

NEOMISTICISMO EN LA POESÍA HISPÁNICA POSTSECLAR.
CONTEXTUALIZACIÓN Y PROPUESTA METODOLÓGICA*NEOMYSTICISM IN POSTSECLAR HISPANIC POETRY.
CONTEXTUALIZATION AND METHODOLOGICAL PROPOSAL

JAVIER HELGUETA MANSO

Universidad Complutense de Madrid

<https://orcid.org/0000-0002-3780-5385>javier.helgueta@ucm.es

Recibido: 29.03.2022

Aceptado: 30.11.2023

RESUMEN: En las últimas décadas, el concepto de secularización se ha revisado en Occidente. En un contexto de "reencantamiento" del mundo en el que la religiosidad ha mutado (hibridez, individualismo, espiritualidad *a la carta*), hay que apostar por teorías de la postsecularidad. A dicho mestizaje y nueva experiencia espiritual han contribuido las expresiones artísticas, incluida la literatura. En este trabajo, no solo se establece este marco teórico para el análisis de la nueva poesía mística, sino que también se argumenta el uso de dos herramientas que permitan una aproximación socio-estética al fenómeno. En primer lugar, se apuesta por el empleo de los términos "neomística" o "neomisticismo" para la estética postsecular. En segundo lugar, se subraya la necesidad de un método para clasificar a los poetas neomísticos; en este sentido, se exponen cuatro parámetros: estado de creencia y confesión del poeta; sustrato religioso y fuentes literarias de su creación; procedimientos constructivos del poema; niveles de la experiencia trascendente de autor y receptor, y, como consecuencia, establecimiento de unas tentativas taxonómicas. Estos parámetros se investigan en numerosos poetas (Cadenas, Cardenal, Cross, Eielson, Janés, Gervitz, Maillard, Mujica, Negroni, Paz, Valente, Scala, etc.) de varios países de habla hispana. Este artículo

* Esta investigación se ha realizado como investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con la Dra. Margarita León Vega como asesora, bajo el disfrute de una Ayuda del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM (Coordinación de Humanidades), Periodo 2021-1.

aspira a considerar un replanteamiento del paradigma de los estudios sobre el neomisticismo poético, así como a fijar una metodología que debe ser aplicada a nuevas obras literarias. Es por ello por lo que espera la retroalimentación de la comunidad académica para confirmar, precisar o reformular su propuesta.

PALABRAS CLAVE: Poesía, neomística, postsecular, método, ámbito hispánico

ABSTRACT: In recent decades, the concept of secularization has been revised in the West. In a context of “reenchantment” of the world in which religiosity has changed (hybridity, individualism, spirituality on paper), there is a need to embrace by theories of postsecularity. Artistic expressions, including literature, have contributed to this blending and new spiritual experience. This paper not only establishes the theoretical framework for analyzing the new mystical poetry but also argues for the use of two tools enabling a socio-aesthetic approach to the phenomenon. First, it advocates for the use of the terms ‘neomystic’ or ‘neomysticism’ for postsecular aesthetics. In the second place, it emphasizes the need for a method to classify neomystic poets. In this regard, four parameters are presented: the poet’s belief and confession state, the religious substrate and literary sources of their creation, constructive procedures of the poem, levels of transcendent experience for both author and receiver, leading to tentative taxonomic classifications. These parameters are investigated across numerous poets (Cadenas, Cardenal, Cross, Eielson, Janés, Gervitz, Maillard, Mujica, Negroni, Paz, Valente, Scala, etc.) from various Spanish-speaking countries. This article aims to reconsider the paradigm of studies on poetic neomysticism and establish a methodology that should be applied to new literary works. Therefore, it seeks feedback from the academic community to confirm, refine, or reformulate its proposal.

KEYWORDS: Poetry, Neo-Mysticism, Postsecular, Method, Hispanic Area



1. INTRODUCCIÓN: UN TIEMPO POSTSECULARIZADO

Hasta el presente, el dominio intelectual, académico y político de numerosos países de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica se congratula de haber llevado a cabo un proceso de secularización completo; lo consideran un triunfo histórico al que se le debe la modernidad y las libertades que aseguran la naturaleza democrática de un estado y su independencia del poder de las instituciones religiosas. Así se expone, por ejemplo, en el prólogo del libro mexicano *Secularización del Estado y la Sociedad. 150 aniversario de las leyes de Reforma* (Galeana

2010) o se defiende en el *Tratado de ateología* de Michel Onfray (2006), cuyo autor aboga por un laicismo completo y postcristiano, es decir, “descristianizado”, que supondría la culminación de la filosofía y del proyecto de la Ilustración. Estas visiones representan los dos principales modos de entender la secularidad, según el gran teórico de esta problemática, Richard Taylor: por un lado, “puede ser entendida en términos de los espacios públicos. Se afirma que a estos se los ha vaciado de Dios o de toda referencia a una realidad última”, especialmente en lo que a separación entre Iglesia y Estado se refiere, al contrario de lo que ocurría en la premodernidad” (2014: 17); desde otra perspectiva, “la secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia” (18).

Sin embargo, se ha de revisar el concepto y el proceso histórico de la secularización estructural y estadísticamente. Dentro y fuera de las fronteras occidentales, la religión permanece como sistema preponderante en un gran número de estados y resiste en la episteme de naciones de supuesta secularidad como Estados Unidos o Francia. Para el caso de esta última nación, Onfray señala: “en el registro de la vida pública, los marcos de referencia, las formas, las fuerzas, es decir, lo esencial —ética, política, bioética, derecho, política—, sigue siendo judeocristiano” (2006: 224).

La vivencia espiritual mantiene un peso tangible en la sociedad conforme a tres fenómenos simultáneos: las religiones tradicionales cuentan todavía con un número elevado de creyentes y practicantes y refuerzan, en algunos contextos, su influencia política; por otro lado, aparecen nuevos movimientos paralelos a dichas religiones (Evangelismo, Testigos de Jehová), así como sectas, que captan tanto el descontento de los fieles a las instituciones canónicas como sus ansias de creencia; en última instancia, la espiritualidad ha mutado y se ha hibridado con ritos, especialmente meditativos y atléticos, de otras religiones orientales, dando lugar a experiencias en ocasiones laicas como el *mindfulness*.

Además, entraña riesgos considerar que la secularización constituye un estadio superior de la cultura, principalmente en aquellos países donde habitan numerosas comunidades indígenas que profesan creencias religiosas ancestrales. Desde México, en el monográfico *Religión y secularización en una sociedad postsecular* (2010), José Jesús Legorreta expone:

Otra objeción que se hace a esta concepción de secularización es su innegable carácter etnocéntrico por el cual tiende a identificarse el derrotero del fenómeno religioso acaecido en Europa occidental como el camino paradigmático por el cual debían transitar el resto de sociedades, haciendo caso omiso de otras experiencias históricas donde la religión ha tenido una gran vitalidad, como es el caso de Estados Unidos, América Latina y Asia. (Legorreta 2010: 20)

Desde la teología se ha criticado este aspecto. En *Teologías del Sur. El giro descolonizador* (2017), Juan José Tamayo desglosa las formas de colonialismo espiritual ejercidas por las “religiones hegemónicas” o, más recientemente, el “orientalismo como ideología colonial”, para presentar a continuación un ingente número de teologías poscoloniales y decoloniales de todos los continentes, incluyendo

algunas propuestas indígenas. Ya desde la confesión, ya desde el laicismo, una investigación latinoamericana de la secularización y de la postsecularidad no debería infravalorar las creencias, prácticas e imaginarios religiosos porque suponen los cimientos multiculturales de la civilización americana, de la que todavía quedan manifestaciones vivas que vuelven a operar en procesos de sincretismo espiritual ahora *hipermoderno*.

Todos estos argumentos conducen a replantearse el concepto de religión y a apostar por teorías de la secularización más prudentes, así como a concebir la existencia de una era postsecular; al menos, desde la Academia, este concepto presenta un nuevo estadio y marco crítico para el territorio de las creencias. Si los teóricos de la secularización "dura", como Comte, Spencer o Marx concebían una futura sociedad "sin-religión", parece más certera la hipótesis de la secularización "suave" de Durkheim, Weber, Berger o Luckmann, que perciben la disolución y transformación de lo religioso en otros niveles de la sociedad (Legorreta 2010: 15-18). Aquí se seguirá una concepción "suave", dinámica y procesual de la secularización, en cuanto permite comprender los niveles donde actúa o quiebra y los grados de su manifestación, así como un concepto abierto y ecléctico de religión en la línea de Raimon Panikkar: "Las religiones no tienen el monopolio de la religión, del sentido religioso de la vida [...]. Lo que llamamos actitud religiosa es una aspiración del hombre, del espíritu humano, y las religiones son uno de sus posibles sostenes y transmisores" (2014: 15).

La dicotomía "desencantamiento" versus "reencantamiento" de las sociedades protagoniza el debate sobre el tránsito contemporáneo entre un tiempo metafísico y un periodo secular y, de igual manera, entre este y una fase postsecular. En el pensamiento occidental, las posiciones enfrentadas sobre este último pasaje se aprecian en la proliferación de conceptos recogidos en diversos estudios: "desencantamiento", "resecularización", "desacralización" "desmagificación" versus "reencantamiento", "resacralización", "religiosización", "contrasecularización" o "deseccularización" (Mardones 1996a; Blancarte 2008; Legorreta 2010). Ambas posiciones amplían, matizan o reaccionan a la tesis que expuso Max Weber a mediados del siglo xx en el ensayo "La ciencia como profesión":

Este es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desencantamiento, que hacen que se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística, en el arte o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos. (Weber 2003: 24)

Los argumentos sobre el "reencantamiento" se alzan, desde posturas variadas, a uno y otro lado del Atlántico. Michel Maffesoli (2002), a partir de sus teorías sobre "localismo", "tribu", "presentismo multiforme" y Ser en tanto "oquedad", rebate a Weber apostando por la técnica como responsable de tal reencantamiento. Por su parte, la doctora colombiana Noguera de Echevarri señala que "la propuesta del *reencantamiento del mundo*" se efectúa "a través de la recuperación de la dimensión mítico-poética de la existencia, del sentido del habitar la tierra para la reflexión ambiental" (2004: 16). La espiritualización del ecologismo

y del arte contribuyen con fuerza en las últimas décadas, pero son múltiples las circunstancias de este periodo de resacralización, conforme muestra —sin abarcarlo todos— la siguiente cita de Frédéric Lenoir en su ensayo *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*:

Desde hace unos treinta años, numerosos indicios han hecho tambalearse este paradigma, que parecía bien asentado, del fin de las religiones en el mundo moderno: florecimiento de nuevos movimientos religiosos y sectas, desarrollo espectacular del pentecostismo protestante y renovación carismática católica, eclosión de nuevas comunidades religiosas y éxito de las grandes concentraciones alrededor de la figura del Papa, numerosas manifestaciones de reafirmación identitaria y comunitaria en el seno de los tres monoteísmos, avance de los fundamentalismos y despertar de las religiones en la escena política mundial, implantación del budismo en Occidente y atracción de las espiritualidades orientales y renovado interés por la mística, la espiritualidad y la sabiduría filosóficas antiguas, proliferación de creencias paralelas y éxito creciente de los temas del movimiento *New Age*, desarrollo del pensamiento mágico, la astrología y prácticas adivinatorias (tarot, numerología, yi king), etc. (Lenoir 2005: 11)

Sociólogos, antropólogos, historiadores de la religión y teólogos¹ han propuesto la existencia de una “religión a la carta” basada en una elección voluntaria de las fuentes y las prácticas y marcada por las dinámicas propias del sistema capitalista; de hecho, pueden caer en el narcisismo del culto al cuerpo y del rédito sobre el *habitus* de nuestro perfil en las redes sociales. Es esta, desde mi punto de vista, una religiosidad *ergonómica*, esto es, adaptable a nuestras circunstancias y horarios y cómoda por la flexibilidad y *liquidez* de su disciplina y sacrificio.

Ante este panorama, una de las revisiones de la secularización ha consistido en presentarla en retroceso —“de-secularizzazione” (Martelli 1990)— o sobrepujada —“postsäkulare” (Eder 2002; Habermas 2001; Bosetti 2005)—. En unas tempranas palabras de esta disquisición teórica, el teólogo español Mardones expuso en una conferencia en México: “en este clima, que algunos denominan ‘postmoderno’, ocurre desde el punto de vista religioso un cierto resurgimiento o reencantamiento que permite hablar de una secularización de la secularización, o de una ‘postsecularización’” (1996a: 27). Más bien, debe considerarse una evolución histórica de fases y rebrotes de reencantamiento en pugna con procesos paralelos de escepticismo, laicismo y secularización. Todo ello conduce a escenarios donde existen múltiples opciones de creencia, mientras se desarrolla un sincretismo religioso inédito, por efecto de la globalización, y acelerado, a causa de la velocidad en los flujos digitales de información. Habría que hablar de un verdadero “mestizaje espiritual”,² especialmente en las

¹ En especial, sigo las ideas coincidentes de Lipovetsky (1986), Mardones (1996a), Martín Velasco (1999), Lenoir (2005) y Legorreta Zepeda (2010).

² Este concepto se ha consolidado en Latinoamérica, pero he de hacer una precisión. Inicialmente, según señala Patricia Funes, la “metáfora del ‘mestizaje espiritual’ es recurrente en los discursos intelectuales de los años 20: Belaúnde con su ‘síntesis viviente’, Vasconcelos con su ‘Raza Cósmica’, *Genius Loci* para Rojas o ‘clases medias’ para Molina Enríquez. Un movimiento de ‘asimilacionistas’

sociedades latinoamericanas, históricamente híbridas (García Canclini 1990), en donde también se recupera la tradición prehispánica, todavía viva en numerosas comunidades.³ A dicho mestizaje y nueva experiencia espiritual han contribuido las manifestaciones estéticas, para cuya interpretación se ha de recurrir a esta definición “funcionalista”, es decir, más laxa y abierta (Lenoir 2005: 169), que se ha seguido en estas páginas. No se puede comprender un “reencantamiento” de las culturas hispánicas sin atender la *mutación* de la mística en el espacio del arte y de la literatura.

2. PROPUESTAS METODOLÓGICAS PARA ABORDAR EL NEOMISTICISMO DE LA POESÍA HISPÁNICA POSTSECCULAR

¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados
tendremos que inventar?

Friedrich Nietzsche, *La Gaya ciencia*

El vocablo “mística” engloba experiencias y ritos muy diversos desde sus orígenes. En Corominas encontramos la misma raíz para misterio y mística, el verbo *mýō*, que significa “yo cierro”, siendo *mystikós* lo “relativo a los misterios religiosos” (1987: 398). De este modo, el término permite abarcar el amplio espectro de realidades trascendentes en cualquier tiempo que se produzcan, incluido el periodo post o neometafísico, en que nos encontramos. Así lo entienden la mayor parte de los investigadores⁴ que continúan empleando el concepto “mística” como archilexema para místicos actuales. Esta postura se divide en dos vertientes: aquellos que consideran la continuidad de la experiencia mística por razones psicológicas y antropológicas (Haas 2009; Luckmann 1973) o neurobiológicas (Rubia 2004); y aquellos que, desde una perspectiva en ocasiones laica, defienden la existencia de un saber arcano que trasciende cualquier contingencia espacial, temporal, étnica o cognitiva, la *philosophia perennis*.⁵ Ejemplificadora es

más inclusivo (en el tiempo y en el espacio sociales) con una conclusión ‘sintética’ y tranquilizadamente culturalista o espiritualista (ya no somática como la generación anterior) que contrapesa, sutura y de alguna manera ‘maquilla’ la real o potencial conflictividad social” (2006: 204). Aquí no se emplea con ese objetivo político de forzada integración nacionalista, sino como fenómeno tangible presente en la realidad cotidiana de diversas capas de la sociedad y de los individuos por los citados efectos de la globalización.

³ Así lo han apreciado importantes estudios colectivos como *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de la secularización* (Sánchez y Rodríguez 2012) en la Universidad Nacional Autónoma de México y *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (Giusti y Lerner 2017), en la Pontificia Universidad Católica de Perú.

⁴ Sintomática resulta la elección de la historiadora Hilda Graef en su *Historia de la mística* (1999) al referirse, en el último capítulo “Los tiempos modernos”, con el término “místicos” a figuras coetáneas, o del pensador Alois Maria Haas en su ensayo *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* (2009). También resultan representativos de esta actitud los proyectos de análisis de la poesía mística contemporánea de Cirlot y Vega (2006) en España, así como de López-Baralt (2017) o León Vega (2018) en Latinoamérica.

⁵ Algunos intelectuales que se encuentran en una delgada línea que sobrepasa lo estrictamente científico, como René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon o Ken Wilber han descrito desde tal cosmovisión perenne ese vínculo (Merlo 1999: 119).

la totalidad de fenómenos que quedan abarcados en la definición de Martín Velasco:

Con la palabra “mística” nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva de la unión —cualquiera que sea la forma en que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu. (Velasco 1999: 23)

2.1. Propuesta de término: neomisticismo

Sin embargo, conforme se vio en el apartado 1, aceptada por la comunidad teológica, sociológica, filológica y filosófica el cambio espiritual y la necesidad de nuevos términos como “postsecular” o “neometafísico” que fueran operativos metateóricamente⁶ para comprender este paradigma y época, cobra sentido proponer una modificación similar en el término mística que muestre el distinto formato y cauce —laico— en que se experimentan. Se puede rastrear la presencia de “nueva mística” (Martínez-Falero 2014), “mística sin dios” (Evdokimov 2003; Conte 2006), “misticismo laico” (Canteli 2008), “mística profana” (Le Breton 2001; León Vega 2014) o incluso “mística salvaje” (Hulin 2007). Para Martín Velasco, esta nómina estaría incluida en el campo de las formas no religiosas de mística, siendo el término “mística profana” el que las englobaría todas:

Con esta expresión somos conscientes de evocar todo un mundo, compuesto de los más variados nombres tales como “mística natural”, “misticismo naturalista”, “mística salvaje o silvestre” (*sauvage*), sin contar otras expresiones en las que no interviene la palabra mística, pero con las que designa el mismo tipo de fenómenos: experiencias-cumbre, dilatación de la conciencia, estados alterados de conciencia, conciencia cósmica, sentimiento oceánico, intuición del fundamento de lo real, etcétera. (Velasco 1999: 97)

La mayoría de estos sintagmas amplificativos de la noción mística proviene de las investigaciones estéticas, puesto que el arte ha devenido uno de los espacios naturales de la nueva religiosidad; así, Alois M. Haas propone “estética mística” (2006: 67), noción que unas páginas adelante será desarrollada. Aunque buena parte de estos autores son conscientes del cambio de paradigma, sus soluciones taxonómicas apuestan por un sintagma para expresar la tensión dinámica entre tradición y mutación, frente a quienes, los menos, eligen el neologismo “neomística” o “neomisticismo”, como hiperónimo más sintético y preciso de las nuevas realidades, por el que se va a apostar en este artículo. Brevemente, explico su uso a continuación, aunque está por escribirse una verdadera historia

⁶ En un artículo sobre la noción postsecular, Isabel Roldán llega a la conclusión de que no se puede contradecir “la legitimidad del concepto postsecular desde el punto de vista normativo desde el que se plantea en la filosofía y sociología actuales. Ello es así si se atienden a los desafíos asociados al mismo (respeto por el pluralismo, inclusión de minorías, etc.). Pero he discutido que el concepto describa un cambio de tendencia en las prácticas y creencias religiosas de los ciudadanos europeos que justifique el uso del concepto como indicador sociológico” (2017: 864-865).

del concepto, menos hollado y más escurridizo que el de los ya casi plenamente aceptados "postmetafísico" o "postsecular".

En lo que a nuestra tradición hispánica se refiere, el pensamiento anglosajón y, sobre todo, el francés parecen ser las vías de entrada de estos términos. En el plano teológico, Jacques Maritain en *Les degrés de savoir* (1948) sitúa los movimientos neomísticos junto a "néo-kantiens, néo-positivistes, idéalistes, bergsoniens, logisticiens, pragmatistes, néo-spinozistes", mientras que Teilhard de Chardin lo asocia al neobudismo, la teosofía y otras doctrinas espirituales (1971: 64). Desde su confesión cristiana, delatan una visión negativa y recelosa de estas tendencias, ya por nominalistas, ya por panteístas, respectivamente.

En cuanto al arco temporal, Maritain aproxima esta tendencia a la atmósfera de cambio de siglo entre el xix y el xx, mientras que Chardin se inclina más por las renovaciones de los años 60 como, posteriormente, lo hace Lipovetsky en su ensayo *La era del vacío* (1986: 140) o José María Mardones, quien incardina la aparición de neomísticos en pleno "clima" posmoderno (1996a: 27) y, más concretamente, señala su derivación del movimiento *New Age* (1996b). En palabras de este pensador español:

Pensamos que este tipo de religiosidad mezcla de neo-orientalismo, neomisticismo, neoesoterismo y el pretendido último paradigma científico, es el que representa mejor esta tendencia postsecular y posmoderna hacia una subjetivización de la religión, un redescubrimiento de formas tradicionales, mágico-esotéricas y místicas, con toques ecológicos y terapéuticos. (Mardones 1996a: 47)

A partir de la denominación *New Age* surgirán otros neologismos similares, como "neoesotérico", "neomilenarista", "neocristianismo", "neoadscético" o "neomítico", la *otra cara* del neomisticismo si se concibe desde los postulados de Manfred Frank en *El Dios verdadero. Lecciones sobre la Nueva Mitología* (1994).

En el contexto de la literatura, el término también aparece por efecto del giro espiritual del arte contemporáneo —determinado, en parte, el nuevo paradigma posmetafísico—. Ya para Weber el desencantamiento consistía, según se citó, en "que se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística, en el arte o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos" (2003: 24).

Carlo Ossola (2006) expone que la ruptura en la tradición mística de Occidente se produce en los siglos xvii y xviii, y, tras la *muerte* de la mística (35) —equiparable a la muerte de Dios, de la historia o del yo— refluye en espacios secularizados; coincidente con esta hipótesis, Müller-Armack menciona la poesía alemana, heredera del luteranismo, entre las diversas "metafísicas sustitutivas" al "masivo" abandono de la fe del xix (1986: 94-95). En esa línea, el romano Mircea Eliade defiende una "ascesis laica" en varios artistas del xx como Constantin Brâncuși, en los que percibe "una cierta simetría entre la perspectiva del filósofo y teólogo, y la del artista moderno: para unos y para otro la 'muerte de Dios' significa ante todo la imposibilidad de expresar una experiencia religiosa en el

lenguaje religioso tradicional” y esto “desde hace más de un siglo” (1995: 139). Más recientemente, los investigadores del ámbito hispánico han puesto el foco en la mística estética contemporánea: Victoria Cirlot y Amador Vega buscaron en *Mística y creación* “determinar en qué medida el arte ha integrado en sus procesos de creación, y según su propio lenguaje, el discurso teológico-filosófico del legado medieval europeo” (2006: 9); por su parte, Margarita León Vega ha coordinado varios monográficos de mística y poesía en los que también se ha dado cabida a trabajos sobre autores místicos recientes y actuales, desde el marco de “una *mística natural o profana* que abarca todos los fenómenos presentes en religiones no cristianas: los representados por experiencias de filósofos, poetas o artistas, y los vividos por otras personas tras la experiencia de un contacto peculiar con la naturaleza” (2014: 39).

El empleo del concepto “neomisticismo” aparece pronto en la tradición literaria hispánica. A finales del xix, contamos con testimonios relevantes de escritores tan señalados como Miguel de Unamuno en su epistolario (2017: 546, 685, 688) o Leopoldo Alas Clarín en la primera de sus *Cartas a Hamlet* (1896), así como el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, con quien este último mantuvo una polémica, y quien también empleó el término en *Sensaciones de arte* (1893). El colombiano José Asunción Silva, en su novela póstuma *De sobremesa*,⁷ expone con precisión el caldo de cultivo de la época:

¿Dudas todavía del renacimiento idealista y del neomisticismo, espíritu que inquietas el futuro y ves desplomarse las viejas religiones?... Mira: del oscuro fondo del Oriente, patria de los dioses, vuelven el budismo y la magia a reconquistar el mundo occidental. París, la metrópoli, les abre sus puertas como las abrió Roma a los cultos de Mitra y de Isis; hay cincuenta centros teosóficos, centenares de sociedades que investigan los misteriosos fenómenos psíquicos; abandona Tolstói el arte para hacer propaganda práctica de caridad y de altruismo, ¡la humanidad está salvada, la nueva fe enciende sus antorchas para alumbrarle el camino tenebroso! (Silva 2015: 184)

De los diferentes escritos se deduce que el ámbito francés y, en concreto, la cosmopolita y multicultural ciudad de París en ese cambio de siglo, constituyó el primer gran foco de sincretismo espiritual de la era secularizada en Occidente. En esta coyuntura se observa la conciencia de una nueva etapa del misticismo, a partir de ensayos como *Le nouveau mysticisme* (1891) de Frédéric Paulhan y, ya con el empleo del nuevo término, *Les mystiques dans la littérature présente* (1897) de Victor Charbonell; la poesía emerge como epítome del objeto secular donde se expresa lo místico: con *Prière et poésie* (1926), el abate Henri Bremond compara la experiencia de la vía mística con la del proceso creativo —o de la recepción, pues el lector, a través de la forma musical del poema es capaz de “captar” y experimentar el estado de conciencia y de gracia poética del escritor (20)—. Denostado o asumido el término, de Francia parece dar el salto al contexto hispánico, ya por la cercanía fronteriza con España, ya por los viajes de

⁷ El manuscrito sería publicado en 1925 por la editorial Cromos, casi treinta años después de la muerte del escritor, quien había comenzado a redactarla en torno a 1883, fecha de su viaje a París.

formación de intelectuales y escritores de este país u otros de Latinoamérica, como los de los citados Gómez Carrillo o Asunción Silva.

Ciertamente, aunque la conciencia de una nueva forma de estética mística se mantuvo con la revolución de algunas vanguardias, el término “neomístico” no se impuso en los discursos filosófico y crítico y tan solo en nuestras últimas décadas supone, desde mi punto de vista, un rebrote. En esta investigación se va a defender la necesidad de emplear “neomisticismo” para las corrientes neo-metafísicas emergentes del tiempo postmetafísico. Antes de ofrecer los argumentos, cabe destacar que con esta decisión me sumo a otros investigadores que han optado por el concepto de neomisticismo no solo para definir nuevos movimientos de espiritualidad posmoderna, como el citado Mardones, sino como marbete bajo el cual describir tendencias poéticas de la literatura europea (Frank 1994) o hispánica (Palau de Nemes 1968), así como los casos de autores concretos (Sebold 2005; Sanz Pastor 2007: 44-45). Especialmente, cabe señalar el ejemplo de Angelina Muñiz-Huberman, investigadora y creadora, por su amplia visión del fenómeno, al categorizar como “neomisticismo” la tendencia literaria reciente de varias poetisas mexicanas de ascendencia judía, entre las que se encuentra ella misma, Esther Seligson o Gloria Gervitz (Muñiz-Huberman 2002: 161-164).

Para cerrar este apartado, expondré una serie de argumentos que confirmen la utilidad —incluso precisión— de los términos neomística o neomisticismo aplicados a la poesía, objeto de estudio específico en el siguiente subapartado.

En primer lugar, aunque el término original, sin prefijo, se halla perfectamente asentado en la taxonomía de la Estética y la Teoría de la Literatura, el lema ha absorbido una enorme variedad semántica. León Vega ha señalado esta circunstancia: “el significado de *místico* se ha ampliado, pues se usa también para referirse a lo esotérico, lo oculto, lo maravilloso, lo paranormal o parapsíquico” (2014: 27) e incluso ha “desbordado el terreno religioso” (28). En el contexto de un periodo secularizante, la voz “místico” ha adquirido connotaciones paródicas, pero el *DLE* mantiene todavía en su última edición acepciones bastante afines a su origen.⁸ El hecho de que la primera acepción del término —“que incluye misterio o razón oculta”— sea la más ajustada a su ascendente etimológico, da cuenta de su ambigüedad y de la necesidad de marcar una frontera, mediante el prefijo ya señalado, entre un paradigma clásico de la mística y otro postsecular, así como entre una era metafísica y otra posmetafísica.

Por otra parte, la religiosidad plural y sincrética de este periodo también define las múltiples y eclécticas manifestaciones de la mística. Algunos poetas neomísticos del ámbito hispánico como Clara Janés o Ernesto Cardenal son producto de la asunción literaria, religiosa, filosófica e incluso científica de tradiciones muy diversas interiorizadas por efecto de la globalización de la cultura. En palabras de Mardones:

⁸ Me refiero, sobre todo, a las más específicas: “6. Parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa del conocimiento y dirección de los espíritus. 7. Experiencia de lo divino. 8. Expresión literaria de la experiencia de lo divino”.

La conciencia, que sabe de su no fundamentación, se inclina hacia la experimentación, la exploración, la tentativa. Se comprende la mezcla y aun confusión de saberes, de categorías cognoscitivas, el eclecticismo y el sincretismo. Aparece el uso de lo simbólico, lo retórico, lo poético, lo lúdico, lo ritual y lo religioso, mientras que lo alusivo —el mito y el relato— se antepone a la argumentación y al filosofar crítico. (Mardones 1996a: 31)

La espiritualidad posmetafísica ha sufrido un giro experiencial, al igual que el arte, en el cual el receptor ha pasado a asumir un rol activo, lúdico en ocasiones, para *completar* la obra. En este sentido, han proliferado ejemplos de arte neomístico o neometafísico en los terrenos de la *performance* (Abramovich), el videoarte (Bill Viola) o la intervención e instalación artística (Eduardo Scala, Jaume Plensa, Eva Lootz). La conciencia postsecular conlleva un neomisticismo; lo señalado en el apartado anterior nos conduce a otro paradigma y episteme que permite diferenciar a San Juan de la Cruz o Rumí de Alejandra Pizarnik o Gloria Gervitz, puesto que en estas últimas, ante el resquebrajamiento del sistema metafísico y sus referentes, el impulso de trascendencia solo puede tener lugar desde la inmanencia a través de la renovada experiencia y percepción del cuerpo y del mundo.⁹

Por último, la producción neomística artística del último siglo ha sido, mayoritariamente, no confesional, e incluso agnóstica o atea. En las sociedades hispánicas, culturalmente vertebradas por un sistema teológico y teocéntrico, el periodo posterior *sin Dios* se traduce en una fractura en la tercera fase de la vía mística —la unitiva—, apenas alcanzada por un número menor de creadores en los cuales “está en duda su estatus místico por parte de una ‘autoridad’ o ‘institución’ confiables —fuera de las religiones establecidas” (León Vega 2018: 38). Desde mi punto de vista, este hecho acentúa la diferencia con la expresión mística de la Era Religiosa; en la era posmetafísica predomina la *ascética*, esto es, la experiencia que se detiene en un conocimiento (vía iluminativa), alcanzado en numerosos casos por la concepción y praxis de la *poiesis* como ejercicio purificador (vía purgativa).

Estos constituyen, a mi juicio, los principales motivos para asignar la voz “neomisticismo” a las manifestaciones místico-poéticas de nuestro tiempo, pues señalan una mutación desde una perspectiva sincrónica actual o reciente.

2.2. Propuesta de método de clasificación de poetas neomísticos

A continuación, esbozaré cuatro parámetros de clasificación que pueden combinarse a fin de establecer descripciones y taxonomías de poetas neomísticos en el ámbito hispánico.¹⁰ Fundamentalmente, me ceñiré a tres territorios culturales bien representativos, el español, argentino y mexicano, además de mencionar otras cumbres individuales como Ernesto Cardenal, *fundador*, para López-Baralt (2017), de la poesía mística hispanoamericana.

⁹ En esta argumentación, soy deudor de la lectura de la tesis doctoral de David Conte (2006).

¹⁰ Para evitar un discurso abstruso, trataré de no señalar la nacionalidad o año de nacimiento de los autores, datos conocidos o de fácil búsqueda.

Primer parámetro: estado de creencia y confesión. Qué duda cabe que la situación de creencia del autor ofrece una clave interpretativa del tema, tono y objetivo del poema neomístico en un tiempo postsecular. Existe todavía una producción de poesía conventual misticista, como demuestra la antología *La voz del silencio: poesía monástica femenina del siglo xx* (2004). Por otra parte, la condición de sacerdotes católicos de Ernesto Cardenal o Hugo Mujica los integra en este apartado de religiosidad dogmática, aunque ello no se refleje con exactitud en su poesía ecléctica. De hecho, en este apartado han de revisarse también los casos de confrontación, como el de poetas creyentes que reacciona al silencio de Dios —Blas de Otero, Alfredo R. Placencia, María Negroni—, o la poesía satánica de Leopoldo María Panero, entre otros.

Segundo parámetro: sustrato religioso y fuentes literarias. El segundo criterio propuesto es, preponderantemente estético, en cuanto el sustrato espiritual y las fuentes literarias, que componen la base sobre la que se arma la propia obra, pasan por el filtro pragmático del arte: soportes, formatos, *tecnología* del proceso creativo y expectativas de recepción. Si bien se espera que creencia e interés filosófico y poético constituyan vasos comunicantes, en este punto comienza la amplia variedad de registros de poesía religiosa. Es el caso del citado Mujica, en quien, además del diálogo con la mística cristiana (san Juan de la Cruz, Eckhart, etc.), se exhibe la herencia poética de secularidad sagrada de Blanchot, Celan, Jabès y, sobre todo, de Hölderlin y Heidegger. La hibridación señalada para la religiosidad de la era postsecular se manifiesta sobremanera en el neomisticismo poético. El poemario *Shajarit* (1979; 2020), de Gloria Gervitz es una muestra de la fusión hebrea y católica con epifanías laicas en la cotidianeidad de la Ciudad de México, mientras que Elsa Cross ha vertido elementos espirituales hindús, prehispánicos y grecorromanos en *Baniano* (1986), *Jaguar* (1991) y *El vino de las cosas. Ditirambos* (2004), respectivamente. Reescrituras y diálogos con la poesía del Lejano Oriente es también *En torno a Basho y otros asuntos* (2016) de Rafael Cadenas. Los casos de sincretismo religioso más extremos en el marco de la poesía hispánica lo constituyen el citado Ernesto Cardenal en la empresa polifónica *Cántico cósmico* (1989) y el artista Eduardo Scala, quien bebe de las principales fuentes místicas de las Religiones del Libro —mística católica, tradición sufí, cábala—, así como de las orientales —fundamentalmente budismo, taoísmo e hinduismo— en homogéneo código poético desarrollado en *Cántico de la Unidad* (1976-2021).

Tercer parámetro: procedimientos constructivos. Si el anterior apartado exponía los cimientos (fuentes, etc.) de esta poesía, el siguiente paso será analizar la construcción del poema y sus efectos en el proceso de la comunicación literaria. Recuérdesse la concepción de Michel de Certeau:

Las místicas establecen un "estilo" que se articula en *prácticas* que definen un *modus loquendi* y/o un *modus agendi* (dos expresiones axiales alrededor de las cuales se organiza esta producción). Lo esencial, pues, no es un cuerpo de doctrinas [...], sino la fundación de un campo donde se despliegan procedimientos específicos: un *espacio* y unos *dispositivos*. (Certeau 2010: 25)

Hay que aspirar, por tanto, a un método que desgrane los elementos —silencio, símbolo— y procedimientos —repetición— del poema místico a través de las escuelas formales de la crítica —formalismo, estilísticas, etc— con una perspectiva religiosa y antropológica, que indague en las reminiscencias de las vías y accesos místicos y de las fases del ritual que muchos poetas del neomisticismo practican. Desde mi punto de vista, es el parámetro menos estudiado y, sin embargo, el más importante, por ofrecer claves y datos, objetivos y científicos, sobre el proceso creativo y los efectos en el receptor que permiten develar estéticas contrapuestas. El investigador ha de situarse en lo acontecido en los primeros niveles del proceso, allí donde *poiesis* y *ascesis* convergen: su análisis es, por tanto, *ascectético*. Distinguiría una ascectética meditativa, que emplea recursos sencillos y se enfoca en la purgación, la serenidad y el conocimiento de lo humano (primera parte de la iluminación), y una ascectética catártica, que busca arrobamientos mediante estrategias y ejercicios radicales. La primera, en su base y en su fin, constituye una mística minimalista, presente en la mayoría de autores, aunque destacada en Hugo Mujica y Eduardo Scala en sus respectivas trayectorias, Eielson en *Sin título* (2000) o Ada Salas en *Variaciones en blanco* (1994); mientras que la segunda deviene una mística expansiva que desarrollan genuinamente Gervitz en *Shajarit* (1979) o Cardenal en *Cántico cósmico* (1989).

Cuarto parámetro: niveles de la experiencia trascendente y tentativas taxonómicas. En este apartado se busca sumar los criterios anteriores al parámetro del nivel de la experiencia trascendente para ejecutar clasificaciones que sirvan de base para una sistematización futura más compleja de las expresiones neomísticas en la poesía, especialmente en el periodo postsecular y el contexto hispánico.

La primera gran clasificación, por tanto, divide la nómina de poetas entre los ascéticos y los místicos. Este parámetro resulta el factor más atendido por la tradición crítica. El caso ejemplar lo constituye la diferenciación clásica entre Fray Luis de León, mayoritariamente considerado un poeta ascético por no alcanzar el “rpto místico” (Lapesa 1967: 189),¹¹ y Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, paradigmas de la mística cristiana por hallar y describir la vía unitiva. Sin embargo, esta distinción deviene la piedra de toque de todo el sistema de la estética trascendente de un tiempo postsecular, según se ha expuesto en el apartado anterior. Desde mi conocimiento de los escritores nombrados en estas páginas, preponderan los poemas de línea meditativa e iluminativa ascéticas, en parte por la imposible unidad posmetafísica, en parte por la distinta experiencia profana —espiritualidad sincrética a la carta, mística salvaje, proceso creativo laico—. No obstante, no se puede negar, desde una concepción externa y crítica, incluso escéptica —ya atea, ya agnóstica—, la experiencia personal e íntima de la persona que en sus testimonios refiere en nuestros días esa unidad, éxtasis o anihilamiento —por citar tres variantes—, ni caer en juicios de moral. El investigador se pertrecha con los datos recogidos en el análisis de los criterios ante-

¹¹ Este es uno de los principales debates de la literatura mística española; aunque últimamente parece estar cambiando la tendencia hacia una consideración mística y aunque hay cierta contradicción en el propio fraile agustino, según la obra que se tome, me sumo a la postura de Lapesa.

riores, aceptando los testimonios paratextuales—entrevistas, etc—, para situar a cada poeta —o a cada obra o fase creativa de un mismo autor— en un espacio concreto del mapa de la neomística estética a fin de conocer y presentar mejor un campo fundamental de nuestro tiempo.

En cuanto a las clasificaciones de los poemarios específicamente místicos, estas han de ser adaptadas a la coyuntura postsecular y neometafísica. La división entre mística sobrenatural y profana (Santiago 1998; Velasco 1999; León Vega 2014) resulta todavía útil. En la primera, se incluyen las descripciones poéticas sobre experiencias unitivas de autores seculares, como Pedro Casaldáliga, o laicos, como Javier Sicilia. En la segunda, surge una amplia variedad de fenómenos: desde poéticas sincréticas con un sustrato religioso, entre las que destacan los libros *Tres lecciones de tinieblas* (1980) de José Ángel Valente y *Río hacia la nada* (2010) de Clara Janés; a poéticas de una sacralidad plenamente laica, desarrolladas, por ejemplo, en Roberto Juarroz con su tendencia “metafísica y religiosa” (Oviedo 2012: 217), o en algunos de los poemas de Claudio Rodríguez en *Don de la ebriedad* (1953). La vertiente metapoética y metamística es la más frecuente de la mística profana —Paz, Valente, Mujica, Maillard— y retoma presupuestos de varias épocas y tradiciones (chamánicas; órficas; cabalistas; alquímicas; neoplatónicas; románticas; creacionismo vanguardista) sobre el poder trascendente del creador. En palabras de Raymundo Ramos “para la nueva conciencia poética —escindida de toda moral ascética—, Dios era una palabra sagrada pero, sobre todo, la palabra sacralizada empezaba a ser un dios” (2003: 29).

3. SÍNTESIS CONCEPTUAL

En definitiva, dos han sido las reivindicaciones principales de este artículo. En primer lugar, se apuesta por el empleo de los términos “neomística” o “neomisticismo” para las manifestaciones de arte místico de una era (post)secular y postmetafísica en que se producen fluctuaciones entre el reencantamiento y el desencantamiento de la percepción de la realidad.

En segundo lugar, se subraya la necesidad de un método para clasificar las expresiones de poesía religiosa en su conjunto, ya que estas ayudan a comprender mejor el fenómeno del neomisticismo, manifestación crucial del giro espiritual estético y antropológico del cambio de siglo en el ámbito hispánico, desde una perspectiva panorámica e interdisciplinar. Los cuatro parámetros taxonómicos apenas esbozados en este último capítulo pueden ser no solo ampliados y re combinados, sino, sobre todo, precisados y mejorados, dados los casos de poéticas místicas situadas en zonas fronterizas de creencia o creación.

OBRAS CITADAS

Obra literaria

Cadenas, Rafael (2016). En torno a Basho y otros asuntos. Valencia: Pre-Textos.

- Cardenal, Ernesto (1989). *Cántico cósmico*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Clarín, Leopoldo Alas (1896). *Cartas a Hamlet* (Revista de ideas). La ilustración española e hispanoamericana, XV(13): 214-215.
- Cross, Elsa (1986). *Baniano*. México: Editores Mexicanos Unidos / ISSSTE.
- Cross, Elsa (1991). *Jaguar*. México: Ediciones Toledo.
- Cross, Elsa (2004). *El vino de las cosas*. Ditirambos. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Eielson, Jorge Eduardo (2000). *Sin título*. Valencia: Pre-Textos.
- Gervitz, Gloria (1979). *Shajarit*. México: Imprenta Madero.
- Gómez Carrillo, Enrique (1893). *Sensaciones de arte*. París: G. Richard.
- Janés, Clara (2010). *Río hacia la nada*. Barcelona: Plaza Janés.
- Maicas García-Asenjo, Pilar y M^a Enriqueta Soriano-P-Villamil (ants.) (2004). *La voz del silencio: poesía monástica femenina del siglo xx*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rodríguez, Claudio (1953). *Don de la ebriedad*. Madrid: Rialp.
- Salas, Ada (1994). *Variaciones en blanco*. Madrid: Hiperión.
- Santiago, Miguel de (ed.) (1998). *Antología de mística española*. Barcelona: Verón.
- Silva, José Asunción (2015). *De sobremesa*. Bogotá: Ministerio de Cultura / Biblioteca Nacional de Colombia. <<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2546522/>> (1 de marzo de 2022).
- Unamuno, Miguel de (2017). *Epistolario I (1880-1899)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Valente, José Ángel (1980). *Tres lecciones de tinieblas*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

Obra crítica

- Blancarte, Roberto (2008). "Introducción", in *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, coord. Roberto Blancarte. México: Colegio de México, 9-27.
- Bosetti, Giancarlo (ed.), Jürgen Habermas y Papa Benedictus (2005). *Ragione e fede in dialogo*. Venecia: Marsilio.
- Bremond, Henri (1926). *Prière et poésie*. París: Grasset.
- Canteli, Marcos (2008). *Del parpadeo: 7 poéticas*. José-Miguel Ullán, Carlos Piera, Pedro Provencio, Ildefonso Rodríguez, Olvido García Valdés, Miguel Casado. Madrid: Libros de la Resistencia.
- Certeau, Michel de (2010). *La fábula mística*. Siglos XVI-XVII. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Charbonell, Victor (1897). *Les mystiques dans la littérature présente*. París: Edition du Mercure de France.
- Chardin, Teilhard de (1971). *Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Cirlot, Victoria y Amador Vega (eds.) (2006). *Mística y creación en el siglo xx*. Tradición e innovación en la cultura europea. Madrid: Siruela.
- Conte, David (2006). *La palabra de lo singular: figuraciones del origen entre lírica y filosofía* (Martin Heidegger, Claudio Rodríguez, J. Ángel Valente). Tesis doctoral. Universidad Carlos III de Madrid.

- Corominas, Joan (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Eder, Klaus (2002). "Europäische Säkularisierung— ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?". *Berliner Journal für Soziologie*, 12(3): 331-343. <https://doi.org/10.1007/BF03204061>
- Eliade, Mircea (1995). *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela.
- Evdokimov, Paul (2003). *Las edades de la vida espiritual*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Frank, Manfred (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años 20 latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Galeana, Patricia (coord.) (2010). *Secularización del Estado y la Sociedad. 150 aniversario de las leyes de la Reforma*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, Ernesto (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Giusti, Miguel y Salomón Lerner Febres (eds.) (2017). *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú. <https://doi.org/10.18800/9786123172480>
- Graef, Hilda (1970). *Historia de la mística*. Barcelona: Herder.
- Haas, Alois Maria (2009). *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela.
- Habermas, Jürgen (2001). "Fe y saber. Discurso de agradecimiento pronunciado por Jürgen Habermas en la Pauskirche de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la concesión del 'premio de la paz' de los librerías alemanes". <<http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf>> (29 de marzo de 2022).
- Hulin, Michel (2007). *La mística salvaje: en las antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela.
- Lapesa, Rafael (1967). "Las odas de Fray Luis de León a Felipe Ruiz", in *De la Edad Media nuestros días. Estudios de historia literaria*. Madrid: Gredos, 172-192.
- Le Breton, David (2001). *El silencio*. Madrid: Sequitur.
- Légorreta Zepeda, José de Jesús (coord.) (2010). *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Lenoir, Frédéric (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- León Vega, Margarita (ed.) (2014). *La palabra inspirada. Mística y poesía en México en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- León Vega, Margarita (ed.) (2018). *Los ríos sonoros de la palabra (Mística y poesía)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Lipovetsky, Gilles (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- López-Baralt, Luce (ed.) (2017). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta.

- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.
- Maffesoli, Michel (2002). "El reencantamiento del mundo". *Sociológica*, 17(48): 213-241.
- Mardones, José María (1996a). *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mardones, José María (1996b). *¿Hacia dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Maritain, Jacques (1948). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. París: Desclée de Brouwer et C^{ie} Éditeurs.
- Martelli, Stefano (1990). *La religione nella società posmoderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*. Bolonia: Dehoniane.
- Martín Velasco, Juan (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Martínez-Falero Galindo, Luis (2014). "Del silencio a la palabra: la nueva mística en la segunda mitad del siglo xx", *Castilla. Estudios de Literatura*, 5: 67-85. <https://doi.org/10.24197/cel.5.2014>
- Merlo, Vicente (1999). *Simbolismo en el arte hindú. De la experiencia estética a la experiencia mística*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Müller-Armack, Alfred (1986). *El siglo sin Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñiz-Huberman, Angelina (2002). *El siglo del desencanto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Noguera de Echeverri, Ana Patricia (2004). *El reencantamiento del mundo*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/PNUMA/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Onfray, Michel (2006). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Barcelona: Anagrama.
- Ossola, Carlo (2006). "Caminos de la mística: siglos xvii-xx", in *Mística y creación en el siglo xx. Tradición e innovación en la cultura europea*, ed. Victoria Cirlot y Amador Vega. Barcelona: Siruela, 13-62. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7kp.4>
- Oviedo, José Miguel (2012). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. 4. De Borges al presente. Madrid: Alianza.
- Palau de Nemes, Graciela (1968). *Tres momentos del neomisticismo poético del siglo modernista: Darío, Jiménez, Paz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Panikkar, Raimon (2014). *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9jzn8>
- Paulhan, Frédéric (1891). *Le nouveau mysticisme*. París: F. Alcan.
- Ramos, Raymundo (ed.) (2003). *Deíctico de poesía religiosa mexicana*. México: Lumen.
- Roldán, Isabel (2017). "Lo postsecular: un concepto normativo". *Política y sociedad*, 54(3): 851-867. <https://doi.org/10.5209/POSO.54589>.
- Rubia, Francisco J. (2004). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Crítica.
- Sánchez de la Yncera, Ignacio y Marta Rodríguez Fouz (eds.) (2012). *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

- Sanz Pastor, Marta (2007). "Introducción", in *Metalingüísticos y sentimentales. Antología de la poesía española (1966-2000)*. 50 poetas hacia el nuevo siglo, ant. Marta Sanz Pastor. Madrid: Biblioteca Nueva, 11-87.
- Sebold, Russell (2005). "Manuel Gahete, poeta neomístico". *Ánfora nova: Revista literaria*, 61-62: 57-59.
- Tamayo, Juan José (2017). *Teologías del sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*. Tomo I. Barcelona: Gedisa.
- Weber, Max (2003). *El político y el científico*. Buenos Aires: Prometeo libros.