminal”, y entendió que el primero correspondía a la actividad mental inconsciente, mientras que el segundo tenía que ver con todo lo que clásicamente había sido llamado “conciencia”, a la que Myers veía como tan sólo una pequeña parte del universo psíquico de cada individuo.²¹⁶ *The human personality and its survival of bodily dead* fue el gran libro de Myers en el que de Breton halló “un vasto repertorio de hechos maravillosos”, una alternativa al discurso habitual de la psicología de su época, tan estrecha para la mente del británico. Si bien el estudio de la neurología, el psicoanálisis y la psiquiatría influyeron en la creación de la escritura automática de Breton, es muy

²¹⁵ James, William. “Frederic Myers’s Service to Psychology”. Publicado originalmente en *Proceedings of the Society for Psychical Research* (Vol. 17, pp. 1–23, 1901). El artículo fue tomado de *Antimatters*, Vol. 1, no. 1. August, 2007. pp.-193-200. p. 196.

²¹⁶ Bonnet (1992). Nota 5, de la p. 379 de “Le Message automatique.” p. 1534.

probable que a partir de la lectura de Myers, Breton pudiera haber afilado mejor su concepto, pues, según James, Myers pudo haber sido incluso el primero en nombrarlo :

“Taking the name automatism from the phenomenon of automatic writing — I am not sure that he may not himself have been the first so to baptize this latter phenomenon — he made one great simplification at a stroke by treating hallucinations and active impulses under a common head, as *sensory* and *motor automatisms*. Automatism he then conceived broadly as a message of any kind from the Subliminal to the Supraliminal. And he went a step farther in his hypothetic interpretation, when he insisted on ‘symbolism’ as one of the ways in which one stratum of our personality will often interpret the influences of another. Obsessive thoughts and delusions, as well as voices, visions, and impulses, thus fall subject to one mode of treatment. To explain them, we must explore the Subliminal; to cure them we must practically influence it.”²¹⁷

Cuando James habla de Myers, está pensando también en la psicología francesa; en Binet y Janet y sus ideas sobre los automatismos. Dice James que gracias al trabajo de Myers sobre los automatismos, este pudo llegar a su noción de la histeria en 1891, definida como una “enfermedad de estrato hipnótico”. Pero lo interesante es que Myers estaba atento no sólo a lo que ocurría en el campo de la psicología en Inglaterra y Estados Unidos, sino también a las investigaciones que se desarrollaban en otros países, especialmente en Francia. Por ello, gracias a los trabajos de Binet y de Janet, Myers pudo corroborar sus teorías y desarrollar una investigación, que si bien, en opinión de James, era menos objetiva que la de los franceses, fue muy importante, no sólo en el campo de la medicina y la psicología, sino también para la filosofía, pues sus teorías dieron lugar a la existencia de nuevas posibilidades mentales en los seres humanos.²¹⁸ En opinión de Starobinski, Myers “aportaba una noción de automatismo, vinculada con una teoría del yo subliminal”; una teoría que se adaptaba muy bien a Breton, en la que este podía moverse mejor que en la del inconsciente de Freud, porque la teoría del *yo subliminal* de Myers, abarcaba una región más amplia y “rica” de pensamiento que aquella del pensamiento exterior a la que Myers llamaría *personalidad supraliminar*.²¹⁹

²¹⁷ James. p. 197.

²¹⁸ *Íbid.*

²¹⁹ Starobinski. p. 275-276.

Lo interesante era que la teoría de Myers planteaba ya al automatismo como un estado creativo y no patológico, pues, a diferencia de la teoría neurológica de Jackson, el automatismo y otros de estados de semi-consciencia no son vistos por Myers como estados “arcaicos o rudimentarios”, sino todo lo opuesto: se trata de fases o periodos en los que pueden liberarse algunas “facultades superiores”. Esto es que, en lugar de calificarlos como estados de degradación del comportamiento humano, Myers, al contrario, veía en ellos una grandeza; la manifestación de “la parte noble del yo *subliminal*” que había tomado el control.²²⁰

En el ensayo hay una preocupación de Breton, por un lado, de demostrar que la escritura automática es un fenómeno verdadero, y por el otro, de pensar en la fidelidad “del dictado”; en la claridad de la transmisión del mensaje *escuchado*. Breton busca responder a las preguntas –formuladas anteriormente por algunos detractores-- que tal vez podrían representar un obstáculo para demostrar la veracidad de la escritura automática: ¿cómo asegurarse de la homogeneidad o remediar la heterogeneidad de las partes constitutivas de un discurso en el cual es muy frecuente creer encontrar fragmentos de muchos otros discursos?, ¿cómo considerar las interferencias, las lagunas?, ¿cómo resistir a la transición tan difícil, tan confusa, de lo auditivo a lo visual? Preguntas que, como asegura Breton, no importan a todos los escritores y poetas que decían estar interesados en la escritura automática, porque para muchos, esta representaba sólo una “ciencia literaria de *efectos*” para emplear en su beneficio personal; “para su pequeña industria”.²²¹ En resumen, Breton se queja de la vulgarización de la escritura automática, de su incompreensión y mal uso. Por eso propone en “Le message automatique” aclarar la técnica y concepto en el surrealismo, “volver a los principios”. Y lo primero que hace es tratar de distinguir la escritura y dibujo automático en el surrealismo, de la escritura y dibujo que aún en aquella época (1933) practicaban los médiums, pues a diferencia de las prácticas de estos, “L’écriture automatique des surréalistes se pratique avec une conscience intacte du sujet écrivant tout long de l’expérience et aucun doute n’existe sur l’origine de la voix, toujours endogène.”²²² A diferencia de los surrealistas, que mientras dibujan o escriben, tienen consciencia de sus actos, dice Breton que los médiums [escuchas de una voz de naturaleza exógena] ignoran lo que hacen; todo su arte es mecánico y su mano, como si

²²⁰ *Ibid.* p. 277.

²²¹ Breton (1992). p. 381.

²²² Bonnet (1992). Nota 2 de la p. 381 de “Le message automatique”. p. 1534.

estuviera anestesiada, parece ser conducida por otra.²²³ Cuenta Breton que hay un tipo de mediumnidad en la que la ejecución del individuo es totalmente pasiva; se deja guiar mediante el lápiz, y el sentido de aquello que dibuja o escribe “se le revela” más tarde, mientras que hay otro fenómeno, en el que los sujetos reproducen lo que miran [¿evoca esto de algún modo a la mancha de Leonardo en el muro?], como calcando inscripciones u otras figuras que se les aparecen sobre cualquier objeto. En opinión de Breton, en un solo individuo pueden existir ambos tipos de mediumnidad²²⁴ y en “Le message”, se ejemplifican estos casos a partir de los libros de estudiosos de médiums, como el médico y profesor de filosofía y psicología, Théodore Flournoy, quien trató a Marcel Til, profesor de contabilidad, quien supuestamente poseía una mediumnidad gráfica; decía escribir sin intervención de su voluntad, “sous une influence étrangère guidant sa main; puis il *entend* ce qu’il doit écrire.”²²⁵ Élise Müller fue otro caso de Flournoy --tal vez el más importante en su carrera-- que fue retomado por Breton para tratar de comprender la escritura automática. En “le message”, cuenta Breton que la médium --cuyo pseudónimo era Hélène Smith-- presentaba automatismos *verbo-auditivos*, *verbo-visuales* y *verbo-motores*. Durante los *verbo-auditivos*, apuntaba fragmentos de conversaciones ficticias que escuchaba; en los *verbo-visuales*, copiaba “caracteres exóticos” que se le aparecían, mientras que durante los *verbo-motores*, Müller se encontraba en completo estado de trance, en el que supuestamente encarnaba a uno de sus personajes marcianos.²²⁶ Breton apunta que es importante darse cuenta que, mientras los automatismos *verbo-auditivos* y *verbo-visuales*, dejan a los individuos una cierta libertad crítica, los *verbo-motores* los apartan completamente de la realidad. Todas estas afirmaciones de Breton están basadas en las teorías de Flournoy, quien clasificó los automatismos de Smith y afirmó que durante las alucinaciones *verbo-motrices*, Hélène estaba siempre completamente ausente o en estado de trance mientras

²²³ Breton (1992). p. 381. Más adelante, cuando nos adentremos más en el espiritismo, veremos que, según Kardec, hay distintos grados de “mediumnidad” y que, según éste, no todos los médiums ignoran aquello que hacen. Véase Kardec, Allan. *Le livre des Médiums. Guide des Médiums et des évocateurs*. Didier et Cie. Libraires-Éditeurs. Paris: 1861.

²²⁴ Breton. (1992). p.381.

²²⁵ Bonnet (1992). Nota I de la p. 382 de “Le message automatique”. p.1534.

²²⁶ Breton (1992). p. 382. Bonnet apunta que el interés de Breton por el caso de Smith surgió desde 1926, y se volvió fundamental para la escritura de *Nadja* (1928), personaje creado a partir de la misma Smith, sobre la cual se interesaron también otros surrealistas: En “Le message automatique”, publicado en la revista *Minotaure*, además de reproducirse un ejemplo de la “escritura ornada con bucles y espirales” del ya mencionado médium M. Til, se reproduce también un fragmento de un supuesto “texto marciano”, con “signos ultramaricanos”; un ejemplo de escritura uraniana de Smith, además de paisajes “marcianos”, “ultramaricanos”; “Hélène y su ángel guardián”; y cuatro etapas sucesivas del cuadro “Judas”; imágenes creadas por Smith, supuestamente en estado de trance. Bonnet (1992). Nota 2 de la p. 382 de “Le message automatique”. p. 1534.

que su mano escribía mecánicamente.²²⁷

Es de notar que Breton y otros surrealistas conocían bien la llamada doctrina espírita y estaban atentos a todas aquellas publicaciones que tuvieran que ver con ella. *La Revue Spirit*, mencionada en “Le message”, era una revista dirigida por Allan Kardec --cuyo verdadero nombre era Hyppolyte Rivail—, quien fue un personaje, que si bien, Breton llegó a conocer a través de sus publicaciones, le causaba un poco de desconfianza. Por este motivo, Kardec no fue mencionado en el ensayo más importante de Breton sobre la escritura automática. Además de ello, en “Le message automatique”, Breton quería dejar en claro que el pensamiento surrealista era muy distinto al espiritismo [¿adoctrinador?] de Rivail, quien “dissait avoir reçu des tables tournantes la révélation que dans une vie antérieure il avait été un druide appelé Allan Kardec.”²²⁸ Sin embargo, el espiritismo fue mencionado en algunos otros ensayos o se aludía a él en distintas obras surrealistas. En “Le Message” se cuenta que en 1858 se publicó—en la misma *Revue Spirite*-- la primera “aguafuerte mediúmnica” de Victor Sardou, titulada “La Maison de Mozart dans la planète Jupiter”. Asimismo, ahí se mencionan otros nombres de artistas vinculados al espiritismo que practicaron la escritura o pintura automática. Por ejemplo, se nombra al pintor y grabador Fernand Desmoulin, quien supuestamente creó una obra mediúmnica y cuya mano, a ciertas horas trabajaba de modo inconsciente:

“dans l’obscurité, à l’envers, de biais, sur tous les points à la fois, sans ordre, impérieuse, clairvoyante et savante pourtant—même si, par une précaution que lui imposa un savant allemand, son visage à lui est enfermé dans un sac, ne pouvant ainsi rien diriger ni voir. C’est seulement l’oeuvre achevée qu’il comprend ce qu’il a fait.”²²⁹

Otro nombre que se menciona en el ensayo es el del Conde Tromelin, quien fue un ocultista y dibujante, y cuyas obras fueron presentadas por Charles Guilbert en un número de 1913 de la revista *Aesculape*, donde se menciona la técnica de dibujo de Tromelin [técnica que evoca en parte al consejo que Leonardo dio a sus alumnos para

²²⁷ *Ibid.* Nota 3. p. 1535.

²²⁸ *Ibid.* Nota 5. p.1536.

²²⁹ Breton (1992). p. 382-383. Este hombre, cuya mano trabajaba de modo inconsciente, en la obscuridad, con la cabeza dentro de un saco, sin poder mirar —más que al final—aquello que pintaba, fue vinculado también al espiritismo.

poder dibujar algo novedoso]: se cuenta que Tromelin comenzaba por ennegrecer regularmente una hoja de papel con un lápiz cortado en su totalidad y luego esbozaba al personaje principal del cuadro para provocar la idea que marcaría la pauta del mismo. Después de unos momentos, sobre el fondo negro del cuadro, Tromelin distinguía todos los detalles, con tal nitidez, que después no hacía falta más que repasar los contornos con un lápiz duro. Finalmente, con una goma de miga, se eliminaban los excesos del carbón del lápiz.²³⁰ Algo que le llama la atención a Breton sobre los supuestos “dibujos mediúmnicos”, es que gran parte de ellos fueron hechos por gente que no sabía dibujar o pintar y que, debido a sus distintas ocupaciones, parecían no tener nada que ver con el arte; personas sin oportunidades para investigar sobre los distintos modos de “expresión gráfica”, que, sin embargo dibujaron o pintaron, convencidos en su mayoría, de que “sus obras” no fueron creadas por ellos, sino por guías o espíritus. En el ensayo, Breton menciona a Mme Fibur, Machner, Léon Petitjean y Lesage, cuyas biografías mostraban que las distintas ocupaciones de estas personas –alejadas del arte—no impidieron que ellas pudieran expresarse desde el dibujo o la pintura, sin antes haber mostrado por ellos interés alguno. Fibur, mencionada por Flournoy en el libro *Esprits et médiums*, fue una seguidora de la doctrina de Kardec desde los 31 años, pero nunca tuvo alguna experiencia mediúmnica. Hasta los cuarenta y tres años, después de la muerte de su marido y el fallecimiento brutal de su hijo único, buscó entrar en contacto con él, hasta que lo consiguió durante unas sesiones con un médium de París. Posteriormente, de regreso en Ginebra, volvió a sus sesiones, en las que obtuvo mensajes “muy consolatorios” de su hijo. Si bien, Mme Fibur nunca pudo lograr una escritura puramente mecánica y sus obras no fueron más que enigmáticas, estaba segura de que estas fueron producto, no de ella, sino de su hijo, por lo cual, los dibujos se presentaron con la firma de este.²³¹ Por su parte, Machner, nació en Alemania en 1866, perteneció a una familia de obreros pobres, tuvo una educación rudimentaria y fue curtidor de oficio. En un principio se mostró encendidamente hostil contra el espiritismo aunque, posteriormente, terminó convirtiéndose a él. A partir de 1899 comenzó a pintar a la acuarela y al óleo, supuestamente guiado, artística y técnicamente por un espíritu que decía llamarse Miguel Ángel o Botho. Se instaló en Berlín, abandonó su oficio de curtidor y terminó por vivir de sus pinturas, algunas de ellas, reproducidas también en

²³⁰ *Ibid.* p. 383.

²³¹ Bonnet (1992). Nota 3 de la p.383. p.1536.

*Minotaure*²³², como aquellos dibujos de Léon Petitjean, quien fue un publicista parisino más o menos reconocido en la década de 1910, que se interesó en el espiritismo y ulteriormente, se convenció de ser el espíritu de su madre. Sus dibujos, que daban cuenta de sus convicciones espirituales—para algunos rayando en la locura--, supuestamente le fueron también dados a través de un guía espiritual.²³³ Por su parte, M. Agustin Lesage, fue un “pintor sin haber aprendido.” Nació en Pas-de-Calais en 1876 y fue hijo de un minero que siguió el oficio de su padre después de haber terminado sus estudios primarios y que, un día, mientras estaba acostado en una pequeña zanja de una mina, escuchó una voz que le afirmaba: “Tú serás pintor”; aseveración que se repitió algunos días después y se confirmó cuando, posteriormente, Lesage elaboró sus dibujos con lápices de colores, afirmando que era guiado, primero, por su hermana muerta Marie y más tarde, por Leonardo da Vinci y “Marius de Tyane”, seudónimo que para Bonnet es una “transformación evidente del nombre del filósofo pitagórico del siglo I de nuestra era, llamado Apolonio de Tiana.”²³⁴ Finalmente, se menciona en el ensayo incluso a Ferdinand Cheval, un cartero quien edificó una construcción a partir de un modelo que se le apareció en un sueño: “Le Palais idéal”, una construcción impresionante por sus dimensiones; llena de pasajes, terrazas, escaleras y muy ornamentada con columnas de formas extrañas, estatuas y muchas otras maravillas en piedra, que sedujeron a los surrealistas, “non seulement par son aspect, mais par son caractère de rêve réalisé.”²³⁵

Es también interesante observar que en el ensayo más importante de Breton sobre la escritura automática, se regrese en distintos momentos a hablar del dibujo y la pintura mediúmnicos; prácticas que, a diferencia de la escritura de los mismos médiums, Breton parece ver con mejores ojos, en gran medida, porque cree más en la veracidad de su naturaleza automática. Para ello, recurre a publicaciones como *Occult Review* de 1910, donde se apunta que, cualquier persona que aprende a dibujar una línea recta o curva —que lo hace por primera vez--, realiza dicha acción de manera consciente y voluntaria, y que, a diferencia de ellos, los artistas o dibujantes experimentados, saben que la acción de trazar una línea recta o una curva, son a menudo operaciones automáticas involuntarias, como cualquier otra acción cotidiana que va más allá de la

²³² *Íbid.* Nota 4 de la p. 383. p. 1537.

²³³ *Íbid.* Nota 5 de la p. 383. p.1537.

²³⁴ *Íbid.* Nota 6 de la p. 383. p.1537.

²³⁵ *Íbid.* Nota 7 de la p. 383. p. 1538.

consciencia del individuo, “como retorcerse el bigote, echarse para atrás el cabello, satisfacer un apetito o recordar un nombre.”²³⁶ Posiblemente, explicaciones como estas -con un dejo de aclaración psicológica—, animaron a Breton a argumentar y construir, también desde una trinchera psicológica, el discurso de la escritura automática en el surrealismo. Asimismo, apoyado también en teorías psicológicas, le pareció interesante reunir y exponer un cierto número de “dibujos mediúmnicos” junto a otro de dibujos de enfermos mentales, para posteriormente, declarar estar sorprendido por las afinidades existentes entre ambos tipos de imágenes que “De part et d’autre c’est plastiquement, jusque dans le trait, le triomphe de l’équivoque, c’est interprétativement, jusque dans l’insignifiant, le triomphe du complexe.”²³⁷

A diferencia de la pintura mediúmnica, a Breton le parece que la escritura de los médiums es menos interesante e incluso se expresa de ella con desprecio; considera que es pésima y argumenta que la culpa de ello la tiene la literatura espírita, a la que califica de “despreciable”, pues está totalmente diseñada para convencer al lector de la “exogeneidad del principio dictante; es decir, de la existencia de los espíritus”, en los cuales también creen los dibujantes anteriormente mencionados (Sardou, Smith, Petitjean, etcétera), pero que son juzgados con menor rigor por Breton. El nivel degradante en la escritura se alcanza, según este, con los textos de la familia Hugo, donde se describen las sesiones mediúmnicas y se relatan todas las experiencias espíritas de la familia.²³⁸ Los textos se reunieron en *Le livre des tables. Les séances spirites de Jersey*²³⁹, libro sobre el cual se ahondará más adelante cuando se profundice en el espiritismo detrás de la escritura automática. Por ahora, hay que mencionar que en “Le message”, Breton señala que todas estas producciones literarias espiritistas son despreciables debido a sus flaquezas estilísticas, poéticas; libros que fallan porque en ellos “preexiste la esperanza de obtener una comunicación con el más allá”, “de se procurer l’assistance d’un grand homme disparu dont la voix se fait reconnaître à un certain ton de récitation scolaire, productions qui n’ont d’ailleurs d’autre traits communs que d’emprunter cette emphase et de répondre à cette atterante naïveté.”²⁴⁰ Y, a pesar de que las observaciones de Breton sobre la literatura espírita parecen ser justas, hay un tono tal de desprecio en sus frases que a veces se asemeja a la desilusión o al despecho;

²³⁶ Breton (1992). p.383-384.

²³⁷ *Ibid.* p.384.

²³⁸ *Ibid.* p.385.

²³⁹ Hugo, Victor. *Le livre des tables. Les séances spirites de Jersey*. Gallimard. Paris: 2014.

²⁴⁰ Breton (1992). p.385.

frases que parecen de un hombre al que podría avergonzarle aceptar el gusto de una literatura “tan barata”, un placer tan culposo por la literatura para la plebe que cree en aparecidos y cuentos de muertos y a la que podría engañarse con teorías muy endebles. Hay un tono tal en esas frases que transparentan su voluntad de vibrar en un tono científico y filosófico contra la chabacanería que representa la literatura espírita a los ojos de Breton. Se busca alejar de una relajación, un placer o divertimento que a veces manifiesta el poeta en otros textos. Porque parece que Breton conoció bien estos libros y fue asiduo a las publicaciones espíritas, pero, ¿podría avergonzarle que alguna vez hubo disfrutado, junto a otros surrealistas, aquellos textos de “aterrante ingenuidad”? Si no fuera así, ¿cómo es que dedicó tanto tiempo a este tipo de literatura?, ¿porqué mostró tanta pasión en el análisis de estos textos?, ¿cómo conoció a fondo las obras de todos estos escritores-médiums? Habría que tomar en cuenta su gran curiosidad por el tema. Por eso, en su ensayo, Breton se interesa por el caso de otros personajes como Mlle X, quien fue directora de una escuela, médium y escritora de un folleto titulado *Les Perplexités d'un médium*. Su caso es similar a los anteriores; al de Kardec, Hugo y de tantos otros que manifestaron haber recibido los mensajes de personajes célebres muertos. Mlle X --a quien conoció Breton en *Esprits et Médiums* de Flournoy—aseguraba haber recibido los mensajes de “pensadores” famosos como Calvino, Amiel, Hugo, Quinet, etcétera, y principalmente, de su hermano difunto.²⁴¹ El señalamiento de Breton sobre el supuesto dictado de mensajes de personajes célebres a médiums es razonable. Es decir, es sensato dudar de la autenticidad de aquel médium-escritor que afirma que no son personajes cualquiera, sino los mismos integrantes del canon literario, artístico, filosófico o científico occidental quienes le dictan los mensajes, e incluso se podría pensar que esta fantástica aseveración antes que ser una mentira cualquiera, parece ser una de las estrategias de un modelo ficcional que se puso en marcha a partir de mediados del siglo XIX—con la literatura espírita— y que muchos otros reprodujeron posteriormente, hasta establecer un subgénero al que Breton despreciaba por su pobreza narrativa y poética; su esclavitud a un molde que coartaba la imaginación. Sin embargo, no toda la literatura escrita por supuestos médiums era así y había muchas sorpresas que salían de aquellos dictados. En “Le message”, Breton juzga que es preciosa la descripción que hace la misma Mlle X, sobre la evolución gradual de su facultad como médium:

²⁴¹ *Ibid.*

“Ma médiumnité, dit elle, s’est passablement modifiée, pendant ces huit années de pratique. Au début, j’ignorais absolument ce que ma main allait écrire, elle marchait comme conduite par une autre main. Peu à peu, l’impulsion dans le membre diminue, et j’acquis la faculté de percevoir la pensée que je devais écrire. Actuellement il m’est très difficile d’écrire quand je ne perçois pas la pensée dictée et je ne me sens plus guère d’impulsion mécanique qu’au moment où je commence, et quand ma main trace le trait final [que certain Esprit a l’habitude de tirer]²⁴² pour m’avertir que la dictée est terminée: c’est son “J’ai dit”. Je regrette beaucoup mon automatisme primitif, mais la transformation s’est faite sans moi et malgré moi, et elle s’est accompagnée d’autres pertes que je déplore également.”²⁴³

Esta declaración de Mlle X sobre su progresiva evolución de los *automatismos verbo-motores* en *automatismos verbo-auditivos* le parece a Breton corroborarse con otros casos, como el del ya citado Marcel Til y el del profesor Cuendet, casos también mencionados en *Esprits et médiums* y en los que, como bien observa Breton, los médiums expresan un lamento por dicha evolución, una nostalgia por la facultad perdida, por los *automatismos verbo-motores*.²⁴⁴ En este punto es donde “Le message automatique” marca más claramente la línea que separa al espiritismo del surrealismo: Breton quiere dejar claro que la escritura automática surrealista no es una *escritura mecánica* como la que presenta y analiza Flournoy, o “inconsciente”, como la que tenía en la cabeza René Soudre, pues el surrealismo automático no quería disociar la personalidad psicológica como sí se disociaba en las prácticas espíritas la personalidad del médium escribiente. Esta aseveración de Breton es creíble debido a que--como ya se ha mencionado--los mismos surrealistas sufrieron en su juventud las consecuencias de la disociación. Recordemos el periodo de escritura de *Les Champs magnétiques*--en que Breton y Soupault se estaban volviendo locos y se ponía en riesgo, no sólo su salud mental, sino también su vida--; o aquel periodo de los *sueños hipnóticos* de 1922,

²⁴² Bonnet detecta un asunto muy importante: Breton suprime esta frase que aquí se presenta entre corchetes y que aparece en el texto original de Flournoy. Esto manifiesta la posición antagónica de Breton con respecto al espiritismo; revela, como dice Bonnet, su hostilidad absoluta hacia la hipótesis de una exterioridad de la voz (dictante) y el rechazo a cualquier explicación espírita. Bonnet (1992). Nota I de la p.386. p.1540. Con este rechazo a la explicación espírita y a la exterioridad de la voz, ¿no quedaría más que la explicación psicológica, psiquiátrica o neurológica que conduciría fácilmente a la patologización del fenómeno?

²⁴³ Breton (1992). p. 385-386.

²⁴⁴ *Ibid.* 386.

manifestados por Péret, quien, totalmente disociado, parloteaba locuras tranquilamente; por Crevel, quien, también en trance, hacía a sus amigos una atenta invitación a un suicidio colectivo, o por Desnos quien, enloquecido buscaba matar a Eluard con un cuchillo de cocina. Breton conocía todo aquello de primera mano y, gracias a su formación médica y lecturas en la rama de las ciencias de la mente, sabía del peligro que conllevaba el traer el material del inconsciente a la consciencia y tal vez, también por seguridad, decidió no volver a coquetear con el espiritismo o con los sueños hipnóticos y declaró mantener su automatismo dentro de las bases de la psicología, pues como él mismo afirma:

“[...]pour nous, de tout évidence, la question de l’extériorité de—disons encore pour simplifier—la ‘voix’, ne pouvait pas même se poser. D’autre part, il nous a paru d’emblée fort difficile et, à considérer ce qu’il pouvait y avoir d’extra-psychologique dans le but que nous poursuivions, presque superflu de nous embarrasser d’une division de l’écriture dite couramment ‘inspirée’, que nous voulions opposer à la littérature de calcul, en écriture ‘mécanique’, ‘semi-mécanique’ ou ‘intuitive’, ce trois qualificatifs ne visant à rendre compte que de différences de degrés.”²⁴⁵

Cuando Breton menciona estas categorías de escritura --*inspirada, de cálculo, mecánica, semi-mecánica e intuitiva*—está aludiendo a Kardec y a su *Livre des Médioms*, donde este --como ya veremos más adelante—profundiza en los distintos tipos de escritura que practican los médiums y detalla muchos otros aspectos de la comunicación con los “espíritus desencarnados”. Pero, como bien cuenta Breton, el surrealismo buscaba una explicación psicológica del fenómeno de los automatismos y no quería tener que ver con disquisiciones espíritas. Todo lo contrario, el surrealismo, según Breton --quien parece argumentar desde su fortín marxista-- busca superar el propósito espírita y considerar al mensaje automático como un fenómeno más cotidiano, algo cercano a todos los hombres normales; un patrimonio común que no tiene nada de sobrenatural, “et qui est le véhicule même, pour tous et pour chacun, de la révélation.”²⁴⁶ Por este motivo, en el ensayo de Breton se afirma que la escritura automática se parecía de cierto modo a la hipnosis descrita por Schrenck Notzing, vista esta como un medio que facilitaba el auge de facultades psíquicas; que allanaba el

²⁴⁵ Breton. (1992). p. 386.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 387.

camino para el talento artístico, pues por un lado, permitía una mayor concentración sobre el trabajo a realizar, y por el otro, liberaba al individuo de factores inhibitorios que le impedían ejercer sus dones latentes. Para Breton, la escritura automática surrealista intentaba actuar de modo similar, pero liberada de todo el aparato extraordinario y estorbo de la hipnosis, y como se ha dicho ya, buscando la integración y no la disociación de la conciencia del sujeto.²⁴⁷ Es decir, Breton estaba a favor de una amplitud de la conciencia, pero, primero, guardando la salud del artista o escritor, y segundo, permitiendo la entrada de distintas corrientes del campo psicológico, pero sin abandonar su posición materialista, dentro de la cual, la literatura basada en la doctrina espírita no tenía cabida. Starobinski lo explica así:

“André Breton se proclama materialista, o al menos monista. La ‘realidad superior’ no podría situarse, como afirma Myers, más allá del dominio del cuerpo: se halla presente de modo inmanente en nuestro universo.[...] Por eso, André Breton quiere denunciar como pueriles y vanos el “trascendentalismo” y la religiosidad victoriana tan claramente perceptibles en los escritos de Myers.”²⁴⁸

La posición de Breton con respecto a Myers es interesante y compleja y posiblemente podría equipararse a su opinión sobre el espiritismo en general: Breton intenta mantener casi todo el contenido maravilloso del espiritismo, pero “se dedica a refutar las premisas dogmáticas.”²⁴⁹ Por este motivo, sus opiniones con respecto al espiritismo parecen muchas veces contradictorias o ambiguas; el lector a veces no puede asegurar si a Breton le fascina la idea de la comunicación de vivos con muertos, después de haber leído que no cree en ella porque no se asienta en ninguna teoría materialista, pero luego recuerda que Breton, despechado, calificó a Freud de positivista “por no haber comprendido” los objetivos del surrealismo, o que, miró con admiración a los románticos alemanes; leyó tratados de magia, esoterismo, alquimia y teología, pero tampoco podía dejar las teorías de Marx de lado ni podía ignorar las investigaciones en los campos de la neurología y otras ciencias de la mente. Otro asunto, repetimos, es la diferencia entre las publicaciones “aclaratorias”, los ensayos literarios sobre la escritura automática, una vez que el automatismo había adquirido ya una cierta reputación, y las

²⁴⁷ *Íbid.*, p. 388.

²⁴⁸ Starobinski. p. 277.

²⁴⁹ *Íbid.*

convicciones personales, los intereses y gustos inconfesables, a veces son incapaces de maridar con la corrección política o con la opinión común, con “las buenas conciencias” intelectuales, artísticas o científicas del momento. ¿Qué consecuencias devastadoras habría tenido para el surrealismo --que se había establecido ya como vanguardia-- declarar que, por un lado, abandonaba al marxismo en el campo de lo político, y por el otro, volvía a un discurso añejo de la doctrina espírita? En el ensayo de Starobinski se habla abiertamente con desprecio de la “rama aberrante de la parapsicología” que representa Myers y se dice que Breton no creía en el espiritismo sino en el poder del subconsciente, pues para él, los fenómenos que normalmente se creían de naturaleza “parapsicológica”, eran vistos por Breton de manera cotidiana, natural, física. Por eso, según Starobinski, la idea de Breton de la escritura automática, no apelaba a nada ajeno a lo humano, sino al poder del subconsciente, pues: “lo que habla en la escritura automática, nos dice Breton, no es un interlocutor difunto o lejano que usaría nuestra mano como instrumento dócil: es la espontaneidad del pensamiento verdadero, pensamiento que no es exclusividad del genio sino el bien común de todos los hombres.”²⁵⁰

Por este mismo motivo, en el ensayo de Starobinski se dice que Breton formula “sus propias hipótesis metafísicas en el sentido de un materialismo mágico”; nombre que parece acertado para señalar el aparente oxímoron dentro del concepto de Breton. El término *Materialismo mágico*, no tuvo originalmente una naturaleza paradójica, sino que estuvo bien anclado en la cotidianeidad de la vida. Fue un término creado a partir del concepto *dictado mágico*, formulado por Breton en *Entrée des médiums*, y a partir del cual, se quiso instaurar la naturalidad y universalidad de aquellas voces como las que él mismo escuchó y de las que descartó su origen esotérico o su explicación parapsicológica, como lo había propuesto Myers.²⁵¹ De todas aquellas tradiciones y corrientes esotéricas, de toda aquella parapsicología, que sin embargo sí se nutrió el surrealismo --a partir de la poesía romántica, de la literatura inglesa, de la psicología de la *Society for Psychical Research*, de los libros de magia y alquimia, etcétera--, finalmente no quedó “la intención espiritualista”, pero sí permaneció la carcaza; el armazón espectacular discursivo y visual. Quedaron, sobre todo, las imágenes --las máscaras primitivas, las imágenes astrológicas, alquímicas, la magia adivinatoria,

²⁵⁰ *Ibid.* p.279.

²⁵¹ *Ibid.* p.280.

etcétera-- que el surrealismo a veces acogió ingenuamente, aunque también a menudo las cuestionó, dialogó con ellas, y según Starobinski:

“Esas imágenes el surrealismo las acogerá a veces ingenuamente-en lugar de una ciencia inoportuna por su eficacia—pero más a menudo las interrogará, como Jung a Bachelard, en nombre de una ampliación de los poderes de la conciencia; las reintegrará en un sistema libertario que preconiza la más completa expresión de la realidad humana. El surrealismo se volvió así nuestro más vasto ‘museo imaginario’, porque no se confinó al arte: el hombre de este siglo conversa allí con imágenes literalmente arrancadas a todas las creencias pasadas.”²⁵²

Debido al gran interés de Breton por las imágenes, por los museos, por el poder la visión, una gran parte de su trabajo, se dedicó, no sólo al análisis de la pintura o de otras artes visuales, sino también a la reflexión sobre los caminos que llevan de la lengua al ojo y viceversa y en “Le message automatique”, estas reflexiones se vuelven cardinales cuando Breton piensa en la relación entre el lenguaje y la creación de imágenes visuales surgidas a partir de éste, y concluye que las inspiraciones verbales – así les llama--, son infinitamente más ricas en un sentido visual (“mucho más resistentes al ojo”), que las imágenes visuales propiamente dichas. Por eso, Breton no cree en el poder “visionario” de poetas como Lautréamont o Rimbaud –a quienes, por otro lado, admira infinitamente--, pues según Breton, ellos “no vieron”, “no gozaron *antes* de haber *descrito*”, lo cual quiere decir que, definitivamente no *describieron* nada, sino que disfrutaron esas imágenes visuales a partir de la escritura. Es decir, el gozo de estos poetas fue *a posteriori*, “durant qu’ils écrivaient, sans mieux comprendre que nous la première fois que nous les lisons, des certains travaux accomplis et accomplissables. L’«illumination» vient *ensuite*.”²⁵³ Este asunto de lo visual lleva también a Breton a recordar uno de los objetivos del surrealismo que habían buscado también muchos hombres y mujeres dentro de diversos campos del conocimiento; de la poesía al arte, de la teología a la psicología; problema cavilado tanto por los enfermos mentales como por los psiquiatras. Todos ellos habían buscado establecer una frontera válida que pudiera deslindar los *objetos imaginarios* de los *objetos reales*, siendo los primeros, objetos capaces de aparecer de pronto en el campo de la conciencia y los segundos, de

²⁵² *Ibid.* p. 280-281.

²⁵³ Breton (1992). p. 389.

desaparecer de la misma en un instante.²⁵⁴ Y el automatismo surrealista tenía que ver con este problema de la realidad y la imaginación porque, como ya se ha mencionado anteriormente, y como Breton mismo lo recuerda en “Le message”, la escritura automática creaba alucinaciones visuales en aquellos escritores que la practicaban con frecuencia o durante periodos prolongados. Como hemos dicho, este fue el caso de Breton y de Soupault en *Les Champs magnétiques* y de Crevel y Desnos durante sus experimentos literarios de juventud, pero, según Breton, también fue el caso de Rimbaud, quien antes que ellos, había practicado con exaltación la escritura automática y tuvo alucinaciones visuales que posiblemente le causaron gran terror, como el que se manifiesta en el texto “Délires II. Alchimie du verbe”.²⁵⁵

Breton termina “Le message automatique” reflexionando sobre la percepción visual desde una perspectiva psicológica. Este fue un tema tratado por Pierre Quercy en su libro *L’Hallucination* y por los investigadores de la escuela de Marburgo (Kiesow y Jaensch), quienes se dedicaron a estudiar la percepción visual de los niños, a partir de la imagen que ellos podían retener de un objeto ausente, que anteriormente se les había mostrado. Según los investigadores, después de que los niños observaban un objeto durante quince segundos y aquel se les retiraba, en su mente quedaba, lo que ellos llamaron, una *imagen eidética*; es decir, una imagen, no nebulosa ni débil, ni de color distinto del objeto, sino todo lo contrario: una imagen muy precisa, minuciosamente detallada del mismo. Según concluye Breton, la investigación de estos psicólogos buscaba demostrar que la percepción y la representación —que para los adultos normales parecen elementos radicalmente opuestos— eran sólo productos de una separación de una *facultad única* u *original* cuya *imagen eidética* se encontraba en los niños y “en los primitivos”²⁵⁶. Finalmente, en este ensayo, Breton opina que la escritura automática surrealista ayudaba a regresar a aquel estado de unidad de los niños y los primitivos, pues: “Cet état de grâce, tous ceux qui on souci de définir la véritable condition humaine, plus ou moins confusément aspirent à le retrouver. Je dis que c’est l’automatisme seul qui y mène.”²⁵⁷ Es decir, Breton creía que el automatismo era una

²⁵⁴ *Ibid.* p. 390.

²⁵⁵ *Ibid.* Bonnet señala algunos fragmentos de este texto, parte de *Une saison en enfer*, en los que Rimbaud manifiesta aquellas alucinaciones visuales que a veces parecían aterrorizarle: “Je m’habituai à l’hallucination simple...[...] Je finis par trouver sacré le désordre de mon esprit. [...] Aucun des sophismes de la folie—la folie qu’on enferme,—n’a été oublié par moi. [...] Ma santé fut menacée. La terreur venait.” Bonnet (1992). Nota I de la p.390. p. 1542.

²⁵⁶ Breton (1992) p. 390-391. Bonnet en sus notas detalla la teoría de la escuela de Marburgo e incluye la crítica que Quercy hace de ella. Bonnet (1992). p. 1542-1543.

²⁵⁷ Breton (1992). p.391.

herramienta que ayudaba a reencontrar aquel estado de gracia salvaje e infantil, ausente en el adulto occidental y racionalista; un estado que al poeta le parecía saludable y opuesto al diagnóstico de la medicina mental europea de su época, que vinculaba dichos estados a la “disociación psicológica”, con toda la carga de anormalidad y patología que había encerrado este concepto en la historia de la medicina occidental.

A pesar de la gran devoción de Breton por Freud, aquel llegó a juzgarlo como a un racionalista incapaz de comprender el objetivo del surrealismo cuyas grandes teorías no pudieron defender cabalmente la diversidad de las pesquisas de Breton. Consecuentemente, “la parapsicología espiritista, heredera lejana del orfismo y los misterios neoplatónicos, podía corresponder mejor a la expectativa de André Breton, aunque fuera al precio de la refutación parcial a la que comprometía su honor materialista y revolucionario.”²⁵⁸ Y aquí se creó el gran dilema en Breton, cuya relación con el espiritismo y la parapsicología se tornó compleja y paradójica: no quería dejar de lado la poesía, el misterio y la maravilla que representaba el espiritismo y la parapsicología, pero al mismo tiempo, no podía abandonar por completo, ni su interés por las ciencias de la mente, ni su compromiso ético con las teorías de Marx y la revolución social. En “Le Message” al mismo tiempo que se ponen en duda e incluso se ridiculizan las premisas del espiritismo y la parapsicología, se abrazan cálidamente sus esqueletos antiguos y fantásticos, y se atesoran celosamente todas aquellas imágenes invaluable de los médiums. Flournoy, Myers y todo el aquel grupo de la *Society for Psychical Research*, fueron la solución teórica de Breton para intentar salir de las fronteras del materialismo científico del siglo XIX y crear su propio concepto de la escritura automática, sin abandonar las premisas básicas de las ciencias modernas de la mente.

²⁵⁸ Starobinski, p. 281.

3. EL ESPIRITISMO DETRÁS DE LA ESCRITURA AUTOMÁTICA

El espiritismo detrás de la escritura automática.

El espiritismo en Occidente, y en específico, en Francia, representado por Allan Kardec --a quien leyó Breton y otros surrealistas--, es incomprendible si no se tienen en cuenta diversos eventos anteriores a él. Habría que remontarse a la segunda mitad del siglo XVIII, en que Mesmer acuñó el concepto “magnetismo animal”, o detenerse en los inicios del siglo XIX, para indagar en el surgimiento de la filosofía positivista, que en Francia fue representada por Auguste Comte y Saint-Simon y en Inglaterra, por John Stuart Mill. Finalmente, habría que comprender las discusiones que generó el positivismo --sobre todo en países angloparlantes-- en la primera mitad del siglo XIX, y que trajeron consigo el concepto de “espiritualismo” (*spiritualism*) como reacción a aquella filosofía que negaba la existencia de los espíritus o de un mundo invisible e intangible y que sirvió de base a Kardec para desarrollar su propio pensamiento, su doctrina *espírita* o *espiritismo*.

El espiritualismo como antecedente del espiritismo.

En 1847 un hombre del pueblo de Hydesville, cerca de Arcadia, en Nueva York, comenzó a ser fastidiado por unos ruidos que ocurrían por la noche en su casa, motivo por el cual la abandonó, dejándosela a un granjero llamado John Fox. Fox ocupó la casa con su esposa y sus dos hijas, de 12 y 15 años de edad, quienes notaron que los molestos sonidos continuaron algún tiempo más. Un año después, la noche del 31 de marzo de 1848, en presencia de varios vecinos, una de las hijas emitió algunos ruidos que fueron imitados con golpes por alguien “invisible”, golpes como los que siempre molestaban a la familia. Ese día también, frente a los vecinos, la madre hizo varias preguntas a aquel ente que los molestaba. Estas preguntas fueron contestadas en un

código básico. A partir de estas preguntas se descubrió que en aquella casa un hombre había sido asesinado y quemado en el sótano.²⁵⁹ C.M Mayo dice que:

“Kate Fox, de once años de edad y su hermana Maggie, de catorce [es de notar que las edades de C.M. Mayo no coinciden con las de Ellenberger], determinaron que el espíritu al que llamaron “Mr. Split-foot” (uno de los nombres del diablo) era el de un buhonero que había sido asesinado y enterrado en la casa. Conan Doyle, quien llegó a reproducir en su libro [*The history of Spiritualism*] el testimonio que bajo juramento dieron los padres de las niñas el 11 de abril de 1848, era uno de los muchos espiritualistas, como se llamaban a sí mismos, que consideraron los hechos de la ‘casa de fantasmas’ de Hydesville ‘la cosa más importante que América ha aportado al patrimonio del mundo.’”²⁶⁰

Ya para comienzos de 1848, las hijas del granjero, Maggie y Katie Fox, invitaban a muchas personas a ser testigos de las comunicaciones que las adolescentes entablaban con los ‘espíritus’. En auditorios públicos mostraban sus comunicaciones y se sometían a exámenes que les hacían varios médicos, quienes querían saber si era verdad que aquellos golpes, sonidos de instrumentos musicales y movimientos de muebles -- incluyendo la levitación de mesas muy pesadas-- tenían un origen no-físico, “[a]lthough these might be ascribed to psychokinesis (mind over matter), some of the Fox sisters’ meetings devined messages from the departed regarding information they could not have formerly been privy to.”²⁶¹ Sin embargo, a pesar de que ocurrieron varias coincidencias y de que las Fox parecían en verdad comunicarse con los espíritus, todo comenzaba a parecer más un engaño, o al menos, un negocio de los integrantes de la familia, quienes habían visto que las sesiones con los espíritus podían comercializarse. Por este motivo, pronto hubo varios imitadores a lo largo de Estados Unidos, y fenómenos como los que decía experimentar la familia Fox, se comenzaron a reportar desde febrero de 1850 en muchos otros sitios²⁶²; se dice que durante algunas sesiones,

²⁵⁹ Ellenberger, Henri F. *The discovery of the unconscious. The history and evolution of Dynamic Psychiatry*. Basic Books, Inc. Publishers. New York: 1970. p. 83-84.

²⁶⁰ Mayo, C.M. *Odisea metafísica hacia la revolución mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto, Manual espírita*. Traducción de Agustín Cadena. Dancing Chiva. Palo Alto, California, USA: 2014. p. 6.

²⁶¹ Bragdon, Emma. “A brief history of spiritsm”, en *Spiritism and mental health*. Edición de Emma Bragdon. Singing Dragon. London and Philadelphia: 2012. p. 22.

²⁶² Ellenberger, p. 84. Dice Bragdon que a mediados de 1850 había ya “varios cientos de miles” de espiritualistas en Estados Unidos, y que ya para 1890, el número aumentaría y se estimaría entre 1 y 11 millones, solamente en Estados Unidos. Bragdon, p. 23.

las mesas comenzaban a moverse, que había sonidos fuertes y extraños y que ‘un fluido’ [¿ descarga eléctrica?] se hacía visible. En ese ambiente, reinaba la controversia entre los grupos espiritistas; había panfletos, periódicos y congresos sobre estos asuntos y muchos ‘mesmeristas’ estaban entre los primeros y más activos reporteros del nuevo movimiento.²⁶³

Los avances tecnológicos de la época jugaron un papel crucial para la invención, difusión y entusiasmo tanto por el *espiritualismo* como por el posterior *espiritismo* de Kardec. Fue justamente el telégrafo un dispositivo que desató gran parte de la imaginación espiritualista y espiritista ya que, como menciona Guénon:

“Au bout de quelques mois, on eut l’idée de poser au frappeur mystérieux quelques questions auxquelles il répondit correctement; pour commencer, on ne lui demandait que des nombres, qu’il indiquait par des séries de coups réguliers; ce fut un Quaker nommé Isaac Post qui s’avisa de nommer les lettres de l’alphabet en invitant l’<esprit> à désigner par un coup celles qui composaient les mots qu’il voulait faire entendre, et qui inventa ainsi le moyen de communication qu’on appela *spiritual telegraph*.”²⁶⁴

Hay una relación muy estrecha entre la comunicación con golpes de las mesas parlantes y aquellas que se comenzaban a explorar a inicios del siglo XIX con la invención de los primeros telégrafos, siendo el de Samuel Morse uno de los más importantes e influyentes para el espiritismo. En 1837, Morse mostró el funcionamiento de su telégrafo, pero fue hasta 1844, que el telégrafo mandó el primer mensaje entre Washington y Baltimore. El mensaje en cuestión decía “Lo que ha hecho Dios” (‘what hath God wrought’)²⁶⁵, pero fue hasta la década de 1850—y la fecha coincide con el inicio del espiritismo de Kardec—que el registrador Morse se lanzó en Gran Bretaña. Al mismo tiempo, en Estados Unidos, los empleados que utilizaban el telégrafo, se dieron cuenta que:

²⁶³ Ellenberger, p. 84.

²⁶⁴ Guénon, René. *L’erreur spirite*. Editions Traditionnelles. Paris:1977. p. 18.

²⁶⁵ Fleming, John Ambrose. *Cincuenta años de electricidad. Memorias de un ingeniero eléctrico*. Edición de Antonio Colino López y José Manuel Sánchez Ron. Trad. Susana Martínez Mendizábal. Editorial Crítica. Barcelona: 2007. p. 32.

“[...]podían distinguir mediante los sonidos efectuados si el instrumento estaba imprimiendo un *punto* o una *raya* [...] Se consiguió relativamente pronto, por tanto, leer las señales del código de Morse con el oído. Este método es mucho menos fatigoso que seguir el movimiento de una ‘aguja’ con la vista, ya que el oído en esta acción es más automático. El instrumento receptor fue por tanto reducido a su modo más simple.[...] La telegrafía eléctrica fue por tanto reducida a sus más simples elementos. En la estación de envío hay una batería y una tecla mediante la cual el remitente, por la ligera presión de un dedo durante un breve instante o un poco más de tiempo, transmite las señales del código Morse.”²⁶⁶

Es evidente el vínculo que hay entre el código Morse y los golpecitos en las mesas por medio de los cuales se comunicaban los espíritus. Se trató de un desarrollo tecnológico paralelo a una moda cultural. Al principio de 1852, la moda de las mesas parlantes llegó a Inglaterra y a Alemania. En abril de 1853 pasó a Francia y muy pronto alcanzó todas las partes del “mundo civilizado”. Mientras tanto, se había descubierto que las manifestaciones supuestamente dependían en gran medida, de las personalidades de los participantes: algunas personas prevenían a los espíritus de aparecer, mientras que otros, les ayudaban a hacerse presentes, y unos cuantos pocos privilegiados servían de médiums o “intermediarios” entre los vivos y los muertos.²⁶⁷ En esa época, hubo muchos médiums, que supuestamente no fueron farsantes y que incluso Ellenberger califica como “extraordinarios”. Se trataba de gente como Florence Cook, Stainton Moses, Slade, Home y otros tantos, que, como este último, hacían volar la imaginación de los espectadores, quienes hablaban cosas increíbles que ocurrían durante las sesiones de estos médiums. Por ejemplo, cuenta Ellenberger que:

“It was said that, during Home’s sittings, pianos were raised into the air, harps and accordions played without anyone touching them, and spirits were heard. Home was seen touching fire, and it was even reported that he once went out through a window and returned through the window in the next room, having “flown” out and in at the third-floor level. Sir William Crookes, a well known physicist, experimented with Home and Florence Cook; Crookes swore to have

²⁶⁶ *Ibid.* p., 35-36.

²⁶⁷ Ellenberger. p., 84.

seen, in the latter's presence, the "materializations" of a beautiful woman who called herself Katie King. She let herself be photographed by Crookes and talked to him and his friends."²⁶⁸

Todas estas fantasías, narraciones extraordinarias y discusiones intelectuales en torno a los médiums, a las sesiones con espíritus o levitaciones, serían inexplicables si no se pudiese aclarar aquello que ocurría en las discusiones científicas; si no se pudiesen exponer las ideas que circulaban, principalmente en los campos científico-intelectuales anglosajones, a mediados del siglo XIX.

En primer lugar, hay que intentar explicar aquello que fue el espiritualismo (*Spiritualism*); cuáles fueron sus objetivos y cuál fue el vínculo de este con la ciencia y con el espiritismo. Hay que mencionar, de entrada, que el espiritualismo, fue un movimiento filosófico complejo, porque, a pesar de parecer tener una carcaza esotérica, demostraba que su esencia era científica; su base empirista. No es claro, a pesar de las apariencias, que el espiritualismo del siglo XIX fuera un renacimiento (con ropajes nuevos) de los viejos intereses ocultistas. No obstante sus vínculos con genuinos ocultistas y gente interesada en diversas corrientes esotéricas, con religiones y ritos, con teósofos y místicos cristianos, el espiritualismo se asumía como una ciencia empírica y se volvió un movimiento autoconsciente, precisamente, separándose de cualquier tradición "oculta", "appealing, not to the inward illumination of mystic experience, but to the observable and verifiable objects of empirical science"²⁶⁹, y precisamente ellos, más que cualquier otro grupo, se aprovecharon de los adelantos científicos de su época.²⁷⁰

Es interesante señalar que aquellos episodios de supuestas comunicaciones con espíritus por parte de la familia Fox, a pesar de marcar el inicio del espiritualismo y del posterior espiritismo, son vistos por Laurence R. Moore como fraudes —conscientes o involuntarios— por parte de las hermanas; estafas que han sido demostradas ya varias veces y que, sin embargo, en su momento fueron creíbles por algunas razones. En primer lugar, antes de las supuestas comunicaciones de los Fox con espíritus, mucha gente en Estados Unidos estaba familiarizada ya con las teorías del *magnetismo animal* de Mesmer y la filosofía de Swedenborg, acontecimientos que dejaron el camino

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Moore, Laurence R. "Spiritualism and Science. Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings." En: *American Quarterly*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1972). p. 477.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 477-478.

pavimentado para la llegada de las nuevas ideas de los espiritualistas. En los primeros cincuenta años del siglo XIX, en Estados Unidos y Europa se creyó en las ideas del médico alemán Franz Anton Mesmer y en la efectividad del *magnetismo animal*: se creía que la gente podía curarse a través de un ‘fluido superfino’, casi invisible, que un magnetizador empleaba al pasar sus manos sobre los cuerpos de los pacientes; teoría que Mesmer intentó demostrar en la Academia Francesa a finales del siglo XVIII.²⁷¹

El mesmerismo entró en Estados Unidos a través de la filosofía del teólogo y científico sueco, Emanuel Swedenborg, quien murió en 1772 y tuvo a distintos admiradores como Emerson y Henry James²⁷², y sobre todo, a seguidores como Andrew Jackson Davis, quien además estuvo influido también por el mismo Mesmer, y a quien se le identificó como un miembro muy importante dentro del grupo espiritualista estadounidense; un grupo de hombres que creían tanto en las ciencias naturales como en la teología [algo que conservó el mismo espiritismo], “a natural theology where natural law was guaranteed by an immanent presence which sustained and supported order.”²⁷³

Hay pues un lazo entre los acontecimientos de la familia Fox y el mesmerismo, como otra de las corrientes que circulaban por Europa y Estados Unidos en el siglo XVIII. Por este motivo, el espiritualismo no pudo haber sido un movimiento espontáneo; los acontecimientos de Hydesville, a pesar de ser tan espectaculares y

²⁷¹ Moore, p. 479.

²⁷² En opinión de Mayo: “Swedenborg fue un hombre de dos vidas, por decirlo de alguna manera. Nacido en Estocolmo en 1688, en el seno de una familia luterana acomodada, se graduó en la universidad más prestigiosa de Escandinavia, la de Uppsala, y luego estudió en Inglaterra las obras de Isaac Newton. Hizo su carrera como ingeniero de minas y llegó a ser miembro de la Academia Real de Ciencias de Suecia, ministro de gobierno y respetado autor de libros sobre metalurgia, entre otras obras sobre astronomía, química, geometría y un portafolio de invenciones mecánicas.[...] Parecía ‘un verdadero Leonardo da Vinci del norte’[...] Aun si no hubiera hecho nada más, Swedenborg sería recordado como uno de los científicos más prolíficos e innovadores del siglo XVIII, pero a la edad de 53 años, una noche en que se encontraba en Londres, recibió una visita de Jesucristo—a quien había espiado anteriormente en un rincón de una taberna, en medio de una neblina de serpientes—. Jesucristo le informó que él, Swedenborg, revelaría el verdadero significado espiritual de la biblia[...] Después de la visita de Jesucristo, Swedenborg se encontró con que tenía la capacidad de ver los mundos espirituales y conversar fácilmente con los ángeles y espíritus sobre toda clase de misterios, de la mente de Dios y la creación del universo hasta la naturaleza de la trinidad y lo que sucede después de la muerte[...] Aunque Swedenborg no hizo ningún esfuerzo por promover una iglesia terrenal, sus conceptos sobre la moral, la vida futura y el mundo de los espíritus encontraron eco y, especialmente después de su muerte, se difundieron con rapidez, primero en Inglaterra y luego en Estados Unidos, donde se estableció una iglesia Swedenborgiana en 1817. Para 1852, ya también en San Francisco había aparecido una congregación. Y si creyentes verdaderos como Henry James (padre del novelista del mismo nombre y del psicólogo William James) seguían siendo una minoría minúscula, un gran número de destacadas figuras norteamericanas, inglesas y europeas del siglo XIX fue influenciado por las ideas de Swedenborg, entre ellas Honoré de Balzac, William Blake, Fyodor Dostoyevsky, Ralph Waldo Emerson, Johan Wolfgang von Goethe, James Joyce y Helen Keller. En el mundo de habla hispana también tuvo sus admiradores, como el gran escritor argentino Jorge Luis Borges, quien dijo respecto a sus lecturas de Swedenborg: ‘Quedé maravillado.’” Mayo, p.11-13

²⁷³ Moore, p. 481.

chabacanos, no pudieron haber tenido una raíz tan endeble como se cree: la familia Fox --cuyo apellido era originalmente Voss-- venía de Alemania, lo cual es un dato muy importante para el desarrollo y comprensión de los comienzos del espiritismo. En primer lugar, después de algún tiempo de convertir en espectáculos sus supuestas comunicaciones con los espíritus, la familia Fox fue perseguida por la iglesia metodista episcopal, a la cual pertenecían. Por este motivo huyeron de Hydesville para establecerse en Rochester, donde continuaron realizando sus prácticas, motivo por el cual también se ganaron el odio de una gran parte de la población del lugar, quienes incluso estuvieron a punto de masacrarlos, si no hubiera acudido en su ayuda un cuáquero llamado Georges Willets.²⁷⁴ Los cuáqueros tenían ciertas afinidades con el espiritualismo estadounidense: no solamente en sus tendencias ‘humanitarias’ sino también en su concepto de ‘inspiración’, que supuestamente se hacía presente en las asambleas de aquellos, manifestándose como un temblor convulsivo --de donde proviene el nombre *Quaker*-- que se relacionaba con ciertos fenómenos mediúmnicos ocurridos en las sesiones de los grupos espiritualistas. Por este motivo, Guénon piensa que la existencia de una secta como la de los cuáqueros --cuyo fundador también se apellidaba Fox (Georges Fox)--, pudo haber contribuido a aceptar las primeras manifestaciones de los espiritualistas, así como los jansenistas convulsivos pudieron haber pavimentado el camino para el éxito del magnetismo animal.²⁷⁵ Por otro lado, antes de los eventos de Hydesville, hubo casos similares a los de los Fox. Uno muy famoso, que atrajo la atención de autoridades e intelectuales, ocurrió en 1762, en Saxe, Alemania: se contaba que un “espíritu golpeador” respondía exactamente de la misma manera a las preguntas que se le hacían. Asimismo, antes de los eventos de los Fox, un hombre en Alemania --el Dr. Kerner-- publicó un libro en el que se relataba el caso de la “vidente de Prevorst”, la señora Hauffe, quien supuestamente había experimentado acontecimientos similares. Estos sucesos, ocurridos en Alemania, así como la existencia de ciertas ramas dentro de la alta masonería alemana de la segunda mitad del siglo XVIII, que practicaban evocaciones a los muertos, explican el origen de la familia Fox, sus posibles lecturas, creencias e influencias ideológicas, religiosas y culturales que sentaron las bases del espiritismo²⁷⁶; un espiritismo que no pudo desarrollarse en

²⁷⁴ Guénon. p. 19.

²⁷⁵ *Ibid.* p. 20.

²⁷⁶ Desde los inicios del siglo XIX en Alemania, hubo otras sociedades secretas que no tenían características masónicas, pero que, al mismo tiempo se dedicaban a la magia y las evocaciones, así como al magnetismo. *Ibid.* p. 27.

Alemania, sino en Estados Unidos, porque fue en este país donde encontró el medio ideal para crecer, “comme le prouve du reste la prodigieuse éclosion de sectes et d'écoles <<néo-spiritualistes>> qu'on a pu y constater depuis lors, et qui se continue actuellement plus que jamais.”²⁷⁷

Los espiritualistas empleaban la retórica de los *frenólogos*, *mesmeristas* y *trascendentalistas*. Pero, a pesar de aquella mezcolanza teórica, de beber de diversas y confusas fuentes, los espiritualistas siempre tuvieron como objetivos, por un lado, investigar empíricamente las manifestaciones del espíritu a través de la recopilación de datos objetivos para así lograr tener coherencia y ganar respeto social²⁷⁸ y por el otro, luchar contra el materialismo que dominaba la ideología de su época.²⁷⁹

Los espiritualistas estaban convencidos de que, los espíritus, además de poder comunicarse a través de golpecitos en la mesa, podían hacerlo a través de la escritura automática, escritura en la pizarra, y el control de la voz del médium para filtrar sus mensajes. Incluso, creían que además de la comunicación oral y de la escritura, los espíritus podían mover y levantar del suelo mesas o cuerpos. Todas estas demostraciones comenzaron a volverse aparatosas, en escenarios llenos y para un gran número de espectadores [algo similar a aquellas funciones de las Fox y que Kardec criticaría posteriormente]. Estas exhibiciones tendrían, evidentemente muchos críticos, como los mismos Andrew Jackson Davis y Thomas Lake Harris, quienes, a pesar de aborrecer estos eventos, continuaron creyendo en la posible comunicación con los espíritus y posteriormente estuvieron de acuerdo en que el nuevo movimiento debía de llamarse “espiritista” en lugar de “espiritualista”, para distinguirse de todas las filosofías “de una naturaleza espiritual genuina”.²⁸⁰ Sin embargo, es importante enfatizar que los espiritualistas estaban del lado de la ciencia de su época, que creían ciegamente en ella y planteaban una “fe” religiosa que proponía creer solamente en aquello visible y tangible. Por este motivo, los representantes más importantes de este movimiento demostraban una actitud totalmente empirista: rechazaban todo lo sobrenatural, tenían una creencia firme en la inviolabilidad de las leyes de la física, una dependencia de los

²⁷⁷ *Ibid.* p. 28.

²⁷⁸ Moore, 481.

²⁷⁹ Guénon. p.28. Para Guénon hay un error en el planteamiento de los espiritualistas al querer luchar contra el materialismo (¿al querer luchar desde una trinchera empirista?); no cree que el espiritismo sea menos dañino que el materialismo, aunque sus peligros sean de diferente orden. *Ibid.* p. 29.

²⁸⁰ Moore. p. 482-484.

factores externos --en lugar de considerar la interioridad de los estados mentales--y una fe en el desarrollo progresivo (lineal) del conocimiento.²⁸¹

Así como fue muy frecuente contar los casos de escépticos convertidos gradualmente al espiritismo, en el espiritualismo ocurrió algo similar. Uno de los más enérgicos escépticos fue John W. Edmonds, quien finalmente se convirtió al espiritualismo, después de que en una de sus visiones, Benjamin Franklin le revelara: “before a host of applauding spirits, how his discoveries in electricity had made possible the communications they now had with their still living relatives, [y que en otra ocasión], Newton confessed to Edmonds and error in his work on gravity which Edmonds had suspected for some time.”²⁸² Este caso ilustra la importancia que las ciencias naturales tuvieron para los espiritualistas, quienes no querían atacar el orden mecánico del universo que aquellas habían construido y en las que tanto ellos como los intelectuales y científicos estadounidenses a mediados del siglo XIX creían ciegamente. Hay que subrayar que, a diferencia de otros grupos de su época, los espiritualistas eran totalmente empiristas. No tenían formulas esotéricas o misteriosas, ritos de iniciación como sí los tenían los rosacruces o los alquimistas del siglo XIX.²⁸³

Sin embargo, los espiritualistas no eran bien vistos por la comunidad científica de su época, y parte de aquellas críticas que recibían estaban apoyadas en un materialismo filosófico que alimentaba la ideología de la doxa científica. La filosofía materialista afirmaba que en el mundo no existía más que materia; aseveración que sigue aún en boga e incluso se encuentra más firme en la ciencias naturales del siglo XXI y contra la que luchaban los espiritualistas, quienes se negaban a reducir el mundo a pura materia y buscaban demostrar que existía algo llamado “espíritu”, cuya existencia era independiente y eterna.²⁸⁴

Sin embargo, la defensa del espiritualismo contra los ataques de las ciencias naturales de su época, mezclaban también una sincera búsqueda por lograr la comprensión de la comunidad científica, búsqueda que terminó en la paradoja, pues los grupos espiritualistas, en su intento por hablar el mismo idioma que las ciencias naturales, emplearon métodos y discursos incluso “más materialistas” que la ciencia misma. Esto lo detectó muy bien el psicólogo y gran investigador Wilhelm Wundt, quien consideró al espiritualismo como una forma de materialismo y barbarismo de su

²⁸¹ *Íbid.* p. 484-485.

²⁸² *Íbid.* p. 486.

²⁸³ *Íbid.*

²⁸⁴ *Íbid.* p. 487.

tiempo. Explicaba Wundt que desde tiempos muy antiguos, el materialismo tuvo dos formas: la primera era la que simplemente negaba todo lo espiritual, mientras que la otra era la que transformaba lo espiritual en materia. El espiritualismo, en opinión de Wundt, había caído en la trampa de la segunda forma.²⁸⁵

Era natural también que, tanto la comunidad científica como la opinión pública de la época tuviese tanta desconfianza con respecto al espiritualismo y todo aquel mundo de los médiums, las levitaciones y las mesas parlantes, ya que después de algún tiempo, un grupo de médicos y científicos descubrieron el fraude de las hermanas Fox: la comunidad médica manifestó finalmente que los supuestos golpes en la mesa por parte de los espíritus eran los sonidos de las articulaciones de las rodillas que las hermanas podían producir intencionalmente.²⁸⁶ Por otro lado, por aquellos tiempos, los descubrimientos científicos sobre la electricidad habían dado a los físicos y a los miembros de la comunidad científica en general, un enorme capital simbólico que lograba que su voz fuera muy difícil de contradecir. La electricidad era la fuerza natural más común en el imaginario popular a mediados del XIX. A pesar de las investigaciones de Galvani, Ampère, Coulomb, Faraday y otros grandes investigadores, muchos científicos de la época no sabían qué era la electricidad exactamente, y sin embargo, tanto científicos como ocultistas se referían a ella para tratar de explicar algunos eventos misteriosos (como aquellos que decían ver los espiritualistas). Y muchos de aquellos eventos parapsicológicos --mesas levantadas, campanas que sonaban, lápices moviéndose independientemente sobre pizarras, y materializaciones de formas humanas--, se atribuían a teorías que involucraban a las corrientes eléctricas y la gente las aceptaba de buena manera.²⁸⁷

²⁸⁵ *Íbid.* p. 488.

²⁸⁶ *Íbid.* p. 489.

²⁸⁷ *Íbid.* p. 491.

La electricidad y los espíritus.

Para poder comprender el papel que tuvieron la electricidad y el magnetismo en la historia de los espiritualistas, espiritistas e incluso en los mismos surrealistas – recordemos simplemente que el título de la principal obra creada a partir de la escritura automática surrealista alude al electromagnetismo—es importante recordar algunos pasajes de los descubrimientos de la electricidad y el magnetismo desde la segunda mitad del siglo XVIII; descubrimientos sin los cuales, la historia de la escritura automática en el surrealismo sería incomprensible, pues la electricidad y el magnetismo fueron parte de aquella modernidad en la física y las ciencias de la mente contemporáneas que tanto interesaban a Breton. Así como la psicología, la psiquiatría y la neurología establecieron un vínculo con la electricidad para explicar muchas de las enfermedades mentales, cerebrales y ‘del alma’, el espiritismo también la empleó para explicar “la vida después de la muerte”. Sin la electricidad como interés en común, aquella nueva “metafísica materialista” jamás hubiese dialogado con la ciencias de la mente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Antes de que los espiritualistas y espiritistas atribuyeran aquellos extraños acontecimientos que decían presenciar en las sesiones mediúmnicas a la electricidad, varios físicos, químicos y otros científicos curiosos, en Europa y Estados Unidos, ya habían intentado comprender el funcionamiento de la electricidad junto al del magnetismo. Los fenómenos electromagnéticos habían pretendido entenderse desde el pensamiento de los antiguos griegos y romanos, e incluso Tales y Lucrecio, llegaron a familiarizarse con algunos de aquellos. Sin embargo, para la física moderna se considera que el primer científico que llegó a deducir la ley fundamental de la acción electromagnética en términos de un campo eléctrico propagado en una velocidad finita, fue Gauss.²⁸⁸ A partir de allí, se dio un largo camino en la física para comprender la

²⁸⁸ Kockelmans, J.J., “History of Electricity and Magnetism” en *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*. Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 64. Kockelmans, al inicio de su capítulo, nos recuerda algunas nociones básicas de la física, que nos sirven para comprender aquellos descubrimientos en la electromagnética que tanto importan para el análisis de los discursos espiritistas sobre los “fenómenos de comunicación espiritual”. En primer lugar, nos recuerda Kockelmans, que nosotros [sobre todo, piensa en los físicos e interesados en la ciencia] en el siglo XXI, sabemos que las olas electromagnéticas son olas de fuerzas, de naturaleza eléctrica y magnética, y que para entender esto habría que regresar a las bases propuestas por la física: que el universo está compuesto de numerosas partículas diminutas, algunas de carga positiva y otras de carga negativa; aquellas partículas que tienen la misma carga se repelen, mientras que las de carga opuesta se atraen y las partículas en movimiento están rodeadas por campos eléctricos y magnéticos. Si una partícula con una cierta carga está rodeada por otras

electricidad y los conceptos que ahora son cotidianos para la vida diaria y la tecnología. Los científicos descubrieron que hay materia cargada eléctricamente de manera positiva (protón) y de manera negativa (electrón); que en la electricidad una *carga eléctrica*, es el flujo de electrones (“la cantidad”) que pasan por un conductor en un determinado tiempo; y que este flujo se mide en *culombios*; se descubrió que una *corriente eléctrica* es la circulación de electrones a través de un circuito eléctrico; que podría definirse simplemente como “electricidad en movimiento”, que se mide en *amperios* y que dicha corriente se divide en *corriente directa* y *corriente alterna*.²⁸⁹ Se descubrió también que la *resistencia eléctrica* es el obstáculo que no deja que los electrones circulen libremente y que el *voltaje*, conocido también como *tensión eléctrica* o *diferencia de potencial eléctrico* es la fuerza que mueve a los electrones y que, justamente se mide en *voltios*. Como en otras ciencias, el nombre de las unidades de medida remite a célebres personajes que hicieron grandes descubrimientos en la electricidad y el magnetismo. En este caso hablamos de Coulomb, Ampère y Volta. Pero a ellos se les puede agregar una gran lista de científicos como Galvani, Hauksbee, Gray, Faraday, Franklin, el Conde de Buffon, Davy, Tesla y tantos otros que cambiaron el electromagnetismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y posteriormente, en el XIX, ya que, cuenta Kockelmans:

“originally and for a long time one had assumed that electric and magnetic effects materialize instantaneously. Eventually this view was to be abandoned on the basis of experiments. The notion of action-at-a-distance was then gradually given up, also. Measurement of the velocity of electric waves, including that of visible light, in the 19th Century, eventually showed that the velocity of electromagnetic waves definitely also is finite.”²⁹⁰

partículas cargadas, en aquella partícula actuará una fuerza que dependerá de la electrificación de las otras partículas. *Ibid.* p. 63.

²⁸⁹ Más allá de estas definiciones, que corresponden más al campo de la física, la ingeniería y la mecánica, es interesante señalar que parte de este vocabulario es común en el surrealismo de Breton e incluso llega a Octavio Paz --otro alumno adelantado de Breton-- quien titula *Corriente alterna* a uno de sus libros de ensayos, donde, como el mismo Paz comenta, consagra la primera parte “a la literatura y al arte”; la segunda, “a las drogas y al ateísmo” y la tercera “a problemas de moral y política”; es un libro con influencias de Breton --quien también estuviera interesado en su juventud por la física, por sus “campos magnéticos”--, inteligente y fragmentario y definido con aquel vocabulario de la física. Dice Paz: “Más que una semilla, el fragmento es una partícula errante que sólo se define frente a otras partículas: no es nada si no es una relación. Un libro, un texto, es un tejido de relaciones.” Véase Paz, Octavio. *Corriente alterna*. Siglo xxi editores. México: 1967.

²⁹⁰ Kockelmans., p. 64.

Es imposible resumir en unas líneas e incluso profundizar en este trabajo el análisis de la historia de la electricidad y el magnetismo. Sin embargo, es importante tratar de comprender y mencionar algo de lo que ocurría en aquellos campos de la ciencia, en la época en la que el discurso espiritista buscaba emplear el mismo vocabulario de los físicos para explicar los fenómenos de la comunicación espírita.

Alrededor de 1820, antes de que el gran físico y químico danés Hans Christian Oersted hubiese llevado a cabo sus famosos experimentos en los que descubrió que había una influencia física, una relación entre la electricidad y el magnetismo, las ciencias naturales separaron los fenómenos electromagnéticos en tres ramas: la *electroestática*, el *magnetismo* y el *galvanismo*. La *electroestática* era la ciencia más avanzada debido a los trabajos de Coulomb, Laplace y Poisson. Si Charles Augustin Coulomb estableció en 1780, la famosa ley de repulsión entre cargas eléctricas iguales y de atracción entre cargas opuestas, Laplace estableció los principios mecánicos que sirvieron a Siméon Denis Poisson a publicar la clásica tesis de la distribución de la electricidad en la superficie de los conductores; teoría que para 1820 era todavía ampliamente aceptada en Francia e Inglaterra.²⁹¹ A pesar de ello, las opiniones acerca de la *naturaleza física* de la electricidad eran distintas entre los científicos británicos y los franceses. Para los ingleses, influidos por las teorías del físico y químico británico, Henry Cavendish, la electricidad era un fluido único e inmensurable, mientras que los franceses, alimentados por las teorías de Coulomb, pensaban que había “dos fluidos”, que correspondían a dos tipos de electricidad: una positiva y otra negativa.²⁹²

Por su parte, a la teoría del *magnetismo*, a finales del siglo XVIII, todavía le faltaba desarrollarse, y había muy poca certidumbre sobre el comportamiento empírico de los imanes, si se comparaba con los conocimientos que ya se tenían sobre los conductores eléctricos. Sin embargo, en 1824 Poisson completó la teoría del magnetismo previamente trabajada por Coulomb, y aun cuando en aquella época era imposible asegurar la existencia de fluidos magnéticos incalculables, el acercamiento a los fenómenos magnéticos fue casi el mismo que se tomó con respecto a la electricidad y Poisson, Biot y otros científicos influidos por Laplace apadrinaron una teoría del magnetismo que también mencionaba a “dos fluidos” (*austral* y *boreal*); una teoría similar a la de la electricidad.²⁹³

²⁹¹ *Ibid.* p. 66.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.* p. 67.

Finalmente, la tercera área de la teoría electromagnética era la del *galvanismo*, y se conoció en un principio, como la “teoría de la electricidad animal”. La teoría de Luigi Galvani, expuesta en 1791, mostraba que en los animales, en una condición de desequilibrio entre el interior y el exterior de las fibras excitables se producía electricidad y que esta electricidad era la responsable de la conducción nerviosa. Este descubrimiento de finales del siglo XVIII estableció los cimientos de la electrofisiología y, por otro lado, abrió el camino para la invención de la batería eléctrica por parte de Alessandro Volta, invención que facilitó la vía de la física y el avance tecnológico en el campo de la electricidad.²⁹⁴

Según Galvani, la electricidad se acumulaba entre el interior y el exterior de una sola fibra muscular: una fibra nerviosa penetraba dentro de la fibra muscular permitiendo, ya sea en condiciones fisiológicas o experimentales “the flow of an extremely tenuous nervous fluid [...] similar to the electric circuit which develops in a Leyden jar”.²⁹⁵ La botella de Leyden fue el primer condensador eléctrico, una botella de vidrio que permitía almacenar cargas eléctricas de alto voltaje en su interior. Galvani utilizó las botellas de Leyden para realizar experimentos con ranas. Se dio cuenta de que si se situaba una rana desmembrada junto a una botella de Leyden, tan sólo era necesario sacar chispas en el dispositivo y, usando un bisturí, hacer contacto con los nervios del animal para lograr contraer sus patas. Años más tarde, observó que los músculos de la rana se agitaban cuando, a través de un arco bimetálico, se establecía un circuito entre los músculos y el nervio correspondiente. Gracias a estas observaciones pudo comunicar su descubrimiento de la electricidad animal en su obra *De viribus electricitatis in motu musculari*, de 1791, y concluyó que los músculos de la rana, eran similares a una botella de Leyden; es decir, que cada músculo contenía electricidad positiva en el interior y negativa en el exterior.²⁹⁶ Sin embargo, Volta, adversario científico de Galvani, quiso demostrar que la electricidad –responsable de la contracción muscular del músculo de la pata de la rana—no era intrínseca a los tejidos nerviosos y musculares, sino derivada de algunos metales, como los usados por el mismo Galvani.²⁹⁷ Así fue como en la década de 1790, Volta creó su “pila voltaica” o batería, cuyas propiedades eléctricas fueron rápidamente identificadas con las demostradas por

²⁹⁴ Piccolino, Marco. “Luigi Galvani’s path to animal electricity”. *C.R. Biologies*. 329 (2006) 303-318. p. 304.

²⁹⁵ *Íbid.*

²⁹⁶ *Íbid.*

²⁹⁷ *Íbid.*

Galvani. Sin embargo, aún en 1820 la electricidad galvánica era un misterio. Por su parte, Volta aseguraba que la electricidad producida por su pila era en esencia la misma que se manifestaba en fenómenos electrostáticos. Esta perspectiva rápidamente fue aceptada y aunque había algunas similitudes entre la electricidad galvánica y la voltaica, también había diferencias muy importantes. Por ejemplo, mientras la descarga electrostática (de la pila) era un fenómeno espaciado (menos constante), la descarga galvánica era continua. Además, la electricidad estática era de una calidad estacionaria, mientras que la electricidad galvánica tenía características más dinámicas. Fue simplemente hasta los experimentos de Oersted, que se descubrió que había una relación entre la electricidad y el magnetismo, cuando aquel vio que cuando se completaba el circuito eléctrico de una pila, una brújula (cuyo funcionamiento es magnético), se movía. Para Oersted, el concepto de polaridad era esencial pues descubrió que tanto la electricidad como el magnetismo funcionaban bajo una ley de movimiento polar.²⁹⁸

El siglo XVIII, el siglo de las luces, fue el siglo de la razón y también el siglo de la electricidad debido a tantos descubrimientos, teorías y aplicaciones prácticas. Una de las ideas que circulaban por aquel entonces era la posibilidad de que los ‘fluidos magnéticos’ pudiesen tener efectos terapéuticos. La electricidad, provista por maquinas eléctricas o acumuladas en las ya mencionadas botellas de Leyden, era usada con el objetivo de curar una gran cantidad de enfermedades, ya que “New systems of ‘electric medicine’ were proposed where diseases were considered as due to an excess or a lack of ‘electric fire’, and thus liable to different electric remedies.”²⁹⁹ Este fervor despertado en los científicos y la población en general por aquellos ‘remedios eléctricos’ fue poco a poco menguando, en la medida en que se fue volviendo evidente que muchas de las supuestas aplicaciones medicinales de la electricidad eran accesibles tan sólo a un pequeño grupo de iniciados y que no podían practicarse tan fácil y constantemente por otros científicos o médicos. Como ya se ha mencionado, con los experimentos de Galvani y otros investigadores, se descubrió la importancia de la electricidad en el movimiento muscular y nervioso de los animales, ya que “electricity was a possible replacement for ‘animal spirits’, the elusive entities considered in classical science as messengers of soul of sensation and will”³⁰⁰ y con ello se sentaron las bases de la

²⁹⁸ Kockelmans. p. 67-68.

²⁹⁹ Piccolino. p. 304.

³⁰⁰ *Ibid.*

posterior neurofisiología que, en las ciencias de la mente tradicionales intentarían “derrumbar varios mitos” dentro de la historia de la medicina. Pero, como veremos más adelante, aquellas creencias acerca de la injerencia de los “espíritus” en la salud –sean “espíritus animales” o de otra naturaleza--, no acabarían con aquellos descubrimientos, como tampoco desaparecerían los intentos por parte de unos cuantos por investigar los efectos del electromagnetismo en los seres humanos.³⁰¹ El Barón de Reichenbach, a mediados de 1840 encontró una nueva fuerza que, en algunos momentos supuestamente actuaba como electricidad y en otros, como magnetismo; una fuerza que emanaba de todos los objetos en mayor o menor medida y que podía servir de explicación para los fenómenos del *mesmerismo*, también conocido como *magnetismo animal*, una teoría, que, como se ha mencionado, fue desarrollada por Franz Anton Mesmer, quien creía que todo ser vivo tenía una fuerza natural invisible capaz de curar. Reichenbach reportó su descubrimiento cuando se dio cuenta de que varias personas “sensibles”, al ser expuestas frente a un imán, experimentaban sensaciones físicas, como si este magneto pudiera abandonar su condición de objeto y actuar como un ente capaz de tocarlas. Además de esto, Reichenbach se dio cuenta de que estas mismas personas, estando en una habitación oscura, podían ver luz emanando de los polos del imán. Finalmente, concluyó que esta fuerza residía en todas las masas, y que cualquiera, bajo las condiciones adecuadas podía percibirla. A esta fuerza le llamó *fuerza odílica*, o *fuerza Od*; posteriormente llamada popularmente *fuerza ódica*. Consecutivamente, en muchos lugares, se atribuyó esta fuerza a todos los fenómenos vinculados con la acción de los espíritus.³⁰² Los espiritistas conservaron mucho de aquellas teorías que se desarrollaron a lo largo del siglo XVIII, época en la que se acostumbraba a hablar de “fluidos” en todo momento.

El interés que tuvieron los espiritualistas por la electricidad se mantuvo con el espiritismo del ya mencionado Allan Kardec, pseudónimo del escritor y pedagogo Hyppolyte León Denizard Rivail. Si bien, la electricidad en aquel entonces no se

³⁰¹ Dice Arturo Ramos que: “En 1826 André Ampère publicó su *Electrodinámica*, iniciando un interés desmesurado de científicos por entender qué era ese flujo de energía que podía generarse con un dínamo. La prueba cotidiana de la existencia de la electricidad en nuestros días es el foco, pero hacia la primera mitad del siglo pasado era el magnetismo[...] Fueron los médicos los primeros en buscar una aplicación práctica al electromagnetismo[...] Si todo se mueve gracias a energía—principio aceptados desde Isaac Newton--, luego entonces el funcionamiento correcto del cuerpo humano dependía de que la energía que mueve sus órganos se encontrara en buen estado. Y si el electromagnetismo es energía, ¿entonces por qué no componer con imanes las enfermedades?”. Véase Arturo Ramos. “Entre Darwin y los imanes curativos: la época del Manifiesto”, en *La Crónica de Hoy*, 25 de febrero de 1998. p. 10.

³⁰² Moore. p. 492.

comprendía como ahora y resultaba enigmática, formaba parte de los estudios de la doctrina espírita francesa e “incluso la repetida palabra ‘fluido’ se dota de otro peso teniendo en cuenta este contexto.”³⁰³ Actualmente, aquella palabra no significa lo mismo, pero para los espiritistas franceses de mediados del siglo XIX, la hipótesis del ‘fluido eléctrico’ de la física, ayudó para crear su propio concepto de ‘fluido’, similar al de los magnetizadores que tuvo el mesmerismo³⁰⁴, precursor también del *espiritismo* o la doctrina *espírita* de Kardec.

Kardec y su espiritismo.

En 1852 las teorías y creencias espiritualistas llegaron, primero, a Inglaterra de la mano de médiums estadounidenses; posteriormente alcanzaron Alemania y finalmente se establecieron en Francia, donde la historia de este movimiento tomaría otros rumbos, pues fue en aquel país donde se empleó por primera vez la palabra “espiritismo”, nuevo vocablo que funcionaría para nombrar algo que, si bien se basaba en los mismos fenómenos que planteaba el espiritualismo anglosajón, era, de hecho, muy diferente a nivel teórico. Las “enseñanzas de los espíritus” en Francia estaban en desacuerdo con aquellas de los países anglosajones en relación a diversos aspectos.³⁰⁵ No sólo había una diferencia entre el más reciente concepto “espiritismo” y el del más antiguo “espiritualismo”, sino también la introducción de la idea de reencarnación --convertida en dogma dentro de los grupos espiritistas franceses-- creaba una distancia enorme entre ambos grupos. Asimismo, el espiritismo francés, buscó reunir las “comunicaciones con los espíritus” para poder crear un cuerpo doctrinal, con el objetivo final de establecer una escuela espírita francesa que tuviese una cierta unidad, aunque esta, una vez lograda, sería muy difícil de mantener y posteriormente crearía diversas rupturas que formarían otras nuevas escuelas “espiritistas”.³⁰⁶

El fundador del espiritismo francés fue el ya mencionado Hippolyte Rivail (Léon Denizarth Hyppollyte Rivail), un intelectual francés nacido el 3 de Octubre de 1804 y muerto en 1869; un profesor de idiomas, física, anatomía y matemáticas, interesado en

³⁰³ Leyva, José Mariano. *El ocaso de los espíritus. Espiritismo en México en el siglo XIX*. Ediciones Cal y arena. México: 2005. p. 45.

³⁰⁴ Guénon. p. 19.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 31.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 32.

mejorar la educación pública.³⁰⁷ De 1815 a 1822 Rivail estudió en el mundialmente famoso Instituto Yverdon, en Suiza, dirigido por el célebre pedagogo y reformador educacional, Johan Heinrich Pestalozzi, quien fue también su profesor y quien, entre varias cosas, había propuesto el desarrollo de una ciencia de la educación que fomentara las facultades individuales para “pensar por uno mismo”³⁰⁸ y quien posteriormente dejó la enseñanza para irse a París, donde dirigió por algún tiempo el *Théâtre des Folies-Marigny*.³⁰⁹

Debido al “consejo de los espíritus”, Rivail se autonombró Allan Kardec³¹⁰, ya que supuestamente en su vida anterior había sido celta. Con este nombre se firmaron varias obras que fueron y aún son para los espíritas la base de su doctrina: *Le Livres des Esprits*(1857); *Qu'est- ce que l'espiritisme* (1859); *Le Livre des Médiums*(1861); *Le Spiritisme à sa plus simple expression*(1862); *l'Évangile selon le spiritisme* (1864); *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme*, *Le Ciel et l'Enfer ou la justice divine selon le spiritisme* (1868); *Caractères de la révélation spirite* (1868) y algunas otras de menor importancia.

El espiritismo de Kardec, de algún modo surgió de la lucha espiritualista contra el positivismo que comenzó a crecer a grandes pasos antes de la segunda mitad del siglo XIX en Francia. En la época de Kardec: “Compte (1798-1858) era considerado el primer filósofo de la ciencia en el sentido moderno. Su influencia fue enorme hasta el final de la Primera Guerra Mundial, no sólo en Francia, el resto de Europa occidental y Estados Unidos, sino también en la India, Turquía y América Latina, principalmente entre la élite intelectual, ávida de contribuir al progreso de sus países en educación, democracia e industria.”³¹¹ Por este motivo, a pesar de que la doctrina de Kardec daba la impresión de evocar un mundo perdido donde eran comunes las maravillas, la magia, los profetas y visionarios, en el fondo, esto no era así, pues el espiritismo francés, en su búsqueda por legitimarse, se asentó sobre una retórica de las ciencias empíricas como una estrategia para diferenciarse de algunas ideas espectaculares del espiritualismo anglosajón. La función del médium en Francia, a diferencia de aquel de Estados Unidos

³⁰⁷ Bragdon. p. 23.

³⁰⁸ Moreira-Almeida, Alexander. “Allan Kardec and the development of a research program in psychic experiences.”, en *ResearchGate. Proceedings of Presented Papers*. June 05, 2014. p. 137.

³⁰⁹ Guénon. p. 32.

³¹⁰ Dice C.M. Mayo que: “Fue el espíritu ‘Zéphyr’ el que le dio el nombre de Allan Kardec y, junto con otros espíritus, le entregó una cantidad tan grande de enseñanzas para resolver ‘el controvertido problema del pasado y el futuro de la humanidad’, que Rivail escribió con éstas un libro al que luego añadió la información canalizada por la médium Céline Japhet.” Mayo, p. 21.

³¹¹ *Ibid.* p. 53.

o Inglaterra, estaba vinculada a una retórica científica y tanto era así, que el mismo médium era visto como una especie de instrumento científico de grabación de los mensajes y del conocimiento “del otro mundo”.³¹² Por lo tanto, en *Le livre des Esprits* (1857), texto que marca el inicio del espiritismo en Francia, Kardec comienza intentando definir su nuevo movimiento a partir de la distinción de los términos:

“Pour les choses nouvelles il faut des mots nouveaux, ainsi le veut la clarté du langage, pour éviter la confusion inseparable du sens multiple de mêmes termes. Les mots *spirituel*, *spiritualiste*, *spiritualisme* ont une acception bien définie; leur en donner une nouvelle pour les appliquer à la doctrine des Esprits serait multiplier les causes déjà si nombreuses d’amphibologie. En effet, le spiritualisme est l’opposé du matérialisme; quiconque croit avoir en soi autre chose que la matière est spiritualiste; mais il ne s’ensuit pas qu’il croie à l’existence des Esprits ou à leurs communications avec le monde visible. Au lieu des mots *spirituel*, *spiritualisme*, nous employons pour désigner cette dernière croyance ceux de *spirite* et de *spiritisme*, dont la forme rappelle l’origine et le sens radical, et qui par cela même ont l’avantage d’être parfaitement intelligibles, réservant au mot *spiritualisme* son acception propre. Nous dirons donc que la doctrine *spirite* ou le *spiritisme* a pour principes les relations du monde matériel avec les Esprits ou êtres du monde invisible. Les adeptes du spiritisme seront *les spirites* ou, si l’on veut, les *spiritistes*. Comme spécialité, le *Livre des Esprits* contient la doctrine *spirite*; comme généralité, il se rattache à la doctrine *spiritualiste* dont il présente l’une des phases. Telle est la raison pour laquelle il porte en tête de son titre les mots: *Philosophie spiritualiste*.”³¹³

Con su libro inicial, Kardec quería definir su nueva doctrina mediante la distinción de conceptos. A partir de aquel momento, la gente comenzaría a llamar a los seguidores del *espiritismo*, como *espíritas* o *espiritistas*, diferenciándolos de los *espiritualistas*

³¹² Bacopoulos-Viau, Alexandra. *Scripting the mind. Automatic writing in France, 1857-1930*. Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía. Department of History and Philosophy of Science. Darwin College. University of Cambridge:2013. p. 28.

³¹³ Kardec, Allan. *Le livre des Esprits. Contenant les principes de la doctrine spirite sur l’immortalité de l’âme, la nature des esprits et leurs rapports avec les hommes, les lois morales, la vie présente, la vie future et l’avenir de l’humanité. Selon l’enseignement donné par les esprits supérieurs à l’aide de médiums*. Recueillis et mis en ordre par Allan Kardec. Conforme à la seconde édition originale. Adriano Lucca, responsable de la edición. Discovery Publisher. New York, París, Dublin, Tokyo, Hong Kong: 2017. p. 13.

(ingleses, estadounidenses), quienes, al igual que los *espíritas*, luchaban contra el materialismo desde una trinchera empirista e incluso creían en la comunicación con los “espíritus desencarnados”. Sin embargo, aquello que los distinguía, era que los *espiritualistas* no tenían un discurso muy claro y unificado, ni creían en la reencarnación o las nociones de la “evolución espiritual”, que era una de las bases más importantes de los espíritas, quienes, al contrario, pensaban y piensan aún, que la existencia de los seres humanos es un camino eterno que se va alternando entre la vida dentro de un cuerpo carnal y la vida como “desencarnado”, siempre progresando hacia un mejor destino espiritual, “de amor, compasión y sabiduría.”³¹⁴

Se piensa que la creación del término *espiritismo* fue una decisión muy astuta por parte de Kardec, pues aquel concepto describía tanto a su doctrina como a las prácticas que esta conllevaba y con dicho término todo quedaba asociado. De este modo, cualquiera que participara en las sesiones era un *espiritista* o *espírita*, y todo *espiritista* aceptaba el sistema metafísico desarrollado en los textos de Kardec. Al acuñar la palabra *espiritismo*, Kardec pudo enfatizar la distinción y la especificidad de sus ideas, al mismo tiempo que creaba la impresión de que “cualquiera que contactaba con los espíritus los compartía”.³¹⁵

Toda la doctrina de Kardec está contenida en *Le livre des Esprits*, un libro que supuestamente fue dictado a Kardec por los espíritus y transcrito por diversas médiums; un *bestseller* de 1857 que contiene las enseñanzas básicas del espiritismo³¹⁶. En primer lugar, en este texto se describe la existencia de dos mundos, el terrenal y el celestial, y la posibilidad de comunicación entre ambos. En segundo lugar, se menciona la existencia de un *periespíritu*, una especie de envoltura física constituida por un “fluido vital” que, según Kardec, poseen todos los seres humanos. Este llamado *periespíritu* era visto como el intermediario entre ambos mundos, permitiendo la comunicación entre los “hombres encarnados” y los “espíritus desencarnados”. En tercer lugar, en aquel libro se exponían las ideas espíritas sobre la reencarnación.³¹⁷

³¹⁴ Bragdon. p. 23.

³¹⁵ Monroe, John Warne. *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007. p. 105.

³¹⁶ Dice Mayo que la primera traducción al español de *Le livre des Esprits*, fue hecha por José María Fernández Colavida y se publicó en Barcelona entre 1863 y 64 y que su influencia en América Latina fue muy grande pues hubo muchos personajes latinoamericanos que se vieron influidos por esta doctrina. Por ejemplo “el héroe nacional cubano José Martí, el poeta nicaragüense Rubén Darío, el escritor Argentino Leopoldo Lugones, el héroe naval chileno Arturo Prat, y Carlos Paz Soldán, fundador de la Compañía Nacional Telegráfica del Perú.” Mayo. p. 25.

³¹⁷ Bacopoulos-Viau. p. 33.

Las opiniones sobre la figura de Kardec se dividen: si bien, para intelectuales y filósofos importantes como René Guénon, Kardec fue tan sólo un charlatán y las bases del espiritismo fueron un completo error y engaño, para investigadores como Emma Bragdon, Alexander-Moreira Almeida, Julio Peres, Stanley Krippner y otros más, Kardec fue un pensador y científico muy importante que planteó un buen programa de investigación para las “experiencias psíquicas” que funcionó para abrir camino a varios otros investigadores, contemporáneos y posteriores a él. Nos detendremos ahora a tratar de comprender ambos puntos de vista.

En primer lugar, hay que mencionar que las opiniones de Guénon sobre Kardec y el espiritismo-- planteadas en *L'erreur Spirite* desde el combate e incluso a veces desde la rabia-- no deberían de separarse de la biografía y figura intelectual del mismo Guénon; de sus intereses y conocimientos --las religiones y doctrinas orientales, el hinduismo, etcétera—; de sus vínculos con el esoterismo y la masonería, ni tendrían tampoco que verse desconectadas del momento en que aquellas opiniones fueron escritas, ya que *L'erreur Spirite* se publicó por primera vez en 1923, lo cual evidentemente indica que las primeras reflexiones de Guénon sobre el espiritismo tuvieron que concebirse mucho tiempo antes, cuando aún era cotidiana la práctica del espiritismo en Francia y había tal exaltación social por ella, que posiblemente impidió que Guénon tuviese la suficiente distancia para una mirada histórica que le ayudara a comprender los propósitos del espiritismo. En el mismo prólogo del ya mencionado libro, Guénon comienza contando que “une foule d'ouvrages on déjà été consacrés à cette question, et, dans ces derniers temps, ils sont devenus plus nombreux que jamais”³¹⁸, y que una de sus intenciones es mostrar sobre todo “les erreurs qui forment le fond de la doctrine spirite, si tant est que l'on puisse consentir à appeler cela une doctrine”³¹⁹; que quiere comenzar a contar la historia “d'une secte bien définie, formant un tout nettement organisé, ou possédant au moins une certaine cohésion; mais ce n'est pas ainsi que se présente le spiritisme.”³²⁰ Guénon, si bien detecta que el espiritismo tiene una base científica que le es inseparable, la rechaza completamente, calificándola de “ilusoria”, e incluso asegura que si el movimiento hubiera sido simplemente teórico, habría sido menos peligroso de lo que fue, e incluso habría atraído a menos gente de la

³¹⁸ Guénon. p. 1.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.* p. 1-2.

que atrajo. Según Guénon, debido a este “peligro” tuvo que escribir su texto³²¹; para combatir la expansión de diversas teorías, --calificadas por él como “nefastas”—que habían sido concebidas menos de un siglo antes de su escritura; teorías a las que califica el filósofo como “neo-espiritualistas” y que desde su perspectiva son “pseudo-religiones”, pues:

“cette expression [“pseudo-religion”], que nous avons appliquée, au théosophisme, nous pourrions aussi l’appliquer au spiritisme; bien que ce dernier affiche souvent des prétentions scientifiques en raison du côté expérimental dans lequel il croit trouver, non seulement la base, mais la source même de sa doctrine, il n’est au fond qu’une déviation de l’esprit religieux, conforme à cette mentalité <<scientiste>> qui est celle de beaucoup de nos contemporains.”³²²

El espiritismo, según Guénon es, dentro de las doctrinas “neo-espiritualistas” la más difundida y la más popular, porque su forma es la más “simplista” y “gustosamente la más grosera”; una doctrina al alcance de todas las inteligencias, incluso de las más mediocres:

“et les phénomènes sur lesquels il s’appuie, ou du moins les plus ordinaires d’entre eux, peuvent aussi être facilement obtenus para n’importe qui. C’est donc le spiritisme qui fait le plus grand nombre des victimes, et ses ravages se sont encore accrus en ces dernières années, dans des proportions inattendues, par un effet du trouble que les récents événements ont apporté dans les esprits.”³²³

A Guénon le interesa analizar el origen y desarrollo del espiritismo para poder argumentar que se trata de un movimiento no sólo simplista, “pseudoreligioso”, con una base científica muy endeble y “para inteligencias mediocres”, sino también, un movimiento peligroso para la salud mental.³²⁴

³²¹ *Ibid.* p. 3.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.* p. 4.

³²⁴ Dice Guénon: “Quand nous parlons ici des ravages et de victimes, ce ne sont point de simples métaphores: toutes les choses de ce genre, et le spiritisme plus encore que les autres, ont pour résultat de déséquilibrer et de détraquer irrémédiablement une foule de malheureux qui, s’ils ne les avaient rencontrés sur leur chemin, auraient pu continuer à vivre d’une vie normale.” *Ibid.*

Además de todo lo anterior, Guénon asegura que todos aquellos libros publicados por Rivail y firmados con el nombre de Allan Kardec no fueron escritos por él sólo, ni mucho menos por los supuestos “espíritus”. Por el contrario, la redacción de estos libros “et par suite la fondation du spiritisme français, furent en réalité l’oeuvre de tout en groupe dont il n’était en somme que le porte-parole.”³²⁵ Los libros de Kardec fueron, según Guénon, el resultado de una colaboración de varios miembros de su grupo; no se trata de textos escritos gracias a la comunicación de médiums con “espíritus superiores”, sino de textos resultantes del trabajo de verdaderos escritores “encarnados”, miembros de aquel grupo³²⁶, una versión decimonónica de los actuales *ghost writers* o “negros literarios”.

Por otra parte, Guénon duda de la teoría tan expandida entre los espíritas franceses con respecto a las “comunicaciones”. Entre ellos, se cree que el destino de todos los seres humanos es reencarnar para irse “purificando moralmente ” en cada en nueva vida, pero que después de morir, muchos de ellos no progresan demasiado en aquella purificación. Por este motivo, los médiums no deben de confiar ciegamente en las comunicaciones que se establecen con los “desencarnados”, pues estos, si no están muy “avanzados espiritualmente”, pueden engañar a los médiums, ya sea por malicia o por simple ignorancia. Por este motivo, en la doctrina espírita francesa se busca distinguir aquellos “espíritus superiores”, de aquellos “espíritus inferiores”, idea que a Guénon le parece equivocada. En primer lugar porque no cree que Kardec haya escrito sus libros bajo ningún tipo de “inspiración”, sino como ya se dijo, su obra cree que fue escrita con la colaboración de varios escritores espiritistas de carne y hueso. Además de ello, Guénon asegura que Kardec no fue médium sino magnetizador, y que esta práctica es opuesta a la de la mediumnidad debido a que, contrario a los médiums, los magnetizadores como Kardec, no obtenían sus comunicaciones de espíritus “desencarnados”, sino de sujetos de nuestro mundo, y que la recopilación y corrección de aquellos “documentos de ultratumba” sí debería de atribuírsele a “espíritus superiores”, pero “encarnados”, es decir, a los colaboradores de su grupo que por diversas razones quisieron quedarse en el anonimato.³²⁷

³²⁵ *Ibid.* p. 32.

³²⁶ *Ibid.* p. 32-33.

³²⁷ *Ibid.* p. 33. Esta idea la comparte Guénon con Dunglas Home, un famoso médium inglés, quien dudaba de la sinceridad de Kardec e incluso también aseguró que Kardec publicaba sus libros usando a un grupo de escritores: Dice Home que “sous l’empire de sa volonté énergique, ses médiums étaient autant de machines à écrire, qui reproduisaient servilement ses propres pensées. Si parfois les doctrines publiées n’étaient pas conformes à ses désirs, il les corrigeait à sohuait. On sait qu’Allan Kardec n’était pas

Contrario a las opiniones de Guénon, hay distintos investigadores contemporáneos que ven la labor de Kardec de manera positiva. Por ejemplo, Emma, Bragdon, una psicoterapeuta interesada en investigar el espiritismo y su importancia para la salud mental contemporánea, piensa que Kardec fue un académico que empleó la metodología de un científico interesado en saber la razón del ser humano en la tierra, la naturaleza de los “reinos espirituales” y la dinámica de la evolución espiritual. Con las bases y el cuidado de un científico, elaboró mil preguntas que hizo a diez médiums. Posteriormente observó con atención, recopiló y cotejó las respuestas que dieron aquellos supuestos médiums, quienes eran desconocidos entre sí. Supuestamente, pudo recopilar respuestas “universales”—que todos los médiums contestaban del mismo modo—. Finalmente, estas respuestas “universales”, fueron vistas por él como una ‘filosofía de la vida’, completa y racional, a la que llamó *Espiritismo*.³²⁸ En su opinión, los libros de Kardec prescriben un alto grado de disciplina y perseverancia en muchos aspectos de la vida de los individuos:

“in order to effect personal transformation (“reforma íntima” in Portuguese), and transcend the selfish desires of the lower self [...] The precepts also advocate communicating with highly evolved spirits for purpose of healing and the study of deeper truths, rather than communicating with spirits who are less evolved for the sake of amusement, curiosity, of fascination with phenomena.”³²⁹

Los espíritas, según nos cuenta Bragdon, no sólo están al pendiente de ordenar su propio comportamiento, pensamientos y deseos, sino también de hacer todo lo necesario para asistir a otros espíritus para trascender a otros niveles. Según el espiritismo, el conocimiento de los “mundos espirituales” se da a través del estudio [de los textos dictados por los espíritus]. Por este motivo, la labor de los espíritas como profesores y adoctrinadores es fundamental. Asimismo, los espiritistas creen que las curaciones espirituales y la mediumnidad son regalos que Dios da de manera gratuita a los hombres, y por lo tanto, ellos mismos también deben darlos a cualquier persona sin cobrar. Por esto, todas las curaciones de los espíritas son gratuitas e incluso sin posibilidad de que exista una “donación sugerida”. Esto se debe a que se cree que

médium. Il ne faisait que magnétiser ou ‘psychologiser’ (qu’on nous pardonne ce néologisme) des personnes plus impressionables que lui.” *Ibid.* p. 34.

³²⁸ Bragdon, p. 23.

³²⁹ *Ibid.*

cuando un sanador espiritual cobra por su servicios, al mismo tiempo abre la puerta a espíritus “menos evolucionados” que estropean el trabajo espiritual y en algunos casos dañan al sanador o médium, causándole adicciones, enfermedades mentales o físicas. Bragdon sugiere que posiblemente esto les ocurrió a las ya mencionadas hermanas Kate y Maggie Fox, quienes terminaron siendo alcohólicas, después de comercializar su mediumnidad.³³⁰

De este modo, la filosofía espírita de Kardec no se opone del todo al cristianismo, sino que se considera un camino de cristiandad práctica, aunque sin rituales, clero e iglesias. Además, sin infundir el temor del infierno y la condena, los espíritas creen en un Dios amoroso, una fuerza suprema inteligente con la cual la gente tiene comunicación directa.³³¹

Otro de los más entusiastas y prolíficos investigadores sobre Kardec y el espiritismo como apoyo para la salud mental, es el profesor de psiquiatría e investigador postdoctoral en la universidad de Duke, Alexander Moreira-Almeida, quien piensa que Kardec fue uno de los pioneros en desarrollar un programa de investigación sobre las experiencias psíquicas. Es decir, contrario a las opiniones de Guénon, Moreira-Almeida no piensa que Kardec fuera un charlatán, sino un científico. Tampoco cree que en la base del espiritismo hubiese una “pseudo-religión”, sino un método racional e inteligente; un muy buen programa científico, pues algunas guías que Kardec propuso para desarrollar una investigación científica sobre ciertos fenómenos psíquicos fueron: usar métodos apropiados para el tema de investigación, evitar tanto el escepticismo inútil como la fácil credulidad, para poderse abrir a nuevas experiencias y prestar atención con una base empírica exhaustiva y diversa. Además de ello, subrayó constantemente, por un lado, la importancia de una teoría para un programa científico, y por el otro, la idea de que “los hechos no eran suficientes para crear certeza”. En opinión del psiquiatra, la parapsicología y la investigación psíquica, ganarían mucho si

³³⁰ *Ibid.* p. 23-24. Con respecto al final de las hermanas Fox, Mayo apunta algo interesante: “En 1888, una de las hermanas Fox de Hydesville, Maggie Fox Kane, quien se hundía rápidamente en el alcoholismo y la drogadicción, aceptó dinero del *New York World* a cambio de confesar que el ahora mundialmente famoso espectáculo de los golpeillos en la cabaña de su familia, allá por 1848, había sido una farsa; que ella y su hermana Kate, en complicidad, era charlatanas y ventrílocuas. Pero un año después, en la publicación espiritualista *Banner of Light*, Maggie se lamentó: ‘Si Dios me concediera poder reparar la injusticia que le hice a la causa del espiritualismo’. Había mentido, declaró, porque un sacerdote católico le dijo que la mediumnidad era la obra del Demonio; además porque necesitaba el dinero y, más aún, porque un íncubo la había hecho caer en la tentación. Maggie moriría en 1893, sola, en una vecindad de Nueva York. A su hermana Kate no le fue mejor: también murió a los cincuenta y tantos años, de complicaciones relacionadas con el alcoholismo.”. Mayo. p. 32.

³³¹ Bragdon. p. 24.

se conociera a fondo el método de Kardec para utilizarse como una herramienta científica/filosófica para la investigación dentro de estas disciplinas.³³²

Moreira-Almeida, escribe que desde 1854, Rivail estuvo involucrado en el estudio del magnetismo animal (por más de 30 años) y que tomó una parte activa en las labores de la *Sociedad del Magnetismo*, dedicando mucho tiempo a la investigación práctica sobre el sonambulismo, el trance, la clarividencia y varios otros fenómenos vinculados al mesmerismo. Estando con aquella gente implicada en el magnetismo, fue que Rivail tuvo sus primeros contactos con los fenómenos mediúmnicos en 1854. Un magnetizador llamado Mr. Fortier le habló por primera vez a Rivail sobre las mesas giratorias, algo que en un principio no le interesó, debido a que pensaba que el movimiento de las mesas evidentemente debía de tener una explicación física; alguna fuerza similar a la electricidad o al magnetismo. Meses después, Rivail escuchó que las mesas no sólo podían moverse, sino también contestar preguntas, algo que tampoco creyó inicialmente porque este asunto chocaba frontalmente con su mentalidad científica y su actitud crítica. Sin embargo, en 1855, otro amigo de Rivail lo convenció a ir a una sesión donde observó los fenómenos de las mesas giratorias y la escritura mediúmnica con canastilla: los médiums en aquella época usaban una canastilla que tenía atado un lápiz; se colocaba una hoja de papel debajo de la canastilla y mediante un ligero contacto del médium con la canastilla, el lápiz se movía “automáticamente”, sin que el individuo pudiera ver aquello que se iba escribiendo en la hoja. Después de aquella experiencia, Rivail decidió comenzar una investigación sobre este fenómeno y asistió frecuentemente a sesiones con diversos médiums, algo que, en lugar de volverlo crédulo e iluso, avivó su empirismo y pensamiento crítico³³³, pues aquel no aceptaba la existencia de eventos sobrenaturales o de los milagros; asumía que cada acontecimiento ocurrido en la naturaleza debía tener por fuerza una explicación natural que siguiera un tipo de ley natural que se pudiese ajustar a la investigación científica. Por este motivo, recalcó muchas veces que había que ser muy cuidadoso al atribuir “a los espíritus” todo tipo de fenómenos considerados inusuales o incomprensibles.³³⁴ Por ejemplo, cuando quiso comprender la explicación de las mesas giratorias y otros eventos mediúmnicos, Kardec utilizó el método científico, explicando que en cuanto a la elaboración, el espiritismo procede del mismo modo que las ciencias empíricas (“basadas en hechos”) y

³³² Moreira-Almeida. (2014). p. 136.

³³³ *Ibid.* p. 137-138.

³³⁴ *Ibid.* p. 139.

contrario a las “ciencias especulativas”. Esto es, que tanto el espiritismo como las ciencias empíricas utilizan un método experimental: se presentan algunos hechos de naturaleza nueva que no pueden explicarse a partir de leyes ya conocidas. Por lo tanto, el espiritismo, según Kardec, enseña a observar y comparar, deduce las consecuencias y busca aplicaciones; *no establece ninguna teoría preconcebida*. Por este motivo, Kardec describió al espiritismo como una ciencia de la observación y no el producto de la imaginación. Para él, las ciencias comenzaron a progresar de verdad hasta que se basaron en métodos experimentales. Sin embargo, se creía que aquellos métodos podían aplicarse sólo a la materia, pero con su espiritismo, Kardec quería demostrar que dichos métodos también podían aplicarse a asuntos metafísicos.³³⁵

Los libros de Kardec contienen básicamente las teorías que este desarrolló basado en sus exploraciones sobre las manifestaciones mediúmnicas, así como los fundamentos racionales de aquellas teorías; sus obras tratan sobre aquella filosofía que surgió de sus investigaciones y en varias de ellas, se incluyen breves reportes de casos o evidencias empíricas—muchos de estos textos fueron presentados en la *Revue Spirite*.— para dar apoyo a sus teorías.³³⁶ Contrario a la imagen de crédulo o charlatán, Kardec parece aquí más bien un hombre dedicado a la ciencia, a la comprensión y al estudio de aquellos fenómenos mediúmnicos que nadie entendía; un hombre que no atribuía todo lo incomprensible a los “espíritus”, y que, al contrario, anclado en la ciencia, consideraba la posibilidad de explicar aquellos eventos a partir de varias hipótesis, como el fraude, la alucinación, el engaño, las causas físicas, la actividad inconsciente, etcétera.

Con respecto al fraude, Kardec reconocía que muchos supuestos acontecimientos atribuidos a la mediumnidad, eran resultado de la astucia o de la charlatanería del supuesto médium. Repetía constantemente que era necesario estar siempre alerta ante la posibilidad de engaños que debían denunciarse sin demora, pues en su opinión, al denunciar a los impostores, el espiritismo ganaba.³³⁷

Kardec también tomaba en cuenta a la alucinación como una variable que podía explicar aquellos supuestos fenómenos mediúmnicos. Era consciente de que las personas crédulas o supersticiosas frecuentemente atribuían a “experiencias psíquicas”

³³⁵ *Íbid.* p. 139-140.

³³⁶ *Íbid.* p. 140.

³³⁷ *Íbid.* Por este motivo, resulta evidente que Kardec se desmarcó del “espiritualismo” y criticó con severidad a las hermanas Fox y a otros falsos médiums que sólo buscaban hacer dinero con aquel espectáculo.

lo que eran a menudo alucinaciones debidas a una causa fisiológica. Sin embargo, también subrayaba que las alucinaciones no podían explicar todos los tipos de percepciones anómalas. Según Kardec, para saber distinguir una alucinación de una “experiencia psíquica”, debían de tomarse en cuenta los “signos inteligentes” contenidos en la percepción. Es decir, debía de considerarse si la percepción daba evidencia de información desconocida verídica y verificable para aquel que la experimentaba. Además de estos signos, según Kardec, era menos probable tomarse como alucinación una experiencia compartida del mismo modo por distintas personas. A Kardec le importaba luchar contra la opinión médica común que, desde mediados del siglo XIX hasta inicios del siglo XX, consideraba a los médiums y a cualquier sujeto interesado o involucrado con el espiritismo o espiritualismo, como a un enfermo mental. Kardec escribió distintos artículos refutando esta opinión, utilizando diversos argumentos metodológicos y epidemiológicos.³³⁸

Las causas físicas eran las primeras explicaciones que buscaba Kardec para la comprensión de un nuevo fenómeno. Cuando se le mencionó la existencia de las mesas giratorias y posteriormente, después de haberlas visto en acción, llegó a la conclusión de que aquellos hechos vistos eran reales y causados por una fuente inteligente. Lo que restaba después era descubrir qué tipo de fuente inteligente era aquella, capaz de responder las preguntas de los médiums. Inicialmente, consideró tres tipos de fuentes de donde podrían emanar aquellas respuestas: la mente del médium (sonambulismo), la mente del sujeto consultante (reflejo de pensamiento) y los espíritus desencarnados.³³⁹ Según la teoría del sonambulismo—que se vinculaba a una actividad mental inconsciente e incluía a la clarividencia--, mientras el médium se encontraba en un estado alterado de consciencia, a veces llamado “sonambulismo despierto”, había una excitación momentánea de sus facultades mentales, un tipo de estado sonambúlico o extático, que exaltaba y aumentaba su inteligencia; las facultades mentales adquirirían un desarrollo anormal y se afinaban extraordinariamente las percepciones intuitivas.³⁴⁰

La teoría del “reflejo del pensamiento” del sujeto consultante, que interesó inicialmente a Kardec para descubrir qué tipo de fuente inteligente era aquella que se comunicaba a través de las mesas, fue la misma que Myers llamaría décadas después

³³⁸ *Ibid.* p. 141.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.* p. 142. Es interesante recordar aquí que este estado mental propuesto por Kardec es el mismo que interesó mucho a Breton, quien dijo haberlo tomado de la influencia de Myers. La idea en el automatismo psicológico está basada en la disociación de la consciencia, que tanto Myers como Breton veían con buenos ojos para desarrollar y afinar las facultades mentales de los seres humanos.

“telepatía”. Se trataba, según Kardec de un efecto especular: el médium era una especie de espejo capaz de reflejar todos los pensamientos, ideas y conocimientos de aquellos cercanos a él. De lo cual se derivaba que aquel no dijera nada que no fuera conocido, al menos para algunos de los presentes en la sesión. Esta fue la hipótesis inicial de Kardec para intentar explicar el origen de aquella fuente inteligente que producía los fenómenos mediúmnicos. Después de otras investigaciones, dedujo que, en efecto, la teoría del “reflejo del pensamiento” podía ocurrir y ocurría en algunas ocasiones, pero que aquella no era capaz de explicar todas las evidencias empíricas sobre el fenómeno. Después de algunas otras evidencias, experimentos y observaciones, concluyó que aquella inteligencia provenía de una fuente ajena a la mente humana.³⁴¹

A pesar de que Kardec siempre aceptó que el fraude, las alucinaciones, las causas físicas y la acción automática del cerebro podían explicar muchas experiencias consideradas “mediúmnicas”, también pensaba que no todos los fenómenos podían atribuirse a estas causas, pues notó que en las sesiones se manifestaban inteligencias “extracorporales” que llamó *espíritus* y que podían comunicarse a través de la materia. Contrario a lo que parecería, Kardec siguió teniendo una mente científica y una actitud crítica que lo alentaba a acercarse a estos eventos desde la razón; continuaba usando evidencia empírica para juzgar cualquier teoría propuesta por médiums en trance o en estados de consciencia más comunes,³⁴² una razón, un método científico y una actitud crítica que lo ponían siempre en estado de alerta ante la posibilidad del error humano o del fraude.

Kardec intentó demostrar que la hipótesis más razonable era la de la comunicación de los espíritus a través de los médiums. Y para ello, se apoyó en distintos argumentos. En primer lugar, notó que los médiums producían información exacta y previamente desconocida o en contradicción a sus propias opiniones o a las de los consultantes. En segundo lugar, no podía explicarse porqué –sino a causa de una acción de un ente extra-corporal--, cuando varios médiums hacían un ligero contacto al mismo tiempo con la punta de sus dedos sobre la canastilla, esta era capaz de moverse y escribir. En tercer lugar, atribuía a los espíritus el hecho de que los médiums, en trance, tuviesen habilidades que anteriormente no poseían. Por ejemplo, el que un médium iletrado pudiese escribir y que incluso mostrase una caligrafía similar a la de aquel personaje –cuando aún vivía-- con el cual aparentemente se comunicaba. O que aquel,

³⁴¹ *Ibid.* p. 142-143.

³⁴² *Ibid.* p. 144.

también en trance pudiese dibujar o pintar bien sin antes haber tenido ningún entrenamiento ni mostrar ninguna habilidad para hacerlo en su vida cotidiana; que mostrasen habilidades para la poesía o para hablar o escribir en lenguas desconocidas (*xenoglosia*, *xenografía*) y que durante la comunicación mediúmnica, adquiriesen una amplia gama de características psicológicas (carácter, humor, uso de vocabulario, gustos, claridad, etcétera) similares a las de la personalidad con la cual el médium supuestamente se comunicaba.³⁴³

Kardec fue el primer investigador que propuso y siguió un acercamiento científico hacia un tema que siempre se había considerado metafísico o inadecuado para una investigación racional o científica. Por este motivo, gente como Moreira-Almeida insiste en que la perspectiva de estudio de Kardec debería revalorarse dentro de algunas disciplinas científicas, pues gracias a sus métodos y acercamientos hacia la investigación de la mediumnidad y otros “fenómenos psíquicos”, algunos psicólogos, psiquiatras, parapsicólogos, filósofos y distintos científicos posteriores a él en Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Brasil y otros países, pudieron desarrollar investigaciones con respecto a la mediumnidad, el sonambulismo o la escritura automática.

³⁴³ *Íbid.*

La evolución de la escritura en el espiritismo. De *Le Livre des Tables* a *Le Livre des Médiums*.

A mediados del siglo XIX, los espiritualistas introdujeron distintas prácticas de escritura, cuyo objetivo era permitir la comunicación con los muertos. Esta misma comunicación se continuó buscando dentro del espiritismo de Kardec, pero, como veremos más adelante, con diferencias importantes. Sin embargo, la posición del médium tanto en el espiritualismo anglosajón, como en la doctrina de Kardec fue similar: los médiums fueron “máquinas” receptoras y transcriptoras de los mensajes de ultratumba; estuvieron dedicados, principalmente a tomar el dictado de los ‘espíritus desencarnados’ durante las sesiones. Por tal motivo, tanto el conocimiento y la habilidad de la estenografía, como el uso de la máquina de escribir y el telégrafo fueron necesarios para que aquellos sujetos pudiesen aumentar la velocidad de transmisión y escritura de los mensajes que dichos autómatas comunicaban, comunicaban incluso a lo largo de grandes distancias. Sin embargo, sus prácticas de escritura encerraban una paradoja. Si bien, la palabra escrita era aún considerada para dichos sujetos una expresión de su identidad individual y una representación como autores, los médiums, como escritores no tenían ya control ni consciencia sobre el texto. Se trataba de prácticas que podían interpretarse como respuestas directas al auge de las nuevas tecnologías a inicios del siglo XIX; prácticas que buscaban preservar la autoridad del ‘yo’ de la escritura, en el momento en que las nuevas máquinas amenazaban con desplazar la autonomía e integridad del escritor.³⁴⁴

Los golpecitos de las mesas parlantes, como hemos visto, fueron un engaño de las hermanas Fox y sin embargo, en varios casos, se dice que fueron prácticas comprobables y juzgadas como auténticas, a las que los espiritualistas consideraron como un nuevo lenguaje cinético al que bautizaron como “tiptología”, una palabra acuñada del griego ‘tupto’ (‘yo golpeo’) y que fue central en el espiritismo, donde los médiums “who practised ‘rapping’ or ‘table tipping’ were also commonly known as ‘typters’, a word that foreshadowed the term ‘typist.’”³⁴⁵

³⁴⁴ Enns, Anthony. “The Undead Author: Spiritualism, Technology and Authorship”, en *The Ashgate Research Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult*. Edited by Tatiana Kontou and Sarah Willburn. Ashgate Publishing Limited. Farnham, England: 2012. p. 55-56.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 60.

Como se ha mencionado ya, la invención del telégrafo influyó en las prácticas de escritura vinculadas al espiritualismo y espiritismo. La ‘típtología’ es un ejemplo de ello. Los acontecimientos de las mesas parlantes Hydesville, ocurrieron tan sólo cuatro años después de que se estableciera la primera comunicación telegráfica exitosa entre Baltimore y Washington, y las conexiones que supuestamente establecieron las Fox con los muertos, fueron inicialmente llamadas ‘telegrafías espirituales’ entre este mundo y el siguiente. Asimismo, los espiritualistas:

“also described mediumship as an improved form of electrical telegraphy. In 1849, for example, the Reverend Ashael H. Jarvis claimed that spirits notified him of the death of a friend’s son just hours before the actual telegram arrived. As if in response to Samuel Morse’s first telegraphic message, ‘What hath God wrought’, Jarvis proclaimed that ‘God’s telegraph has outdone Morse’s altoghether.’”³⁴⁶

El vínculo existente entre la comunicación telegráfica y la espiritualista era tan fuerte que incluso hubo gente como W.W. Rowley, quien en su *Guide to Mediumship* (1906), aseguraba que los espíritus eran capaces de comunicarse a través de teclas telegráficas normales. También hubo médiums que llegaron a abrir sus propias oficinas telegráficas y con ello hicieron del término ‘telégrafo espiritual’ algo más que una metáfora, pues se veía a los espíritus, como aquella fuerza de trabajo barata capaz de suplir a aquellos telegrafistas y mecanógrafos que abundaban a mediados del siglo XIX. El concepto ‘telégrafo espiritual’ fue parte de una visión utópica de un futuro en el que el trabajo humano manual sería innecesario, ya que los espíritus serían una fuente inextinguible de energía; una idea que anticipaba a Marx³⁴⁷, ya que “The notion that spirits represented a potential energy reserve that could be accessed through media technologies thus prefigured Karl Marx’s famous descriptions of machinery as ‘dead labour’.”³⁴⁸

Vale la pena recalcar la importancia que tuvo la tecnología e invención de nuevas máquinas como fuente de inspiración de espiritualistas y espiritistas, porque podemos ver que en la medida en que la tecnología avanzaba, asimismo se iban afinando los modos de supuesta comunicación espiritual. El ejemplo más claro de este

³⁴⁶ *Íbid.*

³⁴⁷ *Íbid.* p. 60-61.

³⁴⁸ *Íbid.* p. 61.

avance es el paso de la *tiptología* básica a la '*tiptología* alfabética', esto es que, si en un principio, la comunicación entre los médiums y los espíritus estuvo limitada a la respuesta mediante un 'sí' o un 'no', posteriormente, el hermano mayor de las hermanas Fox introdujo la idea de ir enumerando el alfabeto y esperar el golpe del espíritu cuando la letra apropiada hubiese sido alcanzada. Este medio de comunicación se conoció posteriormente como '*tiptología* alfabética' y fue muy parecido al código 'número-palabra', inventado por Morse en 1832 --antes del desarrollo de su código de 1838-- y en el que los puntos representaban la cantidad de uno y los guiones la de cinco. Una de las similitudes más importantes entre la '*tiptología* alfabética' y la telegrafía, fue la traducción de letras a números que modificaban la naturaleza de la comunicación escrita, convirtiendo al escritor en un simple transmisor dentro de un sistema de telecomunicación. A pesar de todas las dificultades de la '*tiptología* alfabética', entre las que se encontraba el gran gasto de tiempo, los espíritus supuestamente fueron capaces de dictar sus mensajes, mismos que se posteriormente se convirtieron en grandes textos e incluso, en libros completos.³⁴⁹ La experiencia de Victor Hugo ejemplifica este tipo de comunicación.

³⁴⁹ *Íbid.* p. 61-62.

Victor Hugo y su *Livre des Tables*.

Desde 1848 hasta 1914, a través de textos de periodistas y comentaristas en Francia, se dejó entrever la enorme diferencia y novedad del periodo histórico que se estaba viviendo. La edad moderna, de acuerdo a los saberes convencionales de mediados del siglo XIX en adelante, estuvo caracterizada, principalmente por el creciente conocimiento y control de las fuerzas de la naturaleza, algo que Max Weber llamaría “racionalización” y propondría como una de las principales características de la modernidad. Esta racionalización iría de la mano, evidentemente, de los ya comentados avances tecnológicos, y la invención de nuevas máquinas que cambiarían el rumbo de las sociedades en occidente. Junto a este avance tecnológico vendría una nueva mirada al mundo, asentada sobre los pilares de la ‘objetividad científica’ y el rigor empírico. Asimismo, prevalecerían ciertos discursos y movimientos vinculados a esta ‘cientificidad’; el utilitarismo, el positivismo, la creación de la misma disciplina de la historia, y en el campo de la literatura, la invención del realismo. En este ambiente, el pensamiento de Auguste Comte, como hemos visto, pudo florecer e influir sobre otros pensadores que tomaron la objetividad como bandera de lucha, pues en la teoría de Comte, la humanidad se dirigía gradualmente hacia la perfección epistemológica y social en la medida en que abandonaba la subjetividad encarnada en los mundos del mito y la metafísica y se encaminaba hacia la comprensión del mundo a través de un enfoque objetivo sobre los fenómenos empíricos. Para Comte, el mundo futuro sería aquel caracterizado por un ‘espíritu objetivo’ en el que no hubiese lugar para ‘ficciones pasadas de moda’, como aquella de la noción de la inmortalidad del alma.³⁵⁰ Este fue el ambiente que rodeó a Victor Hugo en Francia; uno donde la misma crítica hacia la subjetividad se unía al liberalismo político y la invectiva feroz se dirigía hacia la iglesia. Sin embargo, según Monroe:

“Since 1980, scholars have acknowledged the vitality of nineteenth-century religious life by abandoning an older equation of modernity and secularization for a new focus on the resilience and mutability of religious forms. Historians of France, for example, have already shown that the second half of the nineteenth

³⁵⁰ Monroe, John Warne. *Laboratories of faith. Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France*. Cornell University Press. Ithaca and London: 2008. p. 5-6

century was a time of marked Catholic ferment, which saw the emergence of new forms of piety focused on tangible religious experience.”³⁵¹

Estas nuevas formas de experiencias religiosas, presentadas con rostros distintos o enmascaradas bajo nuevas prácticas sociales fueron resultados de una cultura de masas que había sido ya contagiada por el discurso de Compte. El espiritismo francés podría ser visto también como una mutación del entusiasmo religioso con un tono positivista, donde gente como Roché, Huet, Mathieu o el mismo Flammarion –entre tantos otros científicos--, buscaban volver palpables las verdades de la religión³⁵², y donde hubo lugar incluso para prácticas aparentemente tan espectaculares y desquiciadas como la conversación con los espíritus mediante mesas giratorias.

Se ha mencionado ya anteriormente el surgimiento de las mesas giratorias en Estados Unidos, su paso hacia Inglaterra, su asentamiento en Francia y la popularidad que ya tendrían ahí en 1853. Lo que no se ha mencionado es que mucho de aquel entusiasmo en Francia tuvo que ver con un contexto social y político, resultante de la Revolución de 1848, año en que cayó la Monarquía y se estableció un gobierno democrático que se llamaría Segunda República y que duraría del 25 de febrero de 1848 al 2 de diciembre de 1852. Durante el breve periodo posterior a la Revolución, se creyó que Francia tendría una transformación radical, pero esto no fue así. Poco a poco, el primer presidente de la República Francesa, Luis Napoleón Bonaparte, sobrino de Napoleón Bonaparte, electo por sufragio masculino, fue mostrando su verdadero rostro, y el 2 de Diciembre de 1851, después de establecer alianzas políticas con las facciones conservadoras --con la iglesia, principalmente--, terminó la República con un golpe de Estado, mismo que generó algunos levantamientos que fueron rápidamente controlados. Un año después, Luis Napoleón Bonaparte se convirtió en el Emperador Napoleón III y la Segunda República pasó a ser el Segundo Imperio; régimen autoritario, que estableció una rígida censura sobre la prensa, regulando las discusiones políticas de todo tipo, aumentando la fuerza policial en clubes sociales y vigilando estrictamente los periódicos. Y fue aquí, en este ambiente de vigilancia y censura que las mesas giratorias tuvieron una importancia política, pues se constituyeron como un dispositivo generador de debate entre los diferentes sectores de la sociedad francesa de aquella época. Para los socialistas y republicanos, desmoralizados por la caída de la Segunda República, las

³⁵¹ *Ibid.* p. 6-7.

³⁵² *Ibid.* p. 7.

mesas giratorias fueron una fuente de esperanza y consuelo metafísico, pues en sus sesiones, las entidades que hablaban mediante las mesas intentaban explicar los errores políticos que tuvo la izquierda, a la vez que reafirmaban sus aspiraciones trascendentales.³⁵³

Este ambiente de opresión es el que rodea a Victor Hugo y el que ayuda a explicar muchas de las razones detrás de su *Livre des Tables*. En primer lugar, habría que señalar algunos elementos de la figura intelectual y literaria de Hugo; de sus luchas políticas y de sus intereses metafísicos y espirituales para poder luego comprender los textos donde asegura comunicarse con célebres espíritus desencarnados.

La obra de Hugo está llena de ideas de libertad. El mismo Hugo fue un espíritu libre, un hombre de ideas revolucionarias y un liberal de vanguardia. En opinión de Paul Bénichou, desde 1830 Hugo era ya un “socialista”, si bien no nombrado así, sí con aquellas ideas ya expresadas en su poesía. *Les chants de Crépuscule*, “contienen algunos poemas, escritos entre 1830 y 1835, en los que se ejerce con vehemencia un auténtico ministerio social y moral. El rico es ahí blanco del menosprecio y de las invectivas del poeta; la prostituta, objeto de una piedad y de una simpatía indemnizadora.”³⁵⁴ A la figura de la prostituta opone la del burgués y la del “rico egoísta, que vive sólo por el oro y para dominar, cerrado a toda belleza y a todo arte.”³⁵⁵ En su obra, estos personajes son siempre pintados de la peor manera, inmorales y corruptos, y su diatriba hacia ellos tiene un origen profético-evangélico³⁵⁶, mientras que ‘les pauvres gens’, por el contrario, siempre tienen el lugar del honor, la moralidad y la justicia. Hay muchos ejemplos de ello en su obra, desde *Les Misérables* hasta la *Légend des siècles*, que “es igualmente la leyenda de este siglo XIX, por el que fue íntegramente escrita. La caridad, la virtud fundamental, en tanto que piedad por el vencido o por el inferior, está ahí abiertamente representada con un aspecto de actualidad.”³⁵⁷ Para Bénichou, Hugo es una especie de ‘católico liberal’, de algún modo, un ‘católico a medias’, pues a lo largo de su obra, las referencias a Dios, a Cristo, al espíritu religioso y a la fe están presentes y vinculadas a una idea de vanguardia, de libertad y de ‘progreso’ ético y político, elogiando “la idea de un catolicismo más

³⁵³ *Ibid.* p. 17-18.

³⁵⁴ Bénichou, Paul. *Los magos románticos*. Prólogo de Phillipe Ollé-Laprune, traducción de Glenn Gallardo, revisión de Alejandro Merlin. Fondo de Cultura Económica. México:2017. p. 295.

³⁵⁵ *Ibid.* p. 296.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.* p. 399.

abierto al presente.”³⁵⁸ Por este motivo, para Hugo, que siempre miró con malos ojos al ateísmo, la idea de la virtud e incluso la del martirio son suficientes para alcanzar la santidad, incluso en hombres que han negado a Dios; “que su vida es santa sin el apoyo de la fe, y que su mérito es mucho mayor comparado con el de los devotos que los aborrecen”³⁵⁹; que practicar el bien es lo único que necesitan para actuar de acuerdo a las leyes de Dios. Sin embargo, en este último punto, las dudas acechan a Hugo, pues no comprende, ni está dispuesto a aceptar tan fácilmente que aquellas supuestas “leyes morales de Dios” sean violadas tan frecuentemente y admite también la posibilidad de que estas tal vez sean sólo dispositivos para reproducir la dominación hacia los sujetos más vulnerables, o que todo pueda tratarse de un error de interpretación sobre la verdadera justicia de Dios; una justicia en la que el sufrimiento de los inocentes está admitido y que los seres humanos somos incapaces de comprender³⁶⁰, pues “si la definición de toda alma religiosa es la de plegarse a tal misterio y bendecir la mano que nos maltrata, ¿qué partido habrá de tomar Hugo? Ya lo vimos vacilar, en un duelo privado, entre la rebeldía y la sumisión.”³⁶¹ Por este motivo, en Hugo, el pensamiento religioso, siempre admite una reflexión política, fenómeno que es fundamental en su *Livre des Tables*.

En 1849 Hugo comenzó a tener algunos desencuentros, primero con el sector de la derecha de la Asamblea legislativa de Francia, al proponer al partido conservador ciertas reformas “humanitarias”, mismas que fueron ignoradas. Como respuesta, Hugo escribió un discurso en Julio de aquel mismo año. En él denunciaba “la hipocresía de aquellos que en privado, declaraban lo quimérico que era prometerle al pueblo un bienestar cualquiera.”³⁶² Desde aquel momento, la derecha francesa lo repudió, considerándolo “tránsfuga y enemigo”, y posteriormente, en Octubre, Hugo escribió otro discurso contra la Iglesia y la política papal. Ya para 1851, el escritor se encontraba en otra posición; opuesto, no sólo a la Asamblea y la Iglesia, sino también al recién electo Luis Napoleón, quien evidentemente apoyaba a la derecha y a la Iglesia. Los discursos y críticas de Hugo continuaron; violentamente anticlericales; sobre la libertad de enseñanza, sobre el sufragio universal y la libertad de prensa³⁶³, y finalmente, unos meses antes del golpe de Estado, redactó “un discurso Sobre la revisión de la

³⁵⁸ *Íbid.* p. 299.

³⁵⁹ *Íbid.* p. 409.

³⁶⁰ *Íbid.* p. 410-411.

³⁶¹ *Íbid.* p. 411.

³⁶² *Íbid.* p. 357.

³⁶³ *Íbid.* p. 357-358.

Constitución propuesta por Luis Napoleón, en el que Hugo anuncia bajo una lluvia de carcajadas a los Estados Unidos de Europa, y en el que causando un tumulto general, opone a “Napoleón el grande” el “Pequeño Napoleón.”³⁶⁴

A partir de este momento, Hugo se fue alejando de los grupos conservadores, odiándolos, casi tanto como odiaba a la Iglesia y al “Pequeño Napoleón”; fue virando hacia la izquierda, pero hacia una izquierda particular, crítica, dialogante y menos sectaria, posición que, en el fondo, parecía natural para un espíritu tan libre como el de aquel, quien el 2 de Diciembre de 1851 --día del golpe de estado de Luis Napoleón--, decidió huir, primero a Bélgica, donde permaneció del 12 de Diciembre de 1851 al 1 de Agosto de 1852. Posteriormente, del 5 de Agosto de 1852 al 31 de Octubre de 1855, residió con su familia en Jersey (Reino Unido), de dónde lo echarían por criticar la visita de la reina Victoria de Inglaterra a Francia. Luego vivió en Guernesey del 31 de Octubre de 1855 al 15 de Agosto de 1870, año en que Hugo regresaría a Francia tras casi 19 años de exilio. A lo largo de aquellos años de exilio, la posición política de Hugo se radicalizó más y su oposición al “Pequeño Napoleón” se volvió aún más feroz, y si bien comenzó a simpatizar con el socialismo utópico, nunca le hizo la guerra a la burguesía, ni la declaró responsable de los acontecimientos que ocurrían en Francia, pues el pensamiento político de Hugo era distinto al de la extrema izquierda, y aún si aprobaba que la violencia hubiera sido justificada durante la Revolución francesa, no pensaba que aquella fuese un medio viable para solucionar los problemas que en aquel momento vivía Francia, y muchos menos, la violencia ejercida por un poeta, pues, entre otras cosas, “Hugo siempre profesó que la misión del poeta, teniendo su origen en Dios, es tanto de paz como de justicia: la augusta lira apacienta las tormentas civiles.”³⁶⁵

Todos estos acontecimientos son centrales para comprender la escritura de *Le Livres des Tables*, producto, entre otras cosas de la particularidad del pensamiento de Hugo con respecto a Dios, de su noción platónico-cristiana de la muerte como liberación, sobre la cual escribió constantemente, por ejemplo en *Les contemplations*, en *Dieu* y otros textos; de su espiritualismo y su noción de piedad, que fueron contrarios a las religiones dogmáticas como el catolicismo oficial y la Iglesia, quienes funcionaban como tentáculos del régimen de Napoleón III. Por el contrario, Hugo buscó encontrar a Dios en toda la creación natural: en bosques, lagos y praderas, antes que en oratorios³⁶⁶,

³⁶⁴ *Íbid.*

³⁶⁵ *Íbid.* p. 365.

³⁶⁶ *Íbid.* p. 406.

y buscó desechar la religión, “para poder creer y, de ese modo fundar la fe en un acto de modestia de la inteligencia que excluya dogmas, ritos y fanatismo”³⁶⁷, y de este modo, Hugo regresó a abrazar ciertos principios de la Ilustración para considerar a Dios como lo pensaron Rousseau y Voltaire: un algo incomprensible a nuestra mente, pero alcanzable a partir de una consciencia moral. Se trataba de una idea que abrazaba Hugo, pero que también era producto de la modernidad, aquella en la que “a la consciencia moral, se añaden los valores político-sociales de la democracia humanitaria.”³⁶⁸

Para todas las mentes como Hugo, en aquel período de crisis religiosa en Francia, las mesas giratorias y parlantes se convirtieron en una tecnología de revelación, un telégrafo conectado al más allá, no a través de cables, sino de flujos invisibles, llamados fluidos y que, como hemos visto, se intentaban adaptar a aquel periodo moderno de descubrimientos en los campos de la electricidad, a una sociedad moderna, integrada por muchos individuos que veían en las mesas giratorias una fuente de revelación de la izquierda política. Muchos demócratas y reformadores sociales, quienes vivieron la caída de la Segunda República, experimentaron también una crisis de fe. Este fue el caso de los socialistas románticos como Henri de Saint Simon, Etienne Cabet y Charles Fourier³⁶⁹, quienes durante las primeras décadas del siglo XIX, habían diseñado extensos esquemas para la reorganización y perfección de la sociedad³⁷⁰ y que serían en aquel momento, una gran fuente de inspiración para el pensamiento de Hugo, pues si bien:

“Tables tournantes and parlantes became a powerful source of reassurance in this atmosphere of disappointment and thwarted aspiration. The visionary ideas of the Romantic Socialists might have fallen short in the realm of practical politics, but the revelations of the tables seemed to indicate that they remained empirically true nevertheless and retained their power to effect social change.”³⁷¹

A pesar de que las mesas parlantes representaran una esperanza para la izquierda política, los motivos por los que se acercaban estos grupos a aquellas variaban mucho. Si tanto para Hugo como para su amigo cercano, Auguste Vacquerie y para otros tantos

³⁶⁷ *Ibid.* p. 408.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Es importante señalar la importancia de Fourier desde este momento, por la influencia que ejerció tanto en Hugo, como en Kardec y finalmente, en Breton.

³⁷⁰ Monroe, p. 49.

³⁷¹ *Ibid.*

visitantes que recibían los escritores durante su exilio en Jersey, las mesas representaban un consuelo tanto religioso como político, para otros grupos de *Fourieristas* desempleados, antiguos colaboradores de *La Démocratie pacifique* --un periódico *Fourierista* cerrado por los censores después del golpe de estado de Luis Napoleón Bonaparte--, las mesas giratorias y parlantes parecían hacer renacer las teorías del Socialismo Romántico.³⁷²

Fue en este periodo, entre 1850 y 1860, que un nuevo personaje surgió como una especie de pensador visionario: el médium, quien elaboraba teorías de organización social, basadas en las comunicaciones con los muertos, y que, lamentablemente favoreció a que las teorías utópicas perdiesen la credibilidad que alguna vez tuvieron.³⁷³

El acercamiento que tuvieron tanto Hugo como Auguste Vacquerie a las *tables tournantes*, ocurrió durante su exilio en la isla de Jersey, después del ya comentado golpe de estado de Luis Napoleón. Una amiga de la familia Hugo, la escritora Delphine Gay de Girardin, durante una visita a la familia en la isla, en Septiembre de 1853, les invitó a intentar establecer comunicaciones con las mesas parlantes. Sin gran interés por parte de Hugo, quien en aquel entonces era escéptico de la veracidad de aquellas comunicaciones, la primera sesión se intentó una noche después de la cena, sin la participación de Hugo. Fue una sesión fallida a la que le siguieron varias otras con muy pobres resultados. Un día antes de su acordada partida, Delphine de Girardin convenció a Hugo de participar en una última sesión: este colocó sus manos sobre la mesa junto a Delphine y después de algunos minutos, el mueble emitió un sonido y comenzó a temblar. Algunos miembros de la sesión, entre los que se encontraban Mme. Hugo, sus hijos adultos Charles y Adèle y Vacquerie, comenzaron a hacer preguntas que la mesa contestaba golpeando el suelo con una pata. Posteriormente la mesa dejó de moverse y cuando se le preguntó, esta contestó que estaba presente otro espíritu. Lentamente, mediante golpeteos, se presentó como Léopoldine, la hija consentida de Hugo, quien varios años antes había muerto ahogada en el río Sena, en un accidente en bote.³⁷⁴ En *Le livre des tables* se escribe que:

“MADAME DE GIRARDIN demande: Qui es-tu?

--**Ame Soror.**

³⁷² *Íbid.*

³⁷³ *Íbid.* p. 50.

³⁷⁴ *Íbid.*

Quatre personnes autour de la table avaient perdu une fille: le general Le Flô, Delphine de Girardin et les frères Hugo. La Table avait-elle dit soror en latin pour dire qu'elle était soeur d'un homme?

--De qui est-tu la soeur? Demande le general Le Flô.

--**Doute.**

--Ton pays?

--**France.**

--Ta ville?

Pas de réponse. <<Nous sentons tous la présence de la morte, note Vacquerie, tout le monde pleure>>

Victor Hugo intervient alors pour la première fois et demande:

--Es-tu heureuse?

--**Oui.**

--Où est-tu?

--**Lumière.**

--Que faut-il pour aller à toi?

--**Aimer.**³⁷⁵

Durante aquel mismo periodo, la hija Adèle Hugo, mantuvo un diario en el que también relató lo mismo que se expresa en la cita anterior: que el espíritu de Léopoldine manifestó su identidad mediante la palabra latina *soror* (hermana) y además cuenta que Victor Hugo preguntó si Léopoldine era feliz cuando este rezaba por ella cada noche, a lo que esta respondió que “sí”. Además de ello, Adèle añadió que Léopoldine profetizó que la República volvería a Francia dos años más tarde.³⁷⁶ Esta fue una de las conversaciones que más impactaron a Victor Hugo y a Vacquerie, quienes, a partir de aquel momento dedicaron muchas horas a la comunicación con las mesas, y de 1853 a 1855 intentaron establecer contacto, no sólo con familiares muertos, sino, como ocurriría con Kardec y tantos otros espiritistas y espiritualistas posteriores: con espíritus

³⁷⁵ Hugo, Victor. *Le Livre des Tables. Les séances spirites de Jersey*. Édition présentée, établie et anotée par Patrice Boivin. Gallimard. Paris: 2014. p. 53-54.

³⁷⁶ Monroe. p. 51.

célebres. En *Le livre des Tables*, Hugo asegura establecer contacto con Dante, Molière, Shakespeare, Lutero, Jesús, Safo, Hanibal, Esquilo, y otros tantos personajes históricos. Incluso escribe que había recibido mensajes de figuras más abstractas, como “la sombra del sepulcro”, “El Drama”, “La Idea”, “El Espíritu de la Novela”, “La Muerte”, “La Crítica”, “La Muerte” y tantas otras que, de entrada, harían creer que dicho texto fue una narración ficcional de Hugo y no una transcripción de las sesiones espíritas de su familia y amigos. Y es que, en Hugo, los límites entre la literatura y la realidad no parecen siempre tan claros: el contenido de las revelaciones influyó poderosamente en textos poéticos como algunas piezas de versos de *L’anée Terrible*, en *La Fin de Satan*, en *Quatre Vents de l’Esprit*; en *La légend des siècles*, *Dieu*, *William Shakespeare*, y sobre todo en los libros quinto y sexto de *Les Contemplations*³⁷⁷, una obra que Hugo había comenzado a trazar desde inicios de 1840 y a la que había pensado llamar *Les Contemplations d’Olympe*. Si bien Hugo no continuó esta obra de inmediato, sí evocó posteriormente y con regularidad el nombre *Contemplations*, olvidando la parte del Olimpo³⁷⁸ y desenterrando una realidad más cercana, pues si bien, no podría decirse que este libro fuese el resultado directo de las conversaciones con las mesas giratorias, sí podría sugerirse que la energía poética, la imaginación y creación de Victor Hugo, estuvieron atizadas por aquella inmersión en el espiritismo, que dialogó con sus fantasías y ayudó a encaminarlas poéticamente. Por este motivo:

“L’explosion poétique de l’anée 1854, même si elle n’est pas à strictement parler la conséquence de séances de spiritisme, leur doit son climat, et peut-être même sa direction. C’est dans ce climat en effet que prend forme le recueil des *Contemplations*, tout entier tourné vers un au-delà indéfini, et qui, comme l’échelle des êtres elle même, <<s’évanouit en Dieu>>.”³⁷⁹

En la soledad de aquellos años de exilio de Jersey, Hugo tramó los poemas de *Les Contemplations*, sobre todo los del libro VI, “con la autoridad de un mago y a veces con la de un profeta”, evocando la fecha trágica del 4 de Septiembre de 1843 en que muere Léopoldine y cargando todas aquellas luchas políticas en su espalda. Si bien el

³⁷⁷ Boivin, Patrice. “Préface”, en Victor Hugo. *Le Livre des Tables. Les séances spirites de Jersey*. Édition présentée, établie et anotée par Patrice Boivin. Gallimard. Paris: 2014. p. 15-16.

³⁷⁸ Gaudon, Sheila. “Les Contemplations. Notice.”, en Victor Hugo. *Oeuvres Complètes. II. Poésie*. Présentation de Jean Gaudon. Éditions Robert Laffont. Paris:2002. p. 1066.

³⁷⁹ *Ibid.* p. 1067.

libro apareció hasta el 23 de abril de 1856 --más tarde de lo previsto pero tan sólo un año después del final de las sesiones espíritas de Jersey—, e incluso se vendió tan bien que sus ganancias ayudaron a que Hugo se pudiese comprar una casa en Guernesey para que en 1855 comenzara su tercer exilio, un año después aparecieron *Les Fleurs du mal*, y con ellas un viraje de 360 grados en la poesía moderna, que en opinión de Sheila Gaudon, opacaron el libro de Hugo y contribuyeron a su incompreensión pues:

“Les critiques préférèrent les pièces anecdotiques à ce que Hugo appelait ses <<apocalypses>>. Ils ne virent pas ce que ce livre avait de profondément révolutionnaire. Trop attentifs à l’actualité, aux modes, trop prisonniers d’un Hugo combattant et d’un Hugo populaire, ils ne comprirent pas cette poésie du vertige, dont la dédicace, placée en fin de volumen, remet tout en question.”³⁸⁰

Se trata de una poesía revolucionaria con voces de muertos, “un libro que debe ser leído como si se leyera el libro de un muerto”, como bien explica Hugo al inicio de sus poemas. *Les Contemplations* son las memorias de un alma; impresiones, recuerdos, realidades, fantasmas de diversos tipos: vagos, sonrientes o lúgubres, que pueden tener una consciencia; es un libro donde la voz poética no es otra que la del mismo Hugo con sus preocupaciones espirituales y sus planteamientos políticos:

“Est-ce donc la vie d’un homme? Oui, et la vie des autres hommes aussi. Nul de nous n’a l’honneur d’avoir une vie qui soit à lui. Ma vie est la vôtre, votre vie est la mienne, vous vivez ce que je vis; la destinée est une [...] Ah! insensé, qui crois que je ne sui pas toi!”³⁸¹

Este fragmento que abre *Les Contemplations*, revela que en aquel momento, la poética de Hugo tenía una pautas político-metafísicas muy claras, que en ocasiones lindaban con las del socialismo utópico. Por un lado, este texto deja ver que para Hugo, un individuo no puede existir en una sociedad sin un compromiso moral hacia los otros sujetos que la integran, ya que todo acto que se asume como individual implica un cambio en la estructura de la comunidad que finalmente, llevará a una transformación

³⁸⁰ *Íbid.*

³⁸¹ Hugo, Victor. *Les Contemplations*, en *Oeuvres Complètes. II. Poésie*. Présentation de Jean Gaudon. Éditions Robert Laffont. Paris:2002. p. 249

del Otro. Por otra parte, la misma cita parece plantear algunos principios que Kardec establecería en 1857 –tan sólo un año después de la aparición del libro de Hugo—en su *Livre des Esprits*.³⁸² Tanto Hugo como Kardec parecían establecer las bases del espiritismo: Hugo, desde la poesía y Kardec desde la doctrina creyeron en la conversación con los espíritus desencarnados, abrazaron ciertos principios de la reencarnación, cuyo objetivo decía ser la evolución moral del hombre durante cada vida y cada muerte. Asimismo, cuando Hugo escribe que “su vida es también la de otros hombres”, está, de algún modo, plantado sobre un fundamento espiritista: la creencia de que todos los hombres comparten un destino común al que se llega por distintos caminos de la vida, una vez que el espíritu, a lo largo de cada existencia, ha alcanzado su “purificación”. Y la manera de “purificarse”, según el espiritismo se da a través de un comportamiento “moralmente intachable”. Y aquí el asunto se vuelve interesante, porque de nuevo, la ficción se entrelaza con vida del autor y aparece de nuevo la política: tanto Hugo como Kardec luchan desde trincheras similares incluso cuando se trata de involucrar a los espíritus en la política y de hacer que los muertos –normalmente célebres— aconsejen, opinen y defiendan ideas liberales y democráticas.

Es importante recordar que el espiritismo siempre estuvo aliado a principios democráticos, a pensamientos liberales y a causas revolucionarias. Las mesas giratorias de Jersey fueron un punto importante de reflexión política y de crítica desde una izquierda particular, la de Hugo, Vacquerie y otros amigos que le apoyaron.³⁸³ Desde 1850, el llamado “espiritualismo moderno” estadounidense, estuvo vinculado a movimientos de liberación social, y pudo expandirse gracias a una propaganda dirigida por periodistas socialistas. En 1852, los espiritualistas tendrían ya su primer congreso general en Cleveland y en aquel mismo año llegarían a Europa; como hemos visto, primero a Inglaterra, de la mano de médiums estadounidenses, y posteriormente a Alemania y Francia.³⁸⁴ Y este vínculo con la política tanto del espiritualismo como del espiritismo, se mantuvo mucho tiempo y tuvo una importancia enorme en muchos otros sitios donde la influencia y doctrina de Kardec fue central para movimientos de

³⁸² Es curioso notar el parecido que hay entre el nombre del libro de Hugo (*Le Livre des Tables*) y los dos primeros de Kardec (*Le Livre des Esprits* y *Le Livre des Médiums*).

³⁸³ Monroe, p. 49.

³⁸⁴ Guénon, p. 31.

vanguardia, de ruptura, vinculados al feminismo, las revoluciones sociales e incluso a las luchas armadas.³⁸⁵

Este vínculo entre el espiritismo y la política fue central en el periodo de Jersey y aparecía regularmente en los textos poéticos y no quedó de lado en las sesiones espiritistas, pues la oposición e incluso el odio de Hugo hacia todo lo que representaba Napoleón III (“Le petit”) también se manifestó en *Le livre des Tables*. Por ejemplo, en la sesión del 13 de Septiembre de 1853, Hugo relata que en presencia de Mme Girardin y otros participantes no indicados, el emperador –aun vivo– supuestamente se comunicó “en sueños”, a través de la mesa con Victor Hugo. La transcripción del “proceso verbal” (P.V.) estuvo a cargo de Hugo y dice así:

--Est-ce Bonaparte, dis-je?

Le pied frappa oui avec une sorte de fureur.

--Lequel? Le grand?

--**Non.**

³⁸⁵ En el caso de España, y en particular de Cataluña, el espiritismo fue aliado de grupos obreros, socialistas y anarquistas; simpatizante con las luchas de los oprimidos y feroz contra el franquismo. Para profundizar en el caso de España, véanse los textos de Gerard Horta y principalmente, el libro Dolors Marin, posiblemente, uno de los textos mejor documentados sobre esta relación: Horta, Gerard. “Spiritism, violence and social struggle in Late Nineteenth Century Catalonia.”, en *Social Evolution & History*, Vol. 15 No. 1, March 2016. Uchitel’ Publishing House: p. 85–110: 2016; Marin, Dolors. *Espiritistes i Lliurepensadores. Dones pioneres en la lluita pels drets civils*. Angle Editorial. Barcelona:2018. El caso de México es importante también, porque gracias a la influencia de la doctrina de Kardec, Francisco I. Madero, ferviente creyente del espiritismo, médium escribiente y hombre ilustrado, supuestamente recibió consejos tanto éticos y espirituales, como políticos de su hermano menor fallecido mucho tiempo atrás. Estos consejos contribuyeron enormemente para que Madero pudiese oponerse al dictador en curso, comenzara la Revolución Mexicana de 1910, asumiera la presidencia del país, encabezara un gobierno democrático, que finalizaría tan sólo tres años después a causa de la traición de Victoriano Huerta y su grupo, quienes lo asesinarían. Véanse: Rosales, José Natividad. *Madero y el espiritismo*. Editorial Posada. México: 1973; Tortolero Cervantes, Yolia. *El Espiritismo seduce a Francisco I. Madero*. FONCA. Senado de la República. México: 2004y Mayo, C.M. *Odisea Metafísica hacia la revolución Mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto, Manual Espírita*. Traducción de Agustín Cadena. Dancing Chiva. Palo Alto, California. USA: 2014.

--Le petit?

--**Oui.**

Nous avions tous le frisson.

--J'insistai: Quoi! C'est toi qu'on appelle Napoléon III qui est là?

Un coup plus irrité encore.

--**Oui.**

--C'est toi, Louis?

--**Oui!**

La petite table bondissait sous nos mains en glissant sur la table support comme si elle cherchait à s'échapper. Il y avait un silence de stupeur autour de moi.

--Ah, Scélerat, dis-je, je te tiens!

La table s'agitait avec la contorsion d'une bête qui se cabre.

Je continuai:

--Qui est-ce qui t'envoie?

Le pied devant moi se leva et elle répondit en marquant les coups, en en s'arrêtant avec un coup sur chaque lettre désignée:

--**Mon oncle.**³⁸⁶

El interrogatorio de Hugo a Napoleón III continúa del mismo modo, jocosos, satírico, burlón: Napoleón explica que fue enviado por su tío para ser castigado, pues “El grande” estaba enojado con “el pequeño”, quien declara también “sufrir por su crimen”; que “morirá dentro de dos años” y que será remplazado por la “República universal”. Continúa Hugo:

³⁸⁶ Hugo (2014). p.60-61.

--Écris: j'adore Dieu.

--**J'adore Dieu.**

--Il est donc possible que les esprits des vivants nous répondent?

--**Oui.**

--Dans ce moment-ci, où est la personne vivante?

--**Ombre.**

--Veux-tu dire qu'elle est endormie?

--**Oui.**

--Ta personne vivante rêve que tu est ici?

--**Oui.**

--Et souffre-t-elle de ce rêve?

--**Oui.**"³⁸⁷

A pesar del aparente tono socarrón del primer diálogo, no queda muy claro el objetivo de Hugo ¿Es su intención abiertamente paródica?: ¿se trata de una clara ficción de Hugo para un inmediato goce literario?; ¿ Busca el escritor hacer creer que aquel episodio fue cierto para buscar una venganza política después de la publicación de este texto?; ¿la presión y violencia del gobierno de Napoleón y el odio político y personal que Hugo le tenía lo estaban enloqueciendo? ¿Se trata tan sólo de una fantasía de venganza de Hugo? O, como se nota más en el segundo diálogo, ¿hay algunas convicciones espiritistas que Hugo busca defender?

Desde 1830 Hugo comenzó a tener en su poética la idea de la santidad y la civilización; “el poeta civilizador ataca a los hombres inmorales, agitadores de los partidos y propagandistas de la irreligión, tanto como a los hombres ricos.”³⁸⁸ Adquirió la imagen del “poeta santo” para quien la poesía es religión por ser otro modo de plegaria y “esta equivalencia entre una cierta experiencia poética y la religión es lo que convierte en doctrina el sacerdocio romántico del poeta: “Cuando la fe está ausente de los pueblos, les es preciso el arte. A falta de profeta, el poeta.”³⁸⁹, y “quien haya leído a Hugo conoce esa vena de su poesía en la que el universo, el poeta y Dios forman un

³⁸⁷ *Íbid.* p. 62.

³⁸⁸ Bénichou (2017). p. 324.

³⁸⁹ *Íbid.*

todo en el que el todo se armoniza y se responde.³⁹⁰ A partir del periodo de Jersey, si bien rechazó a la iglesia, abrazó con mayor fuerza aquella triada constituida entre el universo, el poeta y Dios.

Hugo buscó en las mesas parlantes encontrar un nuevo proyecto de sociedad, liberado del cristianismo, con la ley de la metempsicosis; reencarnaciones que obligarían a la solidaridad humana, al progreso social y a la ya mencionada “purificación” o “mejoramiento moral” de los seres: de la piedra a la planta, de la planta al animal y del animal al hombre ---en un relato maravillosamente paralelo, extrañamente armónico con la teoría darwinista de la evolución de las especies³⁹¹--. En su exilio de Jersey, Hugo, a causa de las revelaciones de las mesas giratorias, adquirió una particular idea animista del mundo; se acostumbró a hablar con todo lo que hallaba en la naturaleza: plantas, rocas, animales, y estaba convencido que estos, al igual que los hombres, hacían que el mundo progresara. Creía en la inmortalidad del alma y su transfiguración en la tierra en cuerpos diferentes. Allí en Jersey, su idea de la metempsicosis tomó forma, pues se convenció de que la existencia del alma pasa por distintos estados de la creación: de hombres a animales, de plantas a minerales, algo que antes de las revelaciones de las mesas no hubiera creído; nuevas ideas que empezarían a ser constantes y que a partir de aquel momento, alimentarían toda la poesía de Hugo.³⁹² En su destierro Hugo escribe:

“Desde el momento en que tuve la seguridad de estar sometido a las pruebas de la iniciación sagrada, penetró en mi espíritu una fuerza invencible. Me juzgaba un héroe que vivía bajo la mirada de los dioses; todo, en la naturaleza tomaba aspectos nuevos, y unas voces secretas salían de la planta, del árbol, de los animales, de los más humildes insectos, para aconsejarme y alentarme. El lenguaje de mis compañeros tenía giros misteriosos, pero yo comprendía su sentido; hasta los objetos sin forma y sin vida se presentaban a los cálculos de mi espíritu; de las combinaciones de guijarros, de las figuras de los ángulos, de

³⁹⁰ *Ibid.* p. 333.

³⁹¹ *El Origen de las especies* de Darwin se publicó tan sólo 4 años después del fin de las sesiones espiritistas de Hugo en Jersey y curiosamente, la teoría de la evolución a través de la selección natural de las especies es similar a aquella de Alfred Russel Wallace, científico autodidacta (geógrafo, explorador, biólogo, antropólogo) quien fue un declarado espiritista y que no vio ninguna contradicción entre el espiritismo y la teoría biológica de la evolución. Para adentrarse más en las teorías de Russel Wallace véase: Fonfría, José. “Hacia la resolución del problema de las especies”, en *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*. Enero, 2014.

³⁹² Boivin. p. 36-37.

grietas y aberturas, de las rasgaduras de las hojas, *de los colores, de los olores y de los sonidos*, veía brotar armonías hasta entonces desconocidas. ¿Cómo he podido existir tanto tiempo fuera de la naturaleza y sin identificarme con ella?, me decía. Todo vive, todo actúa, *todo se corresponde*; los rayos magnéticos emanados de mí mismo o de los demás atraviesan sin obstáculos la cadena infinita de las cosas creadas; *es una malla transparente que cubre el mundo* y cuyos hilos desatados se comunican cada vez más con los planetas y las estrellas. Cautivo en este momento sobre la tierra, entablo un diálogo con el coro de los astros, que participa de mis alegrías y de mis dolores.”³⁹³

En una primera lectura de esta cita, uno podría pensar que Hugo está enloqueciendo, pero estas ideas, en todo caso, manifiestan un cambio de rumbo espiritual que no sólo no pasaba por el tamiz de la razón y la intelectualidad, sino que se llevaba a cabo a través de las imágenes y la poesía; ideas que finalmente confirmaban las especulaciones que había medianamente vislumbrado mucho tiempo atrás mediante de la misma poesía³⁹⁴; ideas que ratificaban una particular poética romántica, donde las musas revelaban al poeta sus versos en la medida en que este ‘se iba despojando de su existencia material’, apartándose de la sociedad y la vida exterior ‘hasta hacer desaparecer el mundo físico’ y lograr ver “el mundo ideal.”³⁹⁵ Por este motivo, cuando Hugo se convenció --¿se engañó o se dejó convencer por Mme. Girardin a causa de aquel periodo de fragilidad y exilio?—de la veracidad de los acontecimientos ocurridos

³⁹³ Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Traducción de Mario Monteforte Toledo. Revisada por Antonio y Margit Alatorre. Fondo de Cultura Económica. México: 1994. p. 445

³⁹⁴ Especulaciones que Hugo tuvo mucho tiempo atrás de experiencias en Jersey, por ejemplo, sobre la ya mencionada reencarnación: después de la muerte de Léopoldine, Hugo escribe “*Pauca meae*”, un poema redactado el 15 de Febrero de 1843 y donde se confirma una creencia similar a la del espiritismo kardeciano: la creencia en la continuidad de la vida espiritual dentro de otro cuerpo. Escribe Hugo:

II

Aime celui qui t’aime, et sois heureuse en lui.
 --Adieu!—sois son trésor, ô toi qui fus le nôtre!
 Va, mon enfant béni, d’une famille à l’autre.
 Emporte le bonheur et laisse-nous l’ennui!

Ici, l’on te retient; là-bas, on te désire.
 Fille, épouse, ange, enfant, fais ton double devoir.
 Donne-nous un regret, donne-leur un espoir.
 Sors avec une larme! Entre avec un sourire!

Véase Hugo, Victor. “*Pauca meae*”, en *Oeuvres complètes. Poésie II*. Présentation de Jean Gaudon. Éditions Robert Laffont. Paris:2002. p. 396

³⁹⁵ *Ibid.* p. 448.

en las sesiones espíritas, jamás volvió a dudar de la veracidad de las mesas giratorias e incorporó a su poética muchas de las supuestas verdades que ahí se le revelaban.

Todos estos acontecimientos, como se ha dicho, se detallan en *Le Livre des Tables*, texto pensado por Hugo para publicarse de manera póstuma. Allí se reúnen varios documentos: en primer lugar, los dos cuadernos originales y redactados en Jersey, uno en 1854 y otro en 1855. Se trata de cuadernos que hoy se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia, --bajo las referencias N.A.F. 14066, para el primer manuscrito adquirido en 1962, y la N.A.F. 16434 para el segundo manuscrito, adquirido en 1972 y jamás publicado. En *Le Livre des Tables* se incluyen también los procesos-verbales (las redacciones de cada uno de los integrantes de las sesiones con los espíritus) completos e inéditos, así como otros documentos y cartas; todos ellos, descubiertos en la Maison de Victor Hugo.³⁹⁶

Hasta la edición de *Les Livre des Tables*, presentada, establecida y anotada por Patrice Boivin en 2014, no existía más que una sola edición de referencia de los procesos-verbales de las sesiones espíritas. Se trataba de la edición de Jean y Sheila Gaudon titulada *Procès-verbaux des séances des tables parlantes à Jersey* (1968), en la cual, evidentemente, no se presentaba ni el segundo cuaderno que apareció en 1972 -- aun inédito-- ni un gran número de procesos-verbales, también inéditos y que surgirían más tarde. Lo que sí hicieron Jean y Sheila Gaudon fue reproducir las actas de las *sesiones de las Mesas*, publicadas por primera vez en 1923 por Gustave Simon, bajo un texto titulado *Chez Victor Hugo, les Tables tournantes de Jersey*.³⁹⁷ Por este motivo, la edición completa de Boivin es muy importante. A través de este texto, no sólo se puede comprender gran parte de la poética de Hugo, la sólida relación existente entre y espiritismo sino también el paso evolutivo, primero hacia la *psicografía* de Kardec y posteriormente hacia la escritura automática surrealista.

Las mesas giratorias, parlantes, permitieron a Hugo poder llevar a los excluidos, los ateos y a los republicanos al espiritualismo y a la afirmación de la existencia de Dios como un hecho indiscutible. A lo largo de aquel camino, los procesos-verbales de las sesiones espíritas también forjaron obras inéditas, literatura generadora de un nuevo tipo de escritura³⁹⁸, que, igualmente se constituyó como una ciencia a partir de la

³⁹⁶ Boivin. p. 43. Hay una edición en castellano de las transcripciones de las sesiones que mantuvo Hugo de 1854 a 1855. Véase: Victor Hugo. *Lo que dicen las mesas parlantes. Conversaciones con los espíritus en la isla de Jersey*. Traducción de Cloe Masotta. Wunderkammer. Girona: 2016.

³⁹⁷ Boivin. p. 45.

³⁹⁸ *Ibid.* p. 19.

comunicación establecida entre individuos y muebles de tres patas y cuya práctica a lo largo del siglo XIX fue una continuación de los salones literarios de los siglos XVII y XVIII; salones donde eran los espíritus quienes “amenizaban la velada” discutiendo largamente gracias a un nuevo código basado en golpecitos inspirados en el telégrafo de aquella época.³⁹⁹

Aquel ‘telégrafo espiritual’ no sólo llevó mensajes de alivio y consuelo, también generó una nueva escritura, podríamos decir “didáctica”, como ocurre en fragmentos de *Le Livre des Tables* donde se conversa sobre temas literarios, se habla mucho de poesía y los mismos personajes alegóricos –“La Novela”, “El Drama”, “La Tragedia”, “La Justicia”, “La Muerte”, etcétera—aconsejan a los consultantes, como en un taller literario. El proceso-verbal final a veces genera una escritura pedagógica similar a la de Kardec. El 16 de Septiembre de 1853 Auguste Vacquerie escribe en el proceso-verbal de aquella sesión:

“AUGUSTE VACQUERIE: Qui est là?

--**L’Inspiration.**

--Parle

--**Les poètes ne son que les oiseleurs, les idées sont les oiseaux, je suis l’aile.**

--As tu entendu la conversation que nous avons eue tout à l’heure avec Victor
Hugo?

--**Oui.**

--À qui donnes-tu raison?

--**Ne blesse personne.**

--Parle.

--**Tout vit, l’invisible contient l’immatériel, l’immatériel contient l’infini,**

Dieu

contient tout.

--Comment l’infini peut-il être contenu?

--**La lumière est l’infini, elle tient dans l’allumette.**

--Tu sais que le Drame m’a donne une idée hier?

--**Tout à l’heure tu causeras avec son frère.**

--Quel frère?

³⁹⁹ *Ibid.* p. 20-21.

--**Le Roman.**

--Toutes mes idées que tu m'as envoyées jusqu'ici, comment me les as tu fait parvenir?

--**Par la douleur...**

--Qui es-tu?

--**Le Roman.**

--Parle

--**Une idée.**⁴⁰⁰

En primer lugar , hay que repetirlo, el vínculo entre el arte —la pintura, la poesía, etcétera—por un lado, y Dios por el otro, es inseparable en Hugo. Su idea de creación no podría ser más romántica, pues en el fragmento anteriormente citado, el primer personaje que habla es “La Inspiración” y el que le sigue es “La Novela”, espíritu este último, que, según cuenta Vacquerie, dura conversando entre cuatro y cinco días, y entre todas las ideas vertidas, “La Novela” le dice a Vacquerie: “Tout idée est nommée, la pensée n'a pas d'enfant trouvé [...] Toute idée est à la fois sa mère et sa fille. Pas une n'est orpheline. Les cerveaux humains ne sont que des pères adoptifs.”⁴⁰¹ ¿De dónde nacen las ideas del poeta? ¿qué papel juega el cerebro en la creación literaria? ¿Puede la escritura reducirse a una visión mecanicista, como la adoptada por gran parte de las neurociencias actuales? ¿Puede pensarse la escritura tan sólo como el resultado de la buena acción de las vías neuronales del lenguaje, y la acción coordinada de las distintas áreas cerebrales (corticales y subcorticales)? La idea que da el espíritu de “La Novela” a Vacquerie ya a mediados del siglo XIX considera al cerebro tan sólo como un “padre adoptivo”; esto es, tan sólo como un ‘instrumento’, o dispositivo --¿otorgado por Dios a los seres humanos?—para que alguien más filtre sus mensajes. ¿Pero quién sería ese alguien capaz de hablar por uno mismo? En el mejor de los casos, se buscaría que fuese alguien “moralmente” más elevado que uno mismo, aunque cualquier espíritu, de alta o muy baja vibración podría hablar por nosotros, como establece Kardec y se confirma en el libro de Hugo.⁴⁰² Esto mismo declara el espíritu de “La Tragedia”, en *Le Livre des*

⁴⁰⁰ Hugo (2014). p. 102-103.

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 104.

⁴⁰² Si en Kardec es tema constante que se describan los detalles que hay que tomar en cuenta para distinguir “los buenos de los malos espíritus” durante una sesión, en *Le Livre des Tables* también aparecen dichos consejos. El mismo espíritu de “La Novela”, a las preguntas de Vacquerie responde del siguiente modo:

“—Explique-moi les contradictions qu'il y a de maison en maison dans les réponses des Tables.

Tables al afirmar tranquilamente que “Los muertos inspiran a los vivos”⁴⁰³, incluso a crear dramas; o cuando, al final de una distendida charla sobre asuntos políticos, el espíritu de “La Civilización” le anima a Hugo: “—Grand homme, termine *Les Misérables*.”⁴⁰⁴

Las sesiones espíritas de Jersey ayudaron a cerrar la herida en la familia Hugo, causada por la muerte de Léopoldine. Se trató de un periodo en el que la mesa giratoria, a través de aquellos golpes que evocaban el código Morse, hizo conversar a Hugo con los grandes monstruos de la literatura, la religión y el pensamiento. ¿En verdad Hugo pudo comunicarse con los espíritus del canon literario occidental? ¿Se trató de una ficción? ¿El texto estuvo gestándose para una posterior publicación con fines políticos? ¿Se aprovechó Hugo del éxito del espiritismo en boga para buscar un éxito comercial? No lo sabemos, y sin embargo, aquellas especulaciones no carecen de argumentos: los procesos-verbales de las sesiones de Jersey, como hemos mencionado, se escribieron de 1853 a 1855. Es decir, coinciden temporalmente con los relatos de las conversaciones con fantasmas de los espiritualistas anglosajones; enmarcan 1854, año en que Kardec escucha por primera vez hablar de las mesas parlantes y dos años después de las sesiones de Hugo en Jersey, Kardec escribe el libro con que se inicia la doctrina espírita: *Le livre des Esprits*. Coincidencias o influencias que parecen establecer un subgénero— una especie de “diálogo-didáctico-moral-fantástico”, o, en el peor de los casos, de género policial-interrogatorio, reduccionista, desinformado, caricaturesco o panfletario.

Sin embargo, de las sesiones de Jersey, con sus revelaciones metafísicas y espirituales, lo que parece más valioso es el pacto que el lector establece con el escritor/los escritores, de aceptar sin angustia la naturaleza de un texto indefinible entre la mausoléica solemnidad de una verdadera acta o la burla total ante el engaño que permite la ficción, el divertido juego literario. Las sesiones de Jersey fueron el gran taller de escritura que afirmó la poética de Hugo. Si para su familia y para la mayoría de amigos, las sesiones y conversaciones con los muertos buscaban la curiosidad, el consuelo o el aprendizaje espiritual, para Hugo tuvieron además un significado poético que llegó a confirmar sus convicciones literarias sobre el vínculo indisoluble entre Dios, el universo y su literatura.

--Il y a dans le monde des voix pour toutes les oreilles.

--À quoi reconnaît-on celles qui disent vrai?

--Il y a sur la terre trois vérités absolues: l'homme, le peuple et Dieu, la démocratie, l'amour et la foi.” Hugo (2014). p. 109.

⁴⁰³ *Ibid.* p. 93.

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 101.

Kardec y la psicografía

Seguramente debido a su formación como profesor, Kardec estuvo siempre interesado en perfeccionar su lenguaje para poder divulgar mejor las ideas de su doctrina. Por esta misma razón, posiblemente también quiso comprender y explicar los modos de comunicación que se fueron desarrollando desde el espiritualismo y que desembocaron en nuevas prácticas comunicativas dentro del espiritismo. Para entender este proceso, Kardec insistió en que antes que nada, había que aclarar que no todos los espíritus que dialogaban con los hombres eran iguales, y por lo tanto, las comunicaciones que se establecían entre el mundo espiritual y el de los “encarnados” debían ser muy distintas. Por este motivo, a partir de las respuestas que supuestamente le dieron varios ‘espíritus desencarnados’, Kardec buscó clasificar tanto los tipos de espíritus como la naturaleza de sus discursos. En *Le livre des Esprits*, se dice que hay espíritus de diferente tipo, de acuerdo al grado de perfección que aquellos van adquiriendo a lo largo de sus reencarnaciones; si bien el número de tipos es ilimitado, los espíritus podrían clasificarse en tres grupos generales: los *espíritus imperfectos*, los *buenos espíritus* y los *espíritus puros*. Los *espíritus imperfectos*, según Kardec se caracterizan por estar más apegados a la materia que al espíritu, por tener una inclinación hacia el mal –aunque según la doctrina espírita, ningún espíritu es malvado por naturaleza sino por ignorancia--; por ser orgullosos, egoístas, ignorantes y por ser dominados ‘por las bajas pasiones’, además de tener una intuición de Dios pero no poder comprenderlo.⁴⁰⁵

Si algunos de los *espíritus imperfectos* son más propensos a la ligereza, la inconsecuencia o a la malicia que a la verdadera maldad, otros no hacen ni bien ni mal y este sólo hecho de evitar hacer el bien, desvela su inferioridad. Otros se regocijan haciendo el mal y se sienten bien cuando encuentran la ocasión de hacerlo; hay también unos más maliciosos, más inteligentes o más desarrollados intelectualmente que otros, pero todos ellos tienen ideas poco elevadas y sentimientos más o menos ruines. El carácter de todos ellos supuestamente puede percibirse a través de su lenguaje, que

⁴⁰⁵ Kardec. (2017). p. 72-74.

refleja un ‘mal pensamiento’. Por este motivo “toute mauvaise pensée qui nous est suggérée nous vient d’un Esprit de cet ordre.”⁴⁰⁶

El grupo de los *espíritus imperfectos* puede dividirse a su vez en cinco grupos generales: los *espíritus impuros*, los *ligeros*, los *falsos-sabios*, los *neutros* y los *golpeadores* o *perturbadores*. Los *espíritus impuros* dan malos consejos, propagan la discordia y la desconfianza, se esconden en otras personalidades para engañar a los hombres y de acuerdo a Kardec, también pueden reconocerse por su lenguaje trivial y plagado de expresiones groseras. Un espíritu de este orden no puede disimular por mucho tiempo su naturaleza mediante un lenguaje sensato, pues no podría sostener tanto tiempo su personaje y pronto regresaría a emplear aquel lenguaje capaz de revelar su origen.⁴⁰⁷

Los *espíritus ligeros*, por su parte, son ignorantes, pícaros, juguetones y burlones. Les gusta causar enredos, molestar a la gente e incluso generar pequeñas penas y también pequeñas alegrías. Si no les interesa la verdad y les encanta engañar no es por malvados sino por traviesos. Dice Kardec que “A cette classe appartiennent les Esprits vulgairement désignés sous les noms de follets, lutins, gnomes, farfadets. Ils son sous la dépendance des Esprits supérieurs, qui les emploient souvent comme nous le faisons des serviteurs”⁴⁰⁸ y cuando estos espíritus se comunican con los hombres, presentan un lenguaje ligero, satírico y a veces, por su misma naturaleza bromista, les gusta hacerse pasar por otros personajes.⁴⁰⁹

Los espíritus dentro del grupo de los *falsos sabios*, si bien tienen conocimientos muy amplios, creen saber más de lo que en realidad saben y a pesar de que han logrado muchos avances en diversos aspectos y que adopten un lenguaje serio—engañoso sobre su verdadera capacidad e ilustración—no tienen conocimientos muy profundos, pues normalmente aquello que comunican son ideas sistematizadas de la vida terrenal; una mezcla de algunas verdades con errores muy evidentes, a veces absurdos y llenos de

⁴⁰⁶ *Íbid.* p. 75.

⁴⁰⁷ *Íbid.* Según Kardec, este tipo de espíritus también ha sido considerado por muchos pueblos como ‘divinidades malhechoras’, demonios, ‘genios malos’ o ‘espíritus del mal’ y cuando aquellos se encarnan en personas, las inducen a todo tipo de vicios, pasiones ‘viles y degradantes’ como el engaño, la hipocresía, la sensualidad, la avaricia y la codicia. *Íbid.*

⁴⁰⁸ *Íbid.* p. 76.

⁴⁰⁹ *Íbid.* Si todo esto que apunta Kardec fuese verdad, no sería descabellado pensar que bajo aquellos grandes nombres de espíritus célebres con los que supuestamente se comunicaba Hugo, se escondían simples espíritus burlones.

pedantería y engreimiento. Estos espíritus engañan a los hombres sin querer, no por travesura sino debido a su propia vanidad.⁴¹⁰

Los *espíritus neutros*, como su nombre lo deja ver, no son ni buenos para hacer el bien ni malos para la maldad; se desplazan tanto hacia un lado como hacia el otro y les es difícil evolucionar espiritualmente porque no pueden superar ‘la vulgaridad de su condición humana’ con respecto a aspectos morales e intelectuales; “Ils tiennent aux choses de ce monde dont ils regrettent les joies grossières.”⁴¹¹ Por su parte, los *espíritus golpeadores* o *perturbadores*, pueden pertenecer a todas las clases del tercer tipo –de los *espíritus imperfectos*--. Se manifiestan mediante efectos sensibles o físicos --golpes, movimientos de cuerpos sólidos, agitación del aire—y están aún muy ligados al mundo material. Se puede reconocer su presencia cuando alguno de aquellos efectos sensibles o físicos tiene un carácter intencional e inteligente, y si bien, según Kardec, todos los espíritus son capaces de manifestarse físicamente, son generalmente este tipo de espíritus aquellos que lo hacen de este modo, pues los espíritus elevados, menos apegados a la materia, ordenan este trabajo a sus subalternos, quienes son más indicados para los asuntos materiales “qu’aux choses intelligentes. Quand ils jugent que des manifestations de ce genre son utiles, ils se servent de ces Esprits comme auxiliaires.”⁴¹²

El segundo grupo general es el de los *buenos espíritus*, caracterizados por estar menos apegados a la materia y por desear hacer el bien. Algunos son más aptos para la ciencia y otros para la sabiduría y la bondad, mientras que los más avanzados de entre ellos reúnen el conocimiento de cualidades morales. Siendo espíritus, provocan buenos pensamientos, desvían a los seres humanos del camino del mal; a aquellos hombres que se comportan con dignidad, los protegen durante toda la vida e incluso se dice que son capaces de anular la influencia de los *espíritus imperfectos* en aquellos que intentan no someterse a ellos. Se dice que encarnan en seres humanos buenos y benévolos hacia sus semejantes, a quienes no los mueve el orgullo, el egoísmo o la ambición ni sufren la ira, la envidia, los celos o el rencor y se dedican a hacer el bien sin esperar nada a cambio. A estos espíritus se les conoce en algunas culturas como *buenos genios*, *genios protectores* o *espíritus del bien*.⁴¹³

⁴¹⁰ *Íbid.*

⁴¹¹ *Íbid.*

⁴¹² *Íbid.*

⁴¹³ *Íbid.* p. 77.

El tercer grupo general es el de los *espíritus puros*, quienes no sufren ninguna influencia de la materia. Tienen una inteligencia superior y moral absoluta con respecto a todos los otros espíritus de cualquier tipo; han llegado ya a la perfección después de diversas pruebas y expiaciones y gozan de una felicidad inquebrantable por no estar apegados a ninguna exigencia de la vida material; son los mensajeros o ministros de Dios que ejecutan las ordenes de este para mantener la armonía del universo y se les nombra algunas veces como ‘ángeles’, ‘arcángeles’ o ‘serafines’.⁴¹⁴

A partir del conocimiento de que hay distintos tipos de espíritus, Kardec explica que es natural que haya distintos tipos de comunicaciones, a las que, después de algún tiempo de investigación, aquel llega a clasificar en tres grupos principales: *comunicaciones groseras, frívolas y serias o instructivas*. Las comunicaciones del primer tipo son, según Kardec, contrarias al decoro, la buena educación y provienen de espíritus de baja categoría, “aún sucios de todas las impurezas de la materia”. Son comunicaciones dignas de hombres viciosos y groseros y repugnan a cualquiera que las escucha porque revelan el espíritu trivial, grosero, insolente, impío, maligno y arrogante del espíritu que intenta manifestarse.⁴¹⁵

Por su parte, las *comunicaciones frívolas*, provienen de espíritus ligeros, bromistas y traviesos. Son comunicaciones más pícaras y bufonas que malvadas, y no intentan comunicar nada importante sino tan sólo divertirse y engañar y causar enredos para burlarse y pasar el rato. Las *comunicaciones serias*, por su parte, son aquellas que se alejan de la frivolidad y la grosería e intentan tener un objetivo útil, instructivo, moral, o de otro tipo relacionado. A pesar de ello, este tipo de comunicaciones no necesariamente carece de errores porque son enunciadas por espíritus que a pesar de su bondad y voluntad de hacer el bien, tienen un conocimiento limitado y pueden equivocarse sin quererlo. Por este motivo, Kardec escribe que los espíritus verdaderamente superiores recomiendan a todos los seres humanos, por un lado,

⁴¹⁴ *Íbid.* p. 78. En un apartado posterior, Kardec formula la teoría que tiene el espiritismo sobre los ‘ángeles y los demonios’. Si bien, los primeros son, como ya se ha dicho, los espíritus que han alcanzado el grado de perfección intelectual y moral después de su proceso de purificaciones a través de distintas vidas terrenales, los demonios son espíritus desencarnados en una posición muy baja en la escala espiritual; son viciosos, embusteros, violentos y con cualquier número de defectos que pueda uno imaginar. Son ‘espíritus impuros’ que tarde o temprano avanzarán en la escala moral hasta llegar a la perfección. Todo depende de la voluntad de actuar bien, de las decisiones y pensamientos de los espíritus para abandonar su estado de ignominia. *Íbid.* p. 82.

⁴¹⁵ Kardec, Allan. *Le Livre des Médioms. Ou guide des Médioms et des evocateurs contenant L'enseignement special des Esprits sur la Theorie de tous les genres de manifestations, les moyens de communiquer avec le monde invisible, le developpement de la médiummité, les difficultés et les ecueils que l'on peut rencontrer dans la pratique du spiritisme*. Nouvelle édition conforme a la onzième édition de 1869. Librairie Spirite Francophone. Middeltown, DE (USA): 2018. p. 122.

someter a la prueba de la lógica y tener bajo el cristal de la razón, todo tipo de comunicaciones, y por otro, distinguir entre las comunicaciones *serias-verdaderas* y *serias falsas*, tarea complicada, pues bajo la máscara de la seriedad pueden esconderse algunas veces espíritus presuntuosos o “falsos sabios”.⁴¹⁶

Las *comunicaciones instructivas* tienen el objetivo de enseñar distintas disciplinas: las ciencias naturales, la filosofía, la moral y su profundidad depende del grado de desmaterialización del espíritu. Para extraer de estas comunicaciones un buen fruto, estas deben de ser firmes, perseverantes y sensatas, ya que los espíritus serios se aproximan a aquellos que quieren educarse y los apoyan en su instrucción, mientras que dejan a los espíritus ligeros la ocupación de divertir a aquellos que ven en el espiritismo tan sólo una distracción pasajera.⁴¹⁷

Teniendo claro que hay distintos tipos de espíritus y por lo tanto, que las comunicaciones dependen del tipo de elevación moral de aquellos, podemos continuar describiendo la evolución histórica de los medios de comunicación dentro del espiritismo.

Las mesas parlantes que se comunicaban con Hugo y su familia mediante golpes similares al código Morse fueron precursoras de los métodos de escritura mediúmnica que se desarrollaron posteriormente y sobre los cuales investigó y divulgó Allan Kardec. Nos referimos en particular al método de la *psicografía*. En *Le livre des Médiums* (1861), Kardec nos ayuda a comprender el desarrollo de los “métodos de comunicación espiritual”, describiendo las técnicas usadas para acelerar el intercambio de información entre los hombres y el mundo de los espíritus.⁴¹⁸ Es decir, el libro además de ser un manual práctico para aquellos interesados en comunicarse con ‘espíritus desencarnados’, es también una guía sencilla que ayuda a comprender el proceso histórico de especialización comunicativa dentro del espiritismo. Podría decirse, que *Le livre des Médiums* describe el camino recorrido por los espiritistas para comprender y comunicar mejor y más rápido el mensaje de los espíritus.

De la *tiptología* --usada por Hugo-- a la *psicografía* --usada por el mismo Kardec e incluso empleada por los médiums de grupos espiritistas actuales-- hay un recorrido importante que se describe en *Le Livre des Médiums* y, como se ha tratado de

⁴¹⁶ *Ibid.* p. 123.

⁴¹⁷ *Ibid.* p. 124.

⁴¹⁸ Enns, Anthony. “The undeath author: Spiritualism, technology and autorship.”, en *The Ashgate research companion to nineteenth-century spiritualism and the occult*. Edited by Tatiana Kontou and Sarah Willburn. Ashgate Publishing limited. UK: p. 62.

exponer anteriormente, es paralelo a los avances técnicos en occidente. La invención de los primeros telégrafos contribuyó a la moda de las mesas parlantes --que golpeaban con una pata para comunicarse⁴¹⁹-- y a la búsqueda de algunos por interpretar el lenguaje de signos y golpes de los espíritus a través de las mesas, ya que:

“L’Esprit joint souvent une sorte de mimique, c’est-à-dire qu’il exprime l’énergie de l’affirmation ou de la négation par la force des coups. Il exprime aussi la nature des sentiments qui l’animent: la violence, par la brusquerie des mouvements; la colère et l’impatience en frappant avec force des coups réitérés comme une personne qui frappe du pied avec emportement, quelquefois en jetant la table par terre. S’il est bienveillant et poli, au debut et à la fin de la séance, il incline la table en forme de salut; veut-il s’adresser directement à une personne de la société, il dirige la table vers elle avec douceur ou violence, selon qu’il veut lui témoigner de l’affection ou de l’antipathie.”⁴²⁰

Resulta inverosímil e incluso gracioso imaginar estas escenas y movimientos de las mesas, que más que fieles descripciones, parecen evocar una fantasía pedagógica y urbanizadora de Kardec, quien busca humanizar y adaptar los movimientos de aquellos objetos a las normas de conducta y etiqueta de su tiempo. Es decir, si un hombre manifiesta cortesía al saludar sacándose el sombrero por la calle, la mesa se inclina ante el que pregunta para saludarlo con benevolencia y educación, en el caso de que aquel hombre le agrade al espíritu.

Después de esta *tiptología* básica que permitía acceder solamente a respuestas de “sí” y de “no” y que era paralela al desarrollo técnico de la telegrafía moderna, surgió la *tiptología alfabética*, que en un principio fue un medio muy lento de comunicación porque el espíritu invocado supuestamente golpeaba la mesa para indicar cada una de las letras que debían formar cada palabra de las respuestas (un golpe para la *A*, dos golpes para la *B* y así sucesivamente).⁴²¹ Para agilizar el proceso, tiempo después, en las sesiones, se comenzó a emplear un tablero de *ouija* más sencillo que el que se empezó a

⁴¹⁹ Este tipo de comunicación llamada “typtologie par bascule”, es, en opinión de Kardec, muy limitada; la comunicación se reduce a respuestas de ‘sí’ o ‘no’, “il suffit pour cela que le médium pose les mains sur le bord de la table; s’il désire s’entretenir avec un Esprit déterminé, il faut en faire l’évocation; dans le cas contraire, c’est le premier venu qui se presente ou celui qui a l’habitude de venir.” Kardec (2018). p. 125.

⁴²⁰ *Íbid.*

⁴²¹ *Íbid.* p. 126.

comercializar desde el siglo XX: una mesa con letras y números escritos en la superficie, frente a la que se sentaba el interrogador, pasando las manos sobre las letras, esperando la llegada de algún espíritu.⁴²² Mientras el médium se sentaba frente a la mesa, otra persona recorría las letras del alfabeto y cuando se llegaba a aquella letra que debía comenzar la palabra, la mesa golpeaba con una pata y alguien de los presentes escribía la palabra. Este método –paralelo a la invención del ‘telégrafo impresor’, presentado por David Edward Hughes en 1855-- agilizó la comunicación al prescindir de la necesidad de un código ‘número-palabra’⁴²³, como el que empleaban las primeras mesas parlantes. El mismo Kardec escribió que en las sesiones, a veces se usaban discos que tenían letras escritas a lo largo de su circunferencia y sobre los que se colocaba una aguja indicadora que supuestamente se movía debido a la influencia del médium e iba señalando las letras de una manera rápida para que se fueran agilizando las respuestas.⁴²⁴ Un instrumento similar usó Victor Hugo en su exilio en Jersey. Se llamaba *Table-Girardin*, en honor a Delphine de Girardin, aquella amiga que introdujo a Hugo al espiritismo. Era una mesita móvil de cuarenta centímetros de diámetro que giraba sobre su eje de manera libre y fácil como una ruleta. Tenía marcadas sobre la superficie y a lo largo de su circunferencia, “como sobre un cuadrante”, letras y números y las palabras “sí” y “no”.⁴²⁵

Además de la *tiptología alfabética*, Kardec explica otras prácticas de comunicación dentro del espiritismo, dándole un lugar especial a la escritura, porque en su opinión, “L’écriture a surtout l’avantage d’accuser plus matériellement l’intervention d’une puissance occulte et de laisser des traces que l’on peut conserver, comme nous faisons pour notre propre correspondance.”⁴²⁶ Hay que recordar que en aquel tiempo, el análisis de la escritura era muy importante en algunas áreas del conocimiento; incluso dentro de la medicina, campo en el que desde 1850—década fundamental dentro del espiritismo—hasta 1914, se buscó estudiar la escritura de los pacientes para encontrar algunos signos gráficos que pudiesen revelar su anormalidad o su enfermedad.⁴²⁷ Por

⁴²² Enns. p. 62

⁴²³ *Ibid.* p. 63.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ Kardec (2018). p. 128. Kardec escribe también que no deben confundirse los espíritus que se comunican a través de golpes a la mesa con “espíritus golpeadores”, cuya intención es molestar, pues asegura que la tiptología es un medio de comunicación como cualquier otro, tan digno como la palabra oral o la escritura para los espíritus elevados. *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.* p. 135.

⁴²⁷ Véase Philippe Artières. *Clinique de l’écriture. Une histoire du regard médical sur l’écriture*. Éditions La Découverte. Paris: 2013.

este motivo, Kardec también pensó que la escritura era una tecnología capaz de revelar muchos aspectos sobre la naturaleza de los espíritus, y sobre todo, muy cercana a su concepto de “ciencia”. Clasificar la comunicación escrita de los hombres con los espíritus era una tarea necesaria para el espiritismo. Por esto, Kardec menciona dos tipos de escritura: la *pneumatografía* o *escritura directa* y la *psicografía*: la *pneumatografía* o *escritura directa*, es aquella producida directamente por el espíritu desencarnado; una práctica que según Kardec ha existido en todos los tiempos, desde la antigüedad hasta su época— y se entiende que seguirá existiendo—y se obtiene, como gran parte de las manifestaciones espíritas no espontáneas, por medio del recogimiento, la plegaria y las evocaciones, como se manifiesta en algunas iglesias, al pie de algunas imágenes o estatuas de santos u otros personajes a quienes se invoca. Supuestamente, si se deja un papel junto a un lápiz dentro de un cajón y se cumplen las evocaciones, las plegarias y el recogimiento, es posible que los espíritus tracen letras y escriban frases o incluso libros y en algunas ocasiones, se dice que ni siquiera es necesario el lápiz sino tan sólo un pedazo de papel doblado.⁴²⁸ Si en la *pneumatografía* “el lápiz se mueve sobre el papel sin necesidad de que el médium lo tome”, en la *psicografía*, “el médium escribe cuando es invadido por el espíritu con el que se habla.”⁴²⁹

La *psicografía*, a su vez, se divide en dos tipos: la *psicografía indirecta* y la *psicografía directa* o *manual*. En la *psicografía indirecta*, el médium escribía en un inicio por medio de una *cestilla* (*corbeille*) y posteriormente usando un tablero (*planchette*), mientras que en la *psicografía directa* o *manual*, era el mismo médium, quien obtenía la información del espíritu desencarnado directamente, sin usar otro objeto más que el lápiz; supuestamente, se trataba de un tipo de posesión espiritual. La *escritura con cestilla*, comenzó a utilizarse en Francia a principios de 1850 y fue, como se ha dicho, la precursora de la *psicografía directa* o *manual*. Durante la *escritura con cestilla* se colocaba una pequeña canasta atada a un lápiz que se situaba sobre una hoja de papel. Cuando los interrogadores tocaban la canasta (cestilla), esta aparentemente se movía de manera independiente y comenzaba a escribir sobre la hoja los mensajes de los espíritus. Posteriormente, como se ha mencionado, esta cestilla fue reemplazada por la llamada *planchette* (pequeño tablero): un pedazo triangular de madera sobre dos pequeñas ruedas y un lápiz que se colocaba también sobre una hoja de papel y que no

⁴²⁸ Kardec (2018). p. 130-132.

⁴²⁹ Leyva, José Mariano. *El caso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. Ediciones Cal y Arena. México: 2005. p. 31.

difería demasiado de la práctica de la escritura con cestilla.⁴³⁰ Esta escritura por medio del pequeño tablero (*planchette*), encerraba una paradoja con respecto a la autoría del texto pues:

“The practice of planchette writing thus illustrates the paradox of spiritualist writing experiments: by reflecting the personal style of the autor, while at the same time eliminating any trace of the medium who physically composed the message, planchette writing simultaneously reaffirmed and disavowed the notion that the act of writing represented a form of self-expression. This paradox was further emphasized by the fact that the planchette was typically operated by several people at the same time, yet the text was seen as the product of a single controlling intelligence.”⁴³¹

Es interesante el apunte de Enns sobre la paradoja dentro de la práctica de la escritura con *planchette*: se dice que hay una contradicción entre el sentido de la escritura como una práctica que se asume como capaz de desnudar no sólo la expresión y el estilo, sino también la misma personalidad del autor y, por otro lado, la convicción de que aquellos textos de los médiums no desenmascaran nada de ellos, ya que aquellos escritos son ‘propiedad intelectual’ de los espíritus. Esta contradicción podría notarse también en *Le livre des Tables*, donde la literatura y la imaginación se mezclan con algunas creencias espiritualistas y políticas, y donde no sabemos hasta qué punto aquellas inconcebibles conversaciones de Hugo con los espíritus buscaban establecer un juego literario con el lector; donde es difícil creer en la veracidad de aquellos diálogos de Hugo y su familia con los espíritus de los clásicos de la literatura, la filosofía, la religión y la política europea. Sin embargo, aquella contradicción que nota Enns en el espiritismo y que se encuentra también en el texto de Hugo, no aparece en el espiritismo de Kardec, o al menos no en lo que este afirma sobre su doctrina ni en lo que apunta en sus libros. En primer lugar, como ya se ha señalado anteriormente, los textos de Kardec no tenían pretensiones literarias sino divulgativas; su lenguaje era muy sencillo e intentaba ser

⁴³⁰ Dice Kardec que “Au lieu de corbeille, quelques personnes se servent d’une sorte de petite table faite exprès, de douze à quinze centimètres de long sur cinq à six de hauteur, à trois pieds, dont l’un porte le crayon; les deux autres sont arrondis ou garnis d’une petite boule d’ivoire, pour glisser facilement sur le papier. D’autres se servent simplement d’une *planchette* de quinze à vingt centimètres carrés, triangulaire, oblongue ou ovale; sur l’un des bords est un trou oblique pour mettre le crayon; placée pour écrire, elle se trouve inclinée, et s’appuie par un de ses côtés sur le papier; le côté qui pose sur le papier est quelquefois garni de deux petites roulettes pour faciliter le mouvement.” Kardec (2018). p. 136.

⁴³¹ Enns. p. 64.

muy claro y muchas veces reiterativo, para que sus ideas fuesen comprendidas por cualquiera. En segundo lugar, a pesar de que los libros de Kardec supuestamente le eran dictados por espíritus --muchas veces célebres--, el estilo de escritura era siempre el mismo: adoctrinador, monótono y sencillo, porque el objetivo nunca dejaba de ser didáctico. Los textos muchas veces tenían la forma de cuestionarios que los espíritus respondían. En tercer lugar, en los libros de Kardec, se insistía en ‘enseñar al lector’ que los escritos de los médiums no les pertenecían a estos sino a ‘la inteligencia de los espíritus desencarnados’. Y esta última idea se aclara mediante la explicación espiritista de la técnica de la *psicografía directa o manual*, que era, aquella en la que el espíritu desencarnado se comunicaba a través del médium, dominaba su cuerpo; “dirigía maquinalmente su brazo” y hacía mover sus mano para escribir, mientras que el médium, en la mayoría de los casos, ignoraba aquello que le sucedía; no tenía consciencia sobre lo escrito.⁴³² En este sentido, el médium era una máquina al servicio del espíritu que lo poseía y, en el caso de la *escritura directa o manual*, las cestillas o lápices eran tan sólo instrumentos dentro de un sistema de comunicación entre el mundo espiritual y los hombres, quienes se hallaban en un estado maquinal debido a su absoluta falta de conciencia. Toda la escritura con cestilla se explicaba por medio del contacto físico: la mano actuaba sobre la cestilla y la cestilla sobre el lápiz, que a su vez escribía sobre el papel, aunque la cestilla era en realidad sólo un porta-lápiz, :

“un appendice de la main, un intermédiaire entre la main et le crayon; supprimez cet intermédiaire, et placez le crayon dans la main, vous aurez le même résultat, avec un mécanisme beaucoup plus simple, puisque le médium écrit comme il le fait dans les conditions normales; ainsi toute personne qui écrit à l’aide d’une corbeille, planchette ou autre objet, peut écrire directement.”⁴³³

Kardec reitera que las mesas, cestillas, tableros y demás “instrumentos de comunicación espiritual”, son tan sólo eso: apéndices, objetos no inteligentes, que contrario a lo que algunos creían, no eran quienes se comunicaban con los hombres, pues aquellos objetos no tenían inteligencia propia y por esta razón, los textos titulados *Communications d’une corbeille, d’une planchette, d’une table*, eran escritos que llegaban a confundir o a crear una idea errónea sobre la comunicación espírita; sobre el origen y naturaleza de la

⁴³² Kardec (2018).p. 137.

⁴³³ *Ibid.*

inteligencia que se manifestaba a través de aquellos objetos.⁴³⁴ Por este motivo, hemos visto que la comunicación dentro del espiritismo fue de la mano de la tecnología y teniendo como objetivo la comodidad y efectividad del “mensaje del desencarnado”; que se alcanzó en el tiempo de Kardec, suprimiendo el uso de las mesas, cestillas, tableros, ouijas y quedándose tan sólo con la sencillez del lápiz como medio de comunicación que “not only effaced the personality of the writer, which encouraged spiritualists to imagine that the texts generated during séances were dictated by disembodied spirits, but it also inspired fantasies of literary automation.”⁴³⁵

Las prácticas de escritura dentro del espiritismo no sólo fueron animadas por el surgimiento de nuevas ‘máquinas de escritura’ en el siglo XIX, sino que también aportaron las primeras pruebas del impacto de la ‘escritura mecánica’ en la subjetividad y la autoría del escritor, pues “the connections between the poststructuralist concept of the ‘death of the author’ and the rise of new writing machines can clearly be seen by examining the automatic scripts produced during séances, where spiritual mediums transcribed messages dictated by the spirits of dead authors.”⁴³⁶ Al igual que con las escrituras de tablero (*planchette*) y cestilla, la nueva *psicografía directa* o *manual* (‘*mecánica*’) buscaba demostrar la autenticidad de los textos a partir del análisis de su contenido o su aparición; que la escritura del médium no difiriera de la del espíritu invocado en cuanto a caligrafía, estilo, contenido, ideas, etcétera.⁴³⁷

Para comprender por completo el tema de la *psicografía* y los *médiums escribientes* o *psicógrafos*, debemos resumir algunas ideas que Kardec apunta en el capítulo XIV de su *Livre des Médiums*, donde se definen y clasifican los distintos tipos de médiums. En primer lugar, allí se reitera que los médiums no son necesariamente personas especiales o privilegiadas, pues se afirma que cualquier persona que siente de algún modo, la influencia de los espíritus es ya por este motivo un médium. Escribe Kardec que:

“cette faculté est inherente à l’homme, et par conséquent n’est point un privilège exclusif[...] On peut donc dire que tout le monde, à peu de chose près, est médium. Toutefois, dans l’usage, cette qualification ne s’applique qu’à ceux chez lesquels la faculté médianimique est nettement caractérisée, et se traduit par

⁴³⁴ *Íbid.*

⁴³⁵ Enns, p. 67.

⁴³⁶ *Íbid.* p. 68.

⁴³⁷ *Íbid.* p. 68-69.

des effets patents d'une certaine intensité, ce qui dépend alors d'une organisation plus ou moins sensitive.”⁴³⁸

Desde la perspectiva espiritista, casi todos somos médiums pero sólo algunos son nombrados así debido a distintos motivos: muchas personas pueden vivir toda su vida sin saberlo y experimentar acontecimientos inexplicables; muchos jamás se superarán moralmente ‘durante esta vida carnal’ y por lo tanto jamás podrán explicar ni controlar aquellas singularidades que les ocurren; no conocerán la doctrina espírita y por lo tanto no conocerán ‘la lógica del mundo espiritual’, etcétera. Este es el caso de los *médiums involuntarios* o *naturales*, quienes no tienen idea de lo que les ocurre; en algunos casos, realizan acciones impresionantes de modo espontáneo o sin notarlo y en otras sufren por aquello que les acontece; su mediumnidad puede ser consecutiva de una debilidad orgánica y en muchos casos puede confundirse con una enfermedad mental o de otro tipo. Por esta razón, explica Kardec que, cuando un individuo se ve molesto por un espíritu que hace que aquel manifieste comportamientos insólitos, hay que dejar que el fenómeno siga su curso natural y posteriormente, se aconseja que el sujeto se ponga en contacto con el espíritu que lo acosa para saber qué es lo que este busca de aquel.⁴³⁹ Desde la perspectiva del espiritismo, se dice que los espíritus que revelan su presencia por efectos sensibles, son en general, espíritus de orden inferior y que pueden dominarse si el individuo se eleva en sentido moral, si mejora su comportamiento, si elimina sus vicios. Para ello, explica Kardec que hay que hacer pasar al individuo de su estado de *médium natural* a *médium facultativo*.⁴⁴⁰

Según Kardec, la mediumnidad no se revela en todos del mismo modo; los espíritus se comunican con los médiums de acuerdo a la fortaleza o aptitud de cada persona. Los principales tipos de médiums que menciona Kardec son: *médiums de efectos físicos*; *médiums sensitivos* o *impresionables*; *auditivos*, *parlantes*, *videntes*; *sonámbulos*; *curanderos*; *pneumatógrafos*, *escribientes* o *psicógrafos*.⁴⁴¹ Nos interesa aquí centrarnos en el último grupo mencionado, pues el espiritismo colocó a la escritura

⁴³⁸ Kardec (2018). p. 139.

⁴³⁹ *Ibid.* p. 141.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.* A partir de lo que ya hemos escrito en este texto, podemos comprender que esta clasificación se basa en la manera en que los espíritus se manifiestan a través de los médiums. Para resumir: “Los sensitivos son aquéllos que sienten al espíritu; los auditivos los que lo oyen; los parlantes, los que son usados por los espíritus para hablar; videntes, quienes los ven, y los sonámbulos, los que realizan la comunicación dormidos.” Leyva, p. 31. Para profundizar en cada uno de los tipos de médiums, véase el capítulo XIV de *Le Livre des Médiums*.

de los médiums en un lugar fundamental dentro de los tipos de comunicación espiritual. En primer lugar, Kardec consideró que de entre todos los tipos de comunicación espírita, “la escritura manual” era la más sencilla, la más cómoda y principalmente, la más completa, ya que a partir de la escritura manual, en primer lugar, los médiums podían establecer con los espíritus las relaciones más regulares y duraderas. En segundo lugar, a partir de la palabra, los sujetos podían conocer mejor la naturaleza de los espíritus; ‘el nivel de perfección o inferioridad moral’ del espíritu desencarnado con el que se comunicaban; a través de la palabra escrita, los médiums podían conocer los pensamientos íntimos del espíritu externo, acceder a sus secretos más recónditos, porque se creía que la escritura siempre delataba la esencia del encarnado o del desencarnado.⁴⁴²

Kardec clasificó a los *médiums escribientes* o *psicógrafos* dentro de cinco grupos: los *médiums mecánicos*, los *intuitivos*; los *semi-mecánicos*; los *inspirados* y los *de presentimientos*. Los *médiums mecánicos* o *pasivos* son aquellos que sirven como cuerpos al servicio de los espíritus, sin tener consciencia de lo que estos realizan a través de su materia; la mano de estos sujetos es movida a conformidad del espíritu, que domina al médium, quien escribe desde y hasta que el espíritu lo desea y no tiene idea de lo que está comunicando. Dice Kardec que esta facultad “est précieuse en ce qu’elle ne peut fausser aucun doute sur l’indépendance de la pensée de celui qui écrit.”⁴⁴³

Si la *mediumnidad mecánica* es tal vez la escritura más valorada por ser la prueba más importante de la veracidad de este tipo de comunicación, la *mediumnidad intuitiva* es un poco más compleja de detectar e incluso podría ser engañosa, tanto para el escritor como para los lectores, pues los *médiums intuitivos* son aquellos que si bien no son controlados de manera física por el espíritu, sí son, según Kardec, influidos “en su alma” por el espíritu externo, quien a pesar de no guiar la mano para la escritura, actúa sobre el alma del médium –con el que se identifica a partir de su elevación moral--, y es luego el alma la que impulsa la mano que a su vez dirige el lápiz para la escritura. Los *médiums intuitivos* son conscientes de lo que escriben y para Kardec, si los *médiums mecánicos* son más parecidos a una máquina, los *intuitivos* son similares a un traductor o intérprete, quien para poder transmitir el pensamiento del espíritu, debe primero comprenderlo y apropiárselo de algún modo para luego poder traducirlo

⁴⁴² Kardec (2018). p. 152.

⁴⁴³ *Ibid.* p. 153.

escrupulosamente, “et pourtant cette pensée n’est pas la sienne: elle ne fait que traverser son cerveau.”⁴⁴⁴

El *médium semi-mecánico*, como su nombre lo sugiere, experimenta ambos tipos de mediumnidad: siente el impulso involuntario e independiente de la mano, pero a su vez, es consciente de aquello que escribe durante el mensaje del espíritu. Se piensa que este tipo de médiums es el más común.⁴⁴⁵ Por su parte, los *médiums inspirados*, son descritos por Kardec como todos aquellos que en “estado normal” –consciente—o de éxtasis, pueden recibir, a través del pensamiento, comunicaciones extrañas a sus ideas preconcebidas. Se trata de un tipo de *mediumnidad intuitiva* pero en la que es más difícil distinguir el pensamiento propio del médium de aquel que le pertenece al espíritu externo. Aquello que caracteriza a los *médiums inspirados* es la espontaneidad que revela la naturaleza del espíritu capaz de inspirar al individuo encarnado e influirlo para hacer el bien o para hacer el mal⁴⁴⁶; para actos nobles o para el vicio y el crimen, por este motivo asegura Kardec que:

“Si l’on était bien pénétré de cette vérité, on aurait plus souvent recours à l’inspiration de son ange gardien dans les moments où l’on ne sait que dire ou que faire. Qu’on l’invoque donc avec *ferveur* et *confiance* en cas de nécessité, et l’on sera les plus souvent étonné des idées qui surgiront comme para enchantement, soit que l’on ait un parti à prendre, soit que l’on ait quelque chose à composer. Si aucune idée ne venait, c’est qu’il faudrait attendre.”⁴⁴⁷

Es interesante ver que en Kardec se repite el vínculo entre el arte y particularmente, la escritura de “grandes obras literarias” y el concepto antiquísimo de la *inspiración*. Al mismo tiempo, desde cualquier enfoque de los estudios literarios, parecería bastante cándido creer que el asunto de la escritura de un texto literario, que la construcción de una “obra maestra” de la literatura pudiera reducirse a la *invocación fervorosa* y *confiada* del escritor a su ángel guardián; a esperar a que llegue el espíritu desencarnado a dictarle las líneas del próximo Hamlet o Quijote. Y sin embargo, Kardec dice estar seguro de este asunto, argumentando que:

⁴⁴⁴ *Íbid.*

⁴⁴⁵ *Íbid.*

⁴⁴⁶ *Íbid.* p. 154.

⁴⁴⁷ *Íbid.*

“Les hommes de génie dans tous les genres, artistes, savants, littérateurs, sont sans doute des Esprits avancés, capables par eux-mêmes de comprendre et de concevoir de grandes choses; or, c’est précisément parce qu’ils sont jugés capables, que les Esprits qui veulent l’accomplissement de certains travaux leur suggèrent les idées nécessaires, et c’est ainsi qu’ils sont les plus souvent *médiums sans le savoir*. Ils ont pourtant une vague intuition d’une assistance étrangère, car celui qui fait appel à l’inspiration ne fait pas autre chose qu’une évocation.”⁴⁴⁸

Las respuestas que supuestamente recibe Kardec de los espíritus y que transcribe en su *Livre des Médiums*, confirman la idea anteriormente expuesta: que los artistas y “hombres de genio”, son espíritus avanzados, a través de los cuales se comunican otros espíritus desencarnados también sabios, muy avanzados o perfectos, quienes, en sintonía con el espíritu del escritor o artista, lo inspiran y persuaden a terminar la obra de arte o el libro.⁴⁴⁹

Si bien el último grupo que menciona Kardec es el de los *médiums de presentimientos* --quienes supuestamente pueden tener una intuición vaga de algunos sucesos del futuro y regularmente son considerados una variedad dentro del grupo de los médiums inspirados⁴⁵⁰--, en su capítulo XVI, dedicado a los *médiums especiales*, menciona también otras pequeñas categorías. Por ejemplo, dentro del modo de ejecución, menciona a los médiums *polígrafos*, *políglotas* e *iletrados*⁴⁵¹; y según el género y la especialidad de las comunicaciones, nombra, entre otros, a los médiums *versificadores*, a los *poéticos* y a los *literarios*.⁴⁵² Asimismo, llama la atención que

⁴⁴⁸ *Íbid.* p. 155.

⁴⁴⁹ Escribe Kardec que a su pregunta sobre si un autor, pintor o músico, en los momentos de inspiración, podría ser considerado un médium, un espíritu le respondió que sí, pues “ dans ces moments, leur âme est plus libre et comme dégagée de la matière; elle recouvre une partie de ses facultés d’Esprit et reçoit plus facilement les communications des autres Esprits qui l’inspirent.” *Íbid.*

⁴⁵⁰ *Íbid.*

⁴⁵¹ Los *polígrafos* son aquellos cuya escritura cambia de acuerdo al espíritu con el que se comunican o aquellos que son capaces de reproducir la escritura que el espíritu tenía en vida; los *políglotas*, son aquellos que, en trance, son capaces de hablar o escribir en lenguas que no conocen, mientras que los *iletrados*, son aquellos que escriben, siendo médiums, sin saber ni leer ni escribir en su estado consciente. *Íbid.* p. 162.

⁴⁵² Los médiums *versificadores*, son aquellos que obtienen con mayor facilidad que otros, mensajes versificados, en su mayoría malos versos; los médiums *poéticos*, son aquellos que sin obtener versos, reciben comunicaciones, generalmente con un contenido “sentimental”, nada rudo; son médiums propicios para los mensajes “tiernos” y “afectuosos”, donde no hay mucha precisión sino un sentido a veces vago. Finalmente, los médiums *literarios*, se caracterizan por obtener mensajes que no son ni vagos como los *poéticos*, ni “cautelosos” como los *positivos*. Este tipo de médiums son hábiles para disertar; emplean un estilo correcto, elegante y generalmente son muy elocuentes. *Íbid.* p. 164.

dentro del grupo de las cualidades físicas de los médiums, Kardec mencione a los *médiums tranquillos*, a los *veloces* y a los *convulsivos*. Si los primeros, como su nombre lo indica, escriben con una cierta lentitud y no muestran en ningún momento agitación alguna, los segundos escriben con una velocidad mayor de la que podrían alcanzar en un estado normal, comunicándose con los espíritus “a la velocidad del rayo”, posiblemente, debido a su “superabundancia de fluido” que les facilita la comunicación instantánea con el espíritu desencarnado, aunque, por otra parte, esta velocidad en la escritura dificulte la lectura del texto para alguien que no sea el médium mismo. Finalmente, los *médiums convulsivos*:

“sont dans un état de surexcitation presque fébrile; leur main, et quelquefois toute leur personne est agitée d’un tremblement qu’ils ne peuvent maîtriser. La cause première en est sans doute dans l’organisation, mais elle dépend beaucoup aussi de la nature des Esprits qui se communiquent à eux; les Esprits bons et bienveillants font toujours une impression douce et agréable; les mauvais, au contraire, en font une pénible.”⁴⁵³

Kardec apunta también que este último grupo de médiums, no deben usar demasiado su capacidad mediúmnica, pues de lo contrario, podrían dañar su sistema nervioso.⁴⁵⁴ Estos últimos asuntos—las velocidades en la escritura de los médiums y el peligro que representa el uso constante de la mediúmnidad en *médiums convulsivos*—nos hacen pensar de nuevo en Breton y en los peligros a los que se enfrentó durante la escritura de *Les Champs Magnétiques* y sobre todo, nos mueven a analizar cómo algunas de estas reflexiones del espiritismo, escritas a mediados del siglo XIX, pudieron influir en el posterior concepto y técnica de la escritura automática y en los experimentos iniciales del surrealismo, asuntos que se tratarán en el siguiente apartado.

⁴⁵³ *Ibid.* p. 166.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

La herencia espiritista del surrealismo.

Entre esoterismo y espiritismo.

Para poder comprender cómo fue que el surrealismo se vio influido por el espiritismo, primero es necesario mostrar de qué modos el movimiento de Breton estuvo interesado también en diversos conocimientos y tradiciones esotéricas que lo nutrieron y que aparecieron en los textos surrealistas, a veces mezclados u ocultos dentro de prácticas plásticas o literarias, evocando la pintura y sobre todo, la poesía de los románticos alemanes y de los simbolistas franceses.

Como ya se ha mencionado, una de las búsquedas principales del surrealismo fue la liberación de la mente a partir de exploraciones y experimentos con lo ‘irracional’, ya que el grupo de Breton asociaba al racionalismo con enfoques restrictivos, ‘burgueses’, anticuados y sobre todo, positivistas. Las distintas tradiciones esotéricas podían encajar de buen modo en aquella amplia y heterogénea categoría de lo irracional, y por este motivo, el esoterismo fue muy útil para los propósitos de Breton y sus amigos, quienes no tuvieron ninguna dificultad en incorporar a su movimiento algunos pensamientos del socialismo heterodoxo y hacerlos dialogar con textos de los místicos cristianos, del mismo modo que buscaron teorizar sobre los sueños —más allá Freud y el psicoanálisis— y escribir sobre visiones alucinatorias; sobre arte y literatura de los enfermos mentales y acerca de la pintura de El Bosco y de Blake. Este amplio y variado horizonte de intereses de Breton permite comprender que la tradición hermética, el esoterismo y posterior ocultismo fueron todos, de algún u otro modo, medios para que el surrealismo pudiese oponerse a la dictadura del pensamiento racional que predominaba en su época.⁴⁵⁵

Dentro del movimiento no sólo fue Breton el integrante más interesado en la tradición y conocimientos esotéricos. Max Ernst y Victor Brauner fueron también miembros fundamentales quienes, al igual que algunos integrantes ocasionales como el demoniaco e interesante Ernest Gegenbach y posteriores escritores, historiadores y críticos, tuvieron un conocimiento muy grande sobre las tradiciones esotéricas—Michel

⁴⁵⁵ Bauduin. M., Tessel. *The occultation of surrealism: A study of the relationship between bretonian surrealism and western esotericism*. Tesis de doctorado de la Universidad de Amsterdam, Facultad: Instituut voor Cultuur en Geschiedenis (ICG): 2012. p. 3-4.

Carrouges, Sarane Alexandrian, etcétera—. Asimismo en México, Leonora Carrington y Remedios Varo, reflejaron estas tradiciones y conocimientos en su pintura.

Si se busca entender el acercamiento que tuvo el surrealismo hacia el esoterismo y el espiritismo, es necesario también describir la relación que sostuvo aquel movimiento con la religión, en específico, señalar aquello que pensaban los integrantes del surrealismo sobre el catolicismo. De entrada hay que mencionar que, tanto Breton como la mayor parte de los surrealistas desaprobaban al catolicismo, lo atacaban ferozmente en brutales panfletos; mostraban su odio mediante crueles bromas o a partir de la construcción literaria o visual de obras satíricas o gestos visuales más directos, como la publicación de alguna fotografía de Benjamin Péret insultando a un sacerdote⁴⁵⁶, pues “Extremely virulent—and eternally vigilant—anticlericalism is therefore a salient characteristic of surrealist thought.”⁴⁵⁷ De este modo, la apropiación de los distintos pensamientos y tradiciones esotéricas e incluso el guiño satánico —sobre todo de Gegenbach--, constituían también un conjunto de armas muy valiosas contra las instituciones religiosas, que eran vistas por los surrealistas como entidades opresoras, viciosas y retrógradas. Desde los inicios del surrealismo, Breton y otros escritores habían coqueteado un poco con el esoterismo, pero fue a partir de 1940 que los integrantes se sumergieron completamente en aquellos conocimientos, lo cual se evidencia en muchos textos literarios y obras plásticas a partir de aquella fecha y que alcanzan un punto álgido en 1947, año que marcó para muchos críticos el final movimiento.⁴⁵⁸

Si las dos primeras décadas del surrealismo (1920’s-1930’s) fueron consideradas las más importantes desde el punto de vista de la historia del arte, desde la perspectiva de la historia del esoterismo, aquellas dos décadas fueron entendidas como el periodo de gestación que preparó al surrealismo para su etapa explosiva de creación de la década de 1940.⁴⁵⁹ Pero lo más importante aquí es recalcar el papel que tuvo el esoterismo con respecto a los objetivos del movimiento de Breton. En opinión de Tessel M. Bauduin, las mismas bases sobre las cuales se asentaron muchos críticos—sobre todo de izquierda--, para menospreciar al esoterismo, y consecuentemente, para criticar el

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 6.

⁴⁵⁷ Lepetit, Patrick. *The Esoteric Secrets of Surrealism. Origins, Magic and Secret Societies*. Trad. de John E. Graham. Inner Traditions International. Rochester, Vermont: 2012. p. 17. Fue el mismo Péret quien opinó que: “God must be killed...The Christian religion represents the greatest obstacle to the liberation of the Western man...Its destruction is a matter of life and death.” *Ibid.* p. 12.

⁴⁵⁸ Bauduin. (2012). p. 6.

⁴⁵⁹ *Ibid.* p. 6-7.

interés y la relación del surrealismo con aquellos conocimientos y tradiciones, fueron los mismos fundamentos que mantuvieron a Breton y su grupo firmes para impulsar a su movimiento. Es decir, para el surrealismo, como para la mayoría de la opinión popular, el pensamiento esotérico era ilógico, pre-racional y asociado con un modo primitivo de mirar el mundo; para Breton y sus seguidores, aquella marginalidad era tan atractiva y ejemplar para mostrar que el surrealismo buscaba la heterogeneidad en todos sus modos.⁴⁶⁰

¿Y cómo fue que penetraron los conocimientos esotéricos en el surrealismo Bretoniano? Para Bauduin, la mayoría de los conocimientos de Breton y su grupo sobre el esoterismo occidental –incluyendo al ocultismo y las ciencias ocultas--, se obtuvieron, por una lado, mediante estudios ‘más o menos académicos’ de brujas y magia, y por otro, gracias a estudios –‘verdaderamente académicos’-- sobre los poetas románticos y su afición por el esoterismo⁴⁶¹, tema que, como ya se ha mencionado anteriormente, examinó muy bien Albert Béguin en su ya clásico *El alma romántica y el sueño*.⁴⁶² A partir de la admiración de los surrealistas hacia los poetas románticos alemanes, el grupo de Breton pareció actualizar el pensamiento romántico y adaptarlo al contexto histórico de la Francia de inicios del siglo XX. Los surrealistas se sintieron parte de un grupo disidente, defensor de la irracionalidad y, como ya se ha mencionado, feroz crítico de la ‘sociedad ortodoxa burguesa’; herederos de una tradición filosófica, utilizaron al arte y a la literatura para filtrar conocimientos velados, y a la vez, se ocultaron detrás de ellos. Por este motivo, el concepto ‘ocultamiento’ es tan importante, sobre todo dentro de una segunda etapa del surrealismo. Apunta Bauduin que:

“I have chosen to retain Breton’s term ‘occultation’. First, because in the context of Breton’s demand, ‘occult’ should be understood as referring to the current of esotericism in general anyway. Secondly, because nineteenth century occultism became the lens through which the Surrealists viewed other periods and currents. Indeed, as will be shown, historical occultism became the most important reference point for Bretonian Surrealism, and the surrealist fascination was

⁴⁶⁰ *Ibid.* p. 7.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa.*

Trad. de Mario Monteforte Toledo, revisada por Antonio y Margit Alatorre. Fondo de Cultura Económica. México: 1954

strongest for nineteenth century esoteric thinkers and (possibly mythical) figures.”⁴⁶³

El concepto de la “ocultación” en el surrealismo fue muy importante alrededor de la época en que Breton escribió el *Segundo Manifiesto*. En 1929, el escritor pidió una ‘profunda y verdadera ocultación’ que mostró sus resultados en 1930 y particularmente a partir de 1940 cuando “against religious thought, surrealists gave priority to a certain kind o magic thought, the source of what Sarane Alexandrian called (citing Cornelius Agrippa) ‘occult philosophy.’”⁴⁶⁴ Sin embargo, hay que señalar que la búsqueda de la ‘ocultación’ estuvo ya desde inicios de 1920 con el automatismo y sus bases en la investigación psíquica y parapsicológica; en el interés de Breton por los estudios sobre el mesmerismo y el sonambulismo⁴⁶⁵ y en su admiración por Myers, Flournoy y compañía.⁴⁶⁶

A partir de 1925 los surrealistas se dieron cuenta de que el puro automatismo verbal no era suficiente para su expresión. Por este motivo, su interés comenzó a centrarse en las artes visuales y consecuentemente, comenzaron a indagar en otras facultades mentales como la imaginación, que estaba conectada con la idea antigua del artista como un visionario, un profeta, un iluminado y de este modo, el surrealismo tuvo que rescatar de nuevo a la figura de la mujer clarividente y a los médiums.⁴⁶⁷ Posteriormente, la década de 1930 es considerada por Bauduin como la “Época dorada” del surrealismo, pero “dorada” no debido al clímax literario o artístico del movimiento, ni tampoco por ser el periodo cumbre del esoterismo, sino por ser la gran época de la exploración de la mente. Ya para la década de 1940, el movimiento comenzó a centrarse más en los conocimientos esotéricos, sobre los que profundizó Breton enormemente durante la Segunda Guerra Mundial.⁴⁶⁸

Desde la época de la revista *Littérature* hasta los últimos momentos del surrealismo los nombres de Hermes Trimegisto, Swedenborg, San Martín, Péladan, Ramón Llull, Flamel, Agrippa, Basil Valentinus, Pitágoras, Jacob Böhme, Cagliostro y otros tantos, se repitieron constantemente en los textos surrealistas, así como Breton y

⁴⁶³ Bauduin. (2012). p.8-9.

⁴⁶⁴ Lepetit. p. 9-10.

⁴⁶⁵ Bauduin (2012). p. 9-10.

⁴⁶⁶ Para profundizar en la ocultación del surrealismo véase: Michel Carrouges, "La dynamique de l'occultation", en *Revue du Surréalisme Mélusine*. Numéro 2 : Occulte - Occultation, Editions L'Age d'homme, Lausanne, Suisse, 1981, p. 39-52.

⁴⁶⁷ *Ibid.* p. 10.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

algunos de sus colegas, regresaron asiduamente a los conocimientos de la Cábala, a la *Ars Magna* del mismo Llull, o a la *scientia occulta* de Hermes Trimegisto.⁴⁶⁹ Todos estos vínculos entre el surrealismo y los distintos conocimientos esotéricos están ya muy analizados por el mismo Bauduin, Lepetit y otros muy importantes investigadores.⁴⁷⁰ Sin embargo, habría que pensar si para el surrealismo de Breton, el espiritismo se ubicaba al mismo nivel, entraba en la misma categoría y era tan importante—aunque a Breton le hubiera avergonzado declararlo⁴⁷¹—como aquellos otros conocimientos esotéricos. Esta reflexión servirá para establecer la verdadera herencia que el espiritismo legó al surrealismo.

La distinción.

El esoterismo occidental es considerado por Wouter Hanegraaff —un gran estudioso del tema— “to be a constructed category, an umbrella term under which various heterodox western religious movements, practices, ideas, groups and individuals can be collected.”⁴⁷² Es decir, para este investigador, el esoterismo es un término comodín, o, mejor aún, un término que funciona como un ‘cesto de residuos’ donde caben muchos conceptos, prácticas, saberes y otros distintos elementos que desde el periodo de la Ilustración no fueron estimados como parte ‘aprobada’, oficial, de la identidad occidental; elementos tales como la magia, que, debido a que fue apreciada desde el discurso oficial como pura superstición o contraria a lo científico, fue también arrojada a la categoría de ‘lo Otro’.⁴⁷³

Teniendo en cuenta esta noción de lo esotérico, habría que preguntarse si el espiritismo fue colocado por Breton dentro de aquel ‘cesto de residuos’ o ‘amplio

⁴⁶⁹ Lepetit. p. 53.

⁴⁷⁰ Véanse: Bonardel, Françoise. "Surréalisme et hermétisme " en *Revue du Surréalisme Mélusine*. Numéro 2 : Occulte - Occultation, Editions L'Age d'homme, Lausanne, Suisse, 1981. p. 70-97; Bruno, Jean. "André Breton et l'expérience de l'illumination ", en *Revue du Surréalisme Mélusine*. Numéro 2 : Occulte - Occultation, Editions L'Age d'homme, Lausanne, Suisse, 1981. p. 53-69; Eigeldinger, Marc. "Poésie et langage alchimique chez André Breton", en *Revue du Surréalisme Mélusine*. Numéro 2: Occulte—Occultation, Editions L'Age d'homme, Lausanne, Suisse, 1981. p. 22-38; Kanters, Robert. "Esotérisme et surréalisme ", en *Revue du Surréalisme Mélusine* numéro 2 : Occulte - Occultation, Editions L'Age d'homme, Lausanne, Suisse, 1981, p.11-21; Schoenfeld, Jean Snitzer. "André Breton, Alchemist", en *The French Review*. Vol. 57. No. 4 (Mar. 1984), p. 493-502.

⁴⁷¹ Vergüenza y posterior distinción de aquello que ya se ha mencionado acerca del espiritismo de Kardec: la escritura accesible, divulgativa, ‘destinada al populacho’; la ausencia de poesía y los objetivos pedagógicos contra los que el surrealismo --destructor de instituciones que consideraba opresoras-- luchaba.

⁴⁷² Bauduin. (2012). p. 7.

⁴⁷³ *Ibid.*

paraguas que acoge varios elementos’, mencionado por Hanegraaff, pues era común en el imaginario popular de la época de Breton, que lo esotérico se asociara con casi cualquier cosa: brujería, demonios, magia, médiums y cualquier otro elemento divergente del discurso oficial de las ciencias naturales. Además, es posible que Breton no haya distinguido al espiritismo del esoterismo porque cualquier elemento heterodoxo —llámesele como se quiera—, en contradicción con el discurso oficial de las ciencias de la mente, podía serle útil para los objetivos y la lucha anti-racionalista de su movimiento.

Sin embargo, hay que recordar siempre que, si bien Kardec buscó crear una doctrina y sus libros están llenos de fantasmas y explicaciones extraordinarias sobre el sentido de la vida y la muerte, sus bases, discurso y método para el estudio de las manifestaciones de los espíritus fueron siempre ‘científicos’; bien apoyados en la lógica y defensores del empirismo. A través de experimentos comprobables, el espiritismo de Kardec estaba dispuesto a convencer a las mentes más escépticas—como la suya misma—; sobre todo a las de las comunidades de las ciencias naturales y exactas de la segunda mitad del siglo XIX. Por este motivo, el espiritismo a pesar de parecer una disciplina que podría caer dentro de la amplia rama de lo esotérico, debería de tratarse por separado. La decisión de Breton de mezclar en su textos espiritismo con esoterismo podría tener varias explicaciones. Aquí se plantean dos: la primera es que si bien, Breton y su grupo, además de haber tenido experiencias con médiums y sesiones espiritistas así como haber leído revistas y otras publicaciones espiritistas—muy populares aun en su época—, nunca tuvieron tan claros los objetivos y bases científicas del pensamiento de Kardec. Parecería que Breton, a pesar de su contacto con estas prácticas, se quedó con la idea popular de que las sesiones con espíritus eran prácticas lúdicas, juveniles e incluso charlatanas. La segunda explicación es que Breton negó conocer el fondo espírita pensando estratégicamente en los objetivos de su movimiento. Hemos ya visto cómo en “Le Message Automatique”, Breton expresa su desprecio hacia el espiritismo y su incredulidad acerca de la comunicación entre vivos y muertos. Además de ello, es extraño que en este ensayo —el más importante sobre la escritura automática— si bien se habla de médiums, nunca se mencione el nombre de Kardec, tan popular aún en la Francia de su época y esencial en cualquier discusión sobre el espiritismo y sobre todo, fundamental cuando se habla de mediumnidad.

Al omitir a Kardec y mencionar a Flournoy, Myers, Schrenk-Notzing o William James, Breton no sólo estaba eligiendo una familia de pensamiento, sino dirigiendo los

objetivos de su movimiento hacia una dirección específica; no expresaba sólo una sincera repugnancia hacia la popularidad de las prácticas del espiritismo y una aversión hacia aquella palabra tan manoseada en su época, sino que buscaba alejar su movimiento del pensamiento de Kardec –erróneamente considerado para la plebe—para acercarlo a una “verdadera ciencia”: la de aquellos estudiosos de la mente heterodoxos, expertos en psicología, psiquiatría o neurofisiología pero que podían fácilmente apartarse de una visión positivista. Breton no se dio cuenta que al omitir a Kardec, no sólo estaba ignorando las bases teóricas y científicas que dan sustento a las investigaciones de aquellos grandes estudiosos de la mente que él admira, sino que también estaba relegando –deliberada o inconscientemente-- una parte fundamental de la historia que hay detrás de su concepto “escritura automática”.

La Herencia.

En esta investigación planteamos que a pesar de las declaraciones a medias, del silencio e incluso de las negaciones de Breton, el surrealismo es en parte, producto de la historia del espiritismo en Francia; de las teorías y experimentos de Kardec; de sus publicaciones y luchas, y sobre todo, de sus iniciales conceptos que fueron transformados por el surrealismo. En particular, nos referimos al concepto de la escritura automática.

A pesar de las críticas que Breton le hacía al espiritismo, de sospechar de sus bases “religiosas”, desde una etapa inicial del movimiento, los surrealistas tomaron algunos elementos de aquella doctrina para crear sus propios conceptos. Sus experimentos con los sueños y estados alterados de consciencia; sus escritos sobre “lo visionario” y sus ideas de los automatismos no pueden explicarse solamente a partir de aquellas teorías de los estudiosos de la mente de la Society for Psychical Research; de la neurología o psiquiatría tradicional. Los inicios fueron anteriores, con el espiritismo de Hugo y con las publicaciones de Kardec y es obvio que Breton tuvo contacto con aquellos textos, como también es muy claro la obsesión que tuvo desde sus inicios con los médiums “and their supposed visionary powers [that] reached considerable heights around 1930.”⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Bauduin. (2012). p. 56.

Volvamos a los inicios de los experimentos surrealistas acerca de lo que llamaban “sonambulismo”, concepto que no podría comprenderse solamente desde la perspectiva, psicológica o neurológica sino también espiritista. Volvamos a describir con detalle aquellas sesiones iniciales que más parecían “espíritas”. Por ejemplo la de la noche del 25 de Septiembre de 1922, en que Breton y su esposa Simone Kahn recibieron en su casa a René Crevel, Max Morise y Robert Desnos. A las 9 de la noche se apagaron las luces y todos se sentaron en la mesa tomados de las manos. Crevel, quien era el integrante del grupo que más entusiasmado estaba sobre la sesión, pudo entrar en un estado de trance durante el cual emitió terribles gritos, palabras y frases que olvidaría al despertar. A Robert Desnos le ocurrió algo similar: entró en trance, emitió algunas frases mientras rasgaba la mesa, manifestando su deseo de escribir algo.⁴⁷⁵ Tiempo después, Breton llamaría a estos estados mentales “estados de sueño” y a aquellas prácticas de las reuniones, “sesiones de sueño”.⁴⁷⁶

Aquellas reuniones continuaron hasta la primavera de 1923 donde ya asistían, además de los anteriores, algunos otros surrealistas como Man Ray, Gala, Paul Éluard, Péret, Max Ernst, Aragon, Roger Vitrac, de Chirico. Desnos y Crevel fueron los integrantes que regularmente podían entrar en trance y así dibujar en papel, contestar preguntas y contar historias. Otros como Breton, Éluard, Morise o Ernst, a pesar de su buena voluntad, jamás pudieron alcanzar un “estado de sueño.”⁴⁷⁷

Como ya hemos relatado anteriormente –pero vale la pena recordar y precisarlo–, en un principio, los surrealistas estaban muy entusiasmados y todo salía bien en aquellas sesiones pero poco a poco, el ambiente comenzó a enrarecerse y aquellas comenzaron a volverse extrañas e incluso violentas. En alguna ocasión, Crevel les profetizó a todos los integrantes que morirían de tuberculosis y para sorpresa de todos, varios de los presentes enfermaron durante los días siguientes. En las sesiones posteriores, a Desnos le comenzó a costar mayor trabajo regresar del trance e incluso, en alguna de ellas intentó acuchillar a Éluard después de que este le vaciara agua para intentar despertarlo. En otra de ellas, varios integrantes del grupo desaparecieron de pronto hasta que fueron descubiertos por Breton en otra habitación intentado colgarse del cuello, bajo las órdenes de Crevel.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Breton (1988). “Entrée des médiums.” p. 277.

⁴⁷⁶ Bauduin (2012). p. 61.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 62.

Estas sesiones fueron muy parecidas a las del espiritismo popular, pues hay que recordar que-- como Breton escribe en “Les pas perdus”--, Crevel ‘fue iniciado’ en el espiritismo por una tal madame D.—algo similar a lo que le ocurrió a Hugo con Delphine de Girardin--, quien supuestamente distinguió en Crevel cualidades para la mediumnidad y “le enseñó el modo para desarrollarlas.”⁴⁷⁹ Por su parte, Desnos, podía entrar en trance con facilidad y en ese estado mental pronunciar frases, oraciones e incluso crear retruécanos completos. Tan sólo necesitaba cerrar los ojos para entrar en un ‘estado de sueño’, aun cuando estuviera en cafés bulliciosos o en ambientes cerrados y silenciosos como el estudio de Breton.⁴⁸⁰ Por esta misma razón, en el primer *Manifesto*, Breton escribe que Desnos fue quien posiblemente se acercó, más que cualquier otro, a la ‘verdad surrealista’; quien podía ‘hablar surrealista’ a su voluntad y quien era ‘extraordinariamente ágil oralmente siguiendo sus pensamientos’.⁴⁸¹ Por este mismo motivo, Aragon se expresa de Desnos del siguiente modo:

“ceux qui interrogent ce dormeur formidable l’aiguillent à peine, et tout de suite la prédiction, le ton de la magie, celui de la révélation, celui de la Révolution, le ton du fanatique et de l’apôtre surgissent. Dans d’autres conditions Desnos pour peu qu’il se prenne à ce délire deviendrait le chef d’une religion, le fondateur d’une ville, le tribun d’un peuple soulevé. Il parle, il dessine, il écrit.”⁴⁸²

Es claro que Desnos era admirado por sus colegas, quienes veían en él, más que a un gran escritor --aunque sí lo fue--, a un individuo que encarnaba los motivos revolucionarios del surrealismo y que sin embargo --lo quisieran sus amigos o no, lo expresaran o no-- también arrastraba consigo los vestigios de la mediumnidad y el espiritismo francés que Breton afirmaba detestar e incluso no conocer bien. Pero era claro que los surrealistas estuvieron en contacto con el espiritismo francés. Si bien Crevel fue el ‘iniciado’ en el espiritismo y su conocimiento fue llevado hacia sus

⁴⁷⁹ Breton. (1988). p. 276. Aragon lo narra de este modo: “Cela eut lieu au bord de la mer, où René Crevel rencontra une dame qui lui apprit à dormir d’un sommeil hypnotique particulier, qui ressemble plutôt à l’état somnambulique.” Véase Aragon, Louis. *Une vague de rêves*. Postface de Marie-Thérèse Eychart. Éditions Seghers, Paris, 2006. p. 20.

⁴⁸⁰ Dice Aragon: “Il s’agit bien maintenant de suivre le rite initial. Au café, dans les bruits des voix, la pleine lumière, les coudoisement, Robert Desnos n’a qu’à fermer les yeux, et il parle, au milieu des bocks[...].” *Ibid.*

⁴⁸¹ Bauduin, Tessel (2015). “The ‘Continuing Misfortune’ of Automatism in Early Surrealism”, en *communication + I*: Vol. 4, Article 10. p. 16.

⁴⁸² Aragon. p. 21.

amigos, los demás surrealistas debieron recibir aquellas ideas también por otros medios distintos, pues “Spiritualism had in fact been enjoying a renewed widespread popularity in France after the First World War, and it is very probable that other proto-Surrealists besides Crevel also had some familiarity with it.”⁴⁸³ Se sabe que Breton tenía una gran curiosidad por el espiritismo, los médiums y demás temas. Hay que recordar no sólo las ilustraciones que acompañan “Le message automatique”, que en su mayoría fueron dibujos y pinturas hechas por médiums, a quienes relacionaba con pacientes esquizofrénicos, clarividentes, salvajes e incluso con niños, pues:

“From a surrealist point of view, patients and médiums occupied a position similar to children, the ‘naïve’, and so-called ‘primitives’, or tribal peoples, all of whose assumed childness, lack of education, of civility, and of the ability for rational reasoning, and whose irrational mind, insanity, or innate excess of feminity, meant that their mind worked differently than that of the rational, educated, sane, bourgeois (French) man.”⁴⁸⁴

Breton pensaba que los médiums y los enfermos mentales tenían una ‘mente primitiva’, capaz de generar frases de manera automática, y sin embargo, aquellos sujetos no podían ser considerados surrealistas, a pesar de que sus textos o dibujos lo fueran pues, para ser surrealista, según Breton, se necesitaba voluntad y salud mental. Es decir, se necesitaba, paradójicamente, tener aquello contra lo que luchaba Breton: razón.⁴⁸⁵

Breton y su grupo apreciaban los dibujos y escritura de los médiums y pacientes, y en los inicios del movimiento, admiraban más aún, sus asociaciones irracionales, pues “The logic of the claims and predictions of mediums and clairvoyants was thought to operate in a manner similar to dream narratives: irrational, strange, absurd and marvellous, and adhering to an *inner* logic that lies outside of accepted (bourgeois) boundaries of rationality and coherence but may be experienced as logical all the time.”⁴⁸⁶ Por esto, desde 1925, Breton y otros surrealistas como Ernst comenzaron a visitar a una clarividente llamada Madame Sacco quien, además de que supuestamente les intentaba predecir el futuro, también, de manera espontánea, les daba ideas y conceptos que serían incorporados dentro del surrealismo pues:

⁴⁸³ Bauduin. (2012). p. 90-91.

⁴⁸⁴ Bauduin. (2015). p. 27.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

“Mediums were appreciated in Surrealism for many things, not least for the effect of their predictions, stories and other automatism upon the mind of the surrealist, where unusual and particular associations could suddenly be sparked: ‘Everything that is revealed to me [Breton] about the future falls in a marvellous field which is nothing other than that of absolute possibility’”⁴⁸⁷

Es por este motivo que en los textos surrealistas abundan las referencias a la figura del médium, del vidente, de los sueños y de otros estados mentales que son calificados como patológicos por la medicina tradicional pero que en opinión de los surrealistas, deberían verse como ‘creativos’. En *Une vague de rêves*, escrito en junio de 1924 por Louis Aragon y considerado el primer manifiesto surrealista —debido a haber sido terminado un poco antes de aquel *Primer Manifiesto* de Breton—, Aragon explica las propuestas y teorías del surrealismo; narra sus experiencias y aventuras dentro del movimiento y también deja ver algunos de los vínculos que el surrealismo tuvo con algunos principios del espiritismo y cómo la escritura automática se nutrió de ellos.

Si bien Aragon fue amigo de Breton desde inicios del movimiento, no participó, como sí lo hizo Soupault en la primera experiencia con la escritura automática ni asistió constantemente a las sesiones de sueños y otras actividades del grupo.⁴⁸⁸ Sin embargo, Aragon tuvo una perspectiva muy clara de los objetivos del movimiento y en *Une vague des rêves*, aquellos objetivos se manifiestan a través un texto más legible, y posiblemente más interesante y completo que el *Primer Manifiesto* de Breton. En el texto de Aragon se dejan ver los valores que defiende el movimiento; se narran sus orígenes y las experiencias, tanto de varios integrantes importantes del surrealismo, como las del mismo Aragon. Además es un texto muy bien escrito y con alcances poéticos que, sin embargo no le quitan el rigor y profundidad del pensamiento pues: “L’emportement lyrique de l’écriture, son caractère passionné, la précipitation des images ne doivent pas occulter le sérieux de la réflexion théorique de l’auteur.”⁴⁸⁹ Al mismo tiempo, en *Une vague de rêves* hay mucho mayor intimidad y pasión que se logran a través de una escritura, que si bien parece literariamente más sencilla y más plana, adquiere una dimensión poética superior a la de Breton. Esto se debe en parte a

⁴⁸⁷ *Íbid.* p. 28.

⁴⁸⁸ Eychart, Marie-Thérèse. “Postface” en *Une vague des rêves*. p. 43.

⁴⁸⁹ *Íbid.* p. 44.

que Aragon, a diferencia de Breton, no tuvo aversión al género narrativo, a las novelas; le gustaba moverse en distintos registros literarios⁴⁹⁰ y su escritura, en particular en “Une vague des rêves”, despliega mayor imaginación y experiencia narrativa que la del *Manifiesto* de Breton.

Sin embargo el texto de Aragon está en consonancia con el pensamiento de Breton en cuanto al cuestionamiento de la “racionalidad”; le parece sensato pensar que existan otras realidades y relaciones con el mundo que las materiales y por eso, al igual que Breton, Aragon abraza conceptos como ‘el azar’, ‘la ilusión’, ‘lo fantástico’ y ‘el sueño’, que “sont réunies et conciliées dans un genre, qui est la surréalité.”⁴⁹¹

Asimismo, Aragon recuerda aquellos inicios de los juegos surrealistas y también rememora la escritura automática y las desastrosas consecuencias que sufrieron Breton y Soupault al practicarla tanto tiempo: “quand ils eurent atteint à une fatigue extrême par l’abus de ce qui leur semblait encore un simple jeu, virent se lever les prodiges, les grandes hallucinations qui accompagnent l’ivresse des religions et des stupéfiants physiques.”⁴⁹² Es interesante que Aragon compare estas alucinaciones de los surrealistas con aquellos estados mentales que se generan mediante narcóticos o durante algunas prácticas religiosas, y sobre todo es importante que Aragon detecte que a partir de las prácticas surrealistas, las imágenes –almacenadas en el inconsciente—surjan al mundo y se vuelvan parte de la realidad; adquieran forma como alucinaciones táctiles, visuales o auditivas; imágenes que los surrealistas no fueron siempre capaces de manejar y que de algún modo los dominaron. Aragon dice que los surrealistas fueron la “monture” de las imágenes⁴⁹³ y esta palabra remite de nuevo al vocabulario popular del espiritismo, donde se dice que los ‘desencarnados’ ‘montan’ a los ‘encarnados’ e incluso estos últimos son llamados popularmente ‘caballos’. En este texto, Aragon a veces parece mirar algunas de las raras experiencias de los surrealistas desde una perspectiva más espiritista e incluso recuerda que “Dans un lit au moment de dormir, dans la rue les yeux grand ouverts, avec tout l’appareil de la terreur, nous donnions la main aux fantômes.”⁴⁹⁴ Escribe también que para que aquellos acontecimientos de terror se detuviesen, tenían que detener las prácticas surrealistas, como si en verdad aquel terror no tuviese una causa psicológica sino espiritual; como si el surrealismo fuese un

⁴⁹⁰ *Íbid.* p. 48-49.

⁴⁹¹ Aragon. p. 12.

⁴⁹² *Íbid.* p. 15.

⁴⁹³ *Íbid.* p. 16.

⁴⁹⁴ *Íbid.*

conjunto de medios modernos capaces de abrir las puertas a ‘espíritus inferiores’, lo cual nos remite de inmediato a las ya expuestas ‘sesiones de sueño’ y a los comportamientos de Crevel y Desnos que la psicología y psiquiatría contemporánea podrían calificar como psicopáticos pero que en tiempos de Kardec e incluso desde una perspectiva espiritista actual, podrían explicarse como derivados de ‘obsesiones espirituales’, similares a aquellas que se describen en *Le livre des médiums*.

Para Kardec, los pensamientos de los seres humanos, a los que clasifica de manera dicotómica --morales o inmorales, creadores o destructivos, amorosos o pérfidos-- atraen a espíritus que les son similares de acuerdo a su ‘avance moral’-- buenos, ignorantes, burlones, perversos, etcétera— e influyen en el comportamiento de los individuos, quienes pueden incluso ver afectada su salud u otros aspectos de su realidad. Esta idea espiritista no es tan alejada de la de Aragon y otros surrealistas, para quienes la vida tampoco se termina en su aspecto material, visible, tangible: existe un pensamiento que es productor de imágenes capaces de materializarse; un pensamiento que se vuelve real en el mundo; que

afecta la vida cotidiana de los individuos.⁴⁹⁵ ¿No sería esta otra herencia que recibió el surrealismo tanto de las tradiciones esotéricas como del espiritismo, antes que del psicoanálisis y de otras “ciencias de la mente”? Seguramente sí, como también lo fue el interés surrealista por el sueño, que se observa más claramente en *Les Vases Communicants*, el libro donde, apoyado en un arsenal teórico materialista que incluye a Feuerbach, Hegel, Freud, Lenin, Marx y Engels, Breton siempre en combate con la religión, busca explicar aquel fenómeno extraordinario. Dice Bonnet:

“Feuerbach, <<le seul philosophe qui ait tenté, après avoir explicitement nié dieu, d’établir une morale à partir des besoins sentimentaux de l’homme; sans préjuger des résultats obtenus par Feuerbach, nous proposons de tenir ses travaux comme indispensables et demandant à être poursuivis, en particulier en nous aidant de l’oeuvre de Freud, pour l’explication des symboles religieux>>; Marx et Engels, <<le matérialisme historique permettant de faire passer la critique de la religion à la lutte contre la religion, de l’abstrait au concret.>>”⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ *Ibid.* p. 23.

⁴⁹⁶ Bonnet, Marguerite. “Les vases communicants. Notice” en *André Breton. Oeuvres Complètes. II*. Édition établie par Marguerite Bonnet avec la collaboration de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert et José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. p. 1354.

Para Bonnet, *Les vases communicants*, dado a su gran importancia dentro del movimiento, podría muy bien ser considerado el *tercer manifiesto surrealista*. El texto se escribió entre 1931 y 1932, en una época muy importante y convulsa tanto para el surrealismo como para el mismo Breton, quien acababa de pasar por momentos dolorosos.⁴⁹⁷ El libro, aunque pretende asentarse sobre pilares materialistas—tanto del materialismo científico⁴⁹⁸ como del materialismo histórico— en ciertos momentos denota también, de manera involuntaria, si no es que un pensamiento religioso, sí vestigios de una filosofía espírita. En primer lugar, Breton se burla en su libro de ciertas explicaciones metafísicas; de aquellas creencias en fantasmas a las que asocia, apoyado en Freud, con creencias infantiles⁴⁹⁹, y sin embargo, en aquella constante burla y combate a posiciones filosóficas idealistas —¡que tanto han idiotizado al proletariado!, ¡que han sido el opio del pueblo!-- se trasluce también una fascinación, una obsesión por cuestiones metafísicas; se vislumbra una duda filosófica que Breton, posiblemente debido a la vergüenza o para no parecer un pensador ingenuo, siempre intentó disimular; una duda que, en el espacio público, nunca aceptó tener. En segundo lugar, en *Les vases communicants*, Breton critica que Freud no haya podido expresar libremente sus deseos sexuales debido a la presión de aquella moral de la burguesía vienesa.⁵⁰⁰ Sin embargo, Breton mismo, en algunos pasajes del libro parecería reproducir la conducta que critica en Freud, por ejemplo, cuando, después de un duro momento sufrido, confiesa el escritor que:

“No soy, en semejantes circunstancias, muy capaz de recurrir a las embriagueces vulgares. Me parece que con ello adquiriría rápidamente una idea de mí poco

⁴⁹⁷ *Ibid.* p. 1369.

⁴⁹⁸ Esto no sólo se manifiesta en las constantes referencias de Breton a filósofos de la ciencia, psicólogos o científicos, sino también, como nota Bonnet, se expresa en el título del texto. Al igual que en *Les champs magnétiques*, en *Les vases communicants* se alude a la física. Este último título recuerda la famosa experiencia de Galileo, quien estudiando las condiciones de equilibrio de un líquido contenido en distintos recipientes comunicados entre ellos, comprobó, entre otras cosas, que una vez que los líquidos se encontraban en reposo, alcanzaban el mismo nivel dentro de los vasos, sin importar que el volumen y forma de estos fuese distinto; las superficies libres del líquido permanecían en un mismo plano horizontal. *Ibid.* p. 1350.

⁴⁹⁹ Dice Breton: “En resumidas cuentas, yo no había hecho más que comprobar por mi cuenta que los fantasmas (así como los bergantes imaginarios de los que el hombre adulto persiste a veces en tener miedo), como dijo Freud, no son otra cosa que, sublimados, <<los visitantes nocturnos en ropas de noche blancas, que han despertado al niño para ponerlo sobre la bacinica, a fin de que no moje la cama, o que han levantado la cobija para ver cómo tenía las manos al dormir>>. Inútil decir que para mí tales consideraciones no podrían en nada militar contra la puesta en circulación de objetos de este orden que desde hace mucho tiempo no he dejado de preconizar.” Véase. Breton, Andre. *Los vasos comunicantes*. Traducción de Agustí Bartra. Siruela. España: 2005. p. 50.

⁵⁰⁰ *Ibid.* p. 26-27.

compatible con la continuación misma de mi vida. Detesto el mundo y sus distracciones. *Nunca* he llegado a acostarme con una prostituta, lo cual proviene, por una parte, de que nunca he amado—y que no creo poder amar—a una prostituta; y por otra, de que soporto muy bien la castidad, cuando no amo. Pero me parecería indigno por encima de todo querer alejar la imagen de un ser amado por medio de la de un ser o de diversos seres no amados.”⁵⁰¹

Si bien Breton confiesa buscar “deshacerse de toda sujeción idealista”, sus reflexiones sobre el amor parecen no poder escapar del idealismo. Cuando aquel, en algunos de sus textos, habla sobre el amor, nunca caben ahí las ciencias naturales—como sí ocurre cuando habla de otros temas—; nunca hay referencias a los deseos sexuales de los primates, a curiosidades darwinianas, a estudios evolutivos sobre la sexualidad; a la acción hormonal y química del cerebro y su relación con el comportamiento sexual. Nunca hay empirismo o psicología científica sobre el tema. Por este motivo, la cita anterior, pudorosa e incluso de aparente moralina burguesa podría denotar también —a pesar de Breton— la internalización de una tradición, si no de ejercicios espirituales, sí de un conjunto de normas y restricciones filtradas, ya sea a través de aquel catolicismo al que tanto combatió o, en todo caso, a través del espiritismo kardeciano, concebido como una doctrina filosófica con bases científicas, a la que seguramente Breton pudo haber odiado menos que a la religión y las iglesias.

Hay que decir entonces, que varios elementos espiritistas se manifiestan en el surrealismo: las sesiones en las que participaron Breton, Crevel, Desnos y demás durante el “periodo de los sueños” eran casi versiones modernas de las antiguas reuniones espíritas e incluso, los diálogos que sostuvieron los surrealistas, evocaban a aquellos de Hugo y su familia con las mesas parlantes y posteriormente, a los de Kardec con sus espíritus. Dice George Sebbag:

“Situons-nous justement pendant la période des sommeils. Le 30 septembre 1922, Breton dialogue avec le médium Desnos qui répond par écrit:

<<Q. —*Que vois-tu des relations de Breton avec Vaché? De quel ordre sont-elles?*

R.—*La Loire à 5 h. du soir un mardi d’automne (sic).*

⁵⁰¹ *Ibid.* p. 63.

Q.-*Jacques Vaché est mort, tu le sais?*

R.-*Non (puis de plus furieusement, une dizaine de fois) Non (trois crayons cassés).>>*⁵⁰²

La dinámica de las sesiones surrealistas es casi idéntica a la espírita y la construcción dialógica es también similar: preguntas concretas y respuestas de frases simples e incluso entrecortadas o gramaticalmente incompletas; frases de los surrealistas que al igual que en el tiempo de Kardec, recuerdan necesariamente al telégrafo. Por otro lado, la referencia a Vaché en el diálogo de 1922 es crucial aún en 1948, año en el que Breton confiesa que aún sigue “alucinando” a su admirado amigo muerto; que este sigue apareciendo en sus sueños: “Une cime, inconstestablement la plus haute et la plus rayonnante que j’aie atteinte en rêve—hélas à intervalles de plus en plus longs—se dégage de la brusque révélation que Jacques Vaché n’est pas mort, bien que tout ait autorisé à le croire.”⁵⁰³

Breton quería que el surrealismo fuese visto como un pensamiento revolucionario capaz de “tender un hilo conductor entre los mundos excesivamente disociados de la vigilia y del sueño, de la realidad exterior e interior[...].”⁵⁰⁴ y reprochaba que Freud nunca hubiese considerado posible la existencia de los sueños proféticos.⁵⁰⁵ De algún modo, a pesar de la admiración, Breton finalmente consideró que Freud era un positivista, y sin embargo el escritor, cuando se asentaba en su perspectiva materialista y se mofaba de los idealistas, reproducía la misma ideología de Freud, sin percatarse de que al mismo tiempo hacía renacer ciertos principios del espiritismo kardeciano. Por ejemplo, cuando rememoraba aquellas apariciones de Vaché en su sueño no estaba sino repitiendo ciertas explicaciones de la doctrina espírita sobre la comunicación de los vivos con los muertos. En el capítulo VIII de *Le Livre des Esprits* de Kardec se explican asuntos relacionados con la emancipación del alma. Una gran parte del capítulo trata sobre aquello que ocurre con el espíritu durante los sueños y, entre otras cosas, sobre la comunicación que pueden establecer los espíritus de los encarnados con los desencarnados mientras se duerme. Se dice que durante el sueño, el espíritu --a diferencia del cuerpo-- no descansa, siempre se encuentra activo y se libera para establecer contacto directo con otros espíritus --de vivos o muertos-- e incluso puede

⁵⁰² Sebbag, Georges. *Sommeils & Rêves surréalistes*. Éditions Jean-Michel Place. Paris:2004. p. 11.

⁵⁰³ *Íbid.* p. 13.

⁵⁰⁴ Breton (2005). p. 76.

⁵⁰⁵ *Íbid.* p. 20.

adquirir conocimientos o capacidades mayores a los que el individuo pudiese obtener durante la vigilia. Por este motivo dice Kardec que: “lorsque le corps repose, l’Esprit a plus de facultés que dans la veille; il a le souvenir du passé et quelquefois prévision de l’avenir; il acquiert plus de puissance et peut entrer en communication avec les autres Esprits, soit dans ce monde, soit dans un autre.”⁵⁰⁶ Para la doctrina espírita, los encarnados están siempre en contacto con el mundo de los espíritus, tanto de los vivos como de los muertos y el sueño es la puerta “que Dieu leur a ouverte vers leurs amis du ciel; c’est la récreation après le travail, en attendant la grande délivrance, la libération finale qui doit les rendre a leur vrai milieu.”⁵⁰⁷ Por lo tanto, a partir de esta idea, Kardec puede explicar también las pesadillas, que son causadas por malos espíritus “para atormentar a almas débiles y pusilánimes” y pensar que hay sueños en los que se recuerdan vidas pasadas y otros que son proféticos⁵⁰⁸, como así lo creía también Breton. Por este motivo, si para Kardec, el espíritu siempre se encuentra en movimiento y durante el sueño se libera para visitar a otros espíritus --“ correspond avec ceux qui lui sont chers, soit dans ce monde, soit dans d’autres”⁵⁰⁹--, podemos pensar que aquellas declaraciones de Breton sobre las apariciones del espíritu de Vaché pudieron haber estado influidas por el espiritismo, como también esta doctrina pudo haber dado impulso a la teoría de los vasos comunicantes—junto al descubrimiento de Galileo y la dialéctica hegeliana--, pues tanto para Kardec como para Breton, el mundo del sueño y el mundo de la vigilia no eran distintos ni estaban separados, sino en constante comunicación.⁵¹⁰

Finalmente, habría que señalar que la herencia más importante que legó el espiritismo al surrealismo fue la noción de la escritura automática⁵¹¹, que surgió con los médiums y pasó por las disciplinas de la psicología, psiquiatría y otras ciencias de la mente, para luego llegar al surrealismo y ser modificada y adaptada para los propósitos

⁵⁰⁶ Kardec (2017). p. 158.

⁵⁰⁷ *Ibid.* p. 159.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 160.

⁵¹⁰ Para Kardec, durante el estado de emancipación (del sueño), la vida del cuerpo le otorga el lugar a la vida del alma, pero esto no quiere decir que el hombre viva dos existencias, sino dos fases de la misma existencia (*Ibid.* p. 162.). Por su parte, para Breton, el mundo real es el mismo que el mundo del sueño, y este último no pone el peligro la concepción materialista del mundo. (Bonnet (1992). p. 1359).

⁵¹¹ Es interesante notar que los conceptos “escritura automática”, “automatic writing”, “écriture automatique” o “automatisches schreiben”, se emplean indistintamente para designar tanto las prácticas de escritura de los médiums como las de los surrealistas. Por este motivo, es importante rescatar aquí el término “psicografía” que acuñó Kardec, para designar a la escritura usada dentro del espiritismo.

del movimiento. La escritura automática era para Breton un medio de revelación, pero como lo deja ver en “Le message automatique”, de una revelación que no podría ser sino secular y psicológica. Recordemos que en aquel ensayo, Breton menciona también que si bien, la técnica de la escritura automática surrealista parecía similar a la escritura de los médiums, los resultados literarios eran totalmente distintos a los que lograba el surrealismo. Además de ello, el espiritismo buscaba disociar la personalidad psicológica del médium –lo cual le acarrea a este problemas mentales--, mientras que la escritura automática surrealista buscaba la integración psicológica del individuo. Por este motivo, para comprender por completo la técnica de la escritura automática en el surrealismo, es necesario exponer antes las transformaciones que sufrió el concepto al integrarse a las ciencias de la mente del siglo XIX.

Las ciencias de la mente del siglo XIX detrás de la escritura automática surrealista.

Breton y las ciencias de la mente.

Para poder comprender la relación de Breton con las ciencias de la mente del siglo XIX y explicar cómo influyeron estas en el surrealismo y en su concepto de la *escritura automática*, es necesario primero, dar una idea de aquellos vínculos entre las artes y las ciencias en la Europa de inicios del siglo XX.

Según Robert Michael Brain, alrededor de 1900, hubo un cambio de paradigma estético en el arte europeo. Con el Modernismo, algunas disciplinas científicas y otras artísticas estuvieron de nuevo cerca; las artes y las ciencias naturales intercambiaron instrumentos, conceptos y medios de representación. Uno de los resultados de estos intercambios fue la “estética fisiológica”, estudio que buscaba determinar, desde la fisiología, la naturaleza de las ‘emociones estéticas’ humanas y explicar cómo lograban las obras de arte sus efectos sobre la mente de los espectadores.⁵¹²

En su estudio, Brain menciona que en los inicios del siglo XX en Europa, frecuentemente convivían e intercambiaban ideas, físicos y compositores, fisiólogos y pintores, y psiquiatras y poetas, lo cual trajo como consecuencia el interés de los artistas de vanguardia por la tecnología y el contacto de éstos con los laboratorios de fisiología.⁵¹³ Para el autor de este estudio, el Modernismo en el arte pertenece a la misma tendencia cultural que la ciencia moderna, pues piensa que los paralelismos entre el arte y la ciencia de esta época, no fueron resultados accidentales sino productos de intercambios, como ya se ha mencionado, de conceptos, lenguaje, ideas e instrumentos.⁵¹⁴ La fisiología del siglo XIX, fue un conocimiento central, que llegó hasta el arte y sobre el que los artistas tuvieron curiosidad porque les concernía también. Dice Brain:

“Indeed much of the project of nineteenth-century physiology might be understood as an attempt to adress the perceived sensory disorder, or to

⁵¹² Véase Brain, Robert Michael. “The pulse of modernism: experimental physiology and aesthetic avant-gardes circa 1900.”, en *Stud. Hist. Phill. Sci.* 39 (2008) p. 393-417.

⁵¹³ *Ibid.* p. 393.

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 394.

transform the sensory capacities of human beings. From the early investigations of Johannes Mueller, Jan Purkyne, and Kaspar Tourtual to the mid-century studies of Helmholtz and Brücke the prevailing strategy among physiologists, demonstrated most famously by Mueller and Helmholtz, was to compare senses to scientific instruments, the eyes to lenses, the ear to resonators and so on. But certain kind of instruments, especially self-recording apparatus, which unlike optical devices like microscopes and telescopes did not simply amplify sense perception but rendered it as indexical tracings, were frequently described as extensions of human sentience, and by 1900 increasingly as ‘new senses’ or freestanding autonomous gates of perception initially viewed as technical prostheses, recording instruments encouraged a new view among physiologists, a ‘remediation’ of the human senses as technical instruments themselves.”⁵¹⁵

Según Brain, aquellas nuevas ideas, aquellas investigaciones, instrumentos científicos e interés por la fisiología, se introdujeron en el mundo del arte a través de algunas teorías estéticas modernas, muchas de las cuales empleaban un vocabulario de laboratorio, echaban mano de algunos cocimientos e instrumentos de la fisiología para investigar la experiencia sensorial y corporal de los espectadores de arte, y ya para 1870, la ‘estética fisiológica’ emergió y comenzó a difundirse por Europa y Estados Unidos, para explicar las sensaciones estéticas humanas, su origen físico y el concepto de belleza en su relación con la organización del sistema nervioso humano.⁵¹⁶ Comenzando 1880, en muchas ciudades y países, como París, Viena, Londres, Boston y alrededor de Alemania, ya había varias redes de intercambio entre fisiólogos, psicólogos y artistas, quienes se interesaron por entender diversas cuestiones estéticas desde una perspectiva de las ciencias naturales, y ya para comienzos del siglo XX, el diálogo entre las artes y ciencias traería como resultado distintas aportaciones importantes en los campos del arte abstracto, la poesía, la arquitectura y la música.⁵¹⁷

Viena, a comienzos de siglo XX, fue un ejemplo de estas ciudades donde este intercambio de conocimientos y disciplinas fue muy importante y provocó que distintos pintores, escritores y científicos pudieran crear nuevos discursos, teorías y obras en los

⁵¹⁵ *Íbid*, p. 394.

⁵¹⁶ *Íbid*, p. 396.

⁵¹⁷ *Íbid*, p. 397.

campos del arte y en las ciencias de la mente. En *The age of insight*⁵¹⁸, libro de enfoque multidisciplinario —que, así como incluye el análisis desde la historia del arte, un tipo de historia cultural, los discursos de las ciencias de la mente de finales del XIX y principios del XX en Viena, también incorpora teorías y estudios contemporáneos de neuroestética—, Kandel analiza las obras de Klimt, Kokoschka y Schiele, y sobre todo, dibuja claramente el panorama de aquellos cruces de campos de conocimientos en la Viena de finales del siglo XIX y principios del siglo XX; época en que, según Kandel, Klimt leía con fervor a Darwin y estaba fascinado con la estructura de la célula, definida como el bloque constructor primario de todos los seres vivos, y aludiendo a la famosa *Adele Bloch Bauer I*, dice Kandel que: “Thus, the small iconographic images on Adele’s dress are not simply decorations, like other images in the Art Nouveau period. Instead, they are symbols of male and female cells: rectangular sperm and ovoid eggs.”⁵¹⁹

Esta Viena del modernismo en el arte, la literatura y el mundo cultural, es también aquella de la vanguardia en la medicina y las ciencias de la mente. En este periodo, Freud, mediante una combinación de hipnosis y psicoterapia, comenzó a tratar pacientes que sufrían de histeria, y para comienzos del siglo XX, Viena estaba a la vanguardia en casi todo:

“In philosophy, the Vienna Circle, a group around Moritz Schlick that later included Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, and most important, Ludwig Wittgenstein, introduced an attempt to codify de knowledge into a single stardard language of science. The Vienna School of Economics was founded by Carl Menger, Eugen Böhm Bawerk, and Ludwig von Mises. The great composer Gustav Mahler prepared the transition from Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, and Brahms, the first Vienna school of music, to a new generations of composers led by Arnold Schönberg, Alban Berg, and Anton Webern, the second Vienna school of music.”⁵²⁰

Asimismo, la escuela de medicina de Viena --bajo la dirección de Carl von Rokitansky, profesor y luego colega y amigo de Freud— fue muy importante en la historia pues dotó

⁵¹⁸ Kandel, Eric. *The Age of insight. The quest to understand art, mind and brain, from Vienna 1900 to the present*. Random House, New York: 2012.

⁵¹⁹ *Ibid*, p. 4.

⁵²⁰ *Ibid*, p. 10.

a la práctica médica de bases más científicas que incluso se conservan en la medicina actual.⁵²¹

Freud comenzó su práctica médica en la Universidad de Viena con Rokitansky en 1873, cuando éste estaba en la cúspide de su carrera; aprendió de él todos los fundamentos de la medicina y, según Kandel, el pensamiento inicial de Freud estuvo determinado de muchas maneras, por aquel de su profesor.⁵²² Después del retiro de Rokitansky de la escuela de medicina de Viena, Ernest Wilhelm von Brücke y Theodor Meynert, otros dos profesores de Freud, con quienes también estudió su colega, Josef Breuer, continuaron con la gran enseñanza médica.

Es importante recordar que también Schnitzler fue un estudiante de la escuela de medicina en los años finales en los que la dirigió Rokitansky, en compañía de Emil Zuckerkandl. La medicina y el psicoanálisis, fueron influencias determinantes en la literatura de Schnitzler pues “Schnitzler’s analytical descriptions of his lively, almost insatiable, sexual appetite greatly influenced the thinking of his generation. Much like Freud, Schnitzler explored the unconscious psychology of both sexuality and aggression.”⁵²³ Las obras de Schnitzler mostraban una pasión por las teorías del psicoanálisis y los dibujos y pinturas de Klimt, Kokoschka y Schiele, daban cuenta de un entusiasmo por el inconsciente. Todos estos artistas y pensadores, de algún u otro modo aprendieron de Rokitansky, ya que, si Freud y Schnitzler se formaron en la escuela de medicina, Klimt estudió biología de manera informal con Zuckerkandl, mientras que, Schiele fue influido indirectamente por Rokitansky gracias a Klimt y, por su parte, Kokoschka: “taught himself to focus on going deep beneath the skin, and he did so in celebrated, penetrating portraits of his sitters’ innermost thoughts and urges.”⁵²⁴

Con el ejemplo del Modernismo y de los autores vieneses anteriormente mencionados, se quiere mostrar que algunas de las búsquedas surrealistas tuvieron un antecedente a finales del siglo XIX y principios del XX; que Breton y algunos otros miembros de su grupo fueron continuadores de aquella búsqueda y diálogos anteriores entre las ciencias y el arte y en gran medida, fueron también resultado de ese cambio de paradigma estético que menciona Brain; estuvieron conducidos por una curiosidad

⁵²¹ Estas bases tenían que ver con una rutina que combinaba la revisión clínica de un paciente vivo con los resultados de una autopsia, después de la muerte del paciente, para dar cuenta del proceso de la enfermedad y definir un diagnóstico preciso. Kandel, p. 16.

⁵²² *Íbid.*

⁵²³ *Íbid.*, p. 17.

⁵²⁴ *Íbid.*

similar de comprender la naturaleza, de poner a dialogar a la literatura y las artes plásticas con las ciencias de la mente.

A partir de 1914, en un amplio sector de la intelectualidad francesa, surgió un enorme interés por el psicoanálisis, que se introdujo en el país, principalmente a través de dos vías: la vía literaria y la vía médica. Si desde la literatura, el psicoanálisis se miraba como un auténtico descubrimiento, desde la medicina, “elle est adaptée aux idéaux d’un prétendu génie latin ou cartésien.”⁵²⁵ En un principio, se creó una batalla interna, en la que la aceptación desde el sector artístico y literario, se opuso a la resistencia desde el campo de la medicina, donde teorías, como las de Pierre Janet eran doxa; por lo tanto, en aquellos momentos en Francia, había un malentendido con respecto a las ideas de Freud, pues, cuando los escritores franceses las descubrieron, comprendieron cosas distintas a las que habían entendido los médicos y psicoanalistas. Roudinesco nos recuerda que los escritores de entreguerras gozaban de un estatus elevado en la sociedad francesa, carente de una democratización educativa, donde la cultura literaria y artística eran “fenómenos de élite”. Por lo tanto, aquel *capital simbólico* del que gozaban aquellos escritores, les otorgaba una voz para opinar sobre diversos temas dentro de aquella sociedad. Este fue un elemento determinante dentro de la propagación y el debate sobre el psicoanálisis en Francia.⁵²⁶ Si para Michel Leiris, Georges Bataille, René Crevel o Raymond Queneau, el psicoanálisis tuvo una importancia personal y “la cure reste pour eux séparée de l’aventure que représente la découverte freudienne; celle-ci peut ou non traverser leur écriture indépendamment d’un engagement dans l’analyse”⁵²⁷, para escritores como Breton, el psicoanálisis estuvo ligado a un proyecto de objetivos globales, a una poética que buscaba ir más allá de los campos literarios franceses para lograr revoluciones sociales de mayor envergadura. Pero antes de adentrarnos en aquellas revoluciones surrealistas vinculadas al psicoanálisis, hay que comprender la relación de Breton con las ciencias de la mente ortodoxas; con la medicina, la neurología y la psicología de Pierre Janet. Así como en la Viena de finales del siglo XIX y principios del XX hubo un lazo muy estrecho entre el psicoanálisis y la medicina, por un lado, y los escritores y artistas, por el otro, en la Francia de principios del siglo XX, varios miembros del grupo surrealista, también

⁵²⁵ Roudinesco, Élisabeth. “Le surréalisme au service de la psychanalyse” en *Histoire de la psychanalyse en France*. Fayard. Paris: 2009. p. 572.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 573.

comenzaron estudiando medicina y abandonaron la carrera después de la Primera Guerra Mundial:

“Inscrit au PCN durant l’année 1914-1915, Louis Aragon rencontre André Breton au Val-de- Grâce dans le service des médecins auxiliaires qui doit son essor à la pénurie de personnel soignant. Théodore Fraenkel suit la même filière: il se retrouve au Val-de-Grâce, en 1917, avant d’être envoyé avec trois ambulances sur le front russe. Quant à Philippe Soupault, il est le fils d’un gastroentérologue de renom et refuse de devenir médecin.”⁵²⁸

El contacto del surrealismo con el campo de la medicina, los estudios iniciales de varios integrantes y el final rechazo de la medicina, sobre todo de la psiquiatría, fueron elementos fundamentales que poco a poco, conformaron una poética surrealista. Dentro del movimiento, hubo un “club de doctores”, para quienes fue fundamental renunciar a la carrera médica para dar paso dentro de la actividad creadora.⁵²⁹ Nos centraremos en el caso de Breton, por ser la figura central del surrealismo.

Antes de iniciar en el dadaísmo y formar el grupo surrealista, Breton estudió medicina, trabajó en diversos hospitales y sirvió como estudiante médico en el frente durante la Primera Guerra Mundial. A lo largo de todo ese periodo -de 1913 a 1920-, Breton se interesó en diversas enfermedades psiquiátricas como la histeria, la paranoia y las psicosis, que serían posteriormente, fuentes de inspiración para sus textos, y le ayudarían a crear su concepto de escritura automática.⁵³⁰

Breton fue alumno del gran neurólogo Joseph Babinski; trabajó bajo su dirección en el hospital de La Pitié, fue impresionado por éste y si bien, una parte importante del surrealismo nació de las experiencias de Breton con Babinski, posiblemente, el abandono de la carrera médica de Breton en 1920, también se deba a su estancia con el neurólogo.⁵³¹

Durante su periodo de estudiante de medicina nació el interés de Breton por las diversas lecturas en los campos de la psiquiatría, la neurología y el psicoanálisis. Simplemente, en el *Primer manifiesto* de 1924, se puede notar claramente su interés por

⁵²⁸ *Íbid.*

⁵²⁹ *Íbid.*

⁵³⁰ Haan, Joost, Peter Koehler and Julien Bogousslavsky. “Neurology and surrealism: André Breton and Joseph Babinsky”, en *Brain. A Journal of Neurology*. 2012:135; 3830-3838.

⁵³¹ *Íbid.* p. 3830.

Freud, a quien se le menciona en diversas ocasiones, aunque como ya se ha dicho anteriormente, William James, W.H. Myers, Flournoy y toda aquella “psicología gótica” fueron más importantes que Freud para el concepto de la “escritura automática” en Breton. Asimismo, Jean-Martin Charcot, Joseph Babinski y sobre todo Pierre Janet, fueron otras figuras fundamentales de las ciencias de la mente que influyeron a Breton y a otros surrealistas.⁵³² En esta sección se buscará comprender qué lugar ocuparon cada uno de estos investigadores dentro del surrealismo y el pensamiento de Breton.

Antes de trabajar con Babinski, Breton aprendió neuropsiquiatría con el doctor Raoul- Achille Leroy, quien contagió a Breton su gusto por la psiquiatría y con quien tuvo una relación estrecha e intelectualmente rica.⁵³³ Por aquellos tiempos de estudiante, Breton no sólo leyó con gran entusiasmo los tratados de neurología y psiquiatría de Charcot, Emmanuel Régis, Emil Kraepelin, Freud, Valentin Magnan, Gilbert Ballet y otros tantos estudiosos del cerebro y la mente, sino que también publicó varios artículos sobre enfermedades mentales, escribió una tesis titulada *Les persécutés persécuteurs*, participó en distintos congresos médicos, como aquel *Congrès des aliénistes et neurologues de langue française*, en Lille, en 1906, donde presentó un reporte sobre la “responsabilidad de los histéricos”, y otro sobre “alucinaciones liliputienses” en la *Société Médico-Psychologique* en 1909.⁵³⁴ Bajo la dirección de Leroy, Breton practicó la neurología con mucho gusto e incluso, en alguna ocasión, el mismo Leroy se sintió orgulloso de aquel, quien pudo diagnosticar una ataxia locomotriz en un paciente que había sido ya revisado por varios médicos sin éxito.⁵³⁵

Breton, interesado profundamente en la psiquiatría, estuvo convencido en algún momento, de volverse psiquiatra de profesión, pero no se decidía a abandonar la literatura. Durante todo ese periodo médico, Breton estuvo también trastornado por la poesía de Rimbaud, de Lautréamont, de los simbolistas franceses y románticos alemanes, y según su amigo, Théodore Fraenkel, quien sería posteriormente médico, escritor y parte del grupo dadaísta y luego surrealista, a Breton le afectó terriblemente ver que los internos de los hospitales psiquiátricos eran mejores poetas que él mismo.⁵³⁶

⁵³² Dice Bauduin que “Breton read a number of textbooks that introduced him to the early ideas of Freud and ideas of other trailblazers of dynamic psychiatry, including Janet, Charcot, Flournoy, Richet, Myers and James[...] While Freud is primarily acknowledged by the Surrealists themselves, it is clear that the others left their traces as well, chiefly Janet, Flournoy and Myers, all of whom Breton had read by 1922.” Bauduin (2012). p. 81.

⁵³³ Joost, et al, p. 3831.

⁵³⁴ *Íbid.*

⁵³⁵ *Íbid.*

⁵³⁶ *Íbid.*, p. 3832.

Éste fue un acontecimiento que recordaría Breton posteriormente y que tendría importancia en sus proyectos poéticos. En septiembre de 1917, Breton ya trabajaba junto a Babinski, como estudiante no-residente en el centro neurológico del hospital *La Pitié*, en París, y, luego continuó sus estudios en el Hospital Militar de Val-de-Grâce; se preparó para su examen de medicina y, sin embargo, nunca obtuvo su certificación como médico. Dos años más tarde, en 1919, un año antes de abandonar la carrera de medicina, Breton y Soupault publicaron *Les Champs Magnétiques*, la obra principal escrita mediante la técnica de la escritura automática, técnica inseparable del concepto del automatismo psicológico⁵³⁷, un concepto que Breton había tomado de las ciencias de la mente para adaptarlo a los objetivos del surrealismo.⁵³⁸

⁵³⁷ *Íbid.*

⁵³⁸ Dice Bauduin: “There is no doubt that the early surrealist experiments with automatism are squarely grounded in contemporary psychodynamic practice, yet at the same time the objective of surrealist automatism differed essentially from that of psychiatry.” Bauduin (2012). P. 81.

Los orígenes de la escritura automática en las ciencias de la mente del siglo XIX

Los inicios del automatismo psicológico hay que enlazarlos, según Joost et al., con las prácticas del neuropsiquiatra Jules Baillager, quien en 1850 ya pedía a sus pacientes escribir en una hoja de papel, cualquier pensamiento que se les viniera a la mente. Esta técnica sería empleada posteriormente en el laboratorio de Charcot por Pierre Janet para poder delinear aquellas “ideas fijas en el subconsciente”⁵³⁹ –muchos años antes de que Freud estableciera su teoría del inconsciente. Entre 1880 y 1890, otros científicos la utilizaron con sus pacientes psiquiátricos. Y todavía a inicios del siglo XX, muchos especialistas de la mente y el cerebro, investigaron y escribieron sobre la técnica de la escritura automática. Sin embargo, cuando Breton la tomó de los campos de los estudios de la mente para adaptarla a la literatura, mencionó a algunos psicólogos, neurólogos y psiquiatras pero omitió a otros tantos autores que era evidente que había leído y con los cuales se había formado durante sus estudios médicos. El caso más obvio fue el de Pierre Janet, de quién Breton tomó el concepto de “escritura automática” para adaptarlo al surrealismo. Del mismo modo que ignoró la herencia del espiritismo de Kardec, Breton “olvidó mencionar” la influencia de de Janet y sin embargo sí mencionó la de otros estudiosos de la mente como Charcot, Myers y Flournoy, principalmente. Se buscará aquí dar una explicación de aquel “olvido” de Breton y describir el paso del concepto “escritura automática” en las ciencias de la mente del siglo XIX, hacia el surrealismo de Breton en las primeras décadas del siglo XX.

El olvidado.

Pierre Janet fue uno de los principales estudiosos que usó la técnica de la escritura automática en el campo de la medicina mental. Breton lo leyó y tomó el nombre y concepto de la técnica, para adaptarlos a sus proyectos literarios. Sin embargo, Janet fue ignorado por Breton como una influencia decisiva para el surrealismo. En un importante artículo⁵⁴⁰, Alexandra Bacopoulos-Viau se pregunta: ¿por qué hubo este silencio de Breton con respecto a Janet, cuando aquel sí mencionó a muchos otros psicólogos,

⁵³⁹ Joost, et al, p. 3832.

⁵⁴⁰ Bacopoulos-Viau, Alexandra. “Automatism, surrealism and the making of French psychopathology: the case of Pierre Janet.”, en *History of Psychiatry*. 2012. 23(3), p. 259-276.

neurólogos, psiquiatras, psicoanalistas e incluso, parapsicólogos; cuando nunca escondió su fascinación por Freud y otros grandes estudiosos de la mente y el cerebro? Una de las posibles respuestas es que, Breton no reconoció su deuda con el modelo de la mente creado por Janet, porque, tanto el modelo, como varias ideas psicológicas de éste, fueron progresivamente en contra de los ideales y propósitos del surrealismo.

En su artículo, Bacopoulos-Viau nos recuerda que la técnica de la escritura automática, empleada por Breton y Soupault en *Les Champs Magnétiques*, fue determinante para marcar una ruptura con el dadaísmo y comenzar a dar una identidad al movimiento surrealista. Sin embargo, cada vez que se le preguntaba a Breton sobre dicha técnica --el método que permitía acceder a la imaginación “through the liberation of a flowing, unbounded automatism of the mind”⁵⁴¹-, Breton mencionaba a Freud y a otros y no a Janet como influencias principales. En sus textos, Breton sí recuerda apasionada o celebratoriamente a estudiosos de la mente como Charcot, Babinski, Myers, Flournoy, Richet o Albert von Schrenck-Notzing, pero olvida mencionar la importancia de Janet para el surrealismo, algo que sorprendió poderosamente al mismo Soupault, quien recuerda que fue su amigo Breton quien le propuso leer y releer el libro de Janet, *L’automatisme psychologique*, y adaptar para su poesía la idea de la escritura automática de Janet.⁵⁴² Asimismo, Soupault menciona en otro texto, que Breton le hizo ver que:

“‘the mind disengaged from all the critical pressure and the scholarly habits presented with images, not logical propositions’ and he told me that if we agreed to adopt what the psychiatrist [sic] Pierre Janet had called automatic writing, we might produce texts which enable us to describe an unexplored universe.”⁵⁴³

Pero lo cierto es que, Breton no reconoció la influencia de Janet, en gran medida, porque este, a su vez, encarnaba muchos de los vicios de su época contra los que luchaba el surrealismo: el positivismo, la cerrazón intelectual y la “patologización” de

⁵⁴¹ *Íbid.*, p. 260.

⁵⁴² Dice Bacopoulos-Viau que: “In a 1971 interview, Soupault, the co-author of *Les Champs magnétiques*, expressed his surprise that Breton had ignored the influence of one psychologist in particular. According to Soupault, Breton had systematically failed to acknowledge publicly ‘that the readings and re-readings of Pierre Janet’s book [L’automatisme psychologique, 1889] forced us to question ourselves about poetic creation’ (Soupault, 1980:63). Specially inspirational to them, Soupault continued (1980:64), had been the description of ‘what the author called automatic writing... Was the automatic writing put forward by Janet a solution to the problem of poetry? We put this to the test.’, *Íbid.*

⁵⁴³ *Íbid.*

muchas manifestaciones mentales que ahora son consideradas extrañas, o que, simplemente no son vistas como enfermizas o anormales.

Janet comenzó su carrera científica como filósofo, psicólogo y psicoterapeuta antes que Freud y la ejerció más tiempo que este, sin embargo, sus trabajos sobre la psicopatología y psicoterapia de las neurosis fueron oscurecidos gradualmente, debido al gran éxito que comenzó a tener el psicoanálisis.⁵⁴⁴ Nació el 30 de mayo de 1859 y murió el 24 de febrero de 1947. Es decir, vivió en el periodo en el que se practicó el espiritismo, en el que ocurrieron los grandes estudios de la investigación psíquica, el psicoanálisis y gran parte del surrealismo; después de sus estudios universitarios, ingresó a la *École Normale Supérieure* e impartió clases tanto en el *Lycée de Châteauroux* como en el *Lycée du Havre*. Mientras trabajaba en un hospital, investigaba sobre su tema doctoral de filosofía, que defendería con una tesis titulada *L'automatisme psychologique*⁵⁴⁵, tesis que fue muy bien leída por Breton y discutida con Soupault.

A partir de 1880, Pierre Janet, sobrino de Paul Janet -un importante filósofo espiritualista de su época-, intentó hacer de la psicología una disciplina científica autónoma, y uno de sus proyectos importantes, en contra de perspectivas materialistas de fisiólogos de su época como William Carpenter, Thomas Laycock, Jules Baillarger, Rudolf Heidenhain o Prosper Despine, fue convertir al 'automatismo' en un concepto puramente psicológico. Usando la técnica de la hipnosis en diversos sujetos, pudo descubrir que, durante aquel estado mental, los sujetos tenían un tipo rudimentario de consciencia. Esto mismo lo comprobó a través de la escritura automática, en la que se descubrían diversas voces "escritas" en los sujetos, voces que revelaban partes escondidas de cada uno de ellos. Dice Siri Hustvedt que:

“Janet empleó la técnica con pacientes hipnotizados para que sacaran a la luz sucesos traumáticos que se habían disociado en sus mentes conscientes. Defendía la teoría de que dichos pacientes eran incapaces de integrar el material sensorial con el que habían sido bombardeados en sus procesos sensomotores. Cuando pedía a sus pacientes que escribieran algo bajo los efectos de la hipnosis, los relatos que escribían de forma espontánea les ayudaron a ser

⁵⁴⁴ Bühler, K.E., G. Heim. “Introduction générale à la psychopathologie et à la psychothérapie de Pierre Janet.”, en *Ann. Méd Psychol* 2001; 159: 261-72. p. 261.

⁵⁴⁵ *Ibid.* p. 262.

conscientes de todo lo que había quedado oculto en las profundidades de sus mentes.”⁵⁴⁶

Sin embargo, a pesar de este descubrimiento, la existencia del automatismo en los sujetos, fue vista por Janet siempre como una manifestación anormal, enfermiza, pues en su modelo de la mente, el automatismo fue la forma más baja de conciencia. En este modelo de Janet se manifestaba una lucha entre dos fuerzas dentro de la mente: la síntesis (unidad) y el automatismo (desintegración). La síntesis era vista como una fuerza psicológica y el automatismo como una debilidad de la mente⁵⁴⁷; una debilidad que se veía sobre todo en pacientes histéricos.

⁵⁴⁶ Hustvedt, Siri. *La mujer temblorosa o la historia de mis nervios*. Anagrama. Barcelona: 2010. p., 75-76.

⁵⁴⁷ Bacopoulos-Viau (2012). p. 261.

El modelo de Janet, la histeria y los psicólogos de la escritura automática.

El modelo de Janet está íntimamente unido a la histeria y para comprenderlo, hay que rastrear primero el concepto “disociación”, que según Marianne Kédia, originalmente no tenía ningún vínculo con la esquizofrenia. Fue un término utilizado por primera vez en 1845 por Jacques-Joseph Moreau de Tours para describir fenómenos físicos observados en los consumidores de hachís. Posteriormente, el concepto fue retomado por Pierre Janet para describir el mecanismo que se daba durante la histeria. En su teoría, Janet mostraba que debajo de un nivel de conciencia, había cierta actividad subconsciente—recordemos que esto fue mucho antes del psicoanálisis—a la que calificó como “automatismo psicológico”, debido a su espontaneidad y regularidad.⁵⁴⁸ Este automatismo psicológico fue muy bien clasificado por Janet en dos grupos: *automatismo total* —un proceso extendido a lo largo de todo el sujeto que lo sufría—y *automatismo parcial*, un proceso que implicaba que una parte de la personalidad se separara de la conciencia del individuo y siguiera un desarrollo autónomo y subconsciente. Un ejemplo sencillo de *automatismo total* lo veía Janet en la catalepsia—un trastorno nervioso que incapacitaba la movilidad del cuerpo del paciente--, mientras que un ejemplo menos evidente lo veía en el sonambulismo artificial—un estado hipnótico inducido (algo como un trance), en el que el paciente actuaba sin ser consciente de ello y experimentaba amnesia al despertar. Por otro lado, Janet encuentra ejemplos de *automatismos parciales* en *catalpesias parciales* y más importante, en distracciones y ausencias mentales —estados no patológicos y muy cotidianas en la vida humana, pero que también podían ser provocados por terapeutas como el mismo Janet⁵⁴⁹, como nos recuerda Ellenberger:

“Janet showed that by means of distractions, suggestions or even hallucinations can be impressed upon the subject, which produces curious mixtures between conscious and subconscious manifestations. Closely related to the distractions is the phenomenon of automatic writing, widely practiced by the spiritists since

⁵⁴⁸ Kédia, Marianne. “La dissociation: un concept central dans la compréhension du traumatisme.”, en *L'évolution psychiatrique* 74 (2009) 478-496. p. 488.

⁵⁴⁹ Ellenberger, Henri. *The discovery of the unconscious. The History and Evolution of the Dynamic Psychiatry*. Basic Book Inc., Publishers. New York, p. 359-360.

1850. Placing a pencil in the hand of an individual, and keeping his attention elsewhere, one can see him starting to write things of which he is not aware, and elicit in that way large fragments of subconscious material.”⁵⁵⁰

Vemos aquí cómo la interpretación que se le da al fenómeno de la escritura automática ya no es espírita sino psicológica: el escritor ya no está bajo la influencia de algún espíritu desencarnado sino que, debido a que su atención no está enfocada en el acto de escritura, se ha producido una distracción que ha permitido que se abrieran las compuertas de su subconsciente para dejar salir aquel material mental que había estado escondido, inaccesible para el individuo en un estado consciente.

Janet pensaba que si bien estas disociaciones podían provocarse con aquellas técnicas como la de la escritura automática, aquellas eran el también el producto de un trauma psicológico y podían encontrarse comúnmente en pacientes histéricos. Janet sostenía que el “pensamiento normal” era aquel capaz de sintetizar los niveles subconsciente y consciente, lo cual permitía la unidad del “Yo” y organizaba la actividad presente, pero en los individuos histéricos se suscitaba una contracción del campo de la consciencia, en la que el sujeto no era capaz de sintetizar los diferentes fenómenos psicológicos. Se producía la disociación entonces, cuando el nivel consciente y el subconsciente actuaban por separado; cuando un sujeto registraba sólo algunos fenómenos psicológicos con la consciencia y otros con el subconsciente.⁵⁵¹ Dicho fenómeno fue llamado por Janet en 1889 “desagregación mental”. El término “disociación”, apareció sólo una vez y como una nota al pie de página en su libro *L'automatisme Psychologique*. Posteriormente, las traducciones estadounidenses de las obras de Janet, emplearon “disociación” en lugar de “desagregación” y por este motivo fue el mismo Janet quien comenzó a usar este concepto más a menudo.⁵⁵²

Aquella contracción del campo de la consciencia era provocada, según Janet, por emociones extremas o por fatiga e incluso podía llevar a un estado de “miseria psicológica”. Esta disociación ocurría cuando distintos elementos perturbaban la capacidad de síntesis en el sujeto. Esta perturbación a su vez, causaba una división psíquica en la que los pensamientos, emociones y comportamientos podían funcionar de manera automática. Los traumas psicológicos eran para Janet una de las causas

⁵⁵⁰ *Íbid.* p. 360.

⁵⁵¹ Kédia. p. 488.

⁵⁵² *Íbid.* p. 489.

principales de la disociación ya que debilitaban la capacidad de síntesis psicológica del sujeto y durante aquel estado de “debilidad psicológica”, aquellos elementos disociados podían llegar a la consciencia y evidentemente, causar problemas al individuo.⁵⁵³ Aquí podríamos pensar que Breton y Soupault, durante la escritura de sus *Champs Magnétiques* se disociaron psicológicamente debido a aquella fatiga extrema de tantas horas de escritura y, debido a traer de manera tan poco cuidadosa “el material del subconsciente hacia la consciencia” llegaron a un estado de “miseria psicológica.”

La escritura automática fue muy estudiada a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Incluso, Charles D. Fox, en su libro *Psychopathology of Hysteria*, publicado en 1913, también menciona que para que pudiera ocurrir la escritura automática, tenía que haber una disociación en la conciencia, una disociación capaz de afectar las funciones motoras del cuerpo, de hacer que los miembros del cuerpo y la consciencia actuaran por separado:

“Para que la escritura automática se produzca debe darse una disociación coexistente de la conciencia que hace que la extremidad que funciona automáticamente sea eliminada de lo consciente. No sólo se disocian funciones motoras, sino que, además y con frecuencia, el miembro en su conjunto se segrega de la consciencia, lo que da como resultado que las impresiones sensoriales originadas y tal miembro no se perciban mutua y conscientemente.”⁵⁵⁴

A pesar de la importancia del pensamiento e investigaciones de Janet, sus obras se dejaron de leer e incluso se descatalogaron, principalmente, debido a la forma en que este uso la hipnosis⁵⁵⁵. Ya a finales del siglo XIX, la hipnosis había comenzado a verse con malos ojos y la reputación de especialistas como Charcot y otros que la empleaban comenzó a ser afectada, por eso comenta Hustvedt que:

“Resulta irónico que fuera precisamente Charcot quien liberara la hipnosis de su íntima asociación con el doctor austriaco Franz Anton Mesmer. Las teorías de Mesmer sobre la búsqueda de curaciones por medio del magnetismo animal

⁵⁵³ *Íbid.*

⁵⁵⁴ Hustvedt., p., 76.

⁵⁵⁵ *Íbid.*, p. 79.

causaron conmoción un siglo antes de Charcot, pero con el paso del tiempo la ciencia médica las rechazó por completo. Charcot volvió a utilizar la técnica en el hospital de la Salpêtrière y lo único que consiguió fue dañar su reputación. Una de las equivocaciones de Charcot fue sostener que sólo los histéricos podían ser sometidos a hipnosis, lo que más adelante se demostró que era falso.”⁵⁵⁶

Otra de los motivos por los cuales la reputación de Charcot cayó, fue la teatralidad de su método, pues Charcot hacía espectáculos con sus pacientes hipnotizados, quienes, como ratas de laboratorio, “representaban sus enfermedades en público” para poder sostener y exponer sus teorías.⁵⁵⁷ Georges Didi-Huberman en *La invención de la Histeria*, afirma que Charcot usaba la fotografía como “una herramienta objetiva para documentar la enfermedad [y que éste uso], estaba viciado por su sesgo sexual y por la manipulación de datos que daban a la histeria un tinte primordialmente teatral.”⁵⁵⁸

Es importante recordar la importancia que tuvo Charcot en la formación de Janet, Freud, Babinski, Tourette y tantos otros médicos que aprendieron con aquel dentro del *Hospital de la Pitié-Salpêtrière*. Asimismo, es importante reconocer que Charcot fue un pionero en la medicina del siglo XIX y estudió como ningún otro los fenómenos de las enfermedades “imaginarias”; investigó sobre dolores, parálisis y convulsiones causadas por histeria⁵⁵⁹; indagó en cómo la fe, y las creencias, en efecto, curaban a sus pacientes a causa del efecto de la sugestión⁵⁶⁰; expresó su teoría sobre la mecánica de la *faith-healing* que operaba en la mayoría de los templos; fue el gran investigador y pionero en las enfermedades psicosomáticas quien, ya en el siglo XIX aseguraba que muchos de los cánceres y tumores de seno eran causados por histeria⁵⁶¹; Charcot, quien en Salpêtrière trató a muchos epilépticos incurables y mal diagnosticados, enseñó a Tourette a distinguir entre las convulsiones de un paciente epiléptico y las de uno histérico; convulsiones a veces confundibles e impresionantes. Dice Tourette:

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ Charcot, J.-M. *La fois qui guérit.*, suivi de “Jean-Martin Charcot”, par G.G. De la Tourette. Préface de Philippe Galanopoulos. Rivages. Éditions Payot & Rivages. Paris: 2015. p. 38.

⁵⁶⁰ *Ibid.* p. 39.

⁵⁶¹ *Ibid.* p. 79-80.

“En 1862, prenant possession de son service, Charcot, entre le pavillon des incurables et celui des épileptiques où les convulsionnaires étaient confondus pêle-mêle dans un même quartier [...] Au début il ne vit rien de plus que ses devanciers dans ces paroxysmes à formes si changeantes, dans les convulsions de ce Protée, comme on appelait alors l’hystérie. Mais il observait, notant les attitudes, dessinant les phases de l’attaque, et un jour la lumière se fit, le voile se déchira: il venait de découvrir l’indépendance complète des deux névroses, l’hystérie e l’épilepsie [...] Par un dernier respect d’une nomenclature employée dans les salles du vieil hôpital, il lui conservait le nom d’hystero-épileptique, mais plus tard il se ravisa. << Il ne faut plus employer ce terme, disait-il, il pourrait prêter à confusion, l’hystérie et l’épilepsie n’ont aucune parenté>>.”⁵⁶²

Si nos adentramos en textos de Charcot como *Les Démoniaques Dans L’art*, podemos ver cómo una de sus obsesiones era el diagnóstico perfecto de los enfermos; la distinción entre las convulsiones histéricas y las epilépticas, en el caso de aquel libro, representadas a lo largo de la historia del arte en pinturas y otras piezas artísticas y vistas popularmente en la antigüedad como consecuencias de posesiones espirituales demoniacas. Pero Charcot, a pesar de las opiniones y el descrédito sufrido por sus indagaciones en la hipnosis, fue un gran médico anclado en la ciencia, quien tuvo que pagar caro el valor de tratar de investigar en campos muy desprestigiados pues “la lut fut vive: on ne voulut plus voir dans Charcot qu’un <<hypnotiseur>>, et ses découvertes dans toutes les branches de son art furent volontairement oubliées par ceux qui n’avaient pas eu cette peine pour celles qu’ils avaient faites.”⁵⁶³ En su texto, Tourette defiende a Charcot y explica que los ataques que se le lanzaron fueron muy malintencionados: lo pintaron como un curandero, un charlatán y finalmente, el gran médico lamentó haber abierto las puertas de Sâlpêtrière al público, haber hecho un espectáculo de aquello, pues se vulgarizó la hipnosis y los objetivos de las investigaciones de Charcot se malinterpretaron.⁵⁶⁴

El surrealismo sí reconoció la influencia de Charcot y también lo defendió y celebró en publicaciones como *La Révolution surréaliste*, que en 1920 festejó el ‘cincuentenario de la histeria’, pero como se ha mencionado, el interés surrealista se

⁵⁶² Tourette, G.G. “Jean Martin Charcot”, en Charcot, J.-M. *La fois qui guérit*. Préface de Philippe Galanopoulos. Rivages. Éditions Payot & Rivages. Paris: 2015. p. 101-102.

⁵⁶³ *Ibid.* p. 105.

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 107.

dirigía fundamentalmente hacia el fortalecimiento del discurso de su movimiento a través de la crítica al positivismo y el elogio de la histeria. Por este motivo, se valorizó la enfermedad mental y nerviosa a tal grado que, para los surrealistas, todas las formas que expresaran la histeria adquirirían un estatus de obra de arte⁵⁶⁵, como en el caso de Nadja, “la troublante héroïne de Breton, la femme est célébrée pour ses qualités de visionnaire, dès lors qu’elle inspire un sentiment d’émerveillement. Pour les surréalistes, la beauté est convulsive, ou elle n’est pas.”⁵⁶⁶ En aquel periodo de entreguerras en que la ciencia y el positivismo condujeron a la barbarie—los científicos ayudaron a construir bombas, se utilizaron los avances técnicos para el diseño de armas más sofisticadas—, resurgió la histeria en los campos de batalla; se releyó, redescubrió y rediscutió a Charcot para dar una explicación e intentar curar la histeria masculina, los traumas causados por la guerra.⁵⁶⁷ Y en todo este tiempo, junto a la histeria, los estudiosos de la mente exploraron y emplearon la escritura automática con sus pacientes. Por este motivo, Breton y otros surrealistas se interesaron por Charcot y sus estudios sobre la histeria del mismo modo que se interesaban por los vínculos entre la escritura y la medicina mental, representados principalmente, por la técnica de la escritura automática de Janet y de otros como Myers y Flournoy.

Para Hustvedt, la ciencia en nuestros días ha perdido el interés en la escritura automática; la mira con desconfianza, no sólo por el paso del tiempo, sino también por su relación con la hipnosis, con el mundo de lo oculto, con la poesía, y con la misma histeria. Sin embargo, opina también, que, a lo largo de la historia de la literatura, ha habido varios escritores que, de algún modo, la han practicado sin saberlo o han experimentado alguna relación con palabras o frases que no provienen de ellos, sino del algún otro lado pues:

“Quien practica la escritura automática lo hace sin controlar lo que escribe. Yo no he escrito este texto; alguien lo ha hecho por mí. Este fenómeno podría denominarse síndrome de la mano ajena cultivada. A pesar del paso del tiempo, la sensación de que las palabras le son dictadas al sujeto en lugar de ser una creación propia no ha desaparecido. Muchos poetas, entre ellos Blake y Yeats, incluyendo a algunos contemporáneos como James Merrill y Theodore Roethke,

⁵⁶⁵ Galanopoulos, Philippe. “Preface”, en Charcot, J.-M. *La fois qui guérit.*, suivi de “Jean-Martin Charcot”, par G.G. De la Tourette. Rivages. Éditions Payot & Rivages. Paris: 2015. p. 41.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ *Ibid.* p. 42.

creían y recibían versos de los espíritus, de los muertos o simplemente de una subida de inspiración que les llegaba como un rayo. Debo decir que esto no es alguno infrecuente entre los escritores, más bien es algo habitual. A menudo me sucede que, cuando un texto me sale con fluidez, pierdo la noción de lo que estoy escribiendo; las frases surgen como si fueran ajenas a mí, como si fuera otra la persona que escribiera.”⁵⁶⁸

Muchos autores, desde la época de Janet hasta nuestros días. se preguntan qué es aquello que se activa en nuestras mentes y cerebros durante la práctica de la escritura automática. Unos piensan que es el inconsciente y otros que es la autosugestión, ⁵⁶⁹ y esta autosugestión, según pensaban tanto Charcot como Janet, se relaciona con la histeria, pues ambos estudiosos de la mente, veían a la histeria un tipo de *autohipnosis* o de autosugestión inconsciente. Por este motivo, ni Charcot ni Janet estaban tan errados en sus ideas, pues estas concuerdan con aquellas que se plantean en un manual de psiquiatría más o menos reciente, titulado *Psychiatric Issues in Epilepsy*⁵⁷⁰. Además, las ideas científicas sobre la histeria han avanzado casi nada desde los estudios realizados por Charcot, Janet y Freud, quienes ya, desde finales del siglo XIX y principios del XX, sabían que había enfermedades no orgánicas, que la histeria era una de ellas, y que, sin embargo, esta afectaba a las funciones de los órganos del cuerpo.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Hustvedt. p. 82.

⁵⁶⁹ Dice Hustvedt: “En un manual titulado *Psychiatric Issues in Epilepsy* veo que se menciona a Janet en la sección ‘hacia una conceptualización de los ataques no epilépticos’. Entre las diversas intervenciones y tratamientos posibles se menciona la hipnosis como una terapia más. Los autores vuelven a enunciar, aunque de forma más matizada, una versión de la controvertida idea de Charcot: ‘La posibilidad de ser sometido a hipnosis puede ser en sí un síntoma de disociación en el sujeto y, según dicha posibilidad sea mayor menor, puede ser indicativa de distintos estados psicopatológicos’. Dicho con toda claridad, cuanto más fácil resulte hipnotizar a alguien mayor será su proclividad a la disociación.” *Ibid.*, p. 83.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Hustvedt, cita un ensayo académico, publicado en la revista *Neurology* en 2006- “Conversion disorder and fMRI”, en el que, como en muchos otros, apenas se reformula, casi en los mismos términos de finales del siglo XIX, aquello que habían ya descubierto Charcot, Janet y Freud, que : “Las reacciones de conversión son convicciones fijas originadas por una disfunción somática resultante de trastornos psicológicos que acaban por controlar circuitos corticales y subcorticales produciendo situaciones de pérdida o aumento funcional que no son orgánicas en sentido convencional.” *Ibid.*, p. 88. Habría que mencionar también que la importancia del estudio de la histeria y los desórdenes de conversión, están siendo revalorados por estudiosos tan importantes como la neuróloga británica Suzanne O’Sullivan, quien en su libro *Todo está en tu cabeza*, asegura que una gran parte de los casos complicados que ha tenido en su carrera son de trastornos psicósomáticos que normalmente son mal diagnosticados o minimizados por la medicina occidental alopática y, contrario al procedimiento que la neurología o psiquiatría tradicional, sugiere que no habría que rechazar indagar en que podría tratarse en muchos casos de problemas emocionales. Véase Suzanne O’Sullivan. *Todo está en tu cabeza. Historias reales de enfermedades imaginarias*. Traducción de Gemma Deza Guil. Planeta. Barcelona: 2016.

Janet, influido por la perspectiva de la escuela de Salpêtrière -estudió con Charcot en la década de 1890-, usaba la hipnosis para intentar traer al presente recuerdos que el paciente había “olvidado” en su ‘conciencia primaria’. Esto mismo ocurrió con la escritura automática, pues ésta era para Janet una herramienta experimental para descubrir la existencia de una ‘conciencia secundaria’. A diferencia de Breton, a Janet no le importaban artísticamente los garabatos de sus pacientes, pues “Besides the *techné* of this original approach put forward at the *fin de siècle*, there was thus no art to his psychotherapy. Janet’s statue-subjects not only had enfeebled minds; they were altogether devoid of creativity.”⁵⁷²

Janet comenzó desarrollando sus teorías desde el campo del espiritismo. El tío Paul Janet fue importante para que Pierre comenzara a estudiar y desarrollar el método de la escritura automática y sus primeros experimentos sobre la llamada ‘sugestión mental a distancia’. Sin embargo, Pierre Janet pronto cambió la perspectiva de su estudio. Si en un principio había coqueteado con “lo maravilloso”, se había interesado en el espiritismo y algunos fenómenos que ocurrían con los llamados médiums, poco tiempo después:

“Janet converged with the range of alienists seeing in mediumnism a sign of neuropathy and degeneration. Mediumnistic manifestations, as he observed in an 1892 review published in Ribot’s *Revue philosophique*, are ‘identical in all [their] details’ to those of nervous maladies such as hysteria and hypnosis. They are due to disorders in perception and can similarly be attributed to ‘psychological desintegration’ (Janet, 1892:414). Accordingly, they present an inherent interest for the new psychology concerned with the mental pathologies of man.”⁵⁷³

Los espiritistas, como ya se ha visto anteriormente, no siempre estuvieron metidos en ‘aguas metafísicas’, pues sus comienzos no fueron tan distintos a aquellos de los psicólogos positivistas. Los espiritistas fueron quienes primero señalaron la existencia de fenómenos del subconsciente y descubrieron las manifestaciones de la desintegración

⁵⁷² Bacopoulos-Viau (2012), p. 262.

⁵⁷³ *Ibid.*

mental.⁵⁷⁴ Esta búsqueda científica, como hemos visto, se comprueba desde mediados del siglo XIX, con Allan Kardec y los inicios del espiritismo.

Junto a muchos otros científicos importantes como Julian Ochorowicz, Frederic W.H. Myers, Théodore Flournoy, William James, Abert von Schrenck Notzing; Cesare Lombroso, Théodule Ribot o Charles Richet⁵⁷⁵, Janet fue uno de los fundadores del *Institut psychique international (IPI)*, una institución fundada en París en 1900, creada para estudiar empíricamente y dar legitimidad a fenómenos ‘mediúmnicos’ dentro del campo de la psicología; una institución que contaba con un laboratorio para estas investigaciones y que buscaba emular en Francia aquellas investigaciones hechas por la *Society for Psychical Research (SPR)*, un organismo fundado en Londres en 1882, en el que investigadores como Frederic Myers y Edmund Gurney comenzaron a estudiar empíricamente algunos fenómenos paranormales.⁵⁷⁶ Sin embargo, en 1900, Janet era ya un médico y cambió totalmente su perspectiva de estudio; desarrolló su modelo psicopatológico de la mente alejado de teorías heterodoxas, se colocó en una posición positivista, principalmente, para ser aceptado dentro de la comunidad médico-psicológica. Al colocarse en el lado positivista, se alejó también de varios psicólogos y filósofos de esta época, investigadores que fueron muy respetados e importantes para la historia del pensamiento y que tuvieron opiniones más matizadas acerca del espiritismo, del automatismo y el fenómeno de la mediumnidad; que no tachaban de “anormales” o “enfermizas” todas estas manifestaciones y acontecimientos mediúmnicos y, por este motivo, el modelo de la mente expuesto por Janet no fue unánimemente aceptado entre los miembros de la comunidad médico-psicológica de aquella época, tanto así, que muchos de ellos lo criticaron duramente y manifestaron el desagrado que les provocaban sus ideas. Los mismos integrantes de la *Society por Psychical Research*, que tenían como una prioridad en su agenda el estudio de la escritura automática, se opusieron a la visión positivista y “patologizante” de Janet. Si bien, Gurney y Myers habían admirado los experimentos iniciales de Janet sobre la *sugestión a distancia* a mediados de 1880, estuvieron en total desacuerdo con respecto a que Janet considerara

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ Es importante mencionar que las investigaciones y trabajos de Janet estuvieron fuertemente influidos por Ribot y Richet. Su libro *L'automatisme psychologique* tiene muchas referencias a estos investigadores, quienes fueron sus mentores y posteriores amigos y le inspiraron a crear su concepto de *automatismo*. Véase Estignoy, P. “Le concept d’automatisme à l’épreuve de la filiation. De Charles Richet a Pierre Janet.”, en *Annales Médico-Psychologiques* 166(2008) 177-184.

⁵⁷⁶ Bacopoulos-Viau (2012), p. 262-264.

mórbidos o anormales muchos de los fenómenos estudiados en los médiums. Dice Bacopoulos-viau que:

“While Myers and Gurney increasingly departed from occult territory (notably choosing to investigate near-death experiences rather than communication with the death), they nevertheless included in their writings another, as yet unexplained and possibly even otherworldly justification to account for the curious hypnotic phenomena witnessed in their subjects—médiums and non-mediums alike.”⁵⁷⁷

Desde 1892, Frederic Myers comenzó a trabajar en varios artículos sobre su teoría del *subliminal self*. Aquellos artículos fueron la base para la escritura de su libro *Human Personality and its Survival of bodily death*, una investigación de 700 páginas que se publicó póstumamente, en 1903. En ella, Myers buscaba explicar científicamente varios temas concernientes a la “investigación psíquica” tales como el sueño, la hipnosis, el automatismo sensorial, la aparición de los espíritus de los desencarnados, los automatismos motores, el trance, el fenómeno del éxtasis y la posesión. Sin embargo, su objetivo principal era saber si los seres humanos tenían alma y si esta alma (*human personality*) podía sobrevivir después de la muerte del cuerpo. El libro de Myers buscaba poner a dialogar a la ciencia con la religión y, usando métodos científicos modernos para su tiempo, buscaba confirmar algunas especulaciones teológicas con respecto a la inmortalidad del alma.⁵⁷⁸ Para ello fue muy importante su concepto del *Self*, un modelo de la mente en el que lo fisiológico, lo psicológico y lo espiritual eran absolutamente compatibles y en el que el “Self consciente” era tan sólo una parte de la mente humana dentro de un enorme universo de actividad mental que los investigadores apenas comenzaban a comprender.⁵⁷⁹

En *Human Personality and its Survival of bodily death*, Myers dedica un capítulo completo a los “automatismos sensoriales” (Cap. VI) y otro capítulo interesante, amplio, a los “automatismos motores” (Cap. VIII). Nos interesan algunos apuntes de Myers sobre este último tipo de automatismos porque guardan una estrecha relación con la escritura automática. A través de distintos experimentos, Myers había

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁷⁸ Knapp, Krister Dylan. *William James. Psychological Research and the Challenge of Modernity*. The University of North Carolina Press. USA: 2017. p. 233.

⁵⁷⁹ *Ibid.* p. 234-235.

demostrado que la mente de una persona podía afectar, a través de impresiones sensoriales y mentales, la mente de otra. Teniendo esto en cuenta, el investigador quería probar que la mente de un desencarnado podía afectar la mente de un encarnado. Esto fue lo que lo llevó a estudiar a fondo los “automatismos motores”, que son aquellos impulsos y acciones que ocurren automáticamente sin que intervenga el deseo consciente o voluntad del individuo. Dentro de estos automatismos podemos encontrar, tanto procesos fisiológicos y cambios del sistema nervioso autónomo y del sistema endocrino, como acciones y comportamientos físicos tales como impulsos para actuar de modos poco usuales.⁵⁸⁰ Myers estaba consciente de que no todos los automatismos tenían la misma causa. Sabía que hay enfermedades nerviosas que los originan, pero aquellos automatismos que le interesaba estudiar no eran los sintomáticos de otra afección nerviosa. Por el contrario, le interesaba indagar en los automatismos de otro tipo, automatismos *portadores o transmisores de mensajes y advertencias*, lo cual no quería decir que Myers creyera que aquellos mensajes y advertencias vinieran siempre de fuentes exteriores al sujeto, sino que sabía muy bien que en muchos casos, todos aquellos mensajes venían de la personalidad del mismo autómeta.⁵⁸¹ Sin embargo, el investigador también creía que muchas respuestas automáticas de los seres humanos eran posiblemente causadas por entidades espirituales. Por este motivo, se interesó en estudiar científicamente la posesión espiritual y por este motivo, para Myers, “the primary question to be answered was whether the impulse to act originates within the automatist’s own mind, ‘or in some mind external to him’”⁵⁸² Para probar si el impulso u obsesión de un individuo surgía de su propia mente o de otra mente externa (encarnada o desencarnada), Myers pensaba que debían examinarse los textos que surgían del individuo a través de la escritura automática.⁵⁸³

Myers sostenía que la conciencia subliminal –aquella tan amplia y rica que contenía mucha actividad mental que no se limitaba tan sólo a estados de trance, estados hipnóticos, sueño natural o sonambúlico—se comunicaba con el *Self consciente* regular a través de “ascendencias subliminales” que podían emerger de varios modos, incluyendo alucinaciones sensoriales o auditivas o ser expresadas a través de la oralidad o la escritura (la escritura automática en el caso de los médiums o ciertos patrones

⁵⁸⁰ Palmer, Terence. *The Science of Spirit Possession*. (2nd Edition). Cambridge Scholars Publishing. UK:2014. p. 204.

⁵⁸¹ Myers, F. W. H. *La personnalité Humaine. Sa survivance. Ses Manifestations Supranormales*. Traduction et adaptation par le Dr. S. Jankelevitch. Félix Alcan, Éditeur. Paris: 1905. p. 306-307.

⁵⁸² Palmer. p. 205.

⁵⁸³ *Ibid.*

verbales en el caso de los hipnotizados).⁵⁸⁴ La escritura automática era para Myers como para Janet, una herramienta, pero en el caso del primero, se trataba de un instrumento para analizar “la personalidad humana”, para probar si existía aquella alma humana y si podía subsistir después de la desaparición del cuerpo y, con respecto a las posesiones espirituales, le parecía una herramienta de uso muy importante; un utensilio que había sido desestimado por la ciencia y que debía ser tomado en cuenta por la psicología tradicional.⁵⁸⁵ Al igual que Kardec, Myers era un científico poco crédulo y partidario del empirismo, enemigo del positivismo y la cerrazón científica. Por esto, Myers investigó el fenómeno de la escritura automática observando:

“sonnambulists who were purported to convey messages from spirits, either holding a paper and pencil or by use of the planchette, which is a device similar to the Ouija board where the “control” (that is the controlling spirit influence) spells out the message. The primary question to be asked about automatic writing is regarding its *source* and whether it originates in the subliminal mind of the writer or an external source such as a discarnate entity.”⁵⁸⁶

Así como Kardec, Myers tenía también presente la posibilidad de fraude. Una vez que esta posibilidad era descartada, el investigador consideraba cuatro posibles fuentes de donde surgía el dibujo o la escritura automática: 1) de la propia mente subliminal del escritor o dibujante, 2) por telepatía, desde la mente de otra persona viva, 3) de alguna inteligencia desencarnada o de tipo desconocido ---“demonios o guías o guardianes” de alta vibración espiritual y, 4) de la mente de aquel amigo o familiar desencarnado, quien, a través de la escritura o dibujo, asegura ser.⁵⁸⁷ Pero para Myers --no muy alejado de lo que Kardec había planteado en su doctrina espírita-- el contenido y significado de los mensajes eran los criterios fundamentales para poder comenzar a formular una hipótesis sobre la fuente de donde provenían, pues “further evidence can be seen in the differences between the intellectual capacity of the writer and the complexity of the messages written.”⁵⁸⁸ Podía tratarse de “posesiones positivas” o “posesiones

⁵⁸⁴ Knapp. p. 236.

⁵⁸⁵ Palmer. p. 206.

⁵⁸⁶ *Íbid.* p. 207.

⁵⁸⁷ *Íbid.*

⁵⁸⁸ *Íbid.* p. 208.

negativas”⁵⁸⁹ (espíritus del alta o baja vibración, muy avanzados o muy poco avanzados, en términos Kardecianos).

Si bien la “escritura automática” o “pasiva” tomó interés en el mundo anglosajón con los escritos de Andrew Davis Jackson, Myers consideraba que fueron los textos del reverendo Stainton Moses, aquellos que llevaron a otro nivel el tema de la escritura automática en Inglaterra. Moses fue la gran inspiración para que tanto Gurney como Myers comenzaran a investigar sobre el tema. Pierre Janet, por su parte fue también otra gran influencia quien les mostró que en un individuo podían crearse --de modo artificial y temporal— distintas personalidades. A Myers, en particular, le resultaba importante el hecho de que a través de la sugestión hipnótica pudieran crearse en un individuo personalidades secundarias que tuvieran la habilidad de escribir textos desconocidos y bastante extraños para la personalidad central de un sujeto; textos que, cuando eran mostrados a las personalidad central de un individuo, no eran reconocidos-- los individuos no recordaban haberlos escrito e incluso los repudiaban. De este modo, Myers pudo darse cuenta que la escritura automática podía ser producida por sub-personalidades dentro de los alcances subliminales de la propia mente del autómatas, y que estas sub-personalidades podían ser tanto partes disociadas de modo verdadero o sub-personalidades artificialmente creadas por medio de sugestión hipnótica.⁵⁹⁰ A partir de estos apuntes, podemos ver que a Breton le interesó mencionar a Myers y no a Janet como una base de su escritura automática. El modelo de Myers --no patologizante, amplio, que permitía el diálogo entre la consciencia y el campo mental de lo fantástico-- era mucho mejor para los objetivos surrealistas. Lo mismo ocurrió con el pensamiento de Théodore Flournoy, a quien, al igual que a Myers, aludió varias veces en su “Message automatique”. Ambos autores son influencias centrales de la escritura automática surrealista.

A pesar de tener sólidas bases médicas, psicológicas y científicas, Flournoy, al igual que Myers también tuvo una posición más tolerante que Janet con respecto a la mediumnidad; fue más entusiasta con la parapsicología y el espiritismo; tanto así que se dedicó a estudiar a la medium Hélène Smith⁵⁹¹, sobre la cual escribió el libro *Des Indes*

⁵⁸⁹ *Íbid.*

⁵⁹⁰ *Íbid.* p. 208-210.

⁵⁹¹ Dice Siri Hustvedt que: “Hélène Smith practicaba en el siglo XIX la escritura automática sumida en un trance y defendía que los textos que así producía eran mensajes de los marcianos.” Hustvedt, p., 81.

à la planète Mars, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolie⁵⁹², libro que influyó a algunos miembros del grupo psicoanalítico que comenzaba a despegar, y que también gustó a Freud y tal vez lo incitó a afirmar en una carta a un amigo en 1921, que: “If I had my life to live over again,[...] I should devote myself to psychical research rather than to psychoanalysis.”⁵⁹³ El libro de Flournoy que apareció en 1899 tenía como protagonista a Hélène Smith, cuyo verdadero nombre fue Élise Müller, quien fue empleada en una tienda y quien se convertiría en uno de los casos más importantes de la psicología y psiquiatría de aquella época. Smith declaraba que en una vida anterior había sido Maria Antonieta, en otra la princesa Simandini y que Flournoy también, en otra vida, había sido su amante, Sivrouka; Incluso aseguraba que era capaz de conversar con los muertos y que era una visitante frecuente al planeta Marte. Al igual que Myers, Flournoy fue uno de los pilares de la escritura automática surrealista y a quien Breton le rindió homenaje de manera directa.

Flournoy nació el 13 de agosto de 1854, vivió también la época álgida del espiritismo francés, Al igual que Janet, también se formó tanto en la filosofía como en la medicina. En 1878 recibió su título médico de la Universidad de Estrasburgo y fue a estudiar psicología experimental a Leipzig, bajo la tutela de Wilhelm Wundt, quien había fundado en la universidad de aquella ciudad un laboratorio psicológico de gran renombre. Al igual que su amigo William James, Flournoy pronto se sintió un poco limitado en aquel laboratorio y buscó continuar sus investigaciones desde una psicología que pudiese abarcar la personalidad humana completa, incluyendo sus dimensiones trascendentales.⁵⁹⁴

Charcot y Janet buscaban entender los automatismos desde posturas médicas que tenían que ver con algunas enfermedades nerviosas como la epilepsia y dolencias como la histeria. Flournoy, en cambio entendió los automatismos desde otra perspectiva que le agradó más a Breton. Para entender la psicología de aquel y la escritura automática surrealista, no hay que olvidar que Flournoy fue parte de un grupo de psicólogos distintos, entre los que se encontraban Myers y James --los representantes de la psicología gótica--, quienes iban también contra las posiciones positivistas de la

⁵⁹² Véase: Flournoy, Théodore. *From India to the Planet Mars. A case of multiple personalities with Imaginary Languages*. With a Foreword of C.G. Jung and commentary by Mireille Cifali. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton University Press. Princeton: 1994.

⁵⁹³ Bacopoulos-Viau (2012), p. 265.

⁵⁹⁴ Shamdasani, Sonu. “Introduction”, en Flournoy, Théodore. *From India to the Planet Mars. A case of multiple personalities with Imaginary Languages*. With a Foreword of C.G. Jung and commentary by Mireille Cifali. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton University Press. Princeton: 1994. p. xii-xiii.

ciencia y sin embargo, buscaban investigar científicamente distintas manifestaciones psicológicas que se habían visto como enfermizas, entre ellas, muchas que tenían que ver con el mundo subliminal, el sonambulismo y la mediumnidad. Gracias a Myers, Flournoy pudo tener un impulsó para continuar sus investigaciones por el rumbo que había trazado el inglés, pero con una diferencia importante: Myers terminó apegándose a la hipótesis espiritista y en su *Human personality*, intentó unir la ciencia con religión. Flournoy, por su parte, intentó mantener un punto de vista puramente psicológico, por este motivo subrayó que había que distinguir entre su psicología subliminal y el *sistema filosófico-religioso* de Myers.⁵⁹⁵ Asimismo, ambos estudiosos tenían una hipótesis distinta con respecto a los médiums: Myers creía que los médiums tenían la capacidad de recibir mensajes de los espíritus, “While Flournoy rejected this claim, he nevertheless argued that mediums formed a specific psychological type.”⁵⁹⁶ Sin embargo, tanto para Myers como para Flournoy la diferencia entre un médium y una ‘persona normal’ era que esta última tenía una barrera muy bien trazada entre el sueño y la vigilia, mientras que en el médium dicha barrera era difusa, asimismo, “for Myers and Flournoy, the medium represented someone in whom the threshold between the supraliminal and the subliminal was particularly permeable.”⁵⁹⁷ Es decir, ambos investigadores veían que la mente del médium era capaz filtrar con mayor facilidad, material del espacio subconsciente al consciente.

Restaba sin embargo, definir si el médium era o no un histérico. Charcot, Binet y Janet habían estudiado diversos casos de histeria y personalidad múltiple y en muchos de aquellos, no veían una diferencia entre la mediumnidad y aquellas patologías. Hemos mencionado que Janet consideraba al médium como un tipo patológico, desagregado o disociado. Lo mismo opinaban muchos otros investigadores franceses de aquella época: la disociación que el espiritismo causaba mediante sus prácticas, era analizada por la psicopatología francesa de finales del siglo XIX y había sido considerada como una epidemia psíquica por casi todos los investigadores. Sin embargo la opinión de Flournoy era distinta. Creía que era insuficiente explicar la mediumnidad desde la hipnosis, la histeria o la disociación; aseguraba que la mediumnidad podía ir acompañada de un estado de salud y que por el contrario, había varios científicos

⁵⁹⁵ *Íbid.* p. xv.

⁵⁹⁶ *Íbid.* p. xvi.

⁵⁹⁷ *Íbid.* p. xvii.

anglosajones que veían que “la histeria era el resultado de un genio mediúmnic.”⁵⁹⁸ Al igual que Myers, Flournoy no redujo la mediumnidad a un estado mental patológico, y si bien, rechazó la teoría de que aquellas figuras que se presentaban en los trances de Hélène en verdad hubiesen existido fuera de su psique, aún así las consideró como personalidades. El libro de Flournoy fue entonces un pionero de la “psicologización de la mediumnidad” que estableció también un modelo para el estudio de las personalidades múltiples.⁵⁹⁹ Además de ello, fue un libro que causó curiosidad a algunos lingüistas de la época como Ferdinand de Saussure, Victor Henry y Roman Jakobson, así como a posteriores estudiosos como Marina Yaguello y Mireille Cifalli. Debido a que Smith, en trance aseguraba escribir tanto en sánscrito como en el “lenguaje de los marcianos”, Flournoy le pidió a su amigo Saussure que colaborara con él para aclarar el asunto. El lingüista Victor Henry también se interesó en el asunto y escribió un libro titulado *Le langage martien*, en el que argumentaba que los procesos que estaban detrás de la creación del ‘lenguaje marciano’ eran los mismos que estaban detrás de los lenguajes naturales y que por este motivo era fundamental estudiar el caso de Smith, para poder comprender algo del origen, de la creación de los lenguajes.⁶⁰⁰ Marina Yaguello, quien incluyó un gran ensayo sobre el caso de Smith en *Les fous du langage*, explica que el caso de Smith debía instaurarse en aquel cambio de siglo XIX a siglo XX, en que era muy común que se supiera de casos de glosolalia y xenoglosia, posiblemente debido a la importancia que adquirieron las iglesias pentecostales de Estados Unidos, en las que supuestamente ocurrían muchos casos en los que los individuos hablaban en lenguas que les eran desconocidas.⁶⁰¹ Yaguello, Flournoy y Henry pensaban que Smith no emitía sonidos incoherentes, aquello que presentaba no era una glosolalia (entendida desde la psiquiatría como el resultado de cuadros psicopatológicos o cuadros neurológicos), sino que en Smith había desarrollado un verdadero lenguaje, a pesar de su pobreza en estructura y vocabulario.⁶⁰² Algo similar le ocurrió a Saussure quien, también muy sorprendido llegó a pensar que el lenguaje “hindú” de Smith podía ser verdadero, pues una característica de este era la ausencia de la letra “f”, algo que exactamente duplicaba la estructura del sánscrito.⁶⁰³

⁵⁹⁸ *Íbid.* p. xviii.

⁵⁹⁹ *Íbid.* p. xxxi.

⁶⁰⁰ *Íbid.* p. xxxvi.

⁶⁰¹ *Íbid.*

⁶⁰² *Íbid.*

⁶⁰³ *Íbid.* Para introducirse a los estudios lingüísticos de este caso de glosolalia, véase el texto de Mireille Cifali “The making of Martian. The creation of an Imaginary Language.”, en Flournoy, Théodore. *From*

En los primeros veinte años del siglo XX, la psicología comenzó a dejar de interesarse por el estudio de los médiums. El psicoanálisis tuvo una gran participación en este asunto, así como en el del olvido de Flournoy, pues los psicoanalistas criticaron que este no hubiese analizado el caso de Smith desde la hipótesis de una sexualidad reprimida y que no se le hubiese catalogado a esta como a una paciente histérica.⁶⁰⁴ El psicoanálisis olvidó a Flournoy y a Smith, pero los surrealistas los recuperaron y fueron centrales para el movimiento y para la escritura automática. Si Smith fue la “santa patrona del surrealismo” que inspiró a la *Nadja* de Breton, la herencia de la escritura automática que Breton aceptó tomar de los estudios psicológicos vino principalmente de Myers y de Flournoy, quienes estaban interesados en estudiar las capacidades artísticas que podían liberarse durante los estados de trance. Flournoy principalmente, creía que la hipnosis podía quitar las inhibiciones conscientes para que aquella “capacidad creativa” pudiese emerger.⁶⁰⁵ Estas ideas son las que impulsaron a Breton a creer en la efectividad de su escritura automática.

India to the Planet Mars. A case of multiple personalities with Imaginary Languages. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton University Press. Princeton: 1994

⁶⁰⁴ Shamdasani. p. xlii.

⁶⁰⁵ *Íbid.* p. xliv.

La escritura automática surrealista: descendiente de dos posturas científicas encontradas.

Con todos estos investigadores y diversos institutos psicológicos se establecieron dos posiciones con respecto a la escritura automática: La primera era la representada por varios integrantes de la *Society for Psychical Research (SPR)* de Londres, en la que se afirmaba que la mente de los humanos contaba con capacidades potenciales ocultas, incluso más allá de lo normal. Esta fue la posición de Myers, James, Edmund Gurney, Henry Sidgwick, William Crookes, Charles Richet y tantos otros importantes y valientes científicos interesados en investigar la complejidad de la mente humana sin atarse a modelos limitados por la doxa del canon científico.

La segunda posición estaba basada en el modelo de Janet; un modelo cerrado, positivista, donde reinaban las dicotomías salud-patología, *síntesis-desintegración* de la mente; donde el automatismo era visto siempre como una debilidad, una enfermedad de la mente incapaz de guardar ninguna potencialidad oculta, ningún germen de creatividad o conocimiento. Este fue el modelo que permaneció en el paradigma de la psicopatología francesa durante las primeras dos décadas del siglo XX.⁶⁰⁶

El modelo predominante de Janet, la doxa en la psicopatología francesa que se configuró a partir de 1880, evidentemente no concordaba con los proyectos de Breton y del surrealismo. Dice Bacopoulos-Viu:

“In contrast to the ‘mad love’ so cherished by the Surrealist leader, to the intoxicating desire and convulsive beauty-in contrast to the tropes of exhilarating passion and the attraction for the irrational, one finds a psychopathological model assigning to the automatic mind a morbid origin.”⁶⁰⁷

El modelo de Janet iba en contra de todo lo que defendían Breton y los surrealistas; estos veían en este modelo psicológico, una ‘esterilidad’, una falta de creatividad y un pensamiento cerrado que jamás hubiera podido dialogar con el concepto de automatismo de Breton. Y sin embargo, Breton sí tomó el nombre de la escritura automática de Janet y “L’automatisme psychologique” sí fue una fuente de inspiración para los iniciales experimentos surrealistas.

⁶⁰⁶ Bacopoulos-Viau (2012) p. 266.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 267.

Janet, así como Freud tampoco miró con muy buenos ojos al surrealismo. Se cuenta que, en 1929, en una reunión de la *Société médico-psychologique* (SMP), a propósito de una discusión sobre *Nadja*, que a su vez es una obra crítica de la psiquiatría, Janet ridiculizó el proyecto surrealista y a los textos surrealistas los calificó como productos de ‘hombres obsesos y vacilantes’, a lo cual Breton respondió con el texto “La médecine mentale devant le surréalisme”, otra estocada contra la psiquiatría y contra Janet.⁶⁰⁸

Tal vez estos acontecimientos podrían explicar en gran medida “el olvido” de Breton por la obra de Janet. Al no citar a Janet, según Bacopoulos-Viau, Breton se reveló contra el *establishment* de la psicopatología francesa, y, de algún modo también, contra mucho de su pasado dentro de la medicina mental, contra muchas cosas que les desagradaron de la psiquiatría a él y a otros surrealistas. Sin embargo, con el rechazo a la psicología de Janet, vino también el acercamiento y la devoción, no sólo hacia Freud, sino también hacia varios integrantes de la SPR, particularmente hacia Myers y Flournoy, pensadores que sirvieron más y se adaptaron mejor a los proyectos de Breton y el surrealismo francés⁶⁰⁹, que fueron la gran herencia de los estudios de la mente del siglo XIX para la creación de su escritura automática.

⁶⁰⁸ *Íbid.*, p. 268.

⁶⁰⁹ *Íbid.*

5. La escritura automática surrealista y las ciencias de la mente contemporáneas.

El objetivo de este capítulo es acercarnos a la escritura automática surrealista desde diversas perspectivas actuales de los estudios de la mente y el cerebro. Se decidió titular la tesis “La escritura automática en el surrealismo. Acercamientos desde el Espiritismo y los estudios del cerebro y la mente” para expresar que se intentará analizar la escritura automática no solamente desde actuales enfoques de la neurociencia sino también desde otras miradas científicas actuales menos comunes; campos de estudio heterodoxos e investigadores de la mente interesados en distintas ramas del conocimiento cuya visión no podría reducirse al materialismo científico de las neurociencias.

Los científicos que nos servirán para pensar la escritura automática surrealista, además de haber estudiado el comportamiento humano desde las neurociencias, han tomado en cuenta las reflexiones espirituales y filosóficas para sus investigaciones; se han preocupado por distinguir la “mente” del “cerebro” para explicar cómo, a diferencia de este último, “mente” es un concepto irreductible a lo bioquímico y al mecanicismo científico que rige los estudios de la actual neurociencia; ven en “mente” un concepto antiquísimo al que debe abordársele de manera complementaria a otras disciplinas⁶¹⁰, como lo hicieron muchos años atrás Kardec y otros varios científicos de la *Society for Psychical Research* (Myers, Guerny, Flournoy, James, etcétera), figuras en las que se inspiraron estos nuevos investigadores. Por este motivo, no es de extrañar que algunos de los científicos actuales que mencionaremos en la última parte, hayan investigado, experimentado y escrito sobre la *psicografía* y la escritura automática que se practicó

⁶¹⁰ Estos nuevos investigadores “heterodoxos”, si bien conocen la anatomía cerebral, sus mecanismos bioquímicos y su funcionamiento eléctrico --temas centrales de la neurociencia tradicional--, no reducen toda la vida del hombre a estas explicaciones; no someten conceptos tales como “espíritu”, “arte”, “creatividad”, “amor”, a la dictadura de las explicaciones mecanicistas o clínicas; se trata de investigadores que no dan por sentada la verdad absoluta de lo bioquímico de todo comportamiento humano; que comprenden, en gran medida, las distintas dimensiones del hombre, no sólo las históricas, sociales, culturales o antropológicas, sino también, aquellas simbólicas y espirituales que rebasan el campo de estudio de las ciencias naturales y competen más a la filosofía, la teología o a la introspección metafísica. Se trata de exploradores cuyo punto de partida es la distinción entre el cerebro y la mente y la reflexión sobre el lugar que ocupa uno con respecto al otro ¿Es el cerebro (materia) el productor de la mente (idea, espíritu) y esta, al igual que el comportamiento humano, no es otra cosas que el resultado de las operaciones mecánicas realizadas dentro de aquella “maquina” llamada cerebro? ¿Existe esa ancestral división entre el cuerpo (cerebro) y el espíritu (mente) y es este último perfectible, sometido a las leyes de la reencarnación y utiliza al cerebro tan sólo como un medio de comunicación entre el hombre y lo divino?

dentro del espiritismo; la psicología, psiquiatría y otros campos de las ciencias de la mente del siglo XIX y principios del XX, para pensar y complementar sus propias investigaciones sobre *médiums escribientes* o enfermos mentales tratados mediante escritura automática. Pero en el centro de sus investigaciones, como en las de los grandes científicos del siglo XIX triunfa normalmente la razón ante lo inexplicable, del mismo modo que se acentúa el rechazo del investigador hacia la fe ciega de la explicación materialista.

Hay que dejar en claro que si bien se critican aquí algunos vicios de las neurociencias “tradicionales”—su frecuente positivismo, su fe absoluta en la técnica o su común indolencia ante la reflexión filosófica o incluso a veces, su desprecio por el humanismo—, en esta investigación no se quieren dejar de lado los conocimientos de estas ciencias, ni desdeñar sus grandes avances dentro de la investigación del funcionamiento del sistema nervioso y de la salud mental humana. Por el contrario, nos gustaría que las investigaciones actuales sobre el lenguaje y la escritura y las explicaciones sobre este fenómeno --hechas dentro del campo de las neurociencias más ortodoxas-- pudiesen dialogar con aquellas otras investigaciones sobre la escritura automática, pertenecientes a disciplinas de las ciencias de la mente más abiertas al diálogo filosófico y a la investigación sobre temas espirituales o parapsicológicos; investigaciones que no renuncian al rigor científico y a los avances técnicos —instrumentos de electrofisiología o neuroimagen,—tan estimados por las neurociencias.

Nos parece imposible abordar la escritura automática tan sólo desde las neurociencias tradicionales porque, desde su nacimiento --con la *psicografía* de Kardec, pasando por la escritura como herramienta clínica de Janet; las reflexiones y experimentos por parte de Flournoy, Myers y otros investigadores y, finalmente con la adaptación al surrealismo por parte de Breton--, la escritura automática siempre ha establecido un diálogo, a veces muy abierto, a veces más velado, entre las ciencias materialistas y el pensamiento idealista. Este diálogo hasta ahora no ha sido la norma dentro de las investigaciones en el campo de las neurociencias y sin embargo aquí nos gustaría entablarlo como un homenaje al pensamiento de Breton, a quien seguramente le hubiera gustado pensar su escritura automática a la luz de los nuevos avances neurobiológicos, sin dejar de lado el peso de los argumentos filosóficos, la poesía, el

arte e incluso las investigaciones en el campo de la parapsicología, disciplina que tanto entusiasmó a Freud cuando era ya una gran figura intelectual en occidente.⁶¹¹

Antes de indagar en aquellas nuevas investigaciones hechas en el campo de las ciencias de la mente heterodoxas, veamos la perspectiva de las neurociencias tradicionales con respecto a la escritura automática.

La escritura automática y la perspectiva materialista de las ciencias de la mente.

Para explicar la posición que las neurociencias guardan con respecto a la escritura automática, debemos primero comprender cuál es el objetivo de aquel campo de estudio; remontarnos a algunos momentos clave con respecto a sus investigaciones sobre el cerebro; bosquejar sus límites y “certezas” científicas y, finalmente, exponer algunas investigaciones que las neurociencias han llevado a cabo, sobre la relación que el cerebro guarda con el lenguaje y la escritura. Con todo ello podremos aclarar las explicaciones que este campo de estudio da sobre la escritura automática.

En primer lugar, en el centro de los estudios de la neurociencia está la biología, pues su objetivo es “to understand the biological basis of consciousness and the brain processes by which we feel, act, learn, and remember.”⁶¹² Esto es que, según la neurociencia, dentro de todo comportamiento y acción humana participa el sistema nervioso, pues la mente y el cerebro no son dos existencias separadas sino que la mente es el resultado del funcionamiento cerebral, incluso los investigadores de esta disciplina aseguran que aquello que anteriormente se llamaba “mente” era simplemente un conjunto de operaciones llevadas a cabo por el cerebro. Por este motivo, para la neurociencia, los procesos cerebrales involucran, no sólo comportamientos simples — como caminar o comer— sino también “all the complex cognitive acts and behavior that

⁶¹¹ Dice Ignacio Solares que “por 1909 Freud aparecía ya interesado en los fenómenos parapsicológicos a través de su amistad y correspondencia con Jung” (p. 34). Freud pensó y escribió sobre la telepatía e incluso creyó en su existencia a pesar de que fuese muy difícil demostrarla. En 1921 se hizo miembro de la *Society for Psychical Research* y finalmente, en aquel mismo año, en una carta dirigida a Howard Carrington, director del *American Psychical Institute*, escribió que “Si me encontrara en los comienzos de mi carrera científica, y no en su final, quizá no escogería otro camino de investigación que el de los llamados fenómenos psíquicos, pese a todas las dificultades que presenta.”(p. 34.) Véase Ignacio Solares. “Freud y la parapsicología” en *Revista de la Universidad de México*. No. 34., 2006. págs. 33-35.

⁶¹² Kandel, Eric. R y A. J. Hudspeth. “The brain and Behavior” en Kandel et al. *Principles of neural science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 5.

we regard as quintessentially human—thinking, speaking, and creating works of art.”⁶¹³ He ahí la perspectiva de las neurociencias, que aseguran que todo estado cognitivo y comportamiento humano—incluidas la pintura y la escritura literaria-- son producidos por células cerebrales.

Esta perspectiva actual –sobre las neuronas y su relación con el comportamiento- que abrazan las neurociencias, se desarrolló en el siglo XX a partir de estudios experimentales en los campos de la anatomía, embriología, fisiología, farmacología y psicología. El inicio de las neurociencias podría ubicarse a finales del siglo XIX con Camillo Golgi y Santiago Ramón y Cajal, dos científicos que pudieron mostrar descripciones detalladas de las neuronas: Golgi, a partir de su método de tinción celular mediante cromato de plata, pudo mostrar en el microscopio, la estructura completa de la neurona. Este fue el momento en el que se pudo ver que cada neurona está compuesta por un cuerpo celular (soma), del que surgen, por un lado, varias ramificaciones llamadas “dendritas”, y por el otro lado, una especie de cable llamado “axón”. Ramón y Cajal, usando el mismo método de Golgi, descubrió que el tejido nervioso es una red interconectada de células individuales. A partir de este descubrimiento creó la famosa *doctrina neuronal*, “the principle that individual neurons are the elementary building blocks and signaling elements of the nervous system.”⁶¹⁴

A finales del siglo XIX también surgió un descubrimiento importante para las neurociencias: Claude Bernard, John Langley y Paul Ehrlich pudieron demostrar que los medicamentos u otras sustancias químicas no operan en cualquier lugar de las células sino que se unen a receptores localizados en la superficie de la membrana celular, como si se tratara de una llaves que entran a cerraduras. A partir de este descubrimiento se pudo saber que las neuronas se comunican una con otra, no sólo de modo eléctrico (como se había descubierto ya desde finales del siglo XVIII con Galvani), sino también químico.⁶¹⁵

A inicios del siglo XIX hubo también una figura que marcó una etapa fundamental para las neurociencias: Franz Joseph Gall, un médico y neuroanatomista vienés que propuso dos nuevas ideas que revolucionaron el mundo de la medicina mental. Su primera idea era que el cerebro era el órgano de la mente y que todas las funciones mentales emanaban de aquel. Por este motivo, para Gall no existía una

⁶¹³ *Íbid.*

⁶¹⁴ *Íbid.* p. 6.

⁶¹⁵ *Íbid.*

división entre “mente” y “cuerpo”. Su segunda idea innovadora era que la corteza cerebral no funcionaba como un órgano único, sino que aquella contenía muchos órganos, y que regiones determinadas de la corteza cerebral controlaban funciones específicas. En su mapa cerebral, existía una región cerebral donde se localizaba “la capacidad de amar”, otra que controlaba “la espiritualidad” u otra la “combatividad”. Así enumeró, con gran ingenuidad y sin ninguna seriedad empírica, 27 regiones del cerebro que controlaban el mismo número de “funciones”. Gall estaba influido por una ciencia popular de aquella época nombrada *fisiognomía*; una pseudociencia que sostenía que las características faciales eran capaces de revelar el carácter de los individuos. Gall, creía que algunas protuberancias, hinchazones o pliegues del cráneo de los sujetos revelaban sus características psicológicas e incluso sus facultades y enfermedades mentales. De este modo, un individuo con una protuberancia en la parte occipital del cráneo podría ser considerado “muy amante de sus padres”. Aquellas ideas de Gall constituyeron la *frenología*, “a discipline concerned with determining personality and carácter based on the detailed shape of the skull.”⁶¹⁶

A pesar de lo aberrante que suenan todas estas ideas ahora, la neurociencia no desechó por completo aquella teoría de la localización cerebral de Gall. Por el contrario, el espíritu de la localización de las funciones cerebrales en estas disciplinas, está incluso ahora más vivo que nunca, evidentemente, sin todas aquellas exageraciones y teorías absurdas de Gall.

A finales de la década de 1820, Pierre Flourens experimentó con las teorías de Gall y las rechazó, concluyendo que las regiones cerebrales específicas no eran responsables de los comportamientos específicos de los sujetos, sino que todas las regiones cerebrales, sobre todo aquellas de la parte frontal de los hemisferios cerebrales, participaban en cada operación mental. Esta teoría fue bien aceptada y en oposición a la teoría “localizacionista” de Gall, fue nombrada “holística”, y en opinión de Kandel y Hudspeth, fue una reacción cultural contra la visión materialista que sostenía que la mente era un órgano mental.⁶¹⁷ Dicen Kandel y Hudspeth:

“It represented a rejection of the notion that there is no soul, that all mental processes can be reduced to activity within the brain, and that the mind can be

⁶¹⁶ *Ibid.* p. 7.

⁶¹⁷ *Ibid.* p. 7-8.

improved by exercising it, ideas that were unacceptable to the religious establishment and the landed aristocracy of Europe.”⁶¹⁸

Esta teoría (“holística”) fue rechazada a mediados del siglo XIX, cuando surgieron los descubrimientos de Paul Pierre Broca y Carl Wernicke, sobre la localización del lenguaje en el cerebro y los de Hughlings Jackson sobre la epilepsia focal.⁶¹⁹ Con aquellos descubrimientos de Broca y Wernicke, comenzó a pensarse el lenguaje como una función mental que podía explicarse a partir de estructuras o modelos dentro del cerebro.

El lenguaje visto desde las neurociencias.

Desde mediados del siglo XIX, Hughlings Jackson concibió al sistema nervioso humano como una organización de estructuras inferiores y estructuras superiores a partir de su jerarquía, subordinación y complejidad: las estructuras inferiores del cerebro eran vistas como las menos complejas, aunque de funciones vitales y más organizadas que aquellas superiores que, siendo las más complejas carecían de la organización de aquellas inferiores y se encargaban de tareas más finas. En términos simples, la corteza cerebral era vista como la parte menos organizada pero encargada de funciones más complicadas y no tan importantes para la supervivencia, mientras que las estructuras subcorticales se creía que estaban mejor organizadas y que tenían un funcionamiento, que si bien era sencillo, también era el más importante: conservar la vida. Esta teoría no ha cambiado mucho hasta ahora pues se piensa que “el cerebro humano es el resultado de un largo proceso filogenético”⁶²⁰, un proceso que ha pasado a lo largo de la evolución por diferentes cuerpos y cerebros, desde aquellos más sencillos como los de los peces y reptiles, pasando por aquellos un poco más desarrollados, como los de los mamíferos inferiores, hasta los de los seres humanos. Esta hipótesis fue, evidentemente inspirada por las teorías evolutivas de Darwin --donde los seres humanos son la cúspide de la evolución hasta ahora conocida—y aquella “concepción jerárquica inicialmente

⁶¹⁸ *Íbid.* p. 8.

⁶¹⁹ *Íbid.*

⁶²⁰ Peña Casanova, Jordi. “Bases neurobiológicas de las funciones cognitivas: hacia una integración de niveles.” en J. Peña Casanova. *Neurología de la conducta y Neuropsicología*. Editorial Panamericana. Madrid: 2007. p. 2.

considerada por [Hughlings] Jackson ha sido muy influyente en la neurología”⁶²¹, tanto así, que se piensa que el desarrollo de la “corteza de asociación” en los humanos —las regiones asociativas del cerebro, generalmente ubicadas en el lóbulo frontal— es la diferencia principal entre los monos superiores y los seres humanos. Por ello, dice Peña Casanova que “la expansión del cerebro durante la evolución humana se ha centrado principalmente en las áreas asociativas de orden superior, incluyendo los lóbulos frontales, pero de forma proporcionada.”⁶²²

La idea de que “el cerebro es el resultado de un largo proceso filogenético” tuvo posteriores repercusiones hasta el siglo XX. En 1970, Paul MacLean propuso la teoría de un *cerebro triunfo*. Apoyado en las ideas de Darwin y de Jackson, Maclean planteó que el cerebro humano está constituido por tres niveles, tres estructuras que incluyen desde aquellas menos desarrolladas hasta las más complejas: el *cerebro reptiliano*, el *cerebro paleomamífero* y el *cerebro neomamífero*. Si bien, en la actualidad, esta teoría debería tomarse tan sólo metafóricamente, es muy interesante verla a la luz de la neuroanatomía clásica. Es decir, para MacLean, el *cerebro reptiliano*, es aquel que en los humanos contiene las partes subcorticales—formación reticular, el cerebro medio, la región tectal, los ganglios basales y el tronco encefálico— encargadas del control de la vigilia y del sueño, la respiración, posturas, actos instintivos simples, y en general, las tareas que implican la supervivencia. El *cerebro paleomamífero* es aquel que contiene las estructuras del sistema límbico, encargado de los instintos, las emociones y el placer, entre otras cosas. Este cerebro lo comparte el humano con otros mamíferos. Finalmente, el *cerebro neomamífero* es aquel característico de los seres humanos, quienes han desarrollado, a diferencia de otros mamíferos, la neocorteza cerebral, cuyos lóbulos frontales —responsables de la planeación de acciones, el control de la agresividad, el lenguaje y otras operaciones finas, etcétera— los colocan en una posición superior a otras especies.⁶²³

⁶²¹ *Íbid.*

⁶²² *Íbid.* p. 3.

⁶²³ *Íbid.* p. 4-5.

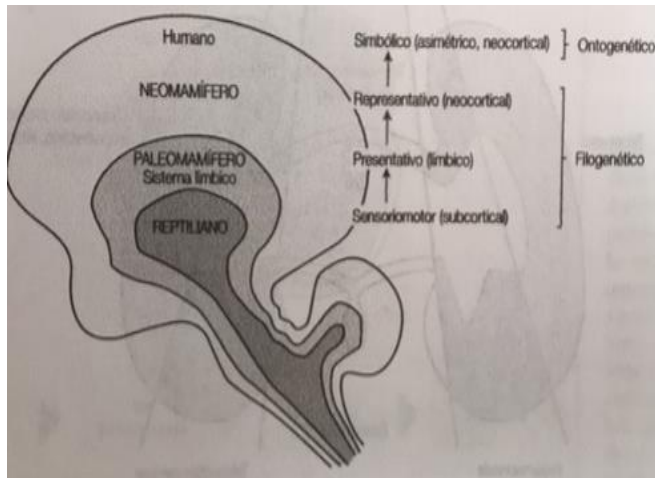


Figura 1-1 Modelo del *cerebro triuno* de MacLean. El cerebro humano, a partir de un proceso evolutivo ha llegado a configurarse en tres niveles (*cerebro reptiliano*, *paleomamífero* y *neomamífero*). El *reptiliano* corresponde a las estructuras subcorticales del cerebro encargadas de procesos sensoriomotores. El *paleomamífero* corresponde al sistema límbico y es responsable, entre otras cosas, de las emociones. El *neomamífero* corresponde a la corteza cerebral, la cual actúa en el aprendizaje, la abstracción y procesos simbólicos y complejos de la conducta humana. Imagen reproducida de Peña Casanova, Jordi. *Neurología de la conducta y Neuropsicología*. Madrid: 2007. p. 5.

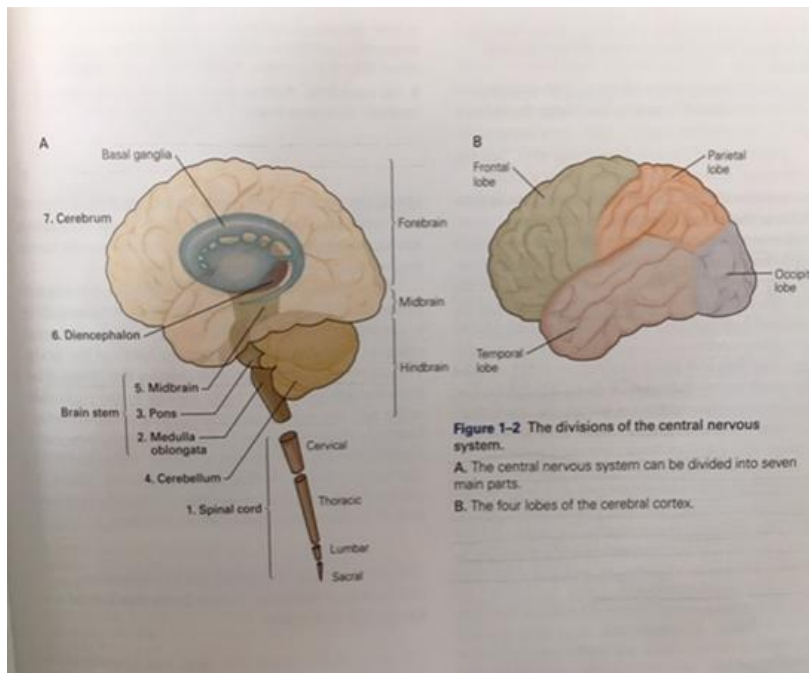
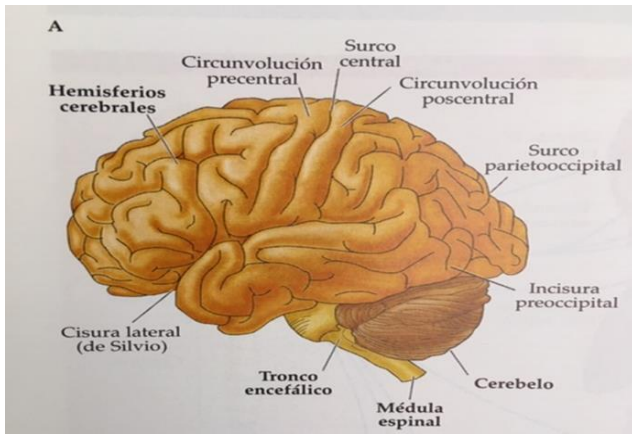
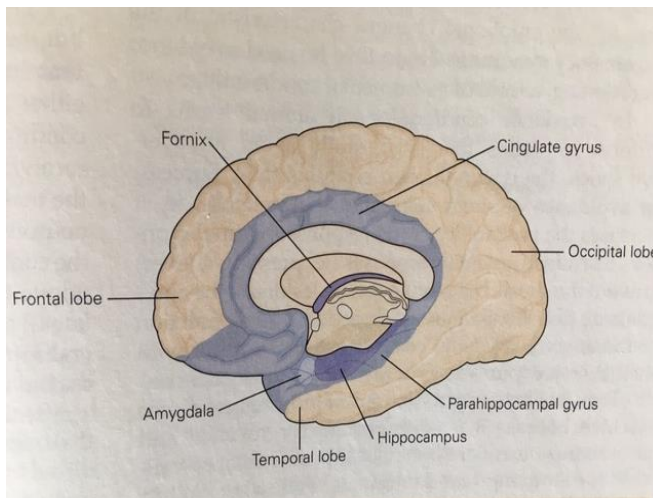


Figura 1-2. En la imagen A se pueden observar las partes principales del sistema nervioso central: médula espinal, cerebrolo, tronco cerebral, diencefalo, ganglios basales y el córtex cerebral. En la imagen B se muestran los lóbulos cerebrales (frontal, parietal, temporal, occipital). (Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 9.)



En la figura 1-3 podemos ver en color anaranjado las partes de la corteza cerebral (los lóbulos cerebrales) con sus circunvoluciones y surcos (cisuras) que corresponden al *cerebro neomamífero*, mientras que en color amarillo y café se pueden observar las regiones subcorticales del sistema nervioso central (tronco encefálico, médula espinal y cerebelo) que corresponden al *cerebro reptiliano*. Imagen reproducida de Purves, Dale et al. *Invitación a la neurociencia*. Editorial Panamericana. Montevideo: 1997. p. 12.



En la figura 1-4 podemos ver en color azul las regiones cerebrales del sistema límbico, correspondientes con el *cerebro paleomamífero*. Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 1083.

Es imposible describir cada parte del sistema nervioso central y periférico dentro de esta investigación. El sistema nervioso central y periférico está ya muy bien detallado en los libros de neuroanatomía e ilustrado magníficamente por anatomistas como Frank H. Netter, el famoso médico y artista estadounidense. Sin embargo, nos parece importante en ciertos momentos, mencionar la anatomía cerebral para comprender cómo es que las neurociencias explican la relación del lenguaje y la escritura con el cerebro y,

finalmente, cómo podría explicarse el fenómeno de la escritura automática, desde una perspectiva neurocientífica.

En primer lugar, hay que mencionar que aquellas teorías de Jackson, MacLean y otros investigadores ayudaron a pensar el lenguaje a la luz de la evolución y contribuyeron a investigar sobre su localización dentro del cerebro. Precisamente, la Neurociencia del lenguaje, una disciplina más o menos reciente, busca estudiar cómo se organiza el lenguaje dentro del cerebro. Esta disciplina trabaja de la mano de otros campos del conocimiento que investigan al lenguaje y sus bases neurológicas y echan mano de las técnicas actuales de neuroimagen, que “al permitir visualizar el funcionamiento del cerebro de las personas mientras realizan una determinada tarea lingüística, han supuesto un salto cualitativo en este campo.”⁶²⁴

Antes de que existieran todos los nuevos aparatos y técnicas electrofisiológicas y de neuroimagen –utilizadas en el campo de la Neurociencia del lenguaje a partir de la segunda mitad del siglo XX-- , “la única manera de estudiar las bases neurológicas del lenguaje era observando, mediante autopsia, los cerebros de personas que habían tenido trastornos afásicos para comprobar qué zona del cerebro era la que estaba dañada.”⁶²⁵ Los primeros y más famosos investigadores que buscaron localizar el lugar del lenguaje dentro del cerebro fueron Pierre Paul Broca y Karl Wernicke. Broca fue un neurólogo francés quien, en un principio se vio influido por la idea de Gall: intentar localizar las funciones mentales en el cerebro. Sin embargo, en lugar de buscar localizarlas a partir de las formas craneales, Broca analizó cerebros de seres humanos con las lesiones que les produjeron afasias. Dicen Kandel y Hudspeth:

“In 1861, Broca described a patient, Leborgne, who as a result of a stroke could not speak, although he could understand language perfectly well. This patient had no motor deficits of the tongue, mouth, or vocal cords that would affect his ability to speak. In fact, he could utter isolated words, whistle, and sing a melody without difficulty. But he could not speak grammatically or create complete sentences, nor could he express ideas in writing. Postmortem examination of this patient’s brain showed a lesion in the posterior region of the frontal lobe, now

⁶²⁴ Cuetos, Fernando. “Cap. 1. Introducción” en *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012. p. 1. Dice Cuetos: “En definitiva, la Neurociencia del lenguaje persigue los mismos objetivos que la Neuropsicología clásica o la Neurolingüística, pero sus métodos han cambiado.” *Ibid.*

⁶²⁵ *Ibid.*

called Broca's área [...]. Broca studied eight similar patients, all with lesions in this region, and in each case the lesion was located in the left cerebral hemisphere.”⁶²⁶

Este descubrimiento que Broca hizo a partir del cerebro del señor Leborgne⁶²⁷ fue fundamental pues a partir de aquel momento e incluso hasta gran parte de las teorías contemporáneas, se piensa que una parte de nuestro lenguaje se encuentra ubicada en la región posterior del lóbulo frontal izquierdo, específicamente en la circonvolución frontal inferior del hemisferio izquierdo, y que dicha región es responsable de la parte sintáctica del lenguaje humano.⁶²⁸

Karl Wernicke estudió también las afasias y descubrió que no todas eran del mismo tipo ni se localizaban en el mismo sitio que había descrito Broca. En su estudio publicado en 1874 *Der aphasische Symptomencomplex. Eine psychologische Studie auf anatomischer Basis*, Wernicke describió otro tipo de afasias que no tenían que ver con la producción del lenguaje sino con la comprensión del mismo; un problema que no concernía a la expresión sino a la recepción lingüística. Así, “Whereas Broca's patients could understand language but not speak, Wernicke's patients could form words but could not understand language.”⁶²⁹ Wernicke descubrió que los pacientes con este tipo de afasia presentaban una lesión en la parte posterior del córtex, ahí donde el lóbulo temporal hace frontera con el lóbulo parietal y el occipital. Así, desde aquel momento, las dos áreas principales del lenguaje serían nombradas *área de Broca* y *área de Wernicke*. La primera fue ubicada, como hemos dicho, en una región específica del lóbulo frontal mientras que la segunda se localizaba en una del lóbulo temporal. Además de ello, Wernicke se dio cuenta de que si bien el lenguaje se localizaba en regiones específicas del cerebro, estas regiones no estaban aisladas sino que se conectaban con otras partes del mismo. Por ejemplo, descubrió que la parte del cerebro que controla el movimiento del cuerpo (el *córtex motor*, ubicado en el giro precentral

⁶²⁶ Kandel y Hudspeth. p. 11.

⁶²⁷ Leborgne, también conocido como señor Tan, “porque [*tan*] era el único sonido que podía emitir [...] tenía totalmente dañada la capacidad de producción oral, y sin embargo comprendía todo lo que le decían. El análisis post mortem del paciente Tan mostraba una considerable lesión en la circonvolución frontal inferior del hemisferio izquierdo.” Cuetos, p. 4.

⁶²⁸ Para más información sobre el área de Broca y el debate que esta área genera entre los investigadores, véase Kristensen, L.B. y Wallentin, Mikkel. “Puttings Broca's region into context: fMRI evidence for a role in predictive language processing”, en *Cognitive Neuroscience of Natural Language Use*. Cambridge University Press. (2014).p 1-25.

⁶²⁹ Kandel y Hudspeth. p. 11.

del cerebro) llegaba hasta el *área de Broca* y era el responsable de que pudieran moverse la boca, la lengua, el paladar y las cuerdas vocales. También se dio cuenta de que el área de Broca y el área de Wernicke estaban conectadas por un haz de fibras neuronales llamadas fascículo arqueado, una especie de cable neuronal que conecta ambas zonas del lenguaje. Por otra parte, Wernicke propuso también que el *córtex somatosensorial* (responsable de las sensaciones corporales, el tacto, etcétera.) ubicado en el giro post central del cerebro (junto al córtex motor), también influía en el área del lenguaje que él había descubierto --el área de Wernicke--, una zona cerebral “surrounded by the auditory region cortex and by areas now known collectively as association cortex, a region of cortex that integrates auditory, visual, and somatic sensations.”⁶³⁰ Fue Wernicke, quien, en opinión de Eric Kandel --uno de los neurocientíficos más respetados a nivel mundial-- propuso el primer modelo coherente del lenguaje, en el que todo el procesamiento hablado o escrito comienza en áreas sensoriales del córtex especializadas en información visual o auditiva. Según este modelo, la información que se escucha ingresa por el córtex auditivo primario, ubicado en el lóbulo temporal, mientras que aquella que se lee entra por los ojos y llega al córtex visual (ubicado en el lóbulo occipital). Posteriormente, Wernicke descubrió que la información visual o auditiva pasa hacia el *giro angular* del cerebro, una región encargada del procesamiento de la información. Según el modelo de Wernicke, las palabras habladas o escritas son transformadas en un código sensorial neuronal compartido tanto por el habla como por la escritura. Posteriormente esta representación se dirige hacia el área de Wernicke, donde la información se reconoce como lenguaje y se le otorga un sentido. Esta información también llega --mediante el fascículo arqueado-- al área de Broca, “which contains the rules, or grammar, for transforming the sensory representation into a motor representation that can be realized as spoken or written language. When this transformation from sensory to motor representation cannot take place, the patient loses the ability to speak and write.”⁶³¹

Fernando Cuetos dice que fue el neurólogo Norman Geschwind quien perfeccionó aquel modelo de Wernicke y propuso uno con “tres centros básicos del lenguaje: Área de Wernicke (centro de comprensión), área de Broca (centro de producción), circunvoluciones angular y supramarginal (centro conceptual) y las conexiones entre ellas. El procesamiento del lenguaje implica la activación de las

⁶³⁰ *Íbid.* p 12.

⁶³¹ *Íbid.*

representaciones en esos centros y la transferencia de unos a otros a través de tractos de la materia blanca”⁶³²En la figura 1-5 podemos ver la ubicación de las principales circunvoluciones del hemisferio izquierdo (lugar donde clásicamente se ha ubicado al lenguaje). En la figura 1-6, se muestra el modelo del lenguaje de Wernicke (perfeccionado Geschwind) que incluye a los centros cerebrales del lenguaje y el modo en que este se produce y comprende dentro del cerebro.

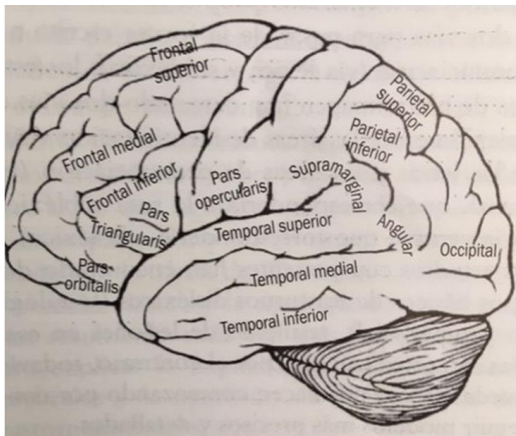


Figura 1-5. Principales circunvoluciones o giros del hemisferio izquierdo. Imagen reproducida de Cuertos. F. *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012. p. 4.

⁶³² Cuertos, p. 5.

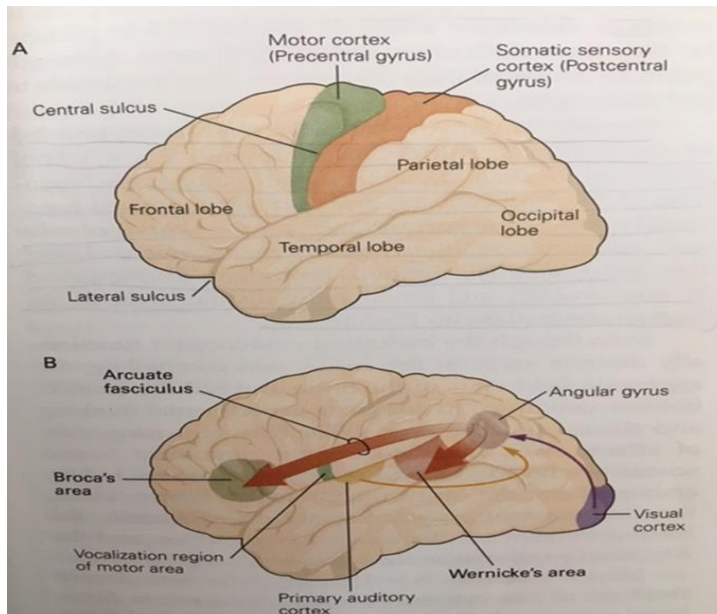


Figura 1-6. En la imagen A se muestran los cuatro lóbulos del córtex cerebral. Aquí mismo también se muestra cómo el surco central (llamado también cisura de Rolando) separa las áreas motrices de las somatosensoriales. En la imagen B podemos ver cómo Geschwind, apoyado en Wernicke, mostró cómo, para la producción y comprensión del lenguaje, se involucran varias áreas del cerebro que están interconectadas por tractos de materia gris. El fascículo arqueado, aquí pintado de color rojo fue, para Wernicke, una ruta neuronal muy importante que conectaba al área de Broca con el área de Wernicke. Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. P. 11.

Kandel y Cuetos aseguran que el modelo del lenguaje anteriormente expuesto es válido en general. Sin embargo, Cuetos también menciona algunos problemas con respecto a la relación cerebro-lenguaje, que el modelo de Geschwind no puede explicar. El primer problema es que, según Cuetos, dicho modelo limita las áreas cerebrales que intervienen en el lenguaje y que, sólo gracias a técnicas de neuroimagen –que no se habían perfeccionado antes-- se pueden observar. Según Cuetos para la comprensión (escuchada, leída) y la producción (hablada, escrita) lingüística se involucran prácticamente todo el hemisferio izquierdo y algunas áreas del hemisferio derecho; además se ha visto que hay áreas subcorticales como los ganglios basales, los núcleos grises o el tálamo que intervienen también en la producción o comprensión del lenguaje. El segundo problema es que el modelo de Wernicke-Geschwind no considera todos los niveles del procesamiento lingüístico (semántico, sintáctico, pragmático, léxico y fonológico), sino que reduce el lenguaje a “escuchar y decir palabras”. El tercer problema es que hay más tipos de afasias que las que los síndromes clásicos presentan. Finalmente, el cuarto problema es que entre los síndromes afásicos y las áreas

cerebrales hay una relación muy débil, en gran medida porque hay áreas del cerebro cuya localización no puede delimitarse tan sencillamente.⁶³³

Es un lugar común dentro de las neurociencias el señalar que las técnicas de neuroimagen⁶³⁴ y electrofisiológicas⁶³⁵ han revolucionado el estudio del cerebro. Para los científicos, el desarrollo de estos aparatos “supuso un salto importantísimo en el estudio de las bases neurológicas del lenguaje, al permitir observar al momento la activación cerebral de las personas sanas mientras realizan una actividad lingüística.”⁶³⁶ En lugar de estudiar el lenguaje con cadáveres cuyos cerebros estaban lesionados, o con afásicos vivos a quienes no se les podía mirar el cerebro en acción --como en el tiempo de Broca--, los nuevos neurocientíficos pueden ahora mirar muchos detalles del cerebro mientras este realiza una tarea lingüística, sin necesidad de abrir el cráneo de los individuos. Asimismo, estos nuevos aparatos han permitido cambiar muchas ideas antiguas que se tenían sobre el sistema nervioso, entre ellas, la idea de que el cerebro tenía regiones que se encargaban de manera independiente de alguna función del lenguaje (área de Broca, área de Wernicke). Supuestamente, estas nuevas técnicas de imagen cerebral permiten ver, como dice Cuetos:

⁶³³ *Íbid.* p. 7-8.

⁶³⁴ Las técnicas de neuroimagen más utilizadas para la investigación sobre el lenguaje son *la tomografía por emisión de positrones* (PET, con sus siglas en inglés) y *la resonancia magnética funcional* (fMRI). Dice Cuetos que “ambas miden la actividad cerebral a través del flujo sanguíneo. El principio del que parten es que al realizar una operación cognitiva se activan ciertas regiones del cerebro, y esa actividad se ve reflejada en un aumento del flujo sanguíneo que va a esa región y del oxígeno que contiene esa sangre, actividades metabólicas que son necesarias para nutrir aquellas áreas que están realizando un trabajo extra.” *Íbid.* p. 10.

⁶³⁵ Dice Cuetos que las técnicas de neuroimagen *PET* y *fMRI* “tienen una buena resolución espacial, ya que informan con bastante precisión de las zonas del cerebro que se activan ante determinadas tareas. Sin embargo ambas tienen muy poca resolución temporal, puesto que la actividad metabólica es posterior al disparo neuronal responsable de los procesos cognitivos implicados en la tarea; es decir, informan sobre la zona activada con bastante retraso, al basarse en la llegada del flujo sanguíneo que acude al área cerebral bastante tiempo después de realizada la función. [...] Para conocer el curso temporal de los procesos cognitivos, son mejores las *técnicas electrofisiológicas*, es decir, las técnicas que registran corrientes eléctricas generadas por la actividad cerebral” *Íbid.* Para registrar esta actividad cerebral, se conectan electrodos en el cuero cabelludo del individuo. Estos electrodos registran la actividad eléctrica de los grupos de neuronas y amplifican las corrientes eléctricas. De este modo, los investigadores pueden determinar en tiempo real “en qué zonas del cerebro se produce mayor actividad.” *Íbid.* Una técnica electrofisiológica muy utilizada se llama *Potenciales relacionados con eventos* (ERP); otra técnica electrofisiológica, pero con mayor resolución espacial se llama *magnetoencefalografía* (MEG). Finalmente, dos de las técnicas más recientes se llaman *estimulación magnética transcraneal* y *tractografía* (DIT), esta última es una técnica que, a diferencia de las otras, permite mirar los tractos de la materia blanca que no se pueden mirar mediante otros estudios. Dice Cuetos que, usando la *tractografía* “se ha descubierto la existencia de otras vías de conexión entre el lóbulo temporal y el frontal, además del fascículo arqueado.” *Íbid.* p. 11.

⁶³⁶ *Íbid.* p. 9.

“ que el cerebro funciona a través de redes distribuidas que se extienden por amplias zonas del cerebro, mucho más allá de las regiones clásicas del lenguaje. El hecho de que ante una tarea lingüística simple se activen simultáneamente zonas alejadas en el cerebro, sólo se puede explicar bajo el supuesto de que esas áreas formen parte de una amplia red cerebral, cuyas conexiones pueden estar a nivel subcortical.”⁶³⁷

Por este motivo, los estudios más recientes sobre el cerebro y sobre neurolingüística ya no aseguran que el lenguaje pueda explicarse simplemente a partir de las clásicas regiones de Broca y Wernicke o del modelo de Geschwind. Ahora se habla de redes de neuronas (*redes funcionales*) que controlan el lenguaje humano. La teoría que planteaba que regiones cerebrales especializadas organizaban las funciones superiores del comportamiento humano ha ido cambiando. En los últimos años, se ha planteado que son las *vías, circuitos o redes*, “el sustento de los mecanismos neurofisiológicos que son base de los procesos cognitivos básicos.”⁶³⁸ Se trata, de redes neuronales regidas por el principio de la plasticidad, “acuñadas por la experiencia individual y ciertos condicionantes durante el neurodesarrollo, así como por la conectividad anatómica (*conectoma*).”⁶³⁹

A finales de los años noventa del siglo XX y a comienzos del siglo XXI, gracias a algunos descubrimientos sobre la organización anatómica de la corteza cerebral—de la mano de las técnicas electrofisiológicas y de neuroimagen, así como del desarrollo de la microscopía electrónica—se comenzó a rechazar la idea de que el cerebro estaba organizado en áreas funcionalmente independientes. Por el contrario, se volvió a pensar que el cerebro estaba constituido como un circuito que no encajaba con los modelos tradicionales. Además de ello, la plasticidad cerebral reforzó las sospechas, pues se comprobó que, en muchos casos de lesiones cerebrales en los que el paciente perdía funciones cognitivas que en un principio habían sido atribuidas a un área específica de la corteza cerebral, podían recuperarse en otra área del cerebro.⁶⁴⁰ Por todo ello, las

⁶³⁷ *Íbid.* p. 10. *Íbid.*

⁶³⁸ Maestú, Fernando et al. “De la especialización funcional al conectoma en el cerebro humano.”, en Fernando Maestú, Ernesto Pereda y Francisco del Pozo. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015. p. 3.

⁶³⁹ *Íbid.*

⁶⁴⁰ *Íbid.* p. 4-5. Por eso dicen Maestú et al.: “Que el hemisferio derecho pueda asumir lenguaje ante una lesión temprana del hemisferio izquierdo puede indicar que no hay un ‘mapa’ cognitivo en el cerebro.”, p. 5.

nuevas investigaciones ven al modelo de lenguaje clásico de Wernicke-Geschwind como un modelo que debe detallarse más, pues hay otras zonas cerebrales que intervienen en el lenguaje y que no fueron mencionadas en aquel. Dicen David del Río y Ramón López-Higes:

“De los estudios de neuroimagen funcional realizados en las últimas décadas podemos destacar al menos tres aportaciones que nos llevarían a buscar un refinamiento del modelo clásico. Por un lado, han puesto de relieve que, para cualquier función cognitiva compleja, diferentes áreas participan de manera coordinada, lo cual ha hecho que sea cada vez más necesario pensar en términos de redes interconectadas entre sí, más que en áreas cerebrales concretas. Por otro lado, también nos muestran la participación de otras áreas corticales y subcorticales coordinadas con las áreas clásicas implicadas en el procesamiento del lenguaje. De igual forma, a pesar de que tradicionalmente se ha considerado el lenguaje como una función lateralizada hacia el hemisferio izquierdo, la participación en mayor o menor grado de ambos hemisferios parece más la regla que la excepción en muchas de las tareas relacionadas al lenguaje. En definitiva, la visión más actual, al igual que en otras áreas de la neurociencia cognitiva, invita a pensar que el procesamiento a nivel neurológico del lenguaje está determinado por la interacción funcional entre distintos nodos situados en la corteza perisilviana, y también por la interacción entre este circuito y otras redes funcionales.”⁶⁴¹

Broca y Wernicke no estuvieron totalmente equivocados, simplemente no pudieron localizar con total exactitud todas las áreas del lenguaje. Los nuevos estudios han descubierto que no sólo son las regiones de Broca y Wernicke las principales áreas que intervienen en el lenguaje; se dice que para el lenguaje se ven involucrados también “nodos situados en la corteza perisilviana”, es decir, regiones alrededor de la ya mencionada *cisura de Silvio* (el surco que separa el lóbulo frontal del temporal). Finalmente, para el procesamiento del lenguaje, también actúa el ya mencionado fascículo arqueado (las fibras que unen la clásica área de Broca con el área de

⁶⁴¹ Del Río, David y Ramón López Higes. “Redes funcionales que sustentan los procesos lingüísticos” en Ferndo Maestú et al. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015. p. 128.

Wernicke), y otros circuitos subcorticales como el tálamo y el núcleo estriado, y “redes atencionales y ejecutivas frontoparietales y otros circuitos funcionales, dependiendo de las demandas de la tarea.”⁶⁴²

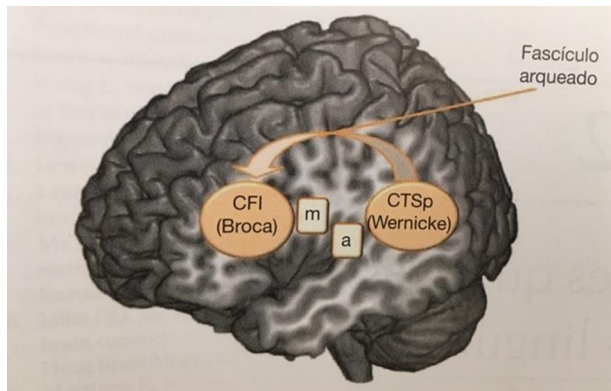


Figura 1-7. Aquí se muestra una imagen moderna, del clásico modelo (simplificado) del lenguaje de Wernicke-Geschwind. En él se puede ver que la corteza frontal inferior (CFI), donde se ubica el área de Broca, y la circunvolución temporal superior posterior (CTSp), donde se localiza el área de Wernicke, están unidas por el fascículo arqueado y en medio, en la circunvolución de Heschl, se encuentra la corteza auditiva primaria (a) y junto a ella, la corteza motora primaria (m). Todas ellas, supuestamente suficientes para explicar el procesamiento cerebral del lenguaje. Imagen reproducida de Fernando Maestú et al. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015. p. 128.

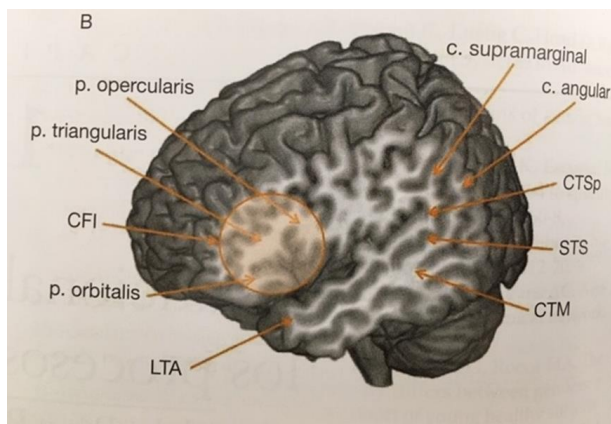


Figura 1-8. En esta imagen se detallan ya las áreas implicadas en el procesamiento del lenguaje que anteriormente estaban reducidas a área de Broca y área de Wernicke; sobre todo, aquí se enfatizan las áreas perisilvianas que interfieren en el procesamiento del lenguaje. Sin embargo, hay que recordar que hay áreas subcorticales que también influyen para la comprensión y producción del lenguaje. Vemos aquí, junto a la anteriormente llamada área de Wernicke, otras áreas aledañas que influyen en el lenguaje: la circunvolución angular, la circunvolución supramarginal, la circunvolución temporal media (CTM); el surco temporal superior (STS) y las ya mencionada, circunvolución temporal superior posterior (CTSp). Dentro de la región donde se ubicaba anteriormente al área de Broca (la corteza frontal inferior (CFI)), podemos localizar el *pars orbitalis* (p. orbitalis) y un poco más arriba, el *pars opercularis* y el *pars triangularis*. Finalmente, se indica que el lóbulo temporal anterior (LTA) también se ve implicado en ciertas tareas con el lenguaje. Imagen reproducida de Fernando Maestú et al. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015. p. 128.

⁶⁴² *Ibid.*

La particularidad de la escritura vista por las neurociencias.

No es tan común que en manuales y otros textos académicos de neurociencias se expongan las bases neuronales de la escritura. Normalmente se habla de “bases neuronales del lenguaje”, en general, dando poca importancia --desde una perspectiva neurológica— a la diferencia entre el habla y la escritura⁶⁴³ y tratando ambas funciones mentales dentro de un mismo modelo, como aquel de Geschwind. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubo, incluso a finales del siglo XIX—en aquella misma época en que la *psicografía* propuesta por Kardec aún estaba en boga y se indagaba científicamente en la relación que la escritura guardaba con el alma y la mente de los escritores--, investigadores que se interesaron en la relación que había, no sólo entre el habla y las afasias con el cerebro, como fue el caso de Paul Broca o Karl Wernicke, sino también, en la relación del cerebro con la escritura en particular. Este fue el caso de Sigmund Exner, quien, siguiendo los pasos de Broca y sus estudios sobre las afasias, aprendió de pacientes con lesiones cerebrales, con síntomas de agrafías –enfermedades del cerebro que alteran la escritura--. A partir de estos estudios, Exner llegó a asegurar que aquellos síntomas debían de tratarse de manera específica (no sólo como “problemas del lenguaje”, en general) y, finalmente, declaró que las lesiones en la parte posterior del *giro frontal medio* de la corteza cerebral (véase la Figura 1-5) podían producir discapacidades en la escritura. Desde aquel momento, aquella área de la

⁶⁴³ Esta diferencia debe de tomarse en cuenta principalmente desde un aspecto neurobiológico pues, como dice Carmen López-Escribano: “tanto la escritura como la lectura son adquisiciones recientes en la historia de la humanidad, no están programadas en el cerebro, y, por tanto, no se desarrollan de modo natural como el lenguaje oral. Ambas requieren de una enseñanza sistemática y específica durante varios años.” López-Escribano, Carmen. “Escritura”, en Cuetos, Fernando. *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012. p. 153. María Agustina Miranda et al. están de acuerdo en que por este mismo motivo neurobiológico deben analizarse por separado la escritura y el habla, pues “dado que el lenguaje escrito es una invención relativamente reciente de la humanidad —que surgió hace unos 5000 años y no es utilizada por toda la población humana sino hasta hace muy poco tiempo (la alfabetización como la conocemos hoy en día es más bien desde el siglo XX en adelante)--, es poco probable que haya tenido impacto en el genoma humano y, en consecuencia, es improbable que exista una *marca* genética específica para los circuitos neuronales específicos del procesamiento del lenguaje escrito. Sin embargo, con la instrucción, la mayoría de las personas aprenden a comprender y producir el lenguaje escrito con notable facilidad.” Miranda, María Agustina y Abusamra, Valeria. “Bases neurales de la escritura. Una revisión”, en *VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014. p.42.

corteza fue llamada “Área de Exner” y algunos científicos piensan, incluso hasta nuestros días, que aquella área tiene una función central para la escritura a mano.⁶⁴⁴

Hay médicos e investigadores del cerebro que aún sostienen que el área de Exner es una región de la corteza cerebral que, en verdad juega un papel fundamental para la escritura, y que una lesión en aquella zona, imposibilita al sujeto para escribir. Catharina Keller e Ingo Meister, muestran los casos de dos pacientes que sufrieron infartos en aquella “área de Exner”, lo cual ocasionó que tuviesen problemas de escritura, que les hacían omitir palabras dentro de una oración o escribir mal aquellas mismas palabras. Según Keller y Meister, el área de Exner tiene un papel central dentro de la red cerebral de la escritura e incluso, piensan que aquella región de la corteza cerebral interviene en las conversiones de fonema a grafema.⁶⁴⁵ Por otro lado, según Franck-Emmanuel Roux et al., la existencia del área de Exner sigue discutiéndose hasta ahora y, en su opinión, la teoría no tiene suficiente sustento pues no hay un gran número de pacientes que presenten síntomas de agrafía, además de que cuando estos sí se presentan, no aparecen solos. Finalmente, Roux et al., piensan que la teoría del área de Exner no es exacta, pero tuvo tanta difusión debido a la influencia que la familia de aquel investigador ejerció sobre la comunidad científica de inicios del siglo XX.⁶⁴⁶ La teoría de la existencia de un área del cerebro dedicada a la escritura ha tenido muchos críticos desde su aparición hasta nuestros días. Hubo autores como Ferrier en 1882 o Liepmann y Maas en 1907; Heilbronner, en 1910, Russel y Espir, en 1961, Leschner, en 1969, Leser en 1984 y el mismo Geschwind en 1972, que dudaron de la existencia de un centro del lenguaje ubicado en el lóbulo frontal. Esta teoría “localizacionista”, fue sobre todo, criticada por autores quienes tenían un acercamiento más ‘holístico’ con respecto a la organización del lenguaje.⁶⁴⁷ Recientemente, según Roux et al., el resultado general al que han llegado los investigadores mediante el empleo de nuevas técnicas de neuroimagen,

⁶⁴⁴ Roux, Franck-Emmanuel, Louisa Draper, Barbara Köpke y Jean-François Démonet. “Who actually read Exner? Returning to the source of the frontal ‘writing centre’ hypothesis.”, en *Cortex* 46 (2010) 1204-1210. p. 1205.

⁶⁴⁵ Keller, Catharina e Ingo G. Meister. “Agraphia caused by an infarction in Exner’s área”, en *Case Reports / Journal of Clinical Neuroscience*, 21 (2014). 172-173. p. 172.

⁶⁴⁶ Roux et al. p. 1204. Dicen Roux et al. : “. Sigmund Exner was born in Vienna on 5th April 1846, into a very educated and liberal family. His father was a profesor of Philosophy and an influential reformer of the Austrian Univervisty education system and his three brothers were renowned jurists or scientists. Exner studied in Vienna under Ernst Wilhelm von Brücke and in Heidelberg under Hermann von Helmholtz, before graduating as a medical doctor in 1870. He then became an assitant at the Physiological Institute at the University of Vienna. After winning the prestigious Lieben prize in 1877, an important Austrian distinction for young scientists, he was appointed as a Professor and then an ‘extraordinary professor’ thereafter.” p. 1205.

⁶⁴⁷ *Ibid.* p. 1209.

como las ya mencionadas *estimulación cortical directa*, *Resonancia magnética funcional*(fMRI), *tomografía por emisión de positrones* (PET), es que una parte del córtex premotor superior (dentro el giro frontal medio), nombrado ahora *área frontal motora-grafémica* (GMFA) se dedica a transformar el código ortográfico en trazos gráficos únicos en cada individuo, pero legibles para cualquiera.⁶⁴⁸

Sin embargo, al igual que el habla, la escritura es un proceso muy complejo que no puede limitarse al funcionamiento de una zona del cerebro. Tanto en el habla como en la escritura el individuo debe generar algunas ideas prelingüísticas que se llevarán posteriormente al lenguaje escrito u oral, lo cual implica el funcionamiento de toda una maquinaria cerebral. En toda escritura consciente de textos hay una selección de contenido, una recuperación léxica, una formulación sintáctica y otros elementos lingüísticos, como “la recuperación de la forma ortográfica y de los grafemas que forman las palabras y, finalmente, de los programas motores en los que se especifica la secuencia, dirección y amplitud de los movimientos que se deben realizar para escribir las letras o grafemas que componen el texto escrito.”⁶⁴⁹ Podemos suponer entonces la complejidad de operaciones que realiza el cerebro en los procesos de escritura, los cuales, por otro lado, no son todos iguales, pues “en función del tipo de escritura que se vaya a realizar (a mano, ordenador, en la pizarra, etc.) y del tipo de letra que se elija (mayúscula o minúscula, cursiva o script, etc.), se activarán los programas motores que se encargarán de producir los correspondientes grafemas.”⁶⁵⁰ Por este mismo motivo, podemos decir que en los procesos de escritura intervienen muchas zonas del cerebro. Mencionaremos algunas zonas que intervienen para el control motor de la escritura: en primer lugar, hay que mencionar que el giro fusiforme izquierdo, el giro temporal superior (ITG), el giro frontal inferior (IFG) y el giro supramarginal (SMG) intervienen en los procesos de ortografía. En segundo lugar, debería decirse que, al igual que aquellos nuevos estudiosos de las redes neuronales del lenguaje anteriormente mencionados, Miranda y Abusamra también aseguran que el cerebelo y algunas estructuras subcorticales como el tálamo y los ganglios basales, son necesarios durante

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ López Escribano, Carmen. “Escritura”, en Cuetos, Fernando. *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012. p. 156.

⁶⁵⁰ *Ibid.* p. 58. Para Miranda y Abusamra “la producción de las letras escritas requiere de al menos tres etapas sucesivas de planificación: la activación de la representación grafémica abstracta de la letra a escribir, la selección del alógrafo apropiado y la planificación gráfico-motora que implica el desarrollo de planes específicos motores.” p. 43.

ciertas tareas de escritura.⁶⁵¹ En tercer lugar, tendríamos que señalar la importancia que tienen las regiones superiores parietales y frontales premotoras para traducir la información ortográfica a movimientos de la mano⁶⁵²; en la zona premotora no solamente se generan los comandos para el movimiento de la mano que escribe usando un lápiz, sino que esta región “también desempeña un papel en la generación de comandos motores gráficos de producción mecanografiada.”⁶⁵³ Por este motivo, para comprender algunas teorías que intenten explicar los automatismos en la escritura, es necesario entender que, según las neurociencias, dentro del cerebro hay áreas premotoras y áreas motoras primarias que se ponen en marcha para que haya la voluntad de escribir y luego para que se generen comandos para el movimiento de la mano que escribe (véase figura 1-9).

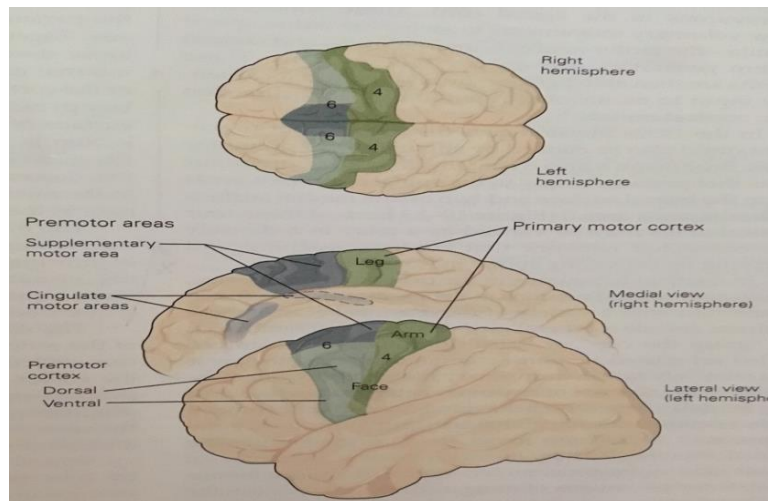


Figura 1-9. Vemos aquí en color verde las áreas de la corteza motora primaria que ejecutan el movimiento de las piernas, brazos, cara, etc. Las áreas premotoras del córtex, responsables de la planeación de aquellos movimientos están coloreadas en azul y gris. Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 413.

Desde la corteza cerebral hay redes de neuronas que van hacia la médula espinal y de ahí se conectan con otras neuronas motoras que logran inervar los músculos. Según Rizzolatti y Strick, la vía neuronal para todas las acciones del cuerpo --dentro de las que se incluye el movimiento de la mano—se da a través de neuronas motoras en el asta ventral de la médula espinal. Para lograr el movimiento, las señales del área premotora y

⁶⁵¹ *Íbid.* p. 46.

⁶⁵² Beeson, Pelagie M. et al. “The neural substrates of writing: A functional magnetic resonance imaging study.”, en *APHASIOLOGY*, 2003, 17(6/7),647-665. p. 662.

⁶⁵³ Miranda y Abusamra, p. 46.

motora de la corteza cerebral deben llegar a las áreas motoras de la médula espinal a través de tres vías: una vía corticoespinal directa y dos vías indirectas: el sistema del tronco cerebral medial y lateral.⁶⁵⁴ Véanse las figuras 1-10 y 1-11.

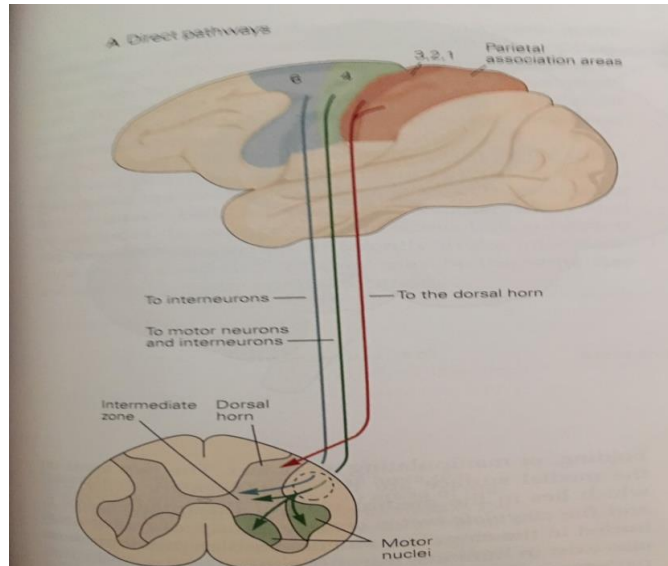


Figura 1-10. Aquí se muestran las vías directas que van de la corteza cerebral (área premotora, área motora y áreas parietales de asociación) a la médula espinal y sus neuronas motoras. Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 415.

⁶⁵⁴ Rizzolatti, Giacomo y Peter L. Strick. "Cognitive Functions of the Premotor Systems" en Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 413-414.

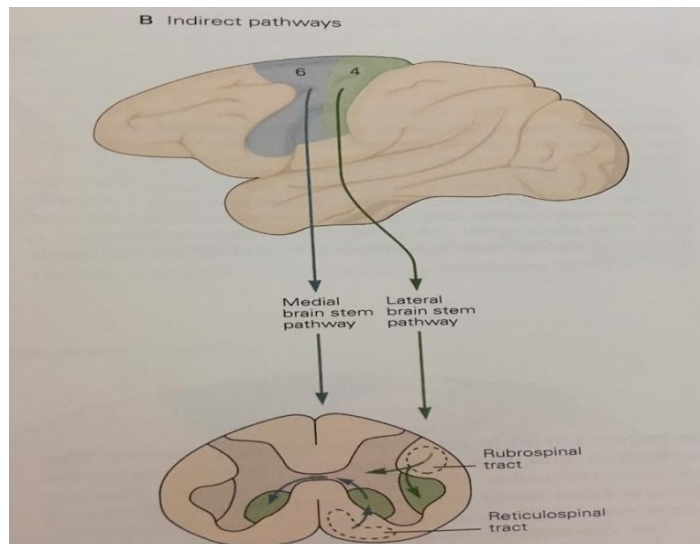


Figura 1-11. Aquí vemos las vías indirectas de la corteza a la médula espinal. Se originan en las áreas 4 y 6 (del mapa de Brodmann) y desembocan en las vías mediales y laterales del tronco encefálico. Las vías mediales del tronco encefálico descienden por la columna ventral y terminan en el área ventromedial de la materia gris de la espina. Por su parte, la principal vía lateral es el tracto retículo-espinal que termina en el área dorsolateral de la material gris espinal. Imagen reproducida de Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013. p. 415.

Después de toda la información anterior, podemos decir que hacer un mapa neurocientífico de la escritura no es una tarea fácil, pues hay muchas teorías contrapuestas, algunas áreas del cerebro que no están todavía completamente investigadas y sobre todo, que no todas los tipos de escritura implican la actividad de una misma área cerebral, ni siquiera de una misma red neuronal. Sin embargo, los conocimientos neurolingüísticos han avanzados mucho desde los estudios *post-mortem* realizados en pacientes disgráficos, con dificultades en la escritura y anomalías motoras y de lenguaje, y posteriormente gracias a la neuroimagen, según López Escribano, se muestra que “los procesos relacionados con la escritura dependen de redes neuronales que se extienden por amplias zonas del cerebro. Puesto que la escritura es una actividad compleja que implica procesos de planificación, lingüísticos, motores, etc., cuando escribimos, intervienen prácticamente todas las zonas del cerebro.”⁶⁵⁵ Con esta afirmación podemos pensar que estamos casi igual que al principio y que aquel afán de las neurociencias por localizar el lenguaje y en específico, la escritura, en el cerebro tal vez no sea tan útil como parecería a primera vista. Incluso, si no ha podido mostrarse

⁶⁵⁵ López Escribano, p. 163.

un modelo exacto de la escritura en el cerebro, y lo que nos queda es un imagen bastante simple, perfectible, pobre, de las áreas cerebrales implicadas en la escritura (véase figura 1-12.), tal vez debería pensarse en que habría que cambiar el enfoque de las neurociencias, tal vez rechazar su materialismo y abrirse a pensar, no desde una perspectiva de la localización, sino desde una perspectiva científica capaz de integrar otros conocimientos más allá del materialismo científico.

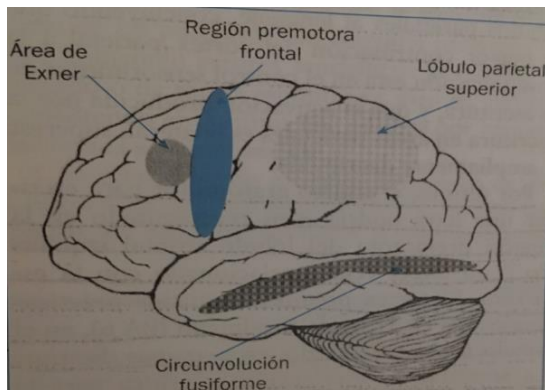


Figura 1-12. Áreas implicadas en la escritura según López Escribano. Imagen reproducida de Cuetos. F. *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012. p. 163.

La perspectiva de las neurociencias ante las bases de la escritura automática surrealista.

Hemos visto que para las neurociencias es fundamental la localización de las funciones mentales dentro del cerebro. El lenguaje y en particular, la escritura, se han intentado explicar desde modelos que si bien arrojan resultados muy importantes sobre el funcionamiento del cerebro, no son suficientes para revelar la complejidad de las funciones de la mente. Hemos visto cómo las distintas teorías que se han expuesto para tratar de mostrar cómo se produce el lenguaje y la escritura dentro del cerebro, han cambiado a través de los años: de las áreas o zonas del lenguaje (Broca, Wernicke, Exner) a los modelos (como el de Geschwind) y, finalmente, a los mapas de las redes neuronales que se extienden por todo el cerebro (incluyendo áreas subcorticales). Aún con todos aquellos avances, podríamos decir que el cerebro esconde todavía varios secretos para los científicos. En el caso de la escritura “creativa” hay muchos otros elementos que no se tratan generalmente en los libros de neurociencias y que están directamente vinculados con las bases de la escritura automática surrealista: las causas de la hipergrafía, las bases de la “inspiración” en la escritura, algunas enfermedades como la epilepsia del lóbulo temporal; los periodos maniaco-depresivos en los escritores; el papel de las hormonas en la escritura, el famoso “bloqueo del escritor” y la explicación científica del *efecto ideomotor*.

En *The midnight disease*⁶⁵⁶, la escritora y neuróloga Alice W. Flaherty intenta explicar las causas neurológicas que impulsan a un sujeto a escribir; expone varios elementos relacionados con la literatura, con la escritura creativa y el cerebro. Explica que al igual que los lóbulos temporales, el sistema límbico es fundamental para la escritura creativa. Si un sujeto sufre alteraciones en los lóbulos temporales puede experimentar *hipergrafía*, un padecimiento neurológico que obliga al sujeto a escribir frenéticamente, en cualquier lugar –en pedazos de papel, en paredes, e incluso en su mismo cuerpo--, afectando gravemente su calidad de vida. Por su parte, el sistema límbico es central para la escritura creativa, pues, como ya se ha expuesto anteriormente, es el sitio donde se ubica el cerebro paleomamífero (véase figura 1-4.); el lugar responsable de las emociones y, según Flaherty, es también el lugar de donde surgen el impulso para escribir y la sensación de la “inspiración” en el escritor. El

⁶⁵⁶ Flaherty, Alice W. *The midnight disease. The drive to write, writer's block and the creative brain*. First Mariner Books edition. New York:2005.

sistema límbico tiene conexiones más fuertes que cualquier otra zona del córtex, con los lóbulos temporales, por lo cual, en el escritor hay un vínculo muy fuerte entre la emoción y el impulso de la escritura con la frecuencia y obsesión por escribir, lo cual, evidentemente, no tiene nada que ver con la calidad de lo escrito.⁶⁵⁷

A pesar de que Flaherty se da cuenta que hay una tendencia en los médicos a explicar la obra de ciertos escritores o artistas como el simple resultado de una enfermedad ('la escritura de Dostoievski es la manifestación de la epilepsia pura', etcétera.), sí cree que a partir de un análisis neurológico, pueden comprenderse varios elementos sobre la creación de una obra de arte, e incluso sobre una escritura intrascendente pero maniaca. Ella misma, cuenta haber sufrido una severa hipergrafía después de un parto en el que murió su hijo. Después de aquella muerte, Flaherty sufrió una depresión de post-parto que trajo consigo un estado maniaco-depresivo que se manifestó en la escritura. Dice Flaherty:

“Then suddenly, as if someone had thrown a switch, I was wildly agitated, full of ideas, all of them pressing to be written down. The world was flooded with meaning. I believed I had unique access to the secrets of the Kingdom of Sorrow, about which I had an obligation to enlighten my—very tolerant—friends and colleagues through essays and letters.”⁶⁵⁸

Flaherty notó que una característica de los estados maniacos era la hipergrafía⁶⁵⁹, una manifestación que consideraba enfermiza pero que a la vez, el paciente disfrutaba mucho, a pesar de que su vida estuviese controlada por la escritura, en cualquier superficie, a cualquier momento, obsesivamente. Después de aquella primera experiencia, Flaherty volvió a embarazarse y tuvo unas gemelas sanas. En esta ocasión utilizó un estabilizador emocional que disminuyó sus periodos de agitación pero que también le creó un bloqueo para escribir, el famoso “bloqueo del escritor”; un estado que sufrió mucho, pues decía tener la cabeza llena de ideas pero que era incapaz de articularlas. Dijo haberse dado cuenta de que tanto la hipergrafía como el bloqueo para

⁶⁵⁷ Flaherty, p. 4-5. Es importante señalar también que, según Flaherty, aquellos lóbulos temporales que causan hipergrafía también ocasionan impulsos para pintar o componer música de manera obsesiva, pues como dice Flaherty: “The same brain changes that drove Vincent van Gogh’s frenzied painting (at his peak he produced a new canvas every thirty-six hours) seem to have driven his hypergraphic letters to his brother, Theo.”, p. 5.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 11.

⁶⁵⁹ Según Flaherty, las alteraciones en los lóbulos temporales de epilépticos, maniaco-depresivos y esquizofrénicos, los impulsan a escribir frenéticamente, p. 41.

escribir están vinculados a desórdenes hormonales como aquellos ocurridos durante el síndrome pre-menstrual en las mujeres.⁶⁶⁰ Asegura que tanto la hipergrafía como el bloqueo para escribir se relacionan con las emociones y por lo tanto hay una base bioquímica que sustenta ambos padecimientos. A pesar de que las hormonas no son el único medio para inducir a la hipergrafía en un ser humano, a Flaherty le parecía perturbador que incluso la escritura, considerada uno de los talentos más refinados y trascendentales, estuviese tan influido por la biología.⁶⁶¹

Después de todo lo anteriormente escrito podríamos intuir la postura de las neurociencias ante la escritura automática. En primer lugar, es evidente que los discursos y procedimientos de aquellas disciplinas no puedan escapar de su materialismo —pues este se encuentra incrustado en la estructura de las ciencias naturales contemporáneas— para tratar de explicar muchas funciones de la mente. Los estudios en neurociencias parecen encarar del mismo modo la escritura de una obra literaria, el balbucir infantil o el discurso enmarañado del afásico; localizan, “mapean” las vías neuronales del lenguaje, están atentos a las zonas del córtex que se activan durante la escritura y recurren a esclarecimientos mecanicistas sobre el funcionamiento de la mente. Y generalmente, hay una patologización del sujeto junto a la construcción “científica” de los grupos “normales” y “anormales”: se escribe mucho y frenéticamente porque se es maniaco, epiléptico, alterado de los lóbulos temporales o de las hormonas, etcétera.

La neurociencia recurre al funcionamiento mecánico del cerebro para intentar explicar la escritura literaria pero rara vez entra seriamente en el mundo simbólico de esta; se pasa por alto que la fuerza del lenguaje poético es irreductible a lo puramente material; que la escritura roza también muchas veces una esfera metafísica de la existencia y que un verdadero estudio social e histórico de los textos puede aclarar muchos elementos sobre su escritura. La misma Flaherty, quien como se ha mencionado, es neuróloga pero también es escritora y a diferencia de muchos médicos, tiene un bagaje literario variopinto, no puede escapar completamente de aquella visión materialista de las neurociencias ante la literatura: nos explica las bases neurológicas de la hipergrafía y del bloqueo del escritor, nos afirma—de manera más firme que un

⁶⁶⁰ Flaherty menciona que la poesía de Sylvia Plath es un ejemplo de cómo las hormonas y los ritmos del cuerpo pueden afectar la literatura, pues los antiguos estudiosos de la obra de Plath pensaban que esta sufría de un desorden bipolar, pero a partir de la lectura de sus diarios, notaron que el estilo y contenido de su poesía estaba determinado por sus periodos premenstruales, tanto así que, según Flaherty, tanto sus poemas más desolados como su suicidio, ocurrieron durante periodos premenstruales. p., 131-132.

⁶⁶¹ *Ibid.* p. 12-13.

creyente ante su dios-- que la escritura literaria está sujeta a alteraciones hormonales y a enfermedades cerebrales, pero ignora e incluso ridiculiza la historia e importancia de la “escritura automática”, a la que reduce a prácticas absurdas de locos escritores ingleses. Dice Flaherty:

“The criteria for hypergraphia also exclude unconscious trance writing, or “automatic writing”. Although few people today take trance writing seriously, at the turn of the twentieth century, writers such as James Joyce and W.B. Yeats often sought aid from it. Yeats’s wife, Georgie Hyde-Lees, whose trance writing inspired much of his later poetry, used it as well to provide him with some rather pointed marital advice.”

Hay que recordar que en el mundo anglosajón *automatic writing* es un concepto ambiguo que a veces causa confusión pero que generalmente es equiparable –aunque no igual—al de *psychographie* de Kardec, aunque este último está mucho más definido y desarrollado que el anglosajón, pues *automatic writing* puede emplearse para nombrar la escritura causada por espíritus desencarnados, al igual que para referirse a aquel concepto y técnica usados en la psiquiatría del siglo XIX para explorar el inconsciente y curar pacientes y asimismo, también se utiliza para aludir al concepto surrealista desarrollado por Breton. Para Flaherty se trata sólo de “trance writing”, una creencia ridícula y arcaica que ni siquiera merece un breve análisis científico, pues no aparece en los manuales de neurolingüística. En ellos aparece la definición de automatismos y de lenguaje automático⁶⁶²—que se refieren a expresiones verbales repetitivas, muchas veces patológicas--,pero en ningún lugar dentro de las “alteraciones generales específicas de la escritura”⁶⁶³ aparece la “trance writing”, como tampoco aparece en el libro de Flaherty ninguna mención a la escritura automática de Breton.

⁶⁶² En un manual importante de neurolingüística Diéguez-Vide y Peña Casanova dicen que los automatismos “son expresiones verbales con características especiales que los separan del lenguaje voluntario o proposicional [mientras que el lenguaje automático], son expresiones adquiridas de forma automatizada y, en muchos casos, en la edad infantil. Son una parte esencial de la disociación automático-voluntaria, es decir, de los problemas que presentan algunos enfermos con el lenguaje voluntario[...]”p.37. Según Diéguez-Vide y Peña Casanova, los automatismos se utilizan en muchas situaciones de habla cotidiana y pueden clasificarse en: *series automáticas, expresiones memorizadas, formulas sociales de cortesía, vulgarismos y palabras idiolectales o de predilección.*, p. 37-38. Véase Diéguez-Vide, Faustino y Peña-Casanova, Jordi. *Cerebro y Lenguaje. Sintomatología neurolingüística*. Editorial Panamericana. Madrid: 2012.

⁶⁶³ Dentro de estas alteraciones de la escritura que se mencionan podemos nombrar las *alteraciones visuoespaciales* como la *negligencia espacial* o *alteraciones relacionadas con el grafismo* (con algunas

Sin embargo, hay algunos científicos materialistas contemporáneos que sí han buscado explicar aquella “trance writing”, la *psicografía* y otros tipos de prácticas del espiritismo y ocultismo. Sus propuestas no son nuevas pues recurren a teorías de investigadores de mediados del siglo XIX que atribuían todos aquellos acontecimientos supuestamente paranormales al *efecto ideomotor*, un fenómeno que explicaba que los sujetos eran capaces de realizar movimientos involuntarios debido a un pensamiento o idea previa; a la sugestión. Armin Stock y Claudia Stock explican que la *teoría ideomotora* tiene dos raíces: una inglesa, representada por los fisiólogos Thomas Laycock y William Benjamin Carpenter, quienes buscaban explicar los fenómenos ideomotores por medio de acciones reflejas del cerebro. La otra raíz era alemana y estaba constituida por filósofos, médicos y psicólogos como Johann Friedrich Herbart, Emil Harleß y Rudolf Hermann Lotze, quienes consideraban al *efecto ideomotor* como un mecanismo central de todo el comportamiento intencional humano. Ambas raíces desembocaron en William James y su *Principles of Psychology*, una obra que tuvo gran éxito y que sin embargo no pudo preservar aquellas raíces: las críticas de Thorndike y el conductismo de la primera mitad del siglo XX, contribuyeron para que la teoría del *efecto ideomotor* quedara en el olvido.⁶⁶⁴ Los defensores contemporáneos de esta teoría argumentan que para que las acciones ideomotoras puedan ocurrir fácilmente es necesario que uno se deje llevar por la idea del movimiento e ignore las demás que vienen a la mente. Dicen Stock y Stock que “Obviously the key point here is the mentioning of “releasing all brakes” which allows the movement ideas to have their effect. Exactly this happens in innumerable everyday actions, e.g., when we are driving a car or riding a bike. Due to this process we gain freedom of addressing our attention to other things.”⁶⁶⁵

A partir del siglo XXI, la psicología cognitiva y la neurociencia han vuelto a explorar la teoría del *efecto ideomotor*, de nuevo, con aquel entusiasmo causado por las técnicas de neuroimagen, como la resonancia magnética funcional⁶⁶⁶, y sin embargo,

alteraciones con el tamaño de la escritura), la ya mencionada *hipergrafía*, la *disortografía* o las *intrusiones visuoespaciales*. *Íbid.* p. 137-140. Es interesante que se afirme que los automatismos como muestras patológicas de la escritura no son muy frecuentes debido a que “la escritura es una conducta aprendida y dado que no existe en la población ‘general’ una elaboración importante de la escritura.”. *Íbid.* p. 134.

⁶⁶⁴ Stock, Armin y Claudia Stock. “A short history of ideo-motor action”, en *Psychological Research* (2004). 68: 176-188. p. 176.

⁶⁶⁵ *Íbid.* p., 187.

⁶⁶⁶ Véase por ejemplo: Pfister, R. et al. “Neuronal correlates of ideomotor effect anticipation”, en *Neuroscience* 259 (2014). 164-171.

parece que de nuevo quedamos sin una respuesta clara; se logran localizar las zonas del cerebro activas durante la tarea pero no un relato convincente y definitivo sobre la sugestión que mueve los músculos. Podríamos “localizar” las zonas del cerebro que se activan para crear los impulsos eléctricos que mueven la mano (describir la mecánica del movimiento. Véanse Figuras 1-9 y 1-10) pero no podemos localizar “ideas” en el cerebro y mucho menos, crear un modelo que explique cómo estos elementos inmateriales—como son las ideas, los pensamientos-- generan un movimiento automático de la mano que logre una escritura, a veces coherente e incluso, a veces poética.

Para esta explicación, necesitamos pensar en un relato médico, psicológico, literario y artístico construido fuera de la artificialidad de un mundo puramente material; salir de la explicación mecanicista y de la metáfora desgastada del cerebro como máquina, como computadora que nadie sabe quién conectó. Necesitamos una perspectiva científica más amplia. Por este motivo, las neurociencias tradicionales que hemos visto, si bien son necesarias para indagar en las bases fisiológicas, en las enfermedades del lenguaje y en alteraciones cerebrales que pueden producir una escritura frenética, compulsiva, son también insuficientes para explicar las bases de la escritura automática propuesta por Breton en “Le message automatique”. Necesitamos un enfoque científico distinto, irreductible al materialismo, que, aprovechando los nuevos avances en la medicina y las neurociencias --sin dejar de lado un pensamiento, literario, humanístico, amplio-- nos ayude a analizar las propuestas de los teóricos sobre los que se sustenta el concepto de la escritura automática de Breton. Este será el objetivo del siguiente apartado.

Las investigaciones *post-materialistas* de la mente y las bases de la escritura automática surrealista.

A pesar de la gran importancia que tienen las neurociencias y otras disciplinas materialistas sobre el cerebro—las cuales deberían seguirse apoyando y cuyas investigaciones y descubrimientos deberían seguirse divulgando--, pensamos que ninguna de ellas es suficiente para comprender por completo las bases de la escritura automática surrealista, pues, como hemos visto, ni siquiera han podido revelar muchos de los secretos detrás de la relación entre el cerebro y el lenguaje. Parte de aquellas barreras que imposibilitan estos conocimientos podrían derribarse mediante la inclusión de un pensamiento más allá de las fronteras de la neurobiología y la medicina mental tradicional; disciplinas que recurren a calificar como enfermedades mentales muchos de los sucesos humanos que no pueden explicarse, y que ven en las nuevas tecnologías-- como las recientes técnicas de neuroimagen-- el futuro de todo el conocimiento sobre el comportamiento y la mente.

Las neurociencias, como se ha visto, han hecho descubrimientos muy importantes sobre el cerebro, y aquí se piensa que su práctica debería seguirse apoyando desde los diferentes sectores de la sociedad. Sin embargo, estas disciplinas están sustentadas en discursos sobre el cerebro que surgen de un pensamiento “localizacionista” y que han olvidado, ignoran o desdeñan una gran parte de los conocimientos y las tradiciones humanísticas, filosóficas, religiosas, artísticas y literarias; desechan toda reflexión idealista y rinden culto a un nuevo dios, que es la versión contemporánea del materialismo científico. Este parece ser su límite cognoscitivo y por esta razón, estas ciencias no son suficientes para comprender la escritura automática de Breton. No hay que olvidar que la escritura automática surrealista si bien se inspira en una parte de las ciencias de la mente materialistas como la psiquiatría o la neurología, también tiene bases sólidas en los discursos opuestos a la medicina mental tradicional: en la poesía, el arte, el esoterismo y aquellos estudios de Flournoy, Myers y tantos otros integrantes de la *Society for Psychical Research*, quienes, sin dejar de lado el rigor científico, pudieron abandonar la ideología materialista que dominaba la ciencia de su época.

El cuestionamiento al materialismo en las ciencias de la mente actuales

Antes de comenzar a exponer la perspectiva que tienen las nuevas ciencias de la mente heterodoxas hacia la escritura automática, es necesario definir los conceptos “materialismo” e “idealismo”. Sin una definición y algunas anotaciones sobre ellos, sería imposible comprender la actualidad que aún tienen las investigaciones que realizaron Kardec, Myers y tantos otros; no se entenderían ciertos debates contemporáneos con respecto a la relación de la escritura y el cerebro y la verdad acerca de la *psicografía* y los médiums escribientes. Los acontecimientos paranormales han sido generalmente ridiculizados y combatidos, incluso por muchos de los mismos investigadores, quienes en un principio han creído en ellos y posteriormente han guardado silencio o han negado su existencia por temor al ridículo en el campo de la ciencia, como en el caso de Janet, o en el de la literatura francesa, como en el caso de Breton. Este temor al ridículo está generalmente sustentado en una visión materialista del mundo y una antipatía hacia todo pensamiento idealista, entendido el *idealismo* como una:

“doctrina metafísica que considera que la esencia de las cosas ha de encontrarse en el mundo inteligible o en Dios, el alma, la vida. Se opone al materialismo. En sentido epistemológico, puede ser una doctrina de las ideas que tenemos y variar según el punto de vista (desde el subjetivismo de Protágoras o el inmaterialismo de Berkley hasta el escepticismo de Hume). Nombre que se suele dar también a la corriente filosófica alemana que se inicia con Kant, prosigue con Fichte y Schelling y desemboca en el sistema de Hegel.”⁶⁶⁷

A pesar de que la palabra *idealismo* tiene diferentes matices de acuerdo a tal o cual filosofía, todas comparten la idea de que el mundo no está constituido tan sólo por materia. En el caso de esta investigación, nos interesa pensar la palabra *idealismo* en su

⁶⁶⁷ Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. Decimotercera reimpresión de la decimotercera edición. México, DF: 2008. p.535. Xirau también define al idealismo como una “palabra que puede indicar una actitud subjetivista (el hombre medida de todas las cosas, Protágoras) que niega la existencia necesaria del mundo; una actitud *epistemológica* (conocimiento de los fenómenos, ausencia del conocimiento de las cosas en sí para Kant); una actitud *metafísica* (la realidad debe buscarse en un mundo trascendente del cual el nuestro es la imagen (Platón, san Agustín); una actitud *espiritualista*, según la cual la sustancia del mundo es de orden espiritual (Anaxágoras, Leibniz); una actitud *inmaterialista* (que es la forma del espiritualismo empirista en Berkley).” *Ibid.* p. 518-519.

primera acepción: como una filosofía opuesta a la concepción material del mundo y que busca la esencia de las cosas en Dios y el alma. Como podemos ver, es una doctrina en armonía no sólo con distintas religiones sino también con el espiritismo y sus indagaciones científicas. El *materialismo*, por el contrario, es una doctrina :

“que rechaza la existencia del espíritu, el alma, el mundo inteligible y Dios. El materialismo ha tomado varias formas: atomismo de los griegos (Demócrito, Epicuro); materialismo biológico (hace depender el pensamiento de los procesos cerebrales o, en el caso de ciertas teorías de la evolución, el cambio de las especies de puros agentes físicos); el materialismo histórico de Marx que hace depender la vida política, religiosa e ideal a las causas económicas y sociales.”⁶⁶⁸

Cuando aquí hablamos de *materialismo* no nos referimos a las bases de la teoría marxista⁶⁶⁹, sino específicamente a las ideas que rechazan la existencia del alma, del espíritu, de Dios, pero que a la vez, se preocupan por intentar demostrar que todo pensamiento se reduce a los procesos biológicos del cerebro. Estas ideas materialistas son antiquísimas y su base está en los inicios de la física; provienen del siglo V a. C., cuando Leucipo y posteriormente, Demócrito proponen que la naturaleza está compuesta por pequeñas partículas indivisibles llamadas átomos. Ambos pensadores

⁶⁶⁸ *Ibid.* p. 538.

⁶⁶⁹ Estas bases son el *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico*. De acuerdo con el filósofo Ludovico Geymonat, Marx y Engels conciben su pensamiento a partir de la filosofía de Hegel y Feuerbach. De Hegel, se inspiran para pensar la realidad del universo como un constante movimiento “regulado por la ley general de la contradicción” y sobre todo, aprenden a introducir un “enfoque historicista en la misma economía política.” Por su parte, las investigaciones de Feuerbach sobre la alienación humana, llevan a pensar a Marx que la alienación económica es, dentro de todas las demás, la principal, a partir de la cual se generan las demás alienaciones y que es necesario eliminarla para devolverle la humanidad a los hombres. A partir de esta idea se concibe al *materialismo histórico* como “el desarrollo filosófico de la afirmación de la alienación económica, y constituye la formulación exacta de las condiciones de dicha preeminencia y de sus implicaciones.” Es decir, a partir de esta idea se piensa que la realidad de un individuo está determinada por la clase social a la que pertenece y de que “la historia de la humanidad es esencialmente la historia de las luchas entre unas y otras clases, luchas en las que está en juego la producción y la distribución de las riquezas.” Por su parte, el *materialismo dialéctico*, a diferencia de otros materialismos, “hunde sus raíces no en una u otra ciencia especializada, sino en una argumentación esencialmente filosófica: se basa, efectivamente, en la inversión de la dialéctica hegeliana, no en la generalización de leyes de mecánica, química, termología, biología o cualquier otra ciencia. En consecuencia, no puede dar lugar a la acusación —que hemos formulado contra los precedentes materialismos— de dogmatizar a partir de resultados científicos particulares, dándoles un contenido metafísico que no tenían. En segundo lugar, por su origen hegeliano, el materialismo dialéctico atribuye a la materia una dinámica interna que es inconciliable con cualquier intento (basado en tal o cual ciencia particular) de anquilosar la naturaleza y sus principios; por dicho motivo sortea el peligro de caer en formas de absolutismo metafísico, que obstaculizarían el progreso de las ciencias y podrían ser contradichos por nuevos descubrimientos.” Véase Geymonat, Ludovico. *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Presentación, adaptación y edición al cuidado de Pere Lluís Font. Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona: 1998. p. 606-611.

opinan que todo el universo estaba constituido por materia, incluso “lo que llamamos espíritu es parte de la materia, una materia más sutil, sin duda, pero materia al fin y al cabo [...] La ciencia moderna se ha desarrollado en buena parte a base de este supuesto.”⁶⁷⁰ La física de los siglos XVI y XVII, en particular, da gran relevancia al “materialismo mecanicista” y al “determinismo de la naturaleza”. Estos conceptos que establecen que el mundo está ordenado mediante leyes mecánicas inamovibles, donde no hay un lugar posible para ninguna libertad, serían impensables sin las teorías atomistas de Demócrito.⁶⁷¹ Muchas discusiones filosófico-científicas en torno a la naturaleza material o ideal del mundo se suscitaron durante aquellos siglos que van de los atomistas griegos del siglo V a.C. hasta el siglo XVII, en que Isaac Newton publica sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* y en el que la filosofía “significaba todavía lo mismo que en tiempos de la Edad Media o en tiempos de Aristóteles: la ciencia total de las cosas.”⁶⁷² A partir del siglo XVII los campos del conocimiento empezaron a separarse y la filosofía comenzó a alejarse del estudio de las ciencias, las cuales iniciaron su proceso de especialización y progresivo alejamiento de la reflexión filosófica, motivo por el cual, se consagraron los discursos materialistas como aquellos que establecían la verdad dentro de la ciencia. Ya para el siglo XVIII “no queda ningún espíritu humano capaz de contener en una sola unidad la enciclopedia del saber humano, y entonces la palabra filosofía no designa la enciclopedia del saber, sino que de ese total han ido desgajándose las matemáticas por un lado, la física por otro, la química, la astronomía, etc.”⁶⁷³

Entre 1830 y 1842, Auguste Comte escribió su *Curso de filosofía positiva*, seis volúmenes que tuvieron una gran importancia para la ciencia posterior y que harían conocer a Comte como el fundador del *positivismo*, concepto que “acabó designando un movimiento orientado a la exaltación de los hechos contra las ideas, de las ciencias experimentales contra las teóricas y de las leyes físicas y biológicas contra las construcciones filosóficas.”⁶⁷⁴ Este movimiento penetró en toda Europa y posteriormente se impuso en los campos filosóficos, científicos e incluso históricos y literarios y se asociaba al modo de pensar de las sociedades burguesas de la segunda

⁶⁷⁰ Xirau. p. 38-39.

⁶⁷¹ Geymonat. p. 51.

⁶⁷² García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Grupo Editorial Tomo. México: 2000. p. 18.

⁶⁷³ *Ibid.* p. 19.

⁶⁷⁴ Geymonat. p. 548.

mitad del siglo XIX en Europa.⁶⁷⁵ En este modo de pensar, la reflexión filosófica tenía poco espacio para el estudio del mundo. Asimismo, la doctrina de Comte establecía que el mundo y los seres humanos evolucionaban a través de tres etapas consecutivas. La primera era “teológica” y en ella los seres humanos supuestamente tendían a un pensamiento fantástico, mágico y mítico; se creía en dioses y seres sobrenaturales. La segunda etapa era la “metafísica” y en ella la reflexión reemplazaba a la fantasía. Sin embargo, todo se quedaba en un nivel conceptual y verbal y no se introducía ningún empirismo. La tercer etapa era “científica” y en ella se refutaban tanto la etapa teológica como la metafísica y el saber se constituía a partir de la pura experiencia.⁶⁷⁶ A partir de estas ideas, Comte mencionó como ciencias reales a las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, y sin embargo no incluyó a la psicología, lo cual es un dato muy curioso pues:

“En cuanto a la exclusión de la psicología, es preciso observar que para Comte, dicha ciencia se puede reducir en parte a la biología y, en parte también, la sociología. Por un lado, considera—influido por la llamada frenología de Gall—que cualquier proceso psíquico del individuo se puede explicar por medio de rigurosas observaciones fisiológicas de su cerebro; por el otro, estima que el único método para estudiar empíricamente los procesos psíquicos colectivos consiste en relacionarlos con las manifestaciones sociales.”⁶⁷⁷

Este último apunte es importante porque ahí podemos ver la ideología positivista de Comte, su noción tan pobre de lo que significa una “ciencia”, su falaz y ventajoso uso de dicho término; su alejamiento del humanismo y su búsqueda por la coronación de un nuevo materialismo, que desde aquella época ha aparecido y desaparecido en las ciencias. En nuestros días la ideología materialista domina el terreno de las neurociencias y de otras disciplinas vinculadas a la salud mental. Sin embargo, recientemente, ha habido un movimiento de diversos científicos en el área de la biología, las neurociencias, la psiquiatría, la medicina y la psicología que han intentado combatir aquella ideología con el objetivo de ampliar el campo de estudio de las

⁶⁷⁵ *Íbid.*

⁶⁷⁶ *Íbid.* p. 549-550.

⁶⁷⁷ *Íbid.* p. 552.

ciencias. En un texto titulado *Manifesto for a Post-Materialist Science*⁶⁷⁸, el neurocientífico Mario Beauregard y otro grupo de investigadores plantean que ha habido evidencia empírica sobre la existencia de fenómenos espirituales o relacionados a investigaciones *psy* que no han sido aceptadas debido a las estrecheces materialistas del modelo científico actual. En el texto mencionado, se concluye que la visión científica moderna está aún vinculada a las bases de la física clásica y que la idea de que el materialismo es la única realidad, es tan sólo una de aquellas aseveraciones clásicas. Se plantea también que durante el siglo XIX, aquellas aseveraciones se volvieron dogmas que constituyeron las bases del “materialismo científico”, un sistema que proponía que la mente no es más que el resultado de la actividad física del cerebro y que nuestros pensamientos no pueden tener ninguna repercusión en nuestros cerebros y cuerpos; en nuestras acciones y en el mundo físico. En el texto se menciona también que durante el siglo XX, la ideología del materialismo científico se volvió tan dominante en el ámbito académico, que la mayoría de los científicos comenzaron a creer que dicha ideología estaba basada en evidencia empírica y representaba la única visión del mundo racional. Dicha visión, para los firmantes del *Manifiesto*, dificulta los estudios científicos sobre la mente y la espiritualidad; instiga a los investigadores [por vergüenza, por miedo] a negar las dimensiones subjetivas y las diversas experiencias humanas. Para este grupo de investigadores, la ciencia es primeramente y sobre todas las cosas, un método no-dogmático y de mente abierta, para adquirir conocimiento sobre la naturaleza a través de la observación, investigación experimental y explicaciones teóricas sobre los fenómenos. Por lo tanto, la metodología de la ciencia no debe ser sinónimo de “materialismo” ni debería estar atada a ninguna ideología, creencia particular o dogma.⁶⁷⁹ Algo similar opina Saulo de Freitas Araujo cuando dice que:

“Therefore, the expression ‘scientific materialism’ can serve at most to designate the ideological stand or the professional status at those who believe in it (scientists), but in no way does this entail that they are proposing a scientific theory. This confusión being unraveled, it should now be clear that the legitimacy of science does not depend on scientists’ commitment to materialism, but only on their commitmen to logic and scientific methodology. Thus, it

⁶⁷⁸ Véase Mario Beauregard, et al. *Manifesto for a Post-Materialist Science*. Explore September/October, 2014, Vol.10, No. 5. pgs.272-274.

⁶⁷⁹ *Íbid.* p. 272.

should be noted that all that science can do is to discover the existence of phenomena and their relations, but never the essence and ultimate nature of reality, since this cannot be given in the empirical level and would thus require a different kind of knowledge.”⁶⁸⁰

Además de todo esto, el materialismo está destinado al fracaso según Beauregard y O’Leary debido a su carácter monista. Esto es, que tiene una postura filosófica que concluye que todo lo existente se constituye tan sólo a partir de una sustancia y en su caso, aquella sustancia es la materia. Este sistema monista tiene la desventaja de no poder comprobar si su postura es verdadera o falsa, ya que no tiene otro elemento con el cuál poder compararse. Por lo tanto, un sistema monista como el materialismo, puede ser fácilmente rebatido al presentar cualquier evidencia en contra de él. Debido a esta debilidad científica, según Beauregard y O’Leary, los investigadores que defienden sistemas de este tipo suelen ser hostiles con aquellas investigaciones que presentan evidencias que contradicen a los sistemas monistas.⁶⁸¹ Un ejemplo de esta hostilidad es el ridículo y la burla de los científicos materialistas hacia las investigaciones hechas por Kardec o hacia las de algunos integrantes de la *Society for Psychical Research*. Este desprecio y desconfianza de los materialistas se dio incluso contra los investigadores de la mecánica cuántica, que tanto revolucionaron la física en el siglo XX y cuyas teorías son ahora empleadas por varios neurocientíficos heterodoxos para demostrar que la mente no se reduce a las operaciones realizadas dentro del cerebro.

⁶⁸⁰ De Freitas Araujo, S. “Materialism’s eternal return: recurrent patterns of materialistic explanations of mental phenomena.” Capítulo 1 en Alexander Moreira-Almeida, Franklin Santana Santos (eds.). *Exploring frontiers of the Mind-Brain relationship*. Springer. New York:2013. p. 5.

⁶⁸¹ Beauregard, Mario y Denyse O’Leary. *The Spiritual Brain. A Neuroscientist’s Case of the existence of the soul*. HarperCollins Paperback edition. New York:2008. p. 28.

Los principios de la física cuántica y la mente independiente del cerebro.

A finales del siglo XIX, algunos físicos descubrieron varios fenómenos empíricos que no podían ser resueltos por la física clásica –aquella física representada por Isaac Newton, cuyas leyes del movimiento habían dominado las ciencias desde el siglo XVII-. Esto llevó a que durante la década de 1920 y 1930 del siglo XX, surgiera una nueva teoría dentro de la física llamada *mecánica cuántica*, cuya principal innovación, entre tantas, fue poner en duda los fundamentos materiales del mundo, mostrando que los átomos y las partículas subatómicas no eran en realidad objetos sólidos, es decir, que estas partículas no existían en un lugar determinado del espacio ni en un tiempo definido. El primero de estos conceptos es el de la *no-localidad*, que se refiere a la capacidad de una “entidad cuántica” --como podría ser un protón o un electrón--, para influir en otra partícula cuántica de manera instantánea a cualquier distancia, sin que haya un intercambio de energía o fuerza. A partir del principio de *no-localidad*, se deriva que una vez que las partículas cuánticas han entrado en contacto, mantienen una conexión aún estando separadas. De este modo, las acciones de una influirán siempre en la otra, sin importar qué tan lejos se encuentren entre ellas.⁶⁸² Se infiere de ahí que el universo está constituido por una compleja red de relaciones interdependientes. En física, la coherencia cuántica, significa que las partículas subatómicas no sólo parecen saber de la existencia de otras partículas semejantes, sino que también son capaces de “cooperar”. Esto es que, están interconectadas por bandas de campos electromagnéticos en común que les permiten comunicarse de manera sincronizada entre todas ellas. Una vez que las ondas se sincronizan, pueden actuar como una onda gigante y al mismo tiempo, como una enorme partícula subatómica en la que cualquier cosa que afecte a una, le afectará al resto. Este concepto se llama *resonancia de onda* y ha habido teóricos que vinculan este principio a las enfermedades humanas. Por ejemplo, para F. Popp, la salud es un estado de perfecta comunicación subatómica y la enfermedad, uno en el que la comunicación subatómica está dañada, cuando las ondas están fuera de sincronía. De este modo, se intenta explicar también aquella técnica de sanación muy antigua y que aún sigue practicándose –sobre todo en medios espiritistas-- que consiste en colocar las

⁶⁸² Palmer, Terence. *The science of spirit possession*. 2ndth Edition. Cambridge Scholar Publishing. UK:2014. p. 224.

manos sobre el paciente. Para Popp, esta técnica responde a un principio cuántico⁶⁸³ y que, según Palmer, ha aparecido a lo largo de la historia: un método de pasar las manos por el paciente, que induce al “sueño magnético” y antecede a las sugerencias hipnóticas; practicado desde Mesmer hasta Liebeault, Bernheim, de la escuela de Nancy, pero que también aparece en la Biblia. Dice Palmer:

“ ‘when Paul had laid his hands on them, the Holy Spirit came, and they began speaking in tongues and prophesying’ (Acts 19: 4-6). The laying on of hands is an integral act in the Catholic rite of exorcism [...] and is used by many Anglican clerics in the treatment of their parishioners who present themselves for healing. The laying of hands is also applied by Spiritists in Brazilian hospitals. [...] It is my contention that these practices are closely connected with the ‘mesmeric’ method of trance induction.”⁶⁸⁴

En nuestros días, de la mano del auge *New Age*, estas prácticas de sanación se han popularizado (por ejemplo, con la popularidad del Reiki y con otras prácticas similares dentro de sectas empresariales), adaptadas a una sociedad contemporánea, edulcoradas y muchas veces transformadas completamente para responder de mejor forma a ciertas demandas comerciales. La teoría cuántica, parece ser también ahora parte de esta tendencia *New Age*. Por el contrario, en el tiempo en el que esta teoría surgió, los objetivos eran puramente científicos y sin embargo, los físicos más importantes que estuvieron detrás de ella, tenían intereses místicos, preocupaciones metafísicas que los alentaron a combatir la mecánica clásica. Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, Niels Bohr, Wolfgang Pauli, Max Planck, James Jeans y Arthur Eddington se preguntaron sobre el universo más allá de su condición material, tuvieron un vínculo con su dimensión metafísica y “they turned their attention to the classical texts of religion and spiritual philosophy. Paul examined psychoanalysis archetypes [...] and the Kabala[...]. Bohr turned into the Tao te Ching [...] Schrödinger to Hindu philosophy [...] and Heisenberg to the Platonic theory of ancient Greece.”⁶⁸⁵

⁶⁸³ *Íbid.* p. 225-226.

⁶⁸⁴ *Íbid.* p. 220.

⁶⁸⁵ *Íbid.* p. 226-227. Para más información sobre el vínculo de los pioneros de la física cuántica y el misticismo véanse los libros de Fritjof Capra. *The Tao of Physics. An exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Fifth Edition. Shambala Publications. Boulder, Colorado: 2010; Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Jeans, Planck, Pauli, Eddington. *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. Edición a cargo de Ken Wilber. Asistencia de

Gracias a esta apertura de pensamiento, los pioneros de la teoría cuántica mostraron que la perspectiva materialista podía ser cuestionada desde la física. Su mecánica cuántica sirvió para mostrar que en el mundo hay algo más que la materia y que aquello podría ser conceptualizado como “mente” (concepto rechazado por el pensamiento materialista). La teoría cuántica sugiere que una partícula subatómica puede ser entendida al mismo tiempo como una onda pero también como una partícula. Como una onda, su naturaleza es puramente potencial, pero al momento que es observada o medida, entonces se convierte en partícula y se vuelve existente. Los físicos cuánticos comenzaron a pensar que aquel elemento esencial que interconectaba al universo era la *conciencia* viviente que lo observaba. En la física clásica, el experimentador era considerado una entidad separada, un observador silencioso que no afectaba en nada al universo que miraba. En la física cuántica, por el contrario, se descubrió que una partícula cuántica *colapsaba* en un objeto en el momento en que aquella era observada o medida. A partir de ese descubrimiento se concluyó que el observador actuaba también sobre lo observado: las partículas subatómicas sólo podían ser consideradas “probables” existiendo en un espacio y en un tiempo hasta el momento en el que eran percibidas y el acto de mirarlas y medirlas lograba que aquellas adquirieran un “estado estático”.⁶⁸⁶

Con todo ello, la mecánica cuántica propuso que la conciencia del observador era central para la existencia de los eventos físicos que eran observados y que la mente era capaz de modificar el mundo físico. A partir de diversos experimentos, pudo demostrarse que el mundo material, no constituía el único componente de la realidad, y que había otro elemento llamado “mente”, que, sin estar necesariamente atado al mundo físico, era también otro componente de la realidad dentro del universo.⁶⁸⁷

Beauregard y O’Leary nos explican que las leyes de Newton funcionan bien porque describen un nivel medio de la realidad –ni muy grande ni muy pequeño--, sin embargo, en un nivel muy pequeño (un nivel cuántico) del universo, aquellas leyes de la naturaleza que nos parecen obvias y lógicas, no funcionan del mismo modo. La física cuántica, entonces, es el estudio del comportamiento de la materia y la energía en un nivel subatómico del universo, por este motivo, dentro del cerebro el error había sido aplicar las leyes clásicas de la naturaleza (newtonianas) y no las leyes cuánticas, pues

investigación de Ann Niehaus. Traducción de Pedro de Casso. Editorial Kairós. Decimocuarta edición. Barcelona: 2013.

⁶⁸⁶ Palmer. p. 234.

⁶⁸⁷ Beauregard, Mario, et al. p. 272.

las sinapsis (espacios diminutos entre las neuronas), llevan señales (eléctricas, químicas) usando partes de átomos llamados *iones*. Es decir, en la comunicación sináptica nos encontramos en un nivel subatómico dentro del cerebro donde no funciona el determinismo ni las leyes de los niveles superiores de la naturaleza. Por este motivo, Beuauregard y O’Leary aseguran que el cerebro es un “sistema cuántico” cuyas leyes son las de la probabilidad.⁶⁸⁸ Si para la física clásica el universo está formado por pequeños fragmentos de materia que interactúan de acuerdo a leyes mecánicas, para la física cuántica el universo son estados superpuestos que no se encuentran desconectados unos de otros, pero que tampoco funcionan de acuerdo a leyes mecánicas. Por lo tanto, la dificultad que encuentra la neurociencia materialista para explicar el tema de la conciencia y la mente, radica en su afán por hacerlo desde una postura mecanicista, la cual está ya claramente en oposición a la física moderna, antagonismo que se ve más claro entre esta física actual y la biología materialista, como nos muestran Beuauregard y O’Leary:

“The conflict of materialist biology and contemporary physics is becoming more and more obvious all the time. As Harold J. Morowitz has pointed out, biologists have been moving recently toward the hard-core materialism that characterized nineteenth-century physics, just as physicists have been forced by the weight of the evidence to move *away* from strictly mechanical models of the univers toward the view that the mind plays in all physical events.”⁶⁸⁹

Por lo tanto, podemos concluir que el cerebro no es una máquina o una computadora; no se reduce a un funcionamiento mecánico como muchos filósofos de la mente o neurocientíficos aseguran. Si bien, la ciencia ha tenido un gran avance y ahora las computadoras y la inteligencia artificial aseguran ser el remedio universal contra todos los males del universo, no se puede pensar que el cerebro sea solamente una máquina calculadora de datos ni que ella pueda contestar las preguntas sobre el significado de la vida pues, “computers, however cleverly we build them, do not become spiritual machines, nor can they shed light on the spiritual nature of the human.”⁶⁹⁰ Estas ciencias materialistas que conciben al cerebro como máquina calculadora, asumen la existencia

⁶⁸⁸ Beuauregard y O’Leary. p. 31-33.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 123.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 23.

del humano como la de un autómatas, un robot sin libre voluntad. La estrategia de los materialistas es simple: niegan la existencia de la mente o de la consciencia, asumiendo que se trata de viejos conceptos de psicología poco científica o rigurosa, para no tener que lidiar con otras disciplinas que desconocen, o como dirían Beuauregard y O'Leary:

“The mind-matter problem is resolved by denying that mental processes exist in their own right. ‘Consciousness’ and ‘mind’ (intentions, desires, beliefs, etc.) are prescientific concepts that belong to unsophisticated ideas of how the brain works, sometimes called ‘folk psychology’. They can be reduced to whatever the neurons happen to be doing(neural events). ‘Consciousness’ and ‘mind’ as concepts will be eliminated by the progress of science, along with such ideas as ‘free will’ and the ‘self’. Current key exponents of this view include philosophers Paul and Patricia Churchland and Daniel Dennett.”⁶⁹¹

La psicología cognitiva a partir de la década de 1950, estableció la comparación entre el cerebro y la computadora y la creencia de que el modelo de pensamiento humano era aquel de los ordenadores. Estas creencias comenzaron a afianzarse a partir del desarrollo de la inteligencia artificial hasta llegar a crear la metáfora de los lóbulos frontales como el “centro ejecutivo” de los seres humanos, una metáfora aún vigente en la neurociencia⁶⁹² que se ha convertido en una aseveración reduccionista y poco científica pues no considera a los humanos como entes complejos con deseos, creencias, sentimientos, aspiraciones, objetivos, intenciones, experiencias irracionales, metafísicas o espirituales que están más influidos por un contexto histórico, sociocultural, una ideología y una realidad simbólica, inmaterial etcétera, que determinados por una teoría de localización cerebral.

La metáfora del “centro ejecutivo” proviene de una parte de la neurociencia y la psicología cognitiva llamada *computacionalismo* que, como hemos dicho, trata de comprender la mente y el cerebro como si este fuese un ordenador. Por lo tanto, en esta

⁶⁹¹ *Ibid.* p. 106.

⁶⁹² Véase por ejemplo el libro de Elkhonon Goldberg. *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*, donde, como se indica en el título, los lóbulos frontales son aquellos que nos humanizan, nos separan del animal violento e irracional que llevamos dentro. Este es un lugar común en los libros de neurología y neurociencia y no por ello debe de dejarse de cuestionar, pues como hemos visto con el lenguaje, las áreas corticales en el cerebro no actúan de manera independiente e incluso las áreas subcorticales participan en funciones complejas como el habla o la escritura. Goldberg, Elkhonon. *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. Prólogo de Oliver Sacks. Traducción castellana de Javier García Sanz. Crítica. Barcelona: 2001.

teoría se asume que el comportamiento humano está determinado por la actividad de los procesos ejecutivos inconscientes llamados módulos y por sus contrapartes neuronales. La metáfora llega tan lejos que se asume que estos módulos funcionan como archivos en un programa computacional.⁶⁹³ Esta asunción de las neurociencias materialistas es muy pobre y busca echar a la basura la gran tradición humanista, filosófica, literaria, artística, espiritual y crítica para intentar unificar, simplificar e incluso controlar el pensamiento, pues podría incluso pensarse que el gran apoyo gubernamental a estas disciplinas materialistas tiene detrás un objetivo de control mental y adoctrinamiento político –objetivos que evidentemente no concuerdan con aquellos de los científicos materialistas que las apoyan--: encumbrar la figura del robot y volverla un modelo aspiracional del ser humano; sin capacidad de pensamiento crítico, sin ética ni voluntad de acción, un autómatas dominado fácilmente por cualquier poder.

Sin embargo, hay que repetir que las neurociencias tradicionales han sido muy importantes para comprender mucho del cerebro y varias enfermedades mentales y deberían de seguirse apoyando. Sin embargo, el cerebro no es una máquina ni los procesos mentales pueden ser simplemente “localizados” en su anatomía debido al simple hecho de que no hay ningún modo de capturar los pensamientos directamente desde el estudio de la actividad neuronal.⁶⁹⁴ Por lo tanto, concluimos que el fenómeno de la consciencia y otros asuntos relacionados con la mente no pueden ser reducidos a los resultados de un procesamiento cerebral. Si bien la mente nos permite interactuar con el cerebro para el movimiento del cuerpo, la mente podría ser también capaz de actuar fuera del cerebro, comunicarse con otras mentes dentro y fuera de otros cuerpos. Estos y otros asuntos de orden espiritual y parapsicológico intentan demostrar los nuevos neurocientíficos heterodoxos, basados en psicólogos no-materialistas y en clásicos investigadores como aquellos de la *Society for Psychological Research*.

⁶⁹³ Beauregard y O’Leary. p. 112.

⁶⁹⁴ *Ibid.* p. 150.

El estudio científico actual de los fenómenos espirituales y parapsicológicos.

Como ya se ha mencionado en esta investigación, la escritura automática surrealista, si bien tuvo influencias neurológicas (debido a la formación médica de Breton), contó con otras teorías, filosofías y técnicas que no podían reducirse al materialismo científico, al que los mismos surrealistas criticaban. A pesar del desprecio que demuestra Breton hacia el espiritismo en “Le message automatique”, hemos visto que su escritura automática es heredera de la *psicografía* Kardeciana como de otras prácticas de médiums. Asimismo, el concepto y técnica psicológica de Janet (que mucho debía a la sugestión y a la hipnosis) junto con las investigaciones sobre fenómenos paranormales realizadas por gente como Flournoy y Myers, fueron modeladoras de la escritura automática surrealista. Por todo esto, podríamos pensar que Breton, interesado en la medicina mental y las ciencias, pero también escéptico y crítico hacia la charlatanería, hubiera estado muy entusiasmado—como lo estuvo en su tiempo-- ante muchas de las nuevas investigaciones realizadas en el campo de la espiritualidad y la parapsicología, las cuales sí podrían dar una explicación sobre las bases de la escritura automática surrealista.

En nuestro tiempo hay varios investigadores en las neurociencias, en la física, en la psiquiatría y en la psicología que investigan de manera seria y rigurosa diversos fenómenos parapsicológicos o también llamados *fenómenos psi*. Se ha mencionado aquí que estos estudios son muchas veces menospreciados o ridiculizados por no acoplarse al sistema materialista de las ciencias ortodoxas y en muchos casos, debido a su intento por demostrar la existencia de una mente que no se reduce al cerebro o por asumir que los seres humanos tienen un espíritu.

En su *Manifiesto*, Beuaregard et al., mencionan que algunos estudios *psi* han demostrado que los seres humanos podemos recibir información significativa sin hacer uso de los sentidos ordinarios y en modos que sobrepasan las limitaciones cotidianas espacio-temporales. En el mismo texto se asegura que algunas investigaciones han demostrado que la influencia mental a distancia tanto de objetos como de organismos vivos (incluyendo seres humanos) es un acontecimiento posible e incluso cotidiano. Asimismo, estas investigaciones han comprobado que mentes localizadas en espacios alejados pueden tener una correlación que no se reduce a ninguna señal energética

[asunto que está relacionado con las investigaciones cuánticas]. Finalmente, una de las afirmaciones más interesantes, es que se ha demostrado que hay actividad mental consciente en algunos casos de muerte clínica durante paros cardíacos. A este tipo de casos, que han sido ya ampliamente documentados por varios médicos e investigadores, se les llama “Near-death experience” (NDE)⁶⁹⁵ y en algunos de ellos se ha reportado que aquellos pacientes que sufren un paro cardíaco y sobreviven a él, cuentan haberse percibido fuera de sus cuerpos o viven experiencias profundamente espirituales que les cambian la vida o en las que pueden conocer cosas que no hubieran podido conocer sin tener conciencia mental. Lo interesante para los investigadores es que estas vivencias son disparadas por el paro cardíaco y sin embargo, se sabe en la medicina que la actividad eléctrica del cerebro se detiene segundos después de que el corazón deja de latir.⁶⁹⁶

En el interesante libro *El arte de Morir*⁶⁹⁷, escrito por Peter Fenwick (neuropsiquiatra y neurofisiólogo, miembro de la *Royal College of Psychiatrists* y experto en epilepsia) y Elisabeth Fenwick (autora de varios libros sobre salud y asistente de enfermos terminales), se escribe ampliamente sobre aquellas vivencias cercanas a la muerte y se defiende que hay una conciencia más allá del cerebro; “que hay una vida más allá de la muerte”, pues, según Fenwick y Fenwick:

“es tan universal la idea de que existe algo después de la muerte que la reduccionista cultura científica occidental se halla prácticamente sola en su inamovible oposición respecto al carácter definitivo de la muerte. La mayoría de estas tradiciones tratan principalmente del viaje que debe emprender el difunto para alcanzar la etapa siguiente de su existencia. En algunas culturas, las apariciones que se le presentan al moribundo en su lecho de muerte—las llamadas visiones en el momento de la muerte—parecen tener doble carácter de ser mensajeros de la muerte y guías para facilitar el paso seguro a la otra vida. En muchas culturas nativas, eran los chamanes quienes actuaban como guías del

⁶⁹⁵ Véanse por ejemplo los libros de : Lommel, Pim van. *Consciencia más allá de la vida. La ciencia de la experiencia cercana a la muerte*. (Quinta edición). Ediciones Atalanta. Girona: 2012; Jeffrey Long y Paul Perry. *Evidence of Aferlife. The science of Near-Death Experiences*. HarperCollins Publishers. New York: 2010; Sam Parnia. *Erasing Death: The Science that is rewriting the boundaries between life and death*. HarperCollins. New York: 2013.

⁶⁹⁶ Beauregard et al. p. 273.

⁶⁹⁷ Fenwick, Peter y Elisabeth Fenwick. *El arte de morir*. Traducción de Roberto L. Bravo. Atalanta. Girona: 2014.

difunto, al que acompañaban desde el país de los vivos hasta el de los muertos. En algunas tradiciones de África y de los indígenas americanos, en el momento de la muerte se aparece el cuervo para guiar al fallecido, mediante su aguda visión, en su viaje definitivo. En la mitología griega, ésta era una tarea propia de Hermes, el dios de los viajes y desplazamientos, que guiaba al alma desde esta vida hasta el Hades, el reino de los muertos.”⁶⁹⁸

Los Fenwick, a partir del conocimiento de los estudios de investigadores de la *Society For Psychical Research* y de su experiencia en la medicina con casos de pacientes moribundos o ancianos, aseguran que hay una vida después de la muerte y que las comunicaciones entre vivos y muertos son posibles e incluso cotidianas. Mencionan que el estudio serio de los fenómenos de fantasmas y aparecidos comenzó en el siglo XVII y se consolidó en el siglo XIX, en el que se aseguraba que cuando un muerto se le aparecía a una persona viva y con buena salud era para comunicarle algo importante (no necesariamente su propia muerte), pero cuando ese muerto se le aparecía a una persona moribunda era para “comunicarle la inminencia de su muerte y, por lo general, ayudarlo en su viaje a lo que hubiera más allá.”⁶⁹⁹

Fenwick, junto con el doctor Sam Parnia, estudiaron a pacientes que habían sufrido paros cardíacos y supuestamente, el diez por ciento de ellos, dijo haber tenido alguna experiencia cercana a la muerte.⁷⁰⁰ En el texto de los Fenwick se mencionan varios casos de este tipo de acontecimientos y de otros moribundos que cuentan haber sido visitados por familiares u otros seres queridos, muertos muchos años atrás. Se mencionan también casos de experiencias de muerte temporal (EMT) y de visiones en el momento de la muerte. En unos casos, los moribundos dicen vivir el mundo hacia el que supuestamente se dirigen, como un mundo real, mientras que en otros, los pacientes dicen encontrarse en dos realidades coexistentes, en dos mundos distintos que el sujeto puede atravesar libremente: de la realidad del hospital al mundo de los familiares o amigos que buscan llevárselo. A pesar de la existencia de estas dos realidades, dicen Fenwick y Fenwick que el moribundo no se muestra confundido; es capaz de distinguir ambos mundos y aceptar que los demás no pueden mirar lo que él mira, “además, es capaz de mantener su conciencia social para así poder llevar dos conversaciones

⁶⁹⁸ *Íbid.* p. 16-17.

⁶⁹⁹ *Íbid.* p. 19.

⁷⁰⁰ *Íbid.* p. 23.

separadas, e incluso hacer las presentaciones entre los dos grupos de personas, teniendo perfectamente clara la diferencia.”⁷⁰¹

En su libro, Fenwick y Fenwick también piensan que la mente no se reduce a la materialidad del cerebro y que debido a este hecho, es posible la comunicación entre una mente desencarnada y otra encarnada. Supuestamente, en el sueño y durante estados no ordinarios de conciencia alguien que acaba de morir puede comunicar su muerte a alguien vivo⁷⁰², o los moribundos tener aquellas visiones de familiares o amigos muertos que parecen tan reales y que no son el resultado de la acción de ciertos medicamentos, como varios piensan, pues según varias enfermeras, personal médico, y encargados de los cuidados de los moribundos, las alucinaciones que provocan los medicamentos o la fiebre alta y las visiones que dicen experimentar los moribundos son de naturaleza muy distinta.⁷⁰³

Por este motivo, Fenwick mismo, con todo el conocimiento neurofisiológico, se da cuenta de que aquellas experiencias cercanas a la muerte son verdaderas y asegura también que “la concepción mecanicista de las funciones cerebrales es inadecuada para explicar las trascendentales experiencias, que sugieren que tanto la vida como la muerte poseen un significado más amplio y profundo.”⁷⁰⁴ Para entender estos fenómenos cercanos a la muerte, como otros vinculados a la mediumnidad (y dentro de ella, la *psicografía*) es necesario acercarnos desde perspectivas abiertas, diversas y no sometidas a la ideología del materialismo científico.

⁷⁰¹ *Íbid.* p. 77.

⁷⁰² *Íbid.* p. 103-104.

⁷⁰³ *Íbid.* p. 125.

⁷⁰⁴ *Íbid.* p. 139.

Los estudios científicos actuales del trance, los estados no ordinarios de consciencia y la mediumnidad.

Mario Beauregard y aquellos otros firmantes del *Manifiesto* quieren corregir las fallas del materialismo científico a partir de un paradigma *post-materialista*, en el que se establecen varios puntos. En primer lugar, quieren dejar en claro que la mente representa un aspecto de la realidad igual de importante que el mundo físico, y que aquella no puede derivarse de la materia. Según los científicos, hay una profunda interconexión entre la mente y el mundo físico, a partir de la cual se puede afirmar que la mente como “intención” o como “voluntad”, es capaz de influir sobre el estado del mundo material, sin importar las leyes de la mecánica clásica referentes al espacio y al tiempo [como lo propuso la física cuántica]. Asimismo, se escribe en el manifiesto, que las mentes, muy probablemente son libres y están separadas unas de otras pero también pueden unirse “en una sola mente” que incluye a cada una de aquellas. También se piensa que a partir de las experiencias cercanas a la muerte durante los paros cardiacos, se puede concluir que el cerebro actúa como un transmisor de la actividad mental. Es decir, que la mente opera a través del cerebro pero que este no es el productor de aquella [como sí se piensa en la neurociencia]. Las experiencias cercanas a la muerte y los estudios sobre médiums refuerzan esta hipótesis. En el manifiesto se deja en claro que la ciencia *post-materialista* no busca rechazar las observaciones empíricas ni todos aquellos grandes logros dentro de las ciencias tradicionales. Por el contrario, se busca expandir la capacidad humana para conocer mejor a la naturaleza y dentro de ellas, a la mente y al espíritu. Por este motivo, Beauregard et al., animan a los científicos a no tener miedo a investigar sobre temas relacionados con la espiritualidad y las vivencias espirituales, debido a que dichas experiencias son fundamentales para la existencia humana.⁷⁰⁵

Un tema central dentro de la espiritualidad y los estudios sobre la mente son los estados no ordinarios de consciencia y la mediumnidad, que interesan en esta investigación porque están inmersos en las bases de la escritura automática; porque se vinculan con el trance y la posesión espiritual, con la sugestión psicológica y con el papel del inconsciente en la vida humana. Una mirada contemporánea de las ciencias de

⁷⁰⁵ Beauregard et al. p. 273.

la mente hacia estos temas podría darnos una idea actual sobre las bases de la escritura automática de Breton.

Dentro de las neurociencias hay diversos estudios sobre el trance, la espiritualidad y los estados no ordinarios de conciencia. Sin embargo, no todos ellos salen de una visión reduccionista y materialista de la ciencia.⁷⁰⁶ Por el contrario, en el área de la psicología, las visiones son más diversas y hay una tradición que ha estado en discordancia con el materialismo: la psicología analítica, la psicología humanista, la parapsicología o la psicología transpersonal. Muchas de aquellas teorías psicológicas que armonizan con algunas de los neurocientíficos *post-materialistas* son las que creemos que pueden adaptarse mejor para pensar desde las ciencias de la mente actuales, las bases de la escritura automática surrealista.

Los experimentos con los sueños, los juegos y los automatismos practicados por los surrealistas, manifestaron que desde la primera década del siglo XX, Breton y compañía, habían intuido que la patologización de todos los estados alterados de conciencia era un error y que, por el contrario, había un potencial oculto, una fuerza creativa que se liberaba cuando el ser humano abandonaba la racionalidad y la conciencia. Las teorías de Myers sirvieron a Breton para argumentar aquel punto. Muchos años después, la psicología transpersonal, encabezada por el psiquiatra Stanislav Grof, propuso que los “estados no ordinarios de conciencia” tienen un potencial no sólo inventivo, sino también sanador. Grof se formó con las teorías de la medicina, la psiquiatría y la psicología materialista y en sus primeros años se dedicó a investigar clínicamente el efecto de los psicodélicos tanto en varios pacientes como en él mismo. Estas iniciales investigaciones arrojaron muchos resultados y lo hicieron vivir muchas experiencias que no podían ser explicadas a través de su formación médica y psiquiátrica, lo cual posteriormente, le hizo darse cuenta “que el problema no estribaba en mi capacidad de observación o en mi juicio crítico, sino en las limitaciones que presentan las teorías en psicología y psiquiatría, y en la estrechez del paradigma materialista de la ciencia occidental.”⁷⁰⁷ Grof, al igual que aquellos *post-materialistas*, propone también ampliar el panorama psicológico. Piensa que el modelo de la psique no

⁷⁰⁶ Véanse por ejemplo los libros de Francisco J. Rubia, en los que se busca explicar las bases neurobiológicas de la espiritualidad y se cae en los errores y reduccionismos científicos criticados por los *post-materialistas*. Véanse Francisco J. Rubia. *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Crítica. Barcelona:2009; Francisco J. Rubia. *El cerebro espiritual*. Fragmenta Editorial. Barcelona:2015.

⁷⁰⁷ Grof, Stanislav. *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna*. La liebre de Marzo. Traducción Sonia Telle. Barcelona:2002. p. 13.

debe limitarse a lo biológico, la biografía post-natal y la perspectiva freudiana del inconsciente individual, sino que debe ampliarse a otros dos niveles: “*el nivel perinatal* (relacionado con el trauma del nacimiento) y *el nivel transpersonal* (que engloba las memorias ancestrales, raciales, colectivas y filogenéticas, además de las experiencias kármicas y las dinámicas arquetípicas).”⁷⁰⁸ Para acceder a estos niveles se necesitan técnicas que puedan modificar la consciencia. En un principio, Grof había experimentado con sustancias como el LSD, la psilocibina, la mescalina y algunos derivados de las anfetaminas y las triptaminas. Interesado en diversas técnicas chamánicas, el budismo zen, el yoga, el tantra, y varias otras disciplinas orientales, en 1975, Grof desarrolló una técnica que llamó *respiración holotrópica*, en la que había una modificación de la consciencia producida por la combinación de una respiración rápida, “música evocativa y movimientos corporales que ayudan a liberar energía.”⁷⁰⁹ Gracias a la *respiración holotrópica* y la comprensión de los diversos niveles de la psique, Grof pudo darse cuenta de que la psiquiatría occidental trata como enfermedades mentales y tristemente, atiborra de medicamentos a los individuos que pasan por aquello que él llama *emergencias espirituales*; “es decir, crisis psicoespirituales que tienen un poder transformador y sanador.”⁷¹⁰ Grof llama *estados holotrópicos* a un subgrupo de estados no ordinarios de conciencia que son terapéuticos y transformadores para los individuos que los experimentan. Dice Grof que:

“Sinceramente, pienso que merecen una distinción propia así como ser situados en una categoría especial. He optado por denominarlos ‘estados holotrópicos’. Esta palabra, compuesta significa literalmente ‘orientado hacia la totalidad’ o, también, ‘que se mueve en dirección a la totalidad’ (de la palabra griega *holos* = todo, y *trepein*= moverse hacia o en dirección a algo) [...] El término sugiere que en nuestro estado de conciencia cotidiano tan sólo nos identificamos con una pequeña fracción de quienes realmente somos. Lo que sucede durante los estados holotrópicos es que podemos llegar a trascender los estrechos límites del cuerpo y del ego, y reivindicar nuestra identidad plena.”⁷¹¹

⁷⁰⁸ *Íbid.* p. 14.

⁷⁰⁹ *Íbid.* p. 12.

⁷¹⁰ *Íbid.* p. 15.

⁷¹¹ *Íbid.* p. 22.

El trance y la mediumnidad han sido comunes en todas las sociedades y se han detectado en varios periodos de la historia; son parte de las raíces griegas, romanas y judeo-cristianas de las sociedades occidentales; han pasado a la modernidad a través de oráculos, profetas y chamanes; en ellas ha habido “médiums”, quienes supuestamente han recibido y reciben información de personas desencarnadas y “canalizadores”, cuya información proviene de deidades espirituales: dioses, espíritus naturales o habitantes de otras dimensiones.⁷¹²

Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, Kardec, Myers, James y otros investigadores de la *Society for Psychical Research*, se interesaron en investigar sobre fenómenos *psi*, sobre los médiums y sus prácticas. Este interés, en el siglo XXI sigue vivo y para muchos científicos contemporáneos, nuestro tiempo es incluso más adecuado para el conocimiento de estos asuntos ya que las nuevas herramientas para la investigación neurobiológica han facilitado el estudio de la conciencia humana y el cerebro.⁷¹³ Al igual que con las neurociencias ortodoxas, estos científicos *post-materialistas* buscan apoyarse en las nuevas técnicas de neuroimagen y de neurociencia. Sin embargo, su posición científica no está casada con el materialismo y por tanto, son capaces de aceptar la existencia de la mente separada del cerebro y todo lo que de esto puede derivarse.

Se han hecho distintas investigaciones a religiosos, médiums y curanderos para saber cómo funciona el cerebro de estos durante supuestos estados de trance y mediumnidad. Se han obtenido distintos resultados, sobre todo cuando se busca localizar la activación de las áreas del cerebro o circuitos neuronales. Según Hageman et al., hay estudios que indican que durante experiencias religiosas hay mayor activación del córtex frontal y prefrontal; otros estudios indican que hay una mayor actividad del sistema límbico y una menor activación de los lóbulos parietales. Sin embargo, lo que se concluye es que las experiencias de trance, las místicas, las religiosas y las espirituales son distintas y mediadas por diversas regiones y sistemas cerebrales.⁷¹⁴ Por lo tanto, habría que separar y analizar específicamente cada caso con mucho cuidado y no generalizar. En primer lugar, para estos investigadores, las prácticas religiosas de trance y mediumnidad deben de investigarse en su especificidad cultural y definirse muy bien conceptualmente, a pesar de que el estudio tenga que ver con asuntos neurobiológicos.

⁷¹² *Íbid.*

⁷¹³ *Íbid.* p. 2.

⁷¹⁴ *Íbid.* p. 4.

Por ejemplo, para ellos es diferente hablar de *posesión*, *trance*, *trance causado por posesión* e *incorporación*. La *posesión* ocurre cuando un espíritu produce cambios en el comportamiento, salud o disposición en un individuo, sin que haya un cambio en su conciencia. En el *trance causado por posesión*, los sujetos pierden la conciencia y el sentido de alerta mientras que el comportamiento, patrones de lenguaje y movimientos corporales del espíritu invasor se manifiestan a través del cuerpo del sujeto y pueden ser observados por terceros. El *trance* es un estado alterado de conciencia pero en él no hay una presencia de espíritus o entidades ajenas al sujeto. Por su parte, el término *incorporación*, muy empleado en grupos espíritas en Brasil, describe situaciones en las que los practicantes (médiums, generalmente) prestan voluntariamente su cuerpo a una entidad espiritual para la sanación, consejos morales, etcétera. A diferencia de la *posesión*, la *incorporación* es voluntaria, pacífica, y no tiene aquellas características, violentas, desagradables y aterradoras de la *posesión* espiritual.⁷¹⁵ Durante la *incorporación* y la *posesión* es muy común que aparezca la *psicografía* y la *psicofonía*. En un estudio realizado a 9 supuestos médiums --sin ninguna enfermedad mental, que no usaban ningún tipo de droga ni sustancia ritual, y de los cuales, dos eran *psicógrafos* (médiums escribientes), uno *psicógrafo* y *psicófono* (médium que comunica los mensajes de los espíritus a través de su voz) y los otros 6 sólo *psicófonos*--, se pudo demostrar que, a diferencia de lo que se aseguraba en los textos neurológicos tradicionales, la epilepsia no es la causante de las experiencias de mediumnidad. El electroencefalograma de todos los médiums resultó normal (mientras que el de un paciente epiléptico siempre muestra alteraciones en las descargas eléctricas neuronales). Dicen Hageman et al.:

“EEG findings did not show a consistent pattern among the mediums, but ranged from absolutely normal electrical activity to some degree of EEG slowing. Oohashi et al. (2002) also reported an individual case during an episode of involuntary possession which the EEG of the possessed subject did not show any pathological findings or epileptic discharges but indicated enhanced power (increase) in the theta and alpha frequency bands during the trance. Hughes and Melville (1990), in another EEG study with 10 trance channelers, suggested that the trance channeling state is characterized by large, statistically significant

⁷¹⁵ *Ibid.* p. 9.

increases in amount and percentage of beta, alpha and theta brainwave activity. These authors concluded that there appear to be definite neurophysiological correlates to the trance channeling state, and furthermore that there is some evidence that these correlates may be patterned, in contrast with our results.”⁷¹⁶

Además de mostrar que la epilepsia no es la causante de las experiencias mediúnicas, estos investigadores *post-materialistas* están en desacuerdo en considerar la *posesión* como un desorden disociativo de la identidad pues se dan cuenta que, la *incorporación* y la *posesión* están muy ligadas a prácticas socio-culturales de mucha gente (en Brasil, en India y en muchos países del sureste asiático) y no responden a ninguna disfunción psicosocial.⁷¹⁷ Por esta razón, la *escritura automática* y la *psicografía*, entendidas como prácticas en las que un espíritu posee o incorpora a un encarnado y utilizadas desde mediados del siglo XIX con Kardec hasta hoy en círculos espíritas u otros grupos espirituales, no deberían ser consideradas por la medicina como manifestaciones de esquizofrenia u otra enfermedad mental, sino como expresiones culturales de aquellos grupos que las consideran herramientas para acceder a su espiritualidad e incluso, complementos para su estabilidad emocional y salud mental.

⁷¹⁶ *Íbid.* p. 17.

⁷¹⁷ *Íbid.*

La escritura automática desde una mirada *post-materialista*.

Siguiendo la línea de los investigadores *post-materialistas*, pensamos que no toda manifestación “disociativa” debe ser considerada patológica. Para ello nos apoyamos en estudios de nuevos investigadores *post-materialistas*, en el campo de la psiquiatría. En un texto titulado “Dissociative and Psychotic Experiences in Brazilian Spiritist Mediums”, se subraya que en muchas experiencias espirituales hay fenómenos disociativos que parecen ser psicóticos y que esto crea dificultades para distinguir una verdadera experiencia espiritual de una enfermedad mental. Asimismo se menciona que estudiar las prácticas de los médiums es lo más indicado para investigar las experiencias psicóticas y disociativas en una población no-clínica.⁷¹⁸ Sin embargo, los estudios sobre este asunto, a pesar de su gran importancia tampoco son muy abundantes. Un estudio muy importante publicado en 2015 buscaba saber si los criterios de diagnóstico del *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-5)* pueden distinguir entre una posesión religiosa no-patológica y un *desorden disociativo de identidad (DID)*. En este estudio se investigó a una persona que encabezaba a un grupo religioso afrobrasileño (Umbanda). Se tomó en cuenta su desarrollo personal y sus experiencias de posesión desde su infancia más temprana hasta su presente, lo cual abarcaba un periodo de 40 años. Estos datos se examinaron siguiendo los criterios del *desorden disociativo de identidad* del *DSM-5*. Sus experiencias de posesión podían dividirse en dos distintas etapas. En la primera—que abarcaba de la niñez a la temprana adultez--, la mujer mostraba pensamientos que parecían no pertenecerle y falta de control durante sus estados de posesión. En estos periodos mostraba niveles elevados de ansiedad, apartamiento social, amnesia y conflictos familiares. Supuestamente todos estos criterios concuerdan con el *desorden disociativo de identidad (DID)*. En la segunda etapa –desde el último periodo de sus veinte años hasta la etapa del estudio--, la mujer experimentaba de manera regular estados de posesión, pero era capaz de controlar estos eventos e incluso les encontró un significado religioso. En esta segunda etapa la mujer cumplía con sólo tres criterios del DID. Finalmente, en el estudio se pone en duda la precisión del diagnóstico del *desorden disociativo de identidad* siguiendo los criterios del *DSM-5*, ya que en el manual no se toman en cuenta importantes elementos como la

⁷¹⁸ Moreira-Almeida, Alexander, Francisco Lotufo Neto y Bruce Greyson. “Dissociative and Psychotic Experiences in Brazilian Mediums.”, en *Psychother and Psychosom*, 2007;76: 57-58. p. 57.

ambigüedad de los aspectos emocionales o afectivos, alrededor de las experiencias de posesión. Asimismo, en el manual no se reconoce la importancia y aspectos positivos y a veces curativos que estas prácticas de posesión tienen en distintos pueblos.⁷¹⁹ Posiblemente, la respuesta a esta “inexactitud” en el diagnóstico se encuentre también en el intento de las farmacéuticas por buscar crear una enfermedad a todos los seres humanos, para así poder vender más medicinas.

En este trabajo, se está de acuerdo en que en la disociación puede haber elementos curativos, espirituales y benéficos para el ser humano (como lo pensaba Myers y como lo creen varias prácticas animistas, chamánicas y religiones afrobrasileñas, afrocubanas, orientales, etcétera, del mismo modo que lo propuso la psicología transpersonal de Grof). En esta investigación se concuerda con los *post-materialistas* pero también con Breton, quien voluntariamente “olvidó” a Janet porque el modelo de este no tenía ya nada que ver con los objetivos surrealistas, que rechazaban al positivismo y criticaban a una sociedad y a un poder político que buscaba normar y patologizar cualquier manifestación distinta, novedosa, del ser humano. Breton y el movimiento surrealista buscaban la libertad total de los individuos y el modelo de Janet – a diferencia del de Myers—iba en contra de este propósito.

Desde Kardec y los demás investigadores *psi* de finales del siglo XIX-- sobre todo Myers--, tenían como objetivo principal de las investigaciones con los médiums, saber si después de la muerte corporal, persistía aún una consciencia o “personalidad”. A los nuevos científicos *post-materialistas* que investigan a los médiums les mueve el mismo interés: “to investigate if mediumship provides evidence that there is some kind of nonbodily aspect of personality that persists after bodily death.”⁷²⁰ La *psicografía* o escritura automática, no les interesa precisamente debido a su aspecto poético o literario, sino por ser una herramienta de comunicación con los desencarnados. Con ella se busca acceder a información desconocida para los encarnados; información que compruebe la supervivencia de una personalidad o conciencia después de la muerte del cuerpo. Como planteaban Kardec y posteriormente otros investigadores, ha habido varios casos de médiums quienes, en estado de trance manifestaron habilidades que

⁷¹⁹ Véase Romara Delmonte BSc, Giancarlo Lucchetti MD, PhD, Alexander Moreira-Almeida MD, PhD & Miguel Farias BSc, DPhil (2015): “Can DSM-5 Differentiate between Non-Pathological Possession and Dissociative Identity Disorder? A Case Study from an Afro-Brazilian Religion.”, *Journal of Trauma & Dissociation*, DOI: 10.1080/15299732.2015.1103351

⁷²⁰ Moreira-Almeida, Alexander. “Research on Mediumship and the Mind-Brain Relationship”, en Alexander Moreira-Almeida and Franklin Santana Santos (Editors). *Exploring the Frontiers of the Mind-Brain Relationship*. Springer. New York: 2012. p. 196.

nunca habían mostrado y que era imposible que tuviesen, dado su falta de estudios, su desconocimiento de dicha habilidad u otras condiciones materiales. Dice Moreira-Almeida:

“Other kinds of unlearned skills displayed occasionally by médiums are xenography (writing in a real but unlearned language), painting, drawing, and poetry (by médiums who had no prior training and do not exhibit those skills in their ordinary lives). Finally, some mediums channel by writing with a handwriting similar to the alleged communicating personality when that person was alive, a still poorly studied phenomena.”⁷²¹

Desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días se han investigado a varios médiums escribientes que supuestamente han mostrado habilidades sorprendentes para la escritura sin haber tenido suficiente educación. Dos de los más famosos han sido Leonora Piper y Chico Xavier. La primera fue analizada desde finales del siglo XIX por William James y otros investigadores. A ella ya la hemos mencionado anteriormente y sobre ella ya se ha escrito mucho, no tanto así de Xavier, quien fue un médium escribiente muy famoso en Brasil y cuyos textos (libros y cartas) se están ahora ya analizando por los estudiosos de la psicografía. Francisco Cândido Xavier (Chico Xavier), creció en una familia católica muy pobre en Minas Gerais, Brasil. Cursó solamente hasta cuarto año de primaria; posteriormente comenzó a trabajar a los 8 años de edad y en el lugar donde vivía nunca tuvo acceso a librerías. A los 17 años comenzó a frecuentar un centro espírita y comenzó a recibir comunicaciones por medio de la escritura automática (*psicografía*); llegó a ser un médium escribiente prolífico de muchísimas cartas y más de 400 libros; nunca aceptó pagos u obsequios por su mediumnidad, ya que consideraba que esta era un regalo espiritual que debía ser usado como una herramienta de ayuda para los sufrientes. Las ganancias de sus libros fueron donadas a organizaciones de caridad y Xavier siempre tuvo un trabajo modesto y vivió una vida sencilla.⁷²²Su primer libro, *Parnasso de além-túmulo* (1932), está compuesto por 60 poemas que supuestamente fueron dictados por distintos autores brasileños y portugueses ya fallecidos. El libro fue estudiado a fondo por A. C. Rocha, un experto en literatura brasileña quien seleccionó a tres poetas portugueses (João de Deus, Antero de

⁷²¹ *Íbid.* p. 201.

⁷²² *Íbid.* p. 204-205.

Quental y Guerra Junqueiro) y dos brasileños (Cruz e Souza y Augusto dos Anjos) que aparecían en el libro de Xavier. Su objetivo era analizar los textos que los poetas habían escrito en vida y compararlos con aquellos que se les atribuían en *Parnasso de além-túmulo*. Rocha se preguntaba si los autores (aparecidos en *Parnasso*) eran voces poéticas reproducidas de modo verosímil por Chico Xavier. Después de un análisis que tomaba en cuenta aspectos estilísticos, formales e interpretativos, Rocha concluyó que los poemas de la antología, si bien tenían todas las características de los autores en vida, no eran simplemente producto de una imitación literaria.⁷²³ En el caso del poeta Guerra Junqueiro, dice Moreira-Almeida:

“the author of the psychographed poems was able to skillfully synthesize in only six poems basically all Junqueiro’s characteristics and style. It is worthwhile to remember that these poems were written by a young and poorly educated medium living in the countryside of Brazil in the beginning of the twentieth century, which means a very restricted access to education and literacy.”⁷²⁴

En efecto, el restringido acceso a la educación y la lectura, las condiciones materiales de vida y la edad de Xavier, hacen muy difícil creer que él hubiese escrito aquellos textos. Sin embargo, parece que así fue y algunos otros estudios y tesis doctorales, sobre todo en Brasil, así intentan comprobarlo. En una tesis doctoral se investigan los textos mediúnicos de Xavier atribuidos a un escritor también muy prolífico llamado Humberto de Campos, quien menos de 4 meses después de su muerte, supuestamente comenzó a escribir a través de la pluma de Xavier, y como se demuestra en la tesis, los textos del médium, revelan el estilo, el carácter y el “repertorio cultural” de Humberto de Campos en vida; sus personajes históricos y mitológicos e incluso, cierta información secreta de la vida de Campos y hasta textos del escritor que no habían sido publicados y que sólo a través del médium pudieron conocerse. Por ejemplo, gracias a Xavier, un “Diario Secreto” que había sido guardado bajo llave en la Academia de Letras Brasileñas pudo volverse parte del dominio público en 1954, veinte años después de la muerte de Campos.⁷²⁵

⁷²³ *Íbid.* p. 205.

⁷²⁴ *Íbid.* p. 205-206.

⁷²⁵ *Íbid.* p. 206.

Otro aspecto muy importante de la producción escrita de Xavier fueron sus cartas, mayormente escritas en reuniones públicas dentro de centros espíritas. Algunas personas que acudían a estas reuniones recibían cartas de sus familiares y amigos desencarnados; dictadas a Xavier y supuestamente abundantes en detalles muy precisos e información exacta sobre diversos temas. Algunas cartas, incluso fueron escritas en lenguas desconocidas por Xavier y otras ostentaban tipos de letras similares a las del fallecido. Hay un grupo de investigación que, desde 2011 comenzó a analizar las cartas de este médium; en un estudio sobre la escritura a mano de cuatro cartas de Xavier escritas en Italiano en 1978 --atribuidas al espíritu de Ilda Mascaró Saullo, muerta en Roma el 20 de Diciembre de 1977--, un investigador experto en identidad de escritura a mano, después de analizar la escritura regular de Kardec y las de otras de sus *psicografías*, comparó la escritura de Xavier atribuida a Ilda, con la escritura de la misma italiana en vida y, concluyó que se trataba del mismo tipo de letra a mano.⁷²⁶

Los anteriores son ejemplos de análisis literarios o estudios sobre el tipo de letra de uno de los médiums escribientes más reconocidos a nivel mundial. Sin embargo, los análisis neurocientíficos de la *psicografía* no abundan debido a la ya mencionada ideología materialista que domina en la neurociencia y que dificulta el trabajo de los investigadores *post-materialistas* (sin mencionar también que es casi imposible que se destinen presupuestos gubernamentales para estos asuntos). Según un reciente estudio realizado por expertos a nivel mundial en estudios psiquiátricos sobre experiencias de trances, espirituales y mediúmnicas⁷²⁷, hay solamente una investigación publicada donde por medio de la técnica de neuroimagen funcional se investiga el cerebro de médiums escribientes. Esta investigación publicada en 2012 se titula “Neuroimaging during trance state: A contribution to the study of dissociation”⁷²⁸. La investigación es específica sobre psicografía y en ella se buscaba encontrar qué tipo de alteraciones se daban en el cerebro durante este estado en el que supuestamente un espíritu es capaz de escribir a través de la mano del médium. Se examinaron 10 médiums escribientes, cinco con menos experiencia y otros cinco con gran experiencia: los años de práctica de la *psicografía* oscilaban entre 15 y 47 y los textos producidos al mes por ellos, fluctuaban

⁷²⁶ *Ibid.* p. 206-207.

⁷²⁷ Ghinato Mainieri, Alessandra, Julio Fernando Prieto Peres, Alexander Moreira-Almeida, Klaus Mathiak, Ute Habel and Nils Kohn, “Neural correlates of psychotic-like experiences during spiritual-trance state.”, en *Psychiatry Research Neuroimaging*, véase en línea en : <http://dx.doi.org/10.1016/j.psychres.2017.06.006>. Consultado el 6 de Noviembre de 2018.

⁷²⁸ Peres, J.F., Moreira-Almeida A., Caixeta L, Leao F., Newberg A (2012). Neuroimaging during trance state: a contribution to the study of dissociation. *PLoS ONE* 7(11): e49360. Doi:10.1371/journal.pone.0049360.

entre 2 y 18. Se utilizó la ya anteriormente mencionada técnica de neuroimagen llamada *SPECT* (tomografía computarizada por emisión de fotón único)⁷²⁹ mientras los psicógrafos escribían, tanto en estado de trance como en estado regular (de no-trance). Ya que la psicografía es una de las tantas formas de disociación dentro de la mediumidad, sería extraño que el contenido de los textos mostrara vestigios de conciencia. Y sin embargo, los textos psicografiados mostraron coherencia, estructuración y narrativas legibles, aun cuando los médiums aseguraban no saber nada del contenido de aquello que habían escrito ni de la estructura gramatical que habían empleado. Uno de los objetivos de este estudio era pues, investigar si aquel estado de trance disociativo ocurrido durante las psicografías correspondía a alteraciones del cerebro distintas de aquellas observadas cuando los individuos escribían en estado normal. Se usó el *SPECT* (tomografía computarizada de fotón único) porque con esta técnica se puede medir el flujo de sangre que llega a cada parte del cerebro que supuestamente está activa durante el acto de escritura psicográfica y de escritura en estado normal (consciente). La hipótesis de estos investigadores era que las áreas vinculadas a la escritura regular (consciente), debían activarse del mismo modo también durante la supuesta escritura automática (psicográfica).

El estudio tenía también incluía la valoración de un experto en lengua portuguesa, quien calificó la complejidad de todos los textos producidos por los médiums escribientes (tanto en trance como en estado consciente). La hipótesis de los investigadores no se confirmó ya que los resultados mostraron que en los psicógrafos expertos, aquellas áreas cerebrales que comúnmente están vinculadas con la escritura, se activaron menos⁷³⁰ durante la escritura mediúmnica que durante su escritura normal (de no-trance). Asimismo, los resultados de complejidad de los textos “psicografiados” fueron mucho mejores que aquellos de los textos en estado de no-trance, tanto en expertos como en principiantes. En otro documento posterior⁷³¹ en el que los autores se refieren a la misma investigación del año 2012, se aclara que aquellos médiums

⁷²⁹ Recordemos que la *SPECT*, al igual que la *tomografía por emisión de positrones* (PET), y la *imagen por resonancia magnética funcional* (fMRI), son técnicas más o menos recientes que ayudan a observar las dinámicas cerebrales *en vivo*, es decir, se puede analizar aquello que pasa en el cerebro mientras el analizado realiza alguna actividad, como escribir, cantar, resolver problemas matemáticos, etcétera.

⁷³⁰ Recordemos que el hecho de que se hayan “activado menos”, se vincula a que el *SPECT* detectó que llegó menos flujo sanguíneo a esa zona del cerebro. Las zonas a las que se activaron menos en los psicógrafos expertos fueron: el culmen izquierdo, el hipocampo izquierdo, el giro occipital inferior izquierdo, la corteza del cíngulo anterior izquierdo, el giro temporal superior derecho y el giro precentral derecho. Peres et al. (2012) p.1.

⁷³¹ Peres, Julio F. P. and Andrew Newberg. “Neuroimaging and mediumship: a promising research line.”, en *Rev. Psic Clín.* 2013;40(6): 225-32.

investigados habían afirmado que durante aquel estudio habían experimentado un “estado mental de relajación” durante el trance, lo cual puede explicar la poca actividad cerebral que se había detectado por el *SPECT*. Sin embargo, el hecho de que los médiums hubiesen escrito un texto de contenido complejo en un estado de trance disociativo, sugiere que los psicógrafos no estaban relajados. Y sin embargo, los resultados no dan pie a pensar que hubo fraude o simulación por parte de los médiums pues el *SPECT* hubiese detectado activación en los circuitos neuronales vinculados a la planificación⁷³², pues el individuo no puede evitar que haya mayor flujo sanguíneo en estas zonas del cerebro en el momento en que planea y escribe un texto y sobre todo, cuando se trata de un texto coherente, estructurado y complejo.

Asimismo, los investigadores afirman que la poca actividad del córtex temporal, el giro precentral, el hipocampo y la corteza anterior del cíngulo en los cerebros de los médiums experimentados, también apoya la afirmación de los médiums, quienes después del estudio, reportaron no haberse dado cuenta del contenido de sus psicografías; contenido relacionado a temas éticos o espirituales y sobre la importancia de vincular la ciencia con la espiritualidad. Igualmente, todos los médiums aseguraron que aquellos textos psicografiados no provenían de sus cerebros sino de otros espíritus que se comunicaban con ellos.⁷³³ Posiblemente este estudio pueda apoyar aquella idea de William James que habíamos mencionado anteriormente: que el cerebro del médium actúa como un transmisor y no como un generador de la mente; que esta puede hallarse “descerebrada”, es decir, sin una estructura material, biológica.

La realización de la escritura, como se asegura en la neurología, psicología y neurociencias, requiere del funcionamiento de varias áreas del cerebro. Para escribir un texto complejo, lógico y bien estructurado, se necesita echar mano de una gramática, una retórica y una poética (como base) y para ello, supuestamente se necesita como mínimo la activación de ciertos circuitos atencionales y zonas del lenguaje y de escritura. Según hemos visto anteriormente, se ha descubierto que los circuitos y áreas del lenguaje y la escritura son más de las que se había creído (incluso se vinculan a áreas subcorticales).⁷³⁴ Del mismo modo, este estudio con los médiums escribientes,

⁷³² *Íbid.* p. 229.

⁷³³ *Íbid.*

⁷³⁴ Sobre este problema opinan Peres y Newberg que: “While neuroscience has made great progress in discovering the functions of brain regions, little is known of the dynamic patterns of translation, connectivity, and flows of mental information in the brain. Therefore, it would be a mistake to identify a región or brain circuit involved in mediumnistic experiences and conclude that these neural correlates are the ultimate causes of such experiences.”, *Íbid.* p. 230.

abre más puertas al conocimiento sobre el cerebro, el lenguaje, la escritura y la mente y aquí se piensa que también permite creer que muchas de las hipótesis de los espiritistas e investigadores como aquellos de la *Society for Psychical Research* pudiesen ser ciertas o al menos, ponerse a prueba mediante las nuevas tecnologías de neuroimagen, por supuesto, sin pensar que la pura tecnología nos dará la respuesta.

La escritura automática surrealista en perspectiva.

Como se ha planteado ya, la escritura automática de Breton tuvo tres bases principales: la *psicografía* de Kardec (negada e incluso a veces ridiculizada por Breton, pero presente en muchos títulos, poemas, ensayos y textos diversos), el interés por el inconsciente, revelado en textos neurológicos y psiquiátricos y, más que en Freud, encarnado en la figura de Janet (a pesar de que Breton no siempre le dio el crédito merecido, como hemos visto que el mismo Soupault lo señaló); y finalmente, todas aquellas investigaciones de la *Society for Psychical Research*, representadas por la figura de Flournoy y sobre todo, de Myers. Hemos visto que las investigaciones científicas sobre los médiums y la *psicografía* comenzaron desde mediados del siglo XIX con Kardec y continuaron hasta las primeras décadas del siglo XX para ir disminuyendo y ser finalmente silenciadas por una ideología materialista dominante que incluso echó para atrás los intereses esotéricos y espirituales del mismo Breton, a quien, como hemos visto, le avergonzaba el vínculo con el espiritismo y quien mostraba una posición contradictoria con respecto al esoterismo y temas relacionados con la espiritualidad.

En este apartado hemos hablado de aquellas nuevas investigaciones *post-materialistas* que se han hecho sobre las bases de la escritura automática de Breton: los casos estudiados de *psicografía* –en su variante espiritista Kardeciana– y de *escritura automática* y posesión (como la había comprendido Myers). No nos detuvimos aquí a estudiar las nuevas investigaciones sobre el concepto y técnica de la escritura automática de Janet porque, al igual que Breton, no estamos de acuerdo con el modelo de la mente de Janet ni creemos que este pueda ofrecer respuestas distintas a las que ofrecen las neurociencias materialistas. En este trabajo se ha argumentado que las disociaciones no son sinónimo de enfermedad o debilidades mentales, como pensaba Janet. Aquí se está de acuerdo con Breton en que los automatismos pueden tener un potencial liberador y creativo e incluso, como se piensa en varias prácticas mediúmnicas, un potencial sanador y espiritual.

No se ha encontrado ningún estudio específico sobre escritura automática surrealista usando alguna técnica de neuroimagen funcional como la *tomografía computarizada de fotón único* (SPECT), pero un trabajo a futuro bien podría intentar investigar si aquello que ocurre en el cerebro cuando se escribe automáticamente

(usando los consejos surrealistas, “sin pensar”, “dejando aflorar el inconsciente”) es algo similar a lo que ocurrió en la investigación de Peres et al. sobre los médiums, llevada a cabo en 2012: ¿se activaron menos las áreas de la consciencia y el lenguaje en el cerebro?, ¿la SPECT detectó que el cerebro de los escritores estaba relajado y sin embargo, se escribió un texto bien estructurado, complejo, etcétera?

Finalmente, resulta estimulante saber que hay un tipo de ciencia que poco a poco está tomando mayor importancia a nivel mundial y que no está casada con el materialismo de antaño. Se trata de un tipo de ciencia cuyo principal interés es el estudio de la mente y sus vínculos con el cerebro (al cual no lo consideran como el productor de todos los fenómenos mentales) y que está en perfecta armonía con los puntos de vista de algunos investigadores de mediados y finales del siglo XIX, sin los cuales la escritura automática surrealista hubiera sido imposible.

Conclusiones.

Esta tesis, titulada *La escritura automática en el surrealismo. Acercamientos desde el espiritismo y los estudios del cerebro y la mente*, ha tenido como objetivos, por un lado, mostrar los diversos conocimientos, conceptos y teorías del espiritismo, la psicología, psiquiatría, neurología y parapsicología que desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, estuvieron detrás de la técnica de escritura creada por Breton. Por otro lado, esta tesis ha buscado estudiar la escritura automática surrealista desde las ciencias de la mente y los estudios del cerebro actuales. Es decir, se ha buscado mirar la escritura automática tanto desde una perspectiva de las neurociencias, como desde ciertas teorías “post-materialistas” de la mente.

Es bien sabido que el automatismo fue el centro de los intereses y preocupaciones del movimiento surrealista, tanto en la literatura como en la pintura. Hemos citado aquí las opiniones de algunos escritores como Octavio Paz, Louis Aragon o Philippe Soupault, y de artistas como André Masson y Max Ernst sobre la efectividad e incluso la veracidad de la escritura y la pintura automática. Hemos visto que ha habido opiniones diversas, encontradas y polémicas, pero que para André Breton, el automatismo, tanto en la escritura como en la pintura fue una técnica verdadera, posible e incluso, la más efectiva para lograr la libertad total del ser humano, tanto de su conciencia, como de su espíritu.

Gracias a diversos textos de crítica literaria sobre el surrealismo, sobre todo, a partir de los textos de Marguerite Bonnet sobre las *Oeuvres Complètes* de Breton, hemos podido detallar diversas particularidades sobre la escritura automática surrealista. Una de ellas fue la descripción de la escritura de *Les Champs Magnétiques* (1919), el texto inaugural del surrealismo, creado mediante la técnica aquí estudiada. Hemos descrito cómo durante la escritura de aquel texto, Breton y Soupault trabajaron 10 horas diariamente, de manera frenética y durante varios días. Vimos que, como consecuencia, su salud mental se vio perjudicada, provocándoles alucinaciones. A partir de aquella experiencia, se descubrió que la escritura automática, efectuada impetuosamente durante un tiempo prolongado, podía llegar a ser una especie de droga alucinógena, muy peligrosa e incluso mortal.

Por otro lado, debido a que Breton regresó a emplear su escritura automática durante diversos momentos difíciles en su vida, consideramos que la técnica, a pesar de ser

peligrosa si se abusa de ella, puede llegar a ser también benéfica para el ser humano, en la medida que se practique con moderación y con un cuidado psicológico. Concluimos pues, que debido a que la escritura automática surrealista lleva consigo el germen de la técnica de Janet, si se cultiva con la seguridad suficiente, puede llegar a ser una herramienta benéfica para superar alguna etapa mala o traumática para los individuos.

Para mostrar los estudios de la mente que estuvieron detrás de la escritura automática surrealista tuvimos que remontarnos a diversos textos donde se describe la formación médica de Breton: sus estudios neurológicos con Joseph Babinski; sus lecturas de textos, psicológicos, psicoanalíticos, neurológicos y psiquiátricos que lo llevaron a interesarse, no sólo por las investigaciones y teorías de Hughlings Jackson – con quien Breton compartió un gran interés por el funcionamiento mecánico del cerebro--, sino también por los textos de Freud –con quien nunca pudo comprenderse— y sobre todo, por aquel libro de Pierre Janet *L'Automatisme psychologique*, de donde Breton tomó los conceptos *automatismo* y *escritura automática*, despojándolos de sus objetivos clínicos para adaptarlos a los propósitos del surrealismo.

El análisis que hemos hecho de “Le message automatique”—el ensayo más importante sobre la escritura automática escrito por Breton en 1933—nos ha servido para revelar cuáles fueron las influencias de la escritura automática surrealista. Si bien es muy común que se mencione a Freud como una influencia fundamental del surrealismo –porque Breton mismo lo cita en varios de sus textos--, hemos descubierto, a partir de algunos críticos como Ana Balakian, Bernard-Paul Robert, Jean Starobinski y Bacopoulos-Viau, que antes que la obra de Freud, aquella de Janet influyó en la idea de la escritura automática en Breton. Starobinski señaló que Breton tomó de Janet el nombre *escritura automática*, y una vaga idea de escribir sin el uso de la conciencia. Hemos visto, a partir de estudios como los de Bacopoulos-Viau, que Breton “olvidó” mencionar la influencia que Pierre Janet tuvo para la escritura automática surrealista, substancialmente, debido a la aversión del escritor hacia la psicopatología francesa; una aversión hacia su propio pasado dentro de la medicina mental. Y es que si bien, Breton tomó el nombre de la escritura automática de Janet, el concepto surrealista y el pensamiento de Breton no podían ser más opuestos a los del psiquiatra. Si para Janet, el automatismo era un signo de la enfermedad mental --de una mente *disociada*, opuesta a la salud que expresaba la *integración mental*-- y el nivel más bajo al que podía caer un ser humano, para Breton, el automatismo era capaz de desvelar la mejor parte de los

individuos: la parte más creativa, verdadera y sin ataduras de la moral y la razón. Por este motivo, Starobinski señala también que tanto Frederic W. H. Myers—cuya teoría de los automatismos era afín a los propósitos del surrealismo--como otros integrantes de la *Society for Psychical Research*, estudiosos de la mediumnidad, la parapsicología y el espiritismo, fueron los pensadores que más influyeron a la técnica de la escritura automática de Breton.

Aquí hemos propuesto y argumentado que además de las figuras anteriormente mencionadas, Allan Kardec y el espiritismo francés nutrieron la escritura automática surrealista, a pesar de los silencios de Breton con respecto a la figura del codificador del espiritismo; de las contradicciones a propósito del arte espírita y de las muestras de desprecio del escritor hacia la literatura de los médiums.

Sostenemos que Kardec influyó en la escritura automática surrealista, a pesar de que en “Le message automatique”, la posición de Breton es ambivalente con respecto al espiritismo. Hemos descubierto que Breton había leído ciertos textos de la doctrina espírita, incluidos en la *Revue Spirite* – la revista fundada por el mismo Kardec--, y que los surrealistas conocían algunos de sus libros como *Le livre des Médiums*, donde se clasifican varios tipos de médiums escribientes que Breton menciona en su ensayo. Sin embargo, en “Le message automatique” no se menciona ni a Kardec ni a su concepto *psicografía*, a los que Breton y otros surrealistas sí conocieron porque estuvieron muy interesados en la escritura y la pintura creada por los médiums. Además de ello, los surrealistas no pudieron haber ignorado la existencia de Kardec, debido a que el espiritismo seguía siendo muy popular todavía a principios del siglo XX en Francia y finalmente, debido a que no había ninguna barrera, ni cultural ni lingüística entre el surrealismo y la literatura espírita. A pesar de aquella cercanía, especulamos que en “Le message automatique”, lo que se desnuda más, es la voluntad de Breton por alejar su movimiento de aquellas prácticas espirituales para una plebe a la que él consideraba ingenua, crédula e ignorante de las verdades de las ciencias naturales. Esta fue una de sus grandes contradicciones vinculadas a la escritura automática: que Breton considerara cándidos, idealistas y poco racionales a los espiritistas, mientras que los objetivos de su movimiento fueron luchar contra los vestigios del materialismo científico del siglo XIX que todavía subyugaban a una gran parte del pensamiento de la sociedad francesa.

Pensamos pues, que Breton negó una influencia del espiritismo Kardeciano en la escritura automática pensando en los beneficios de su movimiento, pues ser heredero de

la *psicografía* de Kardec significaba para Breton, llevar el surrealismo hacia la popularidad de la doctrina espírita y por lo tanto, convertirlo una burla para el partido socialista y sobre todo, para los científicos y pensadores políticos de vanguardia a los que Breton tanto admiraba y ante los cuales tenía que asumirse como materialista. Por este motivo, Breton buscaba, a pesar de sus intereses personales, que la escritura automática estuviese lo más cercana a los seres humanos, en su mayor laicidad, sin rituales ni sectarismos. En su afán revolucionario, Breton buscaba que el automatismo fuese un bien común para todos los hombres, mientras en su interior, palpataba una idea fantástica de literatura escrita a partir de médiums.

Concluimos también aquí, que la escritura automática de Breton, al ser influida por la doctrina espírita de Kardec, también es resultado de la literatura de Hugo sobre las mesas parlantes de Jersey. Pensamos que *Le Livre des Tables* de Hugo y *Le Livre des Esprits* de Kardec son similares en muchos aspectos, que incluso podría pensarse que Kardec se vio inspirado por los textos de fantasmas de Hugo. Argumentamos que la unión más fuerte entre ambos textos es la creación de un tipo de narrativa nueva. Se trata de textos dialógicos y didácticos, donde los desencarnados aconsejan a los encarnados sobre temas morales, espirituales e incluso literarios⁷³⁵, pero sin que Hugo o Kardec inviten a los lectores a firmar un pacto narrativo fantástico, pues aquello que se escribe en los libros no se presenta como ficción, sino como una escritura que narra acontecimientos reales que han vivido los autores.

A partir de diversos estudios, hemos mostrado que el cuidado del lenguaje fue muy importante para Kardec y que debido a este mismo interés, el espiritista se decidió a estudiar los modos de comunicación entre encarnados y desencarnados. Por este motivo, en *Le Livre des Médiums*, se explica el avance técnico de las comunicaciones de los encarnados con los espíritus, desde las mesas parlantes que el mismo Hugo utilizaba, hasta la escritura mediúmnica. Esto es, desde la *tiptología* hasta la *psicografía*; un avance comunicativo que, como se ha visto, fue paralelo al de la tecnología en occidente.

A partir de la lectura de *Le Livre des Médiums*, donde se especifican diversas particularidades y clasificaciones sobre la escritura mediúmnica, concluimos que Breton

⁷³⁵ Si en *Le livre des Tables* de Hugo, ciertos personajes alegóricos como “La Tragedia”, “La Muerte”, “La Novela”, dan consejos a los encarnados, como si aquellos fuesen los autores expertos que guían a los escritores novatos de un taller literario, en *Le livre des Esprits* o *Le livre des Médiums*, son diversos espíritus desencarnados los que contestan las preguntas de Kardec; los que aconsejan y explican diversos temas espirituales, usando a Kardec como médium.

sí conoció el espiritismo de Kardec pero en “Le message automatique” no quiso mencionarlo, con la intención de acercar el movimiento surrealista hacia lo que él consideraba una ciencia verdadera, representada por Myers, Flournoy y otros integrantes de la *Society for Psychical Research*, quienes tenían conocimientos verdaderos del cerebro --de neurología, de psiquiatría, de fisiología--, pero que también eran capaces de apartarse de ellos y abrazar una posición menos materialista. Sostenemos también aquí, que Breton nunca se dio cuenta de que al negar a Kardec, estaba también negando las bases teóricas y los conocimientos de muchos investigadores posteriores a este, que el mismo Breton llegó a admirar, y sin los cuales la escritura automática surrealista no hubiera podido erigirse.

Todo lo mencionado anteriormente forma parte de las conclusiones a las que hemos llegado al estudiar los elementos que constituyeron la escritura automática creada por Breton. Ahora bien, las conclusiones a las que hemos llegado en el capítulo V, en donde intentamos dar una mirada actual de las ciencias del cerebro y la mente al fenómeno de la escritura automática, fueron muy reveladoras. En la búsqueda por dar una explicación neurocientífica al fenómeno de la escritura automática surrealista, nos hemos topado con una pared que nos ha impedido avanzar. Esta pared fue la de la ideología del materialismo científico, al que aquí quisimos diferenciar de una verdadera actitud científica. Es decir, quisimos distinguir aquella ideología de una auténtica ciencia sin prejuicios, crítica y analítica con respecto a diversos fenómenos como aquel de la escritura mediúmnica, al que un positivismo científico juzga como pura charlatanería o intenta explicar a partir de un mecanicismo cerebral, donde no hay un espacio para el concepto *mente*.

A partir de la exposición hecha sobre el vínculo del cerebro con el lenguaje y específicamente, con la escritura, nos hemos dado cuenta de que los automatismos no responden siempre a una explicación neurológica, psiquiátrica o de la psicología clínica o cognitiva. Es decir, aquí sostenemos que los automatismos no pueden explicarse solamente desde teorías materialistas. Por esta razón, en esta tesis hemos considerado fundamental intentar mostrar la relación entre el idealismo y el materialismo filosófico-científico y los conceptos *mente* y *cerebro*, pues la postura filosófica-científica que el investigador adopte—materialista o *post-materialista*—influye mucho en las funciones que aquel atribuye a ambos conceptos. Esto es, para aquellos entusiastas de las neurociencias materialistas, la *mente* es, *grosso modo*, un producto del cerebro, o

incluso para otros, la *mente* es inexistente, a diferencia del cerebro que, como una computadora controla todas las funciones del ser humano, al que se le reduce a una existencia robótica. Para esta postura, la escritura no tiene ningún secreto: es el resultado de la maquinaria del cerebro.

Por su parte, para las ciencias *post-materialistas*, tanto la *mente*, como el *cerebro* existen pero son independientes, e incluso la mente puede existir sin el cerebro como un soporte bioquímico que le permita actuar a aquella. Por esto, para las ciencias *post-materialistas*, la escritura no nace por sí sola de las operaciones mecánicas del cerebro. Se necesita a la *mente*, pues como bien lo había descubierto el gran neurocirujano Wilder Penfield, es posible aplicar un electrodo en partes del cerebro de un paciente, para hacerle mover partes de su cuerpo e incluso para hacerle recordar eventos pasados de su vida o para detener su habla. Sin embargo, según Penfield, un electrodo en el cerebro jamás pudo incidir sobre una creencia o decisión de alguno de sus pacientes, pues para el neurocirujano, las creencias y decisiones no nacen del cerebro sino de la mente.⁷³⁶ Para Penfield es la mente la que se comunica a través de los mecanismos cerebrales y por lo tanto, a este investigador no le parece desquiciado que la mente a veces sea llamada *espíritu*, y que algunos de sus colegas u otros científicos puedan creer en la veracidad de un concepto así. Para Penfield, esta mente, que no tiene localización anatómica, podría incluso permitir la comunicación entre Dios y los seres humanos.⁷³⁷ Dice Penfield:

“I mean that if the active mind of a man does communicate with other active minds, even on rare occasions, it could do so only by the transfer of some form of energy from mind to mind directly. Likewise, if the mind of the man communicates with the mind of God directly, that also suggests that energy, in some form, passes from spirit to spirit.”⁷³⁸

En esta tesis, cuando se trataron las bases de la doctrina espírita, se describió aquel tipo de comunicación “de mente a mente”, “de espíritu a espíritu”, también a través de “un tipo de energía” que podría explicar diversas teorías e investigaciones sobre la

⁷³⁶ Véase Wilder Penfield. *Mystery of the mind. A Critical Study of Consciousness and Human Brain*. Foreword by Chales W. Hendel. Introduction by William Feindel. Reflections by Sir Charles Symonds. Princeton University Press. New Jersey: 1975. p. 76-77.

⁷³⁷ *Ibid.* p. 85-88.

⁷³⁸ *Ibid.* p. 89.

comunicación mediúmnica. Hemos destacado y descrito aquí una investigación realizada por Peres et al., a médiums escribientes, desde una postura actual de las neurociencias *post-materialistas*. En este estudio, como hemos mencionado, se empleó una técnica de neuroimagen funcional llamada *tomografía computarizada de fotón único* (SPECT), que sirve para detectar la cantidad de flujo sanguíneo que llega a las zonas del cerebro del individuo, mientras este realiza alguna actividad. Esta técnica ayuda a indicar qué zonas del cerebro se activan más mientras un sujeto escribe en estado consciente y en estado de trance. Los resultados del estudio, como ya hemos mostrado, fueron sorprendentes, pues se comprobó que en médiums escribientes expertos, las áreas del cerebro que supuestamente están encargadas de la consciencia y el lenguaje, se activaron menos. A pesar de que los circuitos neuronales comúnmente vinculados a la planificación estaban desactivados y los médiums escribientes expertos se encontraban en estado de trance disociativo, los textos escritos por estos individuos, estaban bien estructurados, con una buena gramática y mantenían una complejidad y un contenido profundo que involucraba temas éticos o espirituales.

Tomando como ejemplo este estudio, pensamos que la escritura automática surrealista podría analizarse con la misma técnica de neuroimagen funcional antes mencionada (SPECT), siguiendo las indicaciones empleadas por Breton y otros surrealistas. Asimismo, creemos que un estudio así debería mantener una verdadera actitud científica, crítica y abierta ante los resultados, pues estos tal vez, podrían explicarse no sólo desde las neurociencias materialistas. Es decir, si se toman en cuenta los elementos detrás de la escritura automática surrealista --tanto psiquiátricos, neurológicos y psicológicos, como espiritistas, esotéricos y de una poesía cercana a la magia--, podemos esperar resultados comprensibles a través de las neurociencias comunes (por ejemplo, automatismos causados por enfermedades cerebrales, disociaciones de origen psicológico o psiquiátrico, *hipergrafía* originada por una alteración hormonal, etcétera), pero también resultados --como las *posesiones*, *obsesiones espirituales* u otros fenómenos similares-- que necesiten la ayuda de ciertos conocimientos humanísticos, filosóficos, antropológicos o de una psicología cercana a los diversos saberes espirituales, capaces de franquear la barrera actual de los estudios materialistas sobre el cerebro.

Concluimos pues, que debido a ser portadora de varios conocimientos, la escritura automática surrealista debería abordarse desde diversos flancos. Si bien Breton pareció rechazar la herencia del espiritismo de Kardec, el concepto y técnica de la

escritura automática surrealista no hubiese podido haber existido sin aquella historia de espíritus; sin las experiencias de Hugo y las mesas parlantes. Pero tampoco hubiese existido sin el concepto y técnica del “olvidado” Janet – heredero a su vez, de la tradición de la sugestión y la hipnosis en la medicina mental— y sin Flournoy, Myers y otros integrantes de la *Society for Psychical Research*, cuyas teorías liberadoras armonizaron con las intenciones del surrealismo de Breton.

BIBLIOGRAFIA

1. Ediciones de André Breton utilizadas

Obras completas consultadas

Breton, André. *OEuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.

_____. *OEuvres Complètes. II.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992.

_____. *OEuvres Complètes. III.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet, bajo la dirección de Étienne-Alaine Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier, Marie-Claire Dumas y José Pierre. Gallimard. Paris: 1999.

_____. *OEuvres Complètes IV. Écrits sur l'art. Oeuvres Complètes, IV.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet. Volúmen publicado bajo la dirección de Étienne-Alain Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier y Marie-Claire Dumas. Gallimard. Paris: 2008.

Traducciones de Breton.

Breton, André. *Antología del humor negro.* Traducción de Joaquín Jordá. Anagrama. Barcelona: 2002.

_____. *Los vasos comunicantes.* Traducción de Agustí Bartra. Siruela. España: 2005

2. Bibliografía Primaria

Aragon, Louis. *Une vague de rêves.* Postface de Marie-Thérèse Eychart. Éditions Seghers, Paris, 2006.

Breton, André. "Entretiens radiophoniques, IV. L'après-guerre. L'écriture automatique: *Les Champs magnétiques* — Tzara à Paris. — Les manifestations Dada.", en *OEuvres Complètes. III.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet, bajo la dirección de Étienne-Alaine Hubert, con la colaboración de Philippe Bernier, Marie-Claire Dumas y José Pierre. Gallimard. Paris: 1999.

- _____. “Le message automatique” en *Point de Jour. Oeuvres Complètes. II.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992., pp.375-392.
- _____. “Les champs Magnétiques” en *Oeuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard . Paris: 1988., pp.53-105.
- _____. “Les pas perdus” en *Oeuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.
- _____. “Les vases communicants”, en *Oeuvres Complètes. II.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992.101-215.
- _____. “Manifeste du Surréalisme” en *Oeuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard . Paris: 1988. 309-346.
- _____. *Nadja.* Éditions Gallimard. Paris: 1998.
- _____. “Second Manifeste du Surréalisme” en *Oeuvres Complètes. I.* Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard . Paris: 1988. 775-833.
- _____. Charcot, J.-M. *La fois qui guérit.*, suivi de “Jean-Martin Charcot”, par G.G. De la Tourette. Préface de Philippe Galanopoulos. Rivages. Éditions Payot & Rivages. Paris: 2015.
- _____. Ernst, Max. *Escrituras. Con ciento cinco ilustraciones extraídas de la obra del autor.* Traducción española: Pere Gimferrer y Alfred Sargatal. Ediciones Polígrafa. S.A. Barcelona: 1982.
- _____. Flournoy, Théodore. *From India to the Planet Mars. A case of multiple personalities with Imaginary Languages.* With a Foreword of C.G. Jung and commentary by Mireille Cifali. Edited and Introduced by Sonu Shamdasani. Princeton University Press. Princeton: 1994.
- Hugo, Victor. *Le Livre des Tables. Les séances spirites de Jersey.* Édition présentée, établie et anotée par Patrice Boivin. Gallimard. Paris: 2014.

_____. *Les Contemplations, en Oeuvres Complètes. II. Poésie*. Présentation de Jean Gaudon. Éditions Robert Laffont. Paris:2002.

_____. *Les contemplations*. Nelson Éditeurs, Paris: 1923.

_____. *Lo que dicen las mesas parlantes. Conversaciones con los espíritus en la isla de Jersey*. Traducción de Cloe Masotta. Wunderkammer. Girona: 2016.

Janet, Pierre. *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimental sur les formes inférieures d'activité humaine*. Première édition: Félix Alcan, 1889. Réédition du texte de la 4 édition. Paris. Société Pierre Janet et le laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne avec le concours du CNRS, 1973. 464 págs. En: http://www.psychanalyse.com/pdf/janet_automatisme1.pdf.

-Kardec, Allan. *Le livre des Esprits. Contenant les principes de la doctrine spirite sur l'immortalité de l'âme, la nature des esprits et leurs rapports avec les hommes, les lois morales, la vie present, la vie future et l'avenir de l'humanité. Selon l'enseignement donné par les esprits supérieurs à l'aide de médiums*. Recueillis et mis en ordre par Allan Kardec. Conforme a la seconde édition originale. Adriano Lucca, responsable de la edición. Discovery Publisher. New York, Paris, Dublin, Tokyo, Hong Kong: 2017.

_____. *Le Livre des Médiums. Ou guide des Médiums et des evocateurs contenant L'enseignement special des Esprits sur la Theoríe de tous les genres de manifestations, les moyens de communiquer avec le monde invisible, le developpement de la mediumnité, les difficultes et les ecueils que l'on peut rencontrer dans la pratique du spiritisme*. Nouvelle édition conforme a la onzième édition de 1869. Librairie Spirite Francophone. Middeltown, DE (USA): 2018.

_____. *El libro de los médiums. Tratado de espiritismo experimental*. Tercera edición. Editorial Sirio, Málaga: 2012.

Myers, F.W.H. *La personalidad humana, sa survivance, ses manifestations supranormales*. Trad. y adapt. de S. Jankelevtich. París: Félix Alcan, edit., 1905.

_____. *Human personality and it's survival of bodily death*. Edited and abridged by his son Leopold Hamilton Myers. Street New York, Bombay, Calcutta and Madras. Longman's Green and C.Oo.,1918. Versión en línea en:

<http://www.gutenberg.org/files/38492/38492-h/38492-h.htm>

3. Bibliografía específica por temas

Surrealismo y escritura automática

Audoin, Philippe. "Préface", en André Breton y Philippe Soupault. *Les Champs Magnétiques*. Gallimard. Paris: 1971. p. 9-24.

Bacopoulos-Viau, Alexandra. "Automatism, surrealism and the making of French Psychopathology: the case of Pierre Janet", en *History of Psychiatry* 23 (3) 259-276. 2012.

_____. "La danse des corps figés. Catalepsie et imaginaire médical au XIXe siècle" *Revue d'histoire du xixe siècle*, n° 44, 2012/1, pp. 165-184.

_____. *Scripting the mind Automatic writing in France. 1857-1930*. Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía de la Universidad de Cambridge. Darwin College. University of Cambridge: 2013.

Balakian, Anna Elizabeth. *The literary origins of surrealism: A new mysticism in french poetry*. New York University Press. New York: 1947.

_____. "André Breton et l'hermetisme": Des 'Champs Magnétiques' a 'La clé des Champs'", en *Cahiers de l'Association Internationale des études françaises*, 1963, no. 15, pp.127-139.

_____. *André Breton, Magus of surrealism*. Oxford University Press: 1971.

_____. *Surrealism. The road to the absolute*. The University of Chicago Press. Chicago: 1986.

Bauduin, Tessel (2015). "The 'Continuing Misfortune' of Automatism in Early Surrealism", en *communication +1*: Vol. 4, Article 10.

_____. *The occultation of surrealism: A study of the relationship between bretonian surrealism and western esotericism*. Tesis de doctorado de la Universidad de Amsterdam, Facultad: Instituut voor Cultuur en Geschiedenis (ICG): 2012.

Bonardel, Françoise. "Surrealisme et hermétisme". en *Mélusine. No. 2. Occulte-Occultation*. Cahiers du Centre de Recherches sur le Surréalisme (Sorbonne, Paris III) Études et documents réunis par Henri Behar. (1981), p. 98-116.

Bonnet, Marguerite. "Les Champs Magnétiques. 1920 Notice." en *OEuvres Complètes*. I. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988. pp. 1121-1146.

_____. "Le message automatique" en "Point de Jour. Notes et variantes". *Breton. OEuvres Complètes. II*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1992. p.1525-1544.

_____. "Notes et variantes" en *Point du Jour*. André Breton. *OEuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Marguerite Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alaine Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988. pp. 1525-1544.

_____. "Notice. Les Champs Magnétiques. 1920", en *OEuvres Complètes. I*. Edición a cargo de Margueritte Bonnet con la colaboración de Philippe Bernier, Étienne-Alain Hubert y José Pierre. Gallimard. Paris: 1988.

_____. "Prólogo" en André Breton. *Antología (1913-1966)*. Selección y prólogo: Marguerite Bonnet. Traducción de Tomás Segovia. Quinta ed. Siglo XXI. México:1982.

Bradú, Fabienne. *André Breton en México*. Fondo de Cultura económica. México: 2012.

Bruno, Jean. "André Breton et l'expérience de l'illumination", en *Mélusine. No. 2. Occulte- Occultation*. Cahiers du Centre de Recherches sur le Surréalisme (Sorbonne, Paris III) Études et documents réunis par Henri Behar. (1981), p. 53-69.

Carrouges, Michel. "La dynamique de l'occultation" p. 39-52, en *Mélusine. No. 2. Occulte-Occultation*. Cahiers du Centre de Recherches sur le Surréalisme (Sorbonne, Paris III) Études et documents réunis par Henri Behar. (1981).

González García, Ángel, et al. "Surrealismo" en *Escritos de arte de vanguardia. 1900/1945*. Istmo, Madrid: 2009.

Juanes, Jorge. "El arte en la primera mitad del siglo XX. El surrealismo (Breton, Paul Delvaux, René Magritte, Max Ernst, Salvador Dalí)", en *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*. Universidad Autónoma de Puebla. Editorial Itaca. México: 2010.

- Kanters, Robert. "Ésoterisme et surréalisme." en *Mélusine. No. 2. Occulte-Occultation*. Cahiers du Centre de Recherches sur le Surréalisme (Sorbonne, Paris III) Études et documents réunis par Henri Behar. (1981), p. 11-21.
- Lepetit, Patrick. *The Esoteric Secrets of Surrealism. Origins, Magic and Secret Societies*. Trad. de John E. Graham. Inner Traditions International. Rochester, Vermont: 2012.
- Paz, Octavio. "André Breton y el surrealismo. Estrella de tres puntas: el surrealismo", en *Octavio Paz. Obras Completas. II. Excursiones/Incuriones: Dominio Extranjero; Fundación y disidencia: Dominio hispánico*. FCE. México: 2014-
- _____. "André Breton o la búsqueda del comienzo" en *Estrella de tres puntas: André Breton y el surrealismo*. Coyoacán. Editorial Vuelta. México: 1996.
- _____. "Arte mágico" en *Los privilegios de la vista. Arte moderno universal. Arte de México*. Obras Completas. Vol. IV. Fondo de Cultura Económica. México: 2014.
- _____. *Corriente alterna*. Siglo xxi editores. México: 1967
- _____. "Poemas mudos y objetos parlantes: André Breton", en *Obras Completas IV. Los privilegios de la vista. Arte moderno Universal. Arte de México*. Fondo de Cultura Económica. Segunda ed. México: 2014.
- Polizzotti, Mark. *Revolución de la mente. La vida de André Breton*. Traducción de Gabriel Bernal Granados y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica/Turner. México: 2009.
- Roudinesco, Élisabeth. "Le surrealisme au service de la psychanalyse" en *Histoire de la psychanalyse en France: 1925-1985*. Fayard, Paris: 2009.
- Schoenfeld, Jean Snitzer. "André Breton, Alchemist", en *The French Review*, Vol. 57, No.4 (Mar.1984), pp. 493-502.
- Sebbag, Georges. *Sommeils & Rêves surréalistes*. Éditions Jean-Michel Place. Paris: 2004.
- Starobinski, Jean. "Freud, Breton, Myers" en *El ojo viviente II. La relación crítica*. Edición revisada y aumentada. Traducción de Ricardo Figueira. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires: 2018.

4.Ecritura automática y espiritismo

- Boivin, Patrice. "Préface" en Victor Hugo. *Le livre des tables. Les séances spirites de Jersey*. Paris: Gallimard, 2014.p.7-42.
- Bragdon, Emma. "A brief history of Spiritism", en *Spiritism and mental health*. Singing Dragon. London, 2012. p.22-28.
- Enns, Anthony. "The Undead Author: Spiritualism, Technology and Authorship", en *The Ashgate Research Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult*. Edited by Tatiana Kontou and Sarah Willburn.Ashgate Publishing Limited. Farnham, England: 2012.
- Gaudon, Sheila. "Les Contemplations. Notice.", en Victor Hugo. *Oeuvres Complètes. II. Poésie*. Présentation de Jean Gaudon. Éditions Robert Laffont. Paris:2002.
- Guénon, René. *L'erreur spirite*. Editions Traditionnelles. Paris:1977.
- Leyva, José Mariano. *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. Ediciones Cal y Arena. México: 2005.
- Magnan, Gerald. "Training médiums who treat psychiatric patients" en *Spiritism and mental health*. Singing Dragon. London, 2012. p.268-276.
- Maraldi, Everton de Oliveira and Wellington Zangari."Individual and group dialectics In the study of mediumship: a psychosocial perspective", en *The Paranormal Review*, April, 2013.
- Mayo, C.M. *Odisea metafísica hacia la revolución mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto, Manual espírita*. Traducción de Agustín Cadena. Dancing Chiva. Palo Alto, California, USA: 2014.
- Miller, Jill Allison. *Victor Hugo and surrealism: Phantom drawings, automatism, and the occult*. Tesis para la obtención el grado de Master of Arts en la Universidad de Georgia. Athens, Georgia. Mayo 2007.
- Monroe, John Warne. *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca, Cornell University Press. New York:2007.
- Moore, Laurence R. "Spiritualism and Science. Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings", en: *American Quarterly*, Vol. 24, No. 4 (Oct., 1972).

Moreira-Almeida, Alexander. "Allan Kardec and the development of a research program in psychic experiences" en *The Parapsychological Association & The Society for Psychical Research Convention 2008* Winchester, UK. Proceedings of Presented Papers v.51:327-332, 2008.

5. Escritura automática y las ciencias de la mente

Aguado, Gerardo. "Fonología" en Cuetos Fernando, *Neurociencia del Lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Panamericana. México: 2012

Aldmer. "The Major objections from reductive materialism against belief in the existence of cartesian mind-body dualism" en *Exploring the frontiers of mind and Brain*. Springer, New York: 2013.

Allilaire, J.F. "Pierre Janet et la Salpêtrière" en *Annales Médico-Psychologiques* 166 (2008) 185–190.

Alvarado, Carlos S., Everton de Oliveira Maraldi, Fatima Regina Machado and Wellington Zangari. "Théodore Flournoy's contributions to psychical research.", en *Journal of the Society of Psychical Research*. Vol. 78.3, No. 916.

Araujo, Saulo de Freitas. "Materialism's eternal return: recurrent patterns of Materialistic explanations of mental phenomena.", en *Exploring the frontiers of mind and Brain*. Springer, New York: 2013.

Philippe Artières. *Clinique de l'écriture. Une histoire du regard médical sur l'écriture*. Éditions La Découverte. Paris: 2013.

Beauregard, Mario et al. *Manifesto for a Post-Materialist Science*. Explore September/October, 2014, Vol.10, No. 5. pgs.272-274.

Beauregard, Mario y Denyse O'Leary. *The Spiritual Brain. A Neuroscientist's Case of the existence of the soul*. HarperCollins Paperback edition. New York:2008.

Beeson, Pelagie M. et al. "The neural substrates of writing: A functional magnetic resonance imaging study.", en *APHASIOLOGY*, 2003, 17(6/7),647-665.

Boice, Robert and Patricia E. Meyers. "Two parallel traditions: Automatic writing and Free Writing" en *Written Communication*. October 1986 3:471. Versión online en <http://wex.sagepub.com/content/3/4/471>. Consultado el 1 de Agosto de 2016.

- Boroditski, Lera. "Does language shape thought? Mandarin and English conception of speaker's conception of time" en *Cognitive psychology*. 43, 1-22. (2001).
- Brain, Robert Michael. "The pulse of modernism: experimental physiology and aesthetic avant-gardes circa 1900", en *Stud. Hist. Phil. Sci.* 39 (2008) 393-417.
- Bühler, K.E. y G. Heim. "Introduction générale à la psychopathologie et à la psychothérapie de Pierre Janet." *Ann Méd Psychol* 2000; 159: 261-72.
- _____. "Psychopathological Approaches in Pierre Janet's Conception of the Subconscious" en *Psychopathology*, 2009; 42:190-200.
- _____. "Psychological Trauma and Fixed Ideas in Pierre Janet's Conception of Dissociative Disorders" en *American Journal of Psychotherapy*; 2006; 60, 2; ProQuest Health & Medical Complete.
- Crabtree, Adam. "Automatism and the emergence of dynamic psychiatry." en *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Vol. 39(1), 51-70. Winter, 2003.
- Cuetos, Fernando. "Introducción. Concepto de Neurociencia del lenguaje" en *Neurociencia del Lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Panamericana. México: 2012.
- De Freitas Araujo, S. "Materialism's eternal return: recurrent patterns of materialistic explanations of mental phenomena." Capítulo 1 en Alexander Moreira-Almeida, Franklin Santana Santos (eds.). *Exploring frontiers of the Mind-Brain relationship*. Springer. New York:2013.
- Delmonte, Romara BSc, Giancarlo Lucchetti MD, PhD, Alexander Moreira Almeida MD, PhD & Miguel Farias BSc, DPhil (2015): "Can DSM-5 Differentiate between Non-Pathological Possession and Dissociative Identity Disorder? A Case Study from an Afro-Brazilian Religion.", *Journal of Trauma & Dissociation*, DOI: 10.1080/15299732.2015.1103351
- Del Río, David y Ramón López Higes. "Redes funcionales que sustentan los procesos lingüísticos" en Ferndo Maestú et al. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015.
- Diéguez-Vide, Faustino y Peña-Casanova, Jordi. *Cerebro y Lenguaje. Sintomatología neurolingüística*. Editorial Panamericana. Madrid: 2012

- Ellenberger, Henri. “The dawn and rise of the new dynamic Psychiatry” en *The discovery of the unconscious*. Allen Lane The Penguin Press. New York: 1970.
- Estingoy, P. “Le concept d’automatisme á l’épreuve de la filiation. De Charles Richet á Pierre Janet, en *Annales Médico-Psychologiques* 166 (2008) 177–184.
- Fenwick, Peter y Elisabeth Fenwick. *El arte de morir*. Traducción de Roberto L. Bravo. Atalanta. Girona: 2014.
- Flaherty, Alice W. *The midnight disease. The drive to write, writer’s block and the creative brain*. First Mariner Books edition. New York:2005.
- Fleming, John Ambrose. *Cincuenta años de electricidad. Memorias de un ingeniero eléctrico*. Edición de Antonio Colino López y José Manuel Sánchez Ron. Trad. Susana Martínez Mendizábal. Editorial Crítica. Barcelona: 2007.
- Gauchou, Hélène L., Ronald A. Rensink, Sidney Fels. “Expression of nonconscious knowledge via ideomotor actions.” en *Consciousness and Cognition* 21 (2012) 976–982.
- Geymonat, Ludovico. *Historía de la Filosofía y de la Ciencia*. Presentación, adaptación y edición al cuidado de Pere Lluís Font. Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona: 1998.
- Ghinato Mainieri, Alessandra, Julio Fernando Prieto Peres, Alexander Moreira-Almeida, Klaus Mathiak, Ute Habel and Nils Kohn, “Neural correlates of psychotic-like experiences during spiritual-trance state.”, en *Psychiatry Research Neuroimaging*, véase en línea en : <http://dx.doi.org/10.1016/j.psychresns.2017.06.006>. Consultado el 6 de Noviembre de 2018.
- Goldberg, Elkhonon. *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. Crítica. Barcelona: 2001.
- Gondra, J.M. “William James y el inconsciente”. *Revista de Historia de la psicología*, 2003. Vol. 25. Num. 3-4. p. 623-632.
- González Ordi, Héctor y Juan Miguel Tobal. “La conciencia dividida. De Pierre Janet a Ernest R. Hilgard.”, en *Revista de Historia de la Psicología*, 2000, Vol. 21, núm. 2-3, pp. 305-328
- Grof, Stanislav. *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna*. La liebre de Marzo. Traducción Sonia Telle. Barcelona:2002.

- Haule, John Ryan. “Pierre Janet And Dissociation: The First Transference Theory and Its Origins In Hypnosis”, en *American Journal of Clinical Hypnosis* 29(2) (October 1986): pp. 86-94.
- Hogan, R. Edward y Kitii Kaiboriboon. “The “Dreamy State”: John-Hughlings Jackson’s ideas of Epilepsy and Consciousness.”, en *Am J Psychiatry* 2003; 160:1740–1747.
- Hustvedt, Siri. *La mujer temblorosa o la historia de mis nervios*. Anagrama. Barcelona: 2010.
- Joost Haan, Peter J. Koehler y Julien Bogousslavsky. “Neurology and surrealism: André Breton and Joseph Babinski.” en *Brain* 2012: 135; 3830–3838.
- Jung, Carl Gustav. “La función trascendente” en *Obra Completa. Vol. 8. La dinámica de lo inconsciente*. Editorial Trotta. Madrid: 2011.
- Kandel, Eric R. James H. Schwartz y Thomas M. Jessell eds. *Principles of neural science*. 4ta. edición. McGraw-Hill. NY: 2000.
- Kandel, Eric. *The age of Insight. The quest to understand the unconscious in art, mind and brain. From Vienna 1900 to the present*. Random House. New York: 2012.
- Kédia, Marianne. “La dissociation: un concept central dans la compréhension du traumatisme.”, en *L’évolution psychiatrique* 74 (2009) 487–496.
- Keller, Catharina e Ingo G. Meister. “Agraphia caused by an infarction in Exner’s área”, en *Case Reports /Journal of Clinical Neuroscience*, 21 (2014). 172-173.
- Knapp, Krister Dylan. *William James. Psychological Research and the Challenge of Modernity*. The University of North Carolina Press. USA: 2017.
- Kockelmans, J.J., “History of Electricity and Magnetism” en *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*. Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Kristensen, Line Burholt & Wallentin, Mikkel (in press) “Putting Broca’s region into context – fMRI evidence for a role in predictive language processing”. In Willems, R. (ed.): *Cognitive Neuroscience of Natural Language Use*, Cambridge University Press.

Leblanc, André. “The origins of the concept of dissociation: Paul Janet, his nephew Pierre and the problem of post-hypnotic suggestion.”, artículo basado en los primeros dos capítulos de la tesis doctoral *On Hypnosis, Simulation and faith: The problem of post-hypnotic suggestion in France, 1884-1896* (Toronto, 2000), publicado en *Science History Publications LTD* 2001.

López Escribano, Carmen. “Escritura”, en Cuetos, Fernando. *Neurociencia del lenguaje. Bases neurológicas e implicaciones clínicas*. Editorial Médica Panamericana. Madrid:2012.

Luria, Alexander. *Cerebro y Lenguaje*. Fontanella. Barcelona: 1974.

_____. *Las funciones corticales superiores del hombre*. Editorial Orbe, La Habana:1977.

MacMahon, Clare y Neil Charness. “Focus of attention and automaticity in handwriting”, en *Human Movement Science* 34 (2014) 57–62.

Miranda, María Agustina y Abusamra, Valeria. “Bases neurales de la escritura. Una revisión”, en *VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

Maestú, Fernando, Ernesto Pereda y Francisco del Pozo. *Conectividad funcional y anatómica en el cerebro humano. Análisis de señales y aplicaciones en ciencias de la salud*. Elsevier España. Barcelona: 2015.

Moreira-Almeida, Alexander y A. Araujo. “Does the brain produce the mind? A survey of psychiatrist’s opinions.” *Arch Clin Psychiatry*. 2015; 42(3): 74-75.

Moreira-Almeida, Alexander, Francisco Lotufo Neto y Bruce Greyson. “Dissociative And Psychotic Experiences in Brazilian Mediums.”, en *Psychother and Psychosom*, 2007;76: 57-58.

Moreira-Almeida, Alexander. “Research on Mediumship and the Mind-Brain Relationship”, en Alexander Moreira-Almeida and Franklin Santana Santos (Editors). *Exploring the Frontiers of the Mind-Brain Relationship*. Springer. New York: 2012.

- O'Sullivan, Suzanne. *Todo está en tu cabeza. Historias reales de enfermedades imaginarias*. Editorial Planeta. México:2016.
- Ortega, José Marcos. "Cerebro y lenguaje." Cap. XII, en *Biología de la mente*. Comp. Ramón de la Fuente, Francisco Javier Álvarez Leefmans. FCE. México: 1998.
- Palmer, Terence. *The Science of Spirit Possession*. (2nd Edition). Cambridge Scholars Publishing. UK:2014.
- Peña Casanova, Jordi. "Bases neurobiológicas de las funciones cognitivas: hacia una integración de niveles." en J. Peña Casanova. *Neurología de la conducta y Neuropsicología*. Editorial Panamericana. Madrid: 2007.
- Peres, Julio F. P. and Andrew Newberg. "Neuroimaging and mediumship: a promising research line.", en *Rev. Psic Clín*. 2013;40(6): 225-32.
- Peres, J.F., Moreira-Almeida A., Caixeta L, Leao F., Newberg A (2012). "Neuroimaging during trance state: a contribution to the study of dissociation." *PLoS ONE* 7(11): e49360. Doi:10.1371/journal.pone.0049360.
- Piccolino, Marco. "Luigi Galvani's path to animal electricity". *C.R. Biologies*. 329 (2006). 303-318.
- Plas, Régine. "Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century" en *History of the Human Sciences*, 25 (2) 91-107: 2012.
- Portugal Gonçalves, Valéria. "Uma nosologia para os fenômenos sobrenaturais e a construção do cérebro 'possuído' no século XIX". *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. 2013, p.373-389.
- Puig-Verges, N., M.G. Schweitzer. "De l'automatisme physiologique à l'automatisme psychopathologique chez Pierre Janet. Continuités et ruptures depuis la référence à Paul Janet jusqu'aux reformulations des neurosciences" en *Annales Médico-Psychologiques* 166 (2008) 206–212.
- Purves, Dale et al. *Invitación a la neurociencia*. Editorial Panamericana. Montevideo: 1997.
- Rezola, Gondra, José María. "William James y la investigación psíquica", en *Revista de Historia de la Psicología*, 2000, Vol. 21, no. 2-3, pp. 567-574.
- Rizzolatti, Giacomo y Peter L. Strick. "Cognitive Functions of the Premotor Systems" en Kandel Eric et al. *Principals of Neural Science*. Fifth Edition. McGraw Hill, New York: 2013.

- Roux, Franck-Emmanuel, Louisa Draper, Barbara Köpke y Jean-François Démonet. “Who actually read Exner? Returning to the source of the frontal ‘writing centre’ hypothesis.”, en *Cortex* 46 (2010) 1204-1210.
- Saillot, I. “Perspective et actualité de Pierre Janet sur les possessions et les extases mystiques”, en *Psychologie française* 59 (2014) 317–330.
- Sommer, Andreas. “Psychical research and the origins of American psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino”, en *History of the Human Sciences*. 25 (2) 23-44. 2012. Stock, Armin y Claudia Stock. “A short history of ideo-motor action”, en *Psychological Research* (2004). 68: 176-188.
- Tucha, Oliver, Lara Mecklinger, Susanne Walitza, Klaus W. Lange. “Attention and movement execution during Handwriting”. *Human Movement Science* 25 (2006) 536–552.
- Van der Hart, Onno, Paul Brown y Bessel A. Van Derkolk. “Le traitement Psychologique du stress post-traumatique de Pierre Janet” en *Société Médico-Psychologique: Annales Médico-Psychologiques*, 1989, 9, 976-980.
- Van der Hart, Onno y Rutger Horst. “The dissociation theory of Pierre Janet” en *Journal of Traumatic Stress*, Vol 2, No. 4, 1989.

6. Otras referencias

- Aguilar Mora, Jorge. *Sueños de la razón. 1799-1800. Umbrales del siglo XIX*. Era. México:2015.
- Azúa, Félix de. “Una luz negra. Arthur Rimbaud.” en *Lecturas Compulsivas*. Anagrama.Barcelona:2001.
- Béguin, Albert. *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Trad. de Mario Monteforte Toledo, revisada por Antonio y Margit Alatorre. Fondo de Cultura Económica. México: 1954.
- Bénichou, Paul. *Los magos románticos*. Prólogo de Phillipe Ollé-Laprune, traducción de Glenn Gallardo, revisión de Alejandro Merlín. Fondo de Cultura Económica. México:2017.
- Borges, Jorge Luis. “Una vindicación de la Cábala” en *Obras Completas*. Tomo 1. Emecé.Buenos Aires: 2010.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Grupo Editorial Tomo. México: 2000.
- González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. Fondo de Cultura Económica, UNAM. México: 2007

Solares, Ignacio. "Freud y la parapsicología" en *Revista de la Universidad de México*.
No. 34., 2006. págs. 33-35.

Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional
Autónoma de México. Decimotercera reimpresión de la decimotercera edición.
México, DF: 2008.