



Departamento de Humanidades / Posgrado en Historia

Maestría en Investigación Histórica

**Título: ENTRE MÉDICOS Y MÉDIUMS:
SABERES, TENSIONES Y LÍMITES EN EL ESPIRITISMO
ARGENTINO (1880-1959)**

Tesista: Alejandro Parra

DNI 20.428.360

Tutor: José Zanca

Buenos Aires, 14 de Febrero 2023

INDICE

RECONOCIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	7
Capítulo 1: LA MEDIUMNIDAD Y EL SURGIMIENTO DEL ESPIRITISMO	
<i>Ciencia, espiritualidad y cultura esotérica</i>	21
<i>La mediumnidad y la constitución de sus formas</i>	23
<i>El kardecismo en América Latina</i>	31
Capítulo 2. EL CONFLICTO ENTRE LA CIENCIA Y EL ESPIRITISMO (1880-1920)	
<i>Médiums y Alienistas: Orígenes de la “locura espírita”</i>	51
<i>Católicos e intelectuales confrontan a los kardecista</i>	56
<i>Magnetología: Tecnología de las prácticas espiritistas</i>	64
<i>Controversias en medicina, magnetismo y sugestión</i>	69
<i>¿Espíritus o fluidos?: Las radiaciones humanas y la práctica médica</i>	78
<i>La declinación del magnetismo</i>	92
Capítulo 3. HIGIENE MENTAL Y LA TEORÍA DE LA DEGENERACIÓN: PERSECUCIÓN Y MEDIDAS ANTI-ESPIRITISTAS (1920-1946)	
<i>Higiene mental y la teoría de la degeneración</i>	96
<i>Psiquiatras, higiene mental y espiritismo</i>	99
<i>La reacción de los espiritistas</i>	111
<i>Médiums en las universidades argentinas</i>	119
<i>El debate por la “Psicología Paranormal”</i>	127
Capítulo 4. TENSIONES ENTRE ESPIRITISTAS Y MEDICOS DURANTE EL PERIODO PERONISTA (1946-1953)	
<i>Peronismo entre espiritistas, “locos” y videntes</i>	138
<i>“Desvíos y Soluciones” para el Espiritismo</i>	154
<i>Conflicto entre espiritistas y el discurso médico: El Instituto de Psicopatología Aplicada</i>	161

Capítulo 5: CRISIS ENTRE EL ESPIRITISMO Y LA PSICOLOGIA: EL CASO DE
LA PARAPSICOLOGIA (1953-1959)

<i>Cultura, sociedad y ciencias conjeturales</i>	178
<i>El surgimiento de la parapsicología y su influencia en Argentina</i>	185
<i>Conflictos entre el espiritismo y la parapsicología</i>	191
<i>La inepción de la parapsicología en el campo de la psicología</i>	214
CONCLUSIONES	225
FUENTES	241
BIBLIOGRAFIA	242
RESUMEN / ABSTRACT	305



Universidad de
San Andrés

RECONOCIMIENTOS

Aunque el espiritismo argentino ha sido abordado por un número de autores a lo largo de los últimos veinte años, tanto académicos como *free lancers* interesados en esta compleja trama científico-religiosa, es un área de escasa preocupación. Dentro de un abanico de interpretaciones sociales, antropológicas, culturales, médicas, psicológicas e históricas, el interés dispensado a este singular campo, sin embargo, ha crecido sustancialmente a través de mesas de debate y encuentros interdisciplinarios.

¿Qué golpe de efecto pudo haber causado este repetino interés por el campo esotérico y la espiritualidad y sus prácticas? Por un lado, saberes e individuos tradicionalmente marginados y ridiculizados han encontrado “rescatistas culturales” que apostaron a la aventura de recuperar testimonios sellados en archivos y periódicos; por otro, la digitalización a través de la internet ha sido y es una de las más importantes (y mejores) contribuciones a la hora del hallar textos, fotografías, testimonios u otras fuentes primarias que permiten iluminar información otrora inhallable en tiempos en que la consulta demandaba grandes esfuerzos, distancias y tiempo visitando bibliotecas y archivos.

En cierta medida, mi propia historia personal también está marcada por la pasión por la investigación histórica y documental. Muy tempranamente, en 1989, comencé una búsqueda de artículos, libros y documentos, aunque a pesar que luego abandoné la continuidad de esta investigación histórica, nunca renuncié a mi interés por sumar a mi colección la cual, por donación o compra, terminó en uno de los más completos archivos documentales de la parapsicología argentina, que ahora es parte de la Biblioteca del Instituto de Psicología Paranormal. Además, no sólo continué alentando el interés por la construcción histórica de estas disciplinas sino que, como coronación a estos esfuerzos y gracias a la cooperación de fundaciones e individuos, decidí reconstruir una tarea genuina de investigación en virtud de mejores herramientas metodológicas, una nueva y más completa documentación, particularmente Buenos Aires y otras ciudades así como entrevistas a un gran número de descendientes de muchos de sus principales representantes, algunos de quienes conocí en el pasado y más recientemente, entidades cuyas bibliotecas y archivos afortunadamente se han conservado y otro número de investigadores que han procesado fuentes poco o nada

conocidas por mí, contribuyeron a enriquecer en gran medida el presente estudio en meticuloso detalle. Francamente, hoy me resulta muy satisfactorio que otras generaciones en el mundo académico hayan llegado tan lejos en el análisis histórico, proponiendo nuevas ideas en el entramado que vincula el espiritismo del siglo XIX con la historia, la cultura, la ciencia y los problemas sociales como nunca antes (o rara vez) se había examinado.

En consecuencia, dado el número de estudios producidos, al menos, en las últimas dos décadas, decidí focalizar una dimensión poco explorada y más creativa a mi juicio, con profundas implicancias para nuestros conocimientos contemporáneos, esto es, las causas del rechazo y la ironización sistemática de estas disciplinas “marginales”, el esoterismo occidental y las sabidurías espiritualistas en Argentina. El producto final releva entonces la importancia de la historia cultural de las prácticas de los médiums, como figuras que han atravesado simpáticas y antipáticas representaciones sociales, desde fines de siglo XIX hasta los años sesenta, y la confrontación y legitimidad de tales actores en el contexto de la interpretación de sus principales defensores así como sus antagonistas.

Mi más profundo agradecimiento a aquellos que contribuyeron a que este análisis salga a la luz, en primer lugar, a los consejos y sabiduría de mi amigo, el psicólogo e historiador puertorriqueño Carlos S. Alvarado (1955-2021), uno de los críticos más erudito y productivo que haya conocido, quien representa el principal inspirador de la presente investigación histórica. En segundo lugar, a los miembros de la comunidad kardecista, principalmente las autoridades de la sociedad espiritista Constancia y su fondo documental, una de las más antiguas de América latina, por su amistad, solidaridad, apertura y desinterés hacia mis búsquedas. En tercer lugar, los consejos metodológicos de los docentes del Departamento de Humanidades de la Universidad de San Andrés (UDESА) en Buenos Aires, principalmente a Juan Buonuome, Lila Caimari, Roy Hora y Eduardo Zimmerman, cuyo interés por las lecturas de los borradores de cada capítulo me han permitido focalizar y mejorar los objetivos e interpretaciones aquí planteadas. En este mismo contexto, las lecturas y revisiones críticas de José Zanca, historiador de la religión en Argentina y miembro del cuerpo docente de UDESА, ha sido un valorable apoyo moral e intelectual cuya orientación sirvió como eje conductor a lo largo de esta tesis de posgrado.

Una plétora de muchos otros auxiliares han servido también a este propósito, desde archivistas y bibliotecarios hasta descendientes de los principales actores aquí presentados: Inés di Cristóforo (hija de Luis Di Cristóforo Postiglioni), Nilda Brunetti (presidente de la sociedad “Constancia”), Susana Fernández Warburton (hija de José S. Fernández), Enrique Draier (Instituto Argentino de Parapsicología) Ignacio y Pilar Rebaudi Basavilbaso (bisnietos de Ovidio Rebaudi), Apryl Sullivan (archivista del Fondo Rubinstein de la Duke University), Gabriela Efrón (hija de David Efrón), Estela Calvo (investigadora del Instituto de Psicopatología Aplicada), Hibe Lucía Ponti (sobrina de Orlando Canavesio), Marta Fidanza (sobrina de Osvaldo Fidanza), Ana Brenda Horwitz (hija de Harold E. Horwitz), Bruno Fantoni, Adriana Kreiman (hija de Naúm Kreiman), Mirta Granero (viuda de J. Ricardo Musso), Oscar Eduardo Novillo (sobrino de Enrique Novillo Paulí), Héctor Pibernus (gerente de editorial Kier), Luis Alberto Sobrino Aranda (exdiputado nacional), Eduardo Barbagelata (hijo) (miembro de la Asociación Médica de Metapsíquica Argentina) y Alba Díaz (presidente Biblioteca Teosófica Argentina), entre muchos otros. También a los archivos de la Biblioteca de Ciencias Médicas de la Universidad de Buenos Aires, Biblioteca Nacional, Biblioteca de la Universidad Nacional de La Plata, Biblioteca Central de la Facultad de Psicología, Academia Nacional de Medicina, Biblioteca de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Asociación Médica Argentina, Sociedad Científica Argentina, Asociación Psicoanalítica Argentina y el archivo foto-documental del programa *El espiritismo en la voz de los espiritistas: La Generación de 80 y su influencia en la Argentina moderna* del Museo Roca –Instituto de Investigaciones Históricas.

La omisión de muchos otros nombres e instituciones no debe ser malinterpretado como un acto de descuido o desagrdecimiento sino a causa de la imposibilidad de recordar desde las pequeñas aportaciones, las más “serendípicas” – aquellas que aparecen sin buscarlas – así como las que son frustrantemente inhallables. Todas han sido inmensamente productivas para completar el rompecabezas que insufla vida a este cuerpo de datos.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este estudio es analizar las disputas entre espiritistas y médicos en el campo de la salud mental (psiquiatría, psicopatología y psicología) entre 1880 a 1959, analizando las discusiones en torno a los espiritistas y sus prácticas. Inicialmente, las ideas científicas y filosóficas fueron solidarias con el movimiento espiritista pero más tarde acusaron al espiritismo de anacrónico e incluso fue visto como un peligro para la salud mental. A lo largo de cada período segmentado aquí será posible comprender las estrategias instrumentadas por los actores – espiritistas y científicos – para ganar credibilidad y aceptación social en el período que comprende fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

Esta tesis propone una historia cultural de prácticas espirituales y ensayos que implica el modo en que las autoridades epistémicas se van a establecer como árbitros de la validación y aceptación de tales saberes. Aunque el arco del debate produce una gran variedad de interpretaciones, el propósito aquí es examinar cuáles fueron los alcances e implicancias de estas controversias, qué grado de éxito – si hubo – tuvieron sus apologistas al proponer una validación científica de las creencias espiritualistas e insertarlas como asignatura de interés en espacios académicos, qué impacto tuvieron tales debates en el ámbito médico, porqué el Estado argentino llegó a involucrarse al punto de someter a los espiritistas practicantes a controles sanitarios en el ejercicio de sus prácticas religiosas y qué motivaciones – en forma individual o colectiva – impulsaron a sus principales proponentes en la organización de presentaciones públicas y entrevistas en los medios de prensa (en particular gráficos) para divulgar conocimientos, resultados y beneficios resultantes de tales prácticas.

La primer periodización inicia entre 1880 a 1920, explorando el impacto de las ideas del magnetismo animal en el seno de la doctrina espírita que sedujo a físicos y químicos en busca de validar el positivismo dentro del espiritismo mediante el empleo de tecnologías (registros, mediciones y fotografías del reino espiritual) así como las controversias que estos procedimientos produjeron en el mundo científico. En la segunda periodización, entre 1920 y hasta 1946, las disputas entre espiritistas y médicos se produjeron en el contexto del higienismo y la teoría de la degeneración, donde los espiritistas fueron considerados agentes susceptibles de atención sanitaria por alienistas y psiquiatras así

como también se prestó atención a la investigación de los médiums en contextos académicos. Entre 1946 y 1953, las tensiones pusieron de manifiesto la preocupación de agentes de los gobierno, cuando se creó el Instituto de Psicopatología Aplicada para ejercer un control sobre las prácticas espiritistas. El eje del debate se desplazó entonces hacia la organización de un modelo sanitario que ponía foco en la supremacía del saber médico para controlar la condición sanitaria de los médiums. Finalmente, durante el posperonismo, el espiritismo confrontó una crisis con la psicología en el contexto de cambios culturales, donde se pretendió instalar a la parapsicología como un área de interés dentro de la emergente psicología. A lo largo de este circuito de ochenta años, desde el desembarco del espiritismo a fines del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX, religiosos y médicos en particular disputaron un conflicto cuyas tensiones están documentas en el contexto de la presente tesis de investigación.

Tal segmentación podría, con todo, resultar arbitraria a causa de los momentos elegidos para iniciar o terminar cada etapa. El presente estudio intentará poner un *principio de orden* al complejo cruce de ideas y su influencia entre los actores como proponentes o defensores de tales cosmovisiones y sus antagonistas; en buena medida también, una historia sujeta a los espiritistas y sus adversarios en sus publicaciones, eventos públicos e instituciones, que van a cristalizar las expectativas de sus miembros. Por lo tanto, cada capítulo no debe ser interpretado como una línea divisoria categórica, antes bien, como resultado de interpretaciones dominantes y figuras que desempeñaron roles en una etapa u otra de conveniencia, exhibiendo unos y otros estrategias, superando contiendas y procurando perpetuar su disciplina a lo largo de cada período.

Las fuentes consultadas también representan un matiz de interpretaciones de las tensiones, persecuciones y restricciones que experimentaron los espiritistas durante este período, focalizado principalmente en fuentes primarias provenientes de la propia prensa espírita, artículos médicos y la prensa en general, como así también fuentes secundarias proveniente de estudios previos que, en forma meramente descriptiva y cronológica o bien analítica, pusieron en contexto las discusiones y controversias en torno a disciplinas tales como el magnetismo/mesmerismo, la hipnosis, la parapsicología y el esoterismo occidental, así como las prácticas curanderiles y las así llamadas medicinas alternativas, entre muchas otras disciplinas.

No obstante, la propuesta aquí es analizar el modo de construcción de estas prácticas partiendo de la constitución de los límites epistémicos en que se integraron o se excluyeron del núcleo duro del saber científico. A través del análisis de los debates entre espiritistas y un grupo heterogéneo de figuras de la cultura y figuras tradicionalmente ligadas al cientificismo; políticos, médicos, escritores vinculados al modernismo y la naciente psiquiatría europea de fines del siglo XIX, se produjo un cambio de paradigma que nutrió a varias corrientes de ideas y sabidurías “emergentes” del esoterismo. El movimiento espiritista, lejos de extinguirse, continuó disputando su espacio de reconocimiento contra las figuras de autoridad intelectual y del Estado hasta mediados de los años cincuenta, condenándolo por alentar la mediumnidad. Este crisol de ideas se iba a cristalizar, a su vez, en esta nueva y emergente doctrina espiritual no religiosa que resultó atrapante tanto para científicos como para hombres de fe. Aunque ya eran populares a mediados del siglo XIX en los Estados Unidos, los espiritistas se organizaron formalmente en París, que trajo consigo una moral y una práctica que liberaba al religioso de la ritualización gracias al encuentro estratégico entre espiritistas fervorosos y hombres de ciencia – particularmente filósofos – en combinación con la preocupación por un agente en la práctica espiritista que desafiaba las nociones y límites de la condición humana: el médium.¹ La popularidad del médium y su principal atributo como comunicador secular del mensaje del mundo espiritual, desató una controversia que implicó los intereses e idearios tanto de la Iglesia como de la comunidad científica.

Como eje para analizar e interpretar la presente historia, se formulan aquí tres preguntas: ¿de qué modo y en qué medida los conocimientos validados por la ciencia confrontaron con saberes espirituales cuya principal afirmación proponía la existencia de realidades alternativas invisibles, capaces de establecer comunicación después de la muerte?, ¿cómo se originaron y procesaron estas tensiones de límite y qué impacto tuvieron en la constitución de ideas, teorías y disciplinas que parecían alentar la “vigilancia” que resultó subversiva al orden del racionalismo? Y finalmente, ¿cómo se establecen y sostienen, dilatan o se extienden las fronteras científicas y quiénes vigilan o, por el contrario, violan la búsqueda de una determinada autoridad epistémica?

¹ La palabra *médium* comenzó formalmente a mediados de los años cuarenta del siglo XIX en los Estados Unidos, también conocido como espiritualismo americano, ver Moore, L.R. (1975). The spiritualist medium: A study of female professionalism in Victorian America. *American Quarterly*, 27, 207-214.

La primera hipótesis es que la discusión de los límites entre tales saberes y la ciencia clásica disputó un territorio común de legitimación de ideas rechazadas, marginadas o incluso ridiculizadas por sabios y académicos (en particular, por parte de la hegemonía del saber médico). Aunque inicialmente las ciencias naturales emergentes coexistieron en buena medida con las propuestas de los espiritistas, a inicios de siglo XX, fueron progresivamente perdiendo credibilidad. A lo largo del primer período, entre 1880 a 1920, la disputa entre espiritistas con higienistas, alienistas y médicos generó un debate de ideas que involucró al Estado – entre otros – en términos de cómo trazar la frontera entre la validación de prácticas y tratamientos que se colocaron en las márgenes del saber médico, involucrando a disciplinas como la psicología y más tarde la parapsicología.

La segunda hipótesis es que tanto los saberes esotéricos (el espiritismo o el magnetismo) como las disciplinas en disputa epistémica (por ej. la parapsicología) atravesaron momentos históricos de ampliaciones o restricciones de límites en medio de acciones de reconocimiento. Los representantes del espiritismo como doctrina y pretensión de ciencia (también conocida como espiritismo experimental), los hipnotizadores, los curanderos y otros agentes alternativos atravesaron un proceso de “constitución de límite” (*boundary work*) básicamente sujeto a tres momentos: el saneamiento, la desmarcación y la expulsión. En la presente tesis será posible detectar los cambios en las ideas, las transformaciones de los actores, el movimiento oscilante y estratégico en defensa de un crisol de interpretaciones frente al núcleo duro de la ciencia dominante entre fines de siglo XIX hasta mediados del siglo XX que se resistió a integrar – incluso resultó victoriosa en excluir – ideas que se juzgaban como subversivas al orden establecido por el pensamiento científico del período de entresiglos. No obstante, todos estos actores y eventos se van a vertebrar a lo largo de un proceso de constitución de límites como la línea argumental principal.

En efecto, la idea de “límite” ha llegado a desempeñar un papel clave en diversas líneas de investigación en ciencias sociales, asociado a investigaciones sobre cognición, identidad social y colectiva, categorías censales, capital cultural, pertenencia cultural, posicionamiento de grupos raciales y étnicos, hegemonía masculina, feminismo radical, jurisdicciones profesionales, derechos de grupo y teorías inmigratorias, por mencionar solo algunos de los ejemplos más destacables. Los estudios del concepto de frontera

sirven para integrar y facilitar la identificación de similitudes y diferencias teóricas en la forma en que se trazan los límites entre contextos y grupos en los niveles social, psicológico, cultural y estructural. Centrarse en los límites puede generar nuevas ideas teóricas sobre una amplia gama de procesos sociales presentes en una variedad de fenómenos aparentemente no relacionados, por ejemplo, el proceso de constitución de frontera o límite o el cruce de fronteras, el cambio de las fronteras y la territorialización o la politización, reubicación e institucionalización de las fronteras.²

Esta perspectiva ha llevado a sociólogos como Thomas Gieryn a afirmar que ciertos saberes y doctrinas no científicas se diferencian de la ciencia por una serie de maniobras sociales y culturales complejas que ilustran la organización social del conocimiento científico, permitiendo evaluar como los actores y las instituciones logran ponerse de acuerdo sobre sus definiciones de realidad para capturar la dinámica de relaciones sociales en la competencia por la producción y la organización de su clasificación.³ Atravesando un amplio espectro de disciplinas, saberes y ciencias, es posible identificar y comprender entonces el papel de los recursos simbólicos (por ejemplo, distinciones conceptuales, estrategias interpretativas y tradiciones culturales) en la creación, mantenimiento, impugnación o incluso, disolución de las diferencias sociales de las instituciones (por ejemplo, clases sociales, género, raza y desigualdad territorial).⁴ A pesar que ninguna busca desacreditar la autoridad epistémica de la otra sino expulsar

² Taylor presenta los fundamentos teóricos y culturales de la práctica científica mostrando cómo los límites entre la ciencia y la no ciencia se construyen retóricamente y se refuerzan socialmente, ver Taylor, C.A. (1996). *Defining Science: A rhetoric of demarcation*. Madison: University of Wisconsin Press.

³ Gieryn, T.F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional interests of scientists. *American Sociology Review*, 48, 781–795; Gieryn, T.F. (1999). *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the line*. Chicago: The University of Chicago Press; Gieryn, T. F. (2000). A space for place in sociology. *Annual Review of Sociology*, 26, 463-496. Gieryn, T. F. (2002). What buildings do. *Theory and Society*, 31(1), 35-74.

⁴ El concepto de límites ha sido influyente en Antropología, Historia, Ciencias Políticas, Psicología Social y Sociología, por ejemplo, identidad social y colectiva, desigualdad de clase, étnica/racial y de género/sexo, profesiones, conocimientos y ciencia, centrándose en la relación entre las fronteras sociales y simbólicas, los mecanismos culturales para la producción de fronteras, la diferencia y la hibridación, y la pertenencia cultural y las clasificaciones de grupos, ver Lamont, M. & Molnar, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195; Fournier, V. (2000). Boundary work and the (un)making of the professions. En N. Malin (Ed). *Professionalism, Boundaries and the Workplace* (pp. 67-86) London: Routledge; Gaziano, E. (1996). Ecological metaphors as scientific boundary-work: Innovation and authority in interwar sociology and biology. *American Journal of Sociology*, 101, 874–907.

aquello que no forma parte de su disciplina bajo la forma de un colonialismo intelectual.⁵

La naturaleza última de este debate no es sino ideológico de base, porque establecer límites es una manera de proteger la identidad, defender la propia objetividad y la necesidad de autonomía. En otras palabras, todas las profesiones, religiones, grupos étnicos y culturales tienden a proteger los límites de sus actividades y por lo tanto la autonomía y la legitimidad de sus conocimientos o experiencias. Esta labor es particularmente reveladora porque estas fronteras deben buscarse y defenderse en modo militante – y a menudo agresivamente – en contra de otras ideas extrañas o actividades anticientíficas.⁶ Por ejemplo, según Gieryn, la frontera de la ciencia, en cualquier momento histórico dado se traza dependiendo de quién está disputando su credibilidad, qué “verdades” están en riesgo, frente a qué público se produce esa contienda y en que ámbito institucional. Examinar la historia de los debates sobre pseudociencia permite comprender qué se entiende por ciencia en cada disciplina para distinguir que es “ciencia” de lo que no lo es (la “no ciencia”).⁷

Los ámbitos académicos, los tribunales de justicia, los medios de prensa, las decisiones políticas, los mecenas y filántropos que financian tales saberes pueden ser los escenarios para examinar el proceso de constitución de límites porque suponen tácitamente que los contenidos de la ciencia están obligados a volverse explícitos cuando se cuestiona su

⁵ Este proceso de colonialismo no implicar usurpación de territorios, sino que se presentan signos de dependencia intelectual al carecer de un sistema propio de educación. Una forma es la introducción de la educación en el idioma de los antiguos colonizadores de un país, ver Rivera-Cusicanqui, S., Domingues, J., Escobar, A. & Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología*, 14, 1-22; Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113; Eze, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo; Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

⁶ Además, porque esta coherencia guarda una propiedad de inclusión o “discurso inclusivo” que se define a través de procesos de exclusión recíprocos y discursos de validación, ver Bourdieu, P. (2005). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA.

⁷ Gordin, M. (2012). *The pseudoscience wars: Immanuel Velikovsky and the birth of the modern fringe*, Chicago, Ill: The University of Chicago Press; Graus, A. (2015). Ciencia y pseudociencia: El *boundary-work* como herramienta historiográfica. En V. Bellver Loizaga, F. d'Amaro, I. Molina Puertos y J. Ramos Tolosa (eds.). *Otras voces, otros ámbitos: Los sujetos y su entorno. Nuevas perspectivas de la historia sociocultural* (pp. 200-203). Valencia: Asociación de Historia Contemporánea, Universitat de Valencia.

credibilidad.⁸ De hecho, se han identificado varios procesos en la constitución de límites, cuya principal característica es la plasticidad o la dureza para expulsar, proteger y expandir la autonomía de un conjunto de doctrinas que presumen legitimidad científica, buscando estudiar estos procesos en concursos de credibilidad – tanto históricos como contemporáneos – no sólo en relación con la ciencia sino también con respecto a su contraparte: el saber no científico o esotérico.

Una de las características del concepto de frontera en ciencia es su compromiso explícito con su concepción retórica, concebida como un espacio cultural con características específicas, esto es, un lenguaje compuesto por metáforas utilizado para expulsar a los oponentes o para ampliar las exigencias del saber de un modo “cartográfico”, empleando conceptos tales como *frontera*, *borde*, *límite* o *campo*. Estas metáforas cartográficas se emplean tanto dentro como fuera de disciplinas como el esoterismo, la “nueva era”, el espiritismo o la parapsicología y sus opositores (la cultura “ortodoxa”, la Iglesia u otras religiones, el escepticismo científico, etc.) para justificar la descripción y calificación de estas disciplinas y sus practicantes mediante racionalismo o patologías.⁹

Las fronteras o límites epistemológicos pueden ser vistos como metáforas que se utilizan (1) para *incluir* lo “útil” de estos saberes fronterizos desde las márgenes hacia el núcleo (por ejemplo, de la hipnosis a la psicoterapia) o *excluir* por conveniencia sus doctrinas desde el núcleo hacia las márgenes (por ejemplo, un proceso de “filtrado” de ciertas prácticas alternativas o complementarias hacia la medicina científica, por ejemplo, las posturas del Yoga para la kinesiología), (2) para extinguir un saber determinado y renombrarlo a lo largo del tiempo (por ejemplo, la antigua idea de “fluidos” hacia la moderna basada en “energías”) y (3) porque van perdiendo su valor explicativo (por ejemplo, la criminología lombrosiana o la frenología) o porque van ganando valor explicativo (por ejemplo, el psicoanálisis). Los límites metafóricos en

⁸ Coon, D. J. (1992). Testing the limits of sense and science: American experimental psychologists combat spiritualism, 1880–1920. *American Psychologist*, 47, 143–151.

⁹ Sommer analizó las experiencias espirituales desde la Ilustración hasta la profesionalización de la psicología moderna teniendo en cuenta la atención clínica de las experiencias espirituales y místicas, por ejemplo, ver Sommer, A. (2021). Conflicts and complexities: Medical science, exceptional experiences, and the perils of simplistic history. En A. Moreira-Almeida, B. P. Mosqueiro, & D. Bhugra (Eds.), *Spirituality and mental health across cultures*. Oxford: Oxford University Press.

ciencia casi siempre se utilizan de manera excluyente para connotar un proyecto pionero, por ejemplo, las así llamadas pseudociencias pueden parecer un saber genuino y legítimo en un momento histórico dado pero acaban devaluadas cuando atraviesan un proceso de constitución de límites, perdiendo progresivamente su estatus y quedando desplazadas (o expulsadas) a la “periferia” de la ciencia.¹⁰

Por ejemplo, en antropología se ha aplicado este modelo para comprender las relaciones retóricas construidas entre las tradiciones católicas y espiritistas en Brasil donde sus respectivos discursos de acreditación se basan en apelaciones de validez científica, ortodoxia o pureza religiosa, por ejemplo, los conceptos de “materia” que son observables entre adeptos religiosos afrocubanos.¹¹ Por ejemplo, Wolfram plantea que para comprender las reacciones que inspiran a seguir una determinada disciplina naciente no basta que ésta resulte seductora, ya sea teórica o empíricamente para ser adoptada e integrada; debe atravesar un pasaje duro – un “canal de parto” – desde la frontera hacia el núcleo duro. Pero por su propia naturaleza, todavía invade el territorio y la autoridad epistémica de otros campos necesitando entonces adherir a las certezas o a los segmentos sólidos de otras ciencias linderas hasta el momento de ganar su propia independencia y autonomía.¹²

¹⁰ El antropólogo David Hess explora las ideologías en torno a lo paranormal en los Estados Unidos con puntos de vista defendidos por los parapsicólogos y refutadores escépticos. Desde una perspectiva cultural, Hess va más allá de la cuestión de quién tiene razón o quién no y describe cómo cada grupo construye sus propios límites de conocimiento verdadero y falso, ver Hess, D. (1993). *Science in the New Age: The paranormal, its defenders and debunkers, and American culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

¹¹ A diferencia de los médiums en los países anglosajones, el espiritismo en América latina contó con una élite intelectual desarrollada e institucionalizada que ha desarrollado su propia medicina y sociología de la religión y, como resultado, la mediación entre la religión popular (especialmente las prácticas religiosas afrobrasileñas), el estado y la profesión médica. Por ejemplo, desafiando al legado del sociólogo francés Roger Bastide que vio en el espiritismo una ideología de élite de clase media, Hess examinó al espiritismo brasileiro pero en el contexto de la religión, la ciencia, la ideología política, la medicina e incluso las ciencias sociales, ver Hess, D.J. (1991) *Spirits and scientists: Ideology, spiritism and Brazilian culture*. University Park: Pennsylvania State University Press; Hess, D.J. (1994) *Samba in the Night: Spiritism in Brazil*. New York: Columbia University Press. Estudios más recientes están presentes en Espírito Santo, D. (2010). Spiritist boundary-work and the morality of materiality in Afro-Cuban religion. *Journal of Material Culture*, 15, 64–82.

¹² Un ejemplo claro es el estudio de las sesiones de espiritismo en la Alemania imperial y de entreguerras, donde Wolfram examina la obra del psiquiatra Albert von Schrenck-Notzing. A diferencia del “ocultismo”, considera los problemas epistemológicos, culturales y sociales que surgieron de las afirmaciones de su legitimidad científica centrándose en las disputas limítrofes entre estos investigadores y los espiritistas, ocultistas, psicólogos y científicos con los que competían por la autoridad para explicar lo paranormal, ver Wolfram, H. (2009). *The Stepchildren of Science: Psychological research and parapsychology in Germany, c.1870-1939*. Amsterdam, New York: Rodopi.

De modo que el estatus epistémico de ciertos saberes esotéricos e incluso algunas teorías psicológicas, con mayor o menor (o ningún) éxito, también colapsará los límites hasta ganar cohesión disciplinaria. El espiritismo y la parapsicología, por ejemplo, se disputaron recíprocamente por más de cien años una “doble frontera” en muchos momentos históricos en pos de ganar reconocimiento, por ejemplo, ambas comenzaron con un movimiento expansionista, con éxitos (por ej. la apertura de oportunidades académicas o financiamiento) y frustraciones (por ej. el cierre de oportunidades académicas o financiamiento), dependiendo de si sus autoridades asumían los riesgos pero a la vez distanciamiento y recíproca exclusión: Las ideas del pedagogo francés Allan Kardec (pseudónimo de Hippolyte-Léon Denizard Rivail, 1804-1869) constituían una perspectiva positivista con una ética cristiana impregnada de sabidurías de Oriente; la parapsicología – en cambio – un conjunto de datos empíricos y experimentales atravesados por obligaciones y sanciones epistemológicas resultado de la continua beligerancia por su aceptación científica.¹³

Desde inicios del siglo XX, algunas sociedades espiritistas argentinas produjeron sus propios relatos memorialísticos. Por ejemplo, Cosme Mariño en su obra *El Espiritismo en la Argentina*, recopila un gran número de relatos autobiográficos poco antes y durante su larga filiación al espiritismo a partir de 1879, las actuaciones de médiums locales o las revelaciones de los “espíritus guías” cuyas sesiones son aún memorables para los espiritistas modernos, episodios de violencia (como los atentados criminales contra kardecistas y médiums en 1892 y en 1918), la organización de las primeras sociedades, prácticas mediúmnicas y la constitución de la Confederación Espiritista Argentina en 1900. De hecho, un número de biografías, efemérides, tributos y obituarios están también presentes en la antigua prensa espírita, por ejemplo, varios autores han escrito biografías y bibliografías que colectan información del kardecismo argentino.¹⁴

¹³ A pesar de más de cien años de investigación, una parte sustancial de la comunidad científica dominante aún cuestiona el status de la parapsicología como un esfuerzo científico. Por ejemplo, Irwin identificó algunas de las principales justificaciones para descartar a la parapsicología como no-científica, examinando los intentos históricos por establecer la legitimidad científica de esta disciplina y las estrategias de los científicos para marginar sus investigaciones, ver Irwin, H.J. (2007). Science, nonscience and rejected knowledge: The case of parapsychology. *Australian Journal of Parapsychology*, 7(1), 8-32.

¹⁴ Aunque Mariño falleció en 1927, su obra póstuma, *El Espiritismo en la Argentina* (sin índice) originalmente de 1934, es producto de la compilación de artículos cortos previamente publicados por la revista *Constancia*. La obra incluyó notas biográficas escritas por otros líderes espíritas leídas en su

De modo que el presente estudio se apoya en desarrollos previos que han permitido reconstruir narrativas que aspiran a contribuir a otras áreas, tales como la historia de la religión, la historia del esoterismo occidental y la historia de la salud mental.

Por fuera del kardecismo, otros autores han producido narrativas biográficas poniendo énfasis no sólo en el interés por la codificación kardecista sino también escritores que produjeron literatura fantástica en gran medida inspirados en otras corrientes esotéricas, como la teosofía, donde el imaginario de lo espiritual y lo material se transformó en “fantasía científica” respecto a qué se consideraba ciencia por entonces.¹⁵ También se ha examinado la hipnosis en los medios de prensa y los círculos médicos, la disputa por su aceptación, práctica y legitimación, (particularmente entre alienistas, neurólogos, espiritistas e ilusionistas de teatro) impulsados por taumaturgos que debieron afrontar el menosprecio de sus colegas. La fascinación del público general demostrado en los periódicos de los años ochenta y noventa del siglo XIX y las acusaciones bajo cargos de ejercicio ilegal de la medicina de que se defendieron para sostener sus exhibiciones e inventos, desataron desde cruces jurídicos hasta discusiones científicas y filosóficas por la naturaleza de sus ideas y prácticas. Estos trashumantes recorrieron varios países de América latina como mercaderes itinerantes, llevando consigo trucos y destrezas como telépatas, magnetizadores, hipnotizadores e ilusionistas; desfilaron por cortes, mansiones, teatros y otros espacios públicos, ocasionalmente también clínicas, hospitales y laboratorios de fisiología hasta salones de espiritismo, gracias a la

funeral. En 1963, se reimprimió con un prólogo escrito de Carlos L. Chiesa, uno de los presidentes de la sociedad Constancia (periodo 1957-1976), ver Mariño, C. (1934/1963). *El Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia. Para una biografía de Mariño y el kardecismo escrito por kardecistas, ver Bogo, C. (1976). *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*. Buenos Aires: Constancia; Bogo, César (1980). *Fraternidad Centenaria (1889-1980). Reseña histórica de la Asociación La Fraternidad*. Buenos Aires. Edición La Fraternidad; Confederación Espiritista Argentina (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida*. Buenos Aires. CEA Editor; Barrera, F. (1983). *Inventario de librería y publicaciones periódicas. Bibliografía espiritista del S.XIX: Catálogo razonado con secciones de arte e historia*. Buenos Aires: Vida Infinita; Barrera, F. (2008). *Literatura y espiritismo*. Buenos Aires: Ediciones Vida Infinita.

¹⁵ Gimeno, J., Corbetta, J.M. & Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina*. Buenos Aires: Dunken; Corbetta, J. M. & Savall, F. (2013). El espiritismo en la Argentina. *Todo es Historia*, 554, 64-78; Quereilhac, S. (2012). Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos. entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, 16, 183-186; Quereilhac, S. (2020). Modernism, spiritualism, and science in Argentina at the turn of the twentieth century: An analysis of national magazines. En M. P. Blanco & J. Page (Eds.). *Geopolitics, Culture, and the Scientific Imaginary in Latin America*. (215-229). Gainesville, FL: University of Florida Press.

seducción que produjo la hipnosis y el magnetismo animal (o mesmerismo) en las sociedades fascinadas por tales fenómenos.¹⁶

Finalmente, otras narrativas focalizan a la naciente parapsicología – tanto aquellas carentes de antecedentes de espiritismo (que parten de la década del treinta¹⁷) así como otras que incluyen antecedentes espíritas. Estos autores aceptan la siguiente periodización: período espiritista (1869-1896), período espiritista-magnético (o mesmerista) (1896-1924), período del espiritismo “experimental” o investigación psíquica (1924-1953) y período de la parapsicología, que comenzó en 1949. Esta cuarta etapa tiene, a su vez, dos subdivisiones: (i) un período de investigación y publicaciones (a través de libros y revistas) (1953-1960) y (ii) un período de inepción de la parapsicología en el entorno universitario público y privado (1960-1970) caracterizada por una cátedra y asignaturas en programas académicos en psicología.¹⁸

La presente tesis se ha organizado en cinco capítulos, el Capítulo 1 define a la mediumnidad y traza el surgimiento del espiritismo francés. Este capítulo tiene un doble propósito: primero, trazar los orígenes comunes de la expansión del espiritismo kardecista a lo largo de varios países de la América hispanoparlante (aunque sus alcances también hibridaron con las tradiciones místicas de las culturas locales, como ocurrió en las Antillas, México o Brasil); segundo, demostrar que el impacto del

¹⁶ Vallejo, M. (2017). *El Conde de Das en Buenos Aires: Hipnosis, Teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires: Biblos; Vallejo, M. (2019). *Onofroff, un telépata en tiempos de Mitre*. Buenos Aires: Eduntref; Vallejo, M. (2021a). *Nerviosos y neuroticos en Buenos Aires (1880-1900): Entre médicos, boticarios y mercaderes*. Buenos Aires: Miño & Dávila; Vallejo, M. (2021b). *Hipnosis e impostura en Buenos Aires: De médicos, sonámbulas y charlatanes de siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁷ Musso, J.R. (1954). *En los límites de la psicología: Desde el espiritismo a la parapsicología*. Buenos Aires: Periplo; Musso, J.R. (1973). Parapsychology in Argentina. En A. Angoff & B. Shapin (Eds.). *Parapsychology Today: A geographic view* (pp.144-172). New York: Parapsychology Foundation.

¹⁸ Para otros artículos específicos que abarcan puntos de inflexión entre el espiritismo y el período de la naciente parapsicología, explorando literatura, biografías, influencias culturales y comparaciones regionales, ver Parra, A. (1993). *Historia de la parapsicología en la Argentina, segunda edición ampliada*. Buenos Aires: Edición del autor; Parra, A. (1995). Research aspects and social situation of the parapsychology in Argentina: Brief history and future possibilities. *Journal of the Society for Psychical Research*, 60, 214-228; Parra, A. (1997). Parapsychological developments in Argentina (1990-1995). *Journal of American Society for Psychical Research*, 91, 103-109; Parra, A. (1999). Lo paranormal en la Argentina. *Todo es Historia*, 32(386), 76-92; Kreiman, N. (1987). *Historia de la parapsicología en la Argentina*. Buenos Aires: Cuadernos de Parapsicología; Las Heras, A. (2018). La parapsicología durante el siglo XX. *Historia*, 38 (150), 55-67.

kardecismo argentino no es sino el *eco* de un movimiento cultural que ganó territorio fértil en otras sociedades de América que compartían raíces comunes.

El Capítulo 2 analiza el surgimiento del espiritismo en el incipiente esoterismo de fines del siglo XIX, en particular el magnetismo animal – también conocido como *magnetología* – que resultó en un volcán de ideas basadas en radiaciones, fluidos y vibraciones dentro de un proceso de transformación social, económica y tecnológica. La importancia del análisis de estas ideas, que ocuparon la atención de físicos y químicos, así como también médicos que creaban y adoptaban tecnologías con la promesa de un diagnóstico confiable y la cura de enfermedades desconocidas, es legitimar estos procedimientos en medio de una crisis espiritual que desafiaba el dogma de las tradiciones cristianas en busca de evidencia de supervivencia después de la muerte.

El Capítulo 3 describe específicamente el problema de la relación entre el espiritismo y los alienistas, a partir de la década del veinte. Las controversias tuvieron a un puñado de actores, principalmente médicos, que destinaron sus críticas a tales prácticas advirtiendo que podían degenerar en cuadros de una enfermedad conocida como “delirio espírita” o “delirio de incorporación.” Estas discusiones fueron el principal objeto de interés del período para físicos y filósofos, quienes mostraron curiosidad por ampliar los horizontes de las teorías fisiológicas dominantes. Dos figuras relevantes que emergen en estas controversias son Gonzalo Bosch y Fernando Gorriti quienes condujeron un proselitismo para neutralizar la expansión del espiritismo así como buscaron establecer criterios para el diagnóstico de la mediumnidad. Otro rasgo de importancia de este período era que los espiritistas buscaban evitar y condenar su inevitable asociación con las prácticas curanderiles, lo cual indujo a las autoridades policiales a perseguir y encarcelar a aquellos que infringían las normas del ejercicio médico no autorizado conocido como “ejercicio ilegal de la medicina”. Los higienistas consideraban como una degeneración o un “desvío” la promoción de prácticas que combinaban su fe con el positivismo científico.

El Capítulo 4 examina la ambivalente posición del primer peronismo respecto al espiritismo: por un lado, el continuo rumor sobre las simpatías por médiums y videntes de Juan Perón y en ocasiones incluso Eva Duarte, pusieron en evidencia sus simpatías por médiums y videntes, por otro lado el rechazo por la influencia de las creencias

esotéricas en el ámbito político. A los propósitos de este capítulo, el análisis de las fuentes que confrontan numerosas interpretaciones de la relación entre la política y el esoterismo sirve como preámbulo para poner en contexto las tensiones que afectaban al movimiento espiritista. Un rasgo relevante de este período pone énfasis en el debate médico-espiritista a partir de 1946, con la creación de la Asociación Médica de Metapsíquica Argentina integrada por médicos que simpatizaban con el estudio científico de los “metágnomos” (médioms). El trabajo del médico Orlando Canavesio fue un momento bisagra entre el espiritismo religioso y experimental donde se adhirió firmemente a la idea de que la eugenesia social cumplía un rol sanitario entre aquellos que cultivaban las prácticas mediúmnicas. A cargo de Canavesio, entre otros objetivos, su propuesta puso en la mira los así llamados “desvíos” del espiritismo que resultaron un demarcador entre el Estado y la ciencia médica en torno a las controversias que protagonizaron las dos principales entidades que nucleaban al espiritismo argentino: la Escuela Científica Basilio y la Confederación Espiritista Argentina.

El Capítulo 5 concluye con el surgimiento de la parapsicología en la Universidad de Duke (Estados Unidos) y las dificultades para su aceptación, así como los conflictos derivados de proponer la hipótesis de la percepción extrasensorial y el énfasis puesto en la comunidad psicológica que por entonces pugnaba por ser reconocida como ciencia en términos de la validación de sus procedimientos. Aquí se examina la aproximación de los espiritistas argentinos a los trabajos de J.B. Rhine (1895-1980), quien ganó reconocimiento público y académico y analiza cómo esta perspectiva cambió drásticamente gracias al número de matemáticos argentinos sintieron curiosidad por esta disciplina. La tensión entre espiritistas y médicos comenzó a disminuir – aunque continuaron en dosis menos intensas – en inversa proporción a los conflictos por introducir a la parapsicología en el campo de las nuevas corrientes psicológicas, psicotécnica, psicoanálisis y psicología experimental en términos de su carácter beligerante. Se produjeron entonces nuevas tensiones con los espiritistas que derivó en la constitución del Instituto Argentino de Parapsicología, cuyos representantes disputaron protagonismo en torno de la legitimación de las teorías de J.B. Rhine en antagonismo con los principios de la doctrina espiritista. Psicólogos, psicoanalistas y espiritistas (también muchos representantes de la colectividad esotérica) legitimaron sus pretensiones de jurisdicción sobre los estudios de la mente, patologizando a sus adversarios.

Que este estudio sirva como el preámbulo para comprender mejor la aceptación de ideas, creencias y teorías que operan en las márgenes de la ciencia o que aspiran a incorporarse a esta y porque, a menudo, continuar al margen también puede funcionar como un propósito legítimo en la búsqueda de una utopía de reconocimiento que otras disciplinas podrán tomar como ejemplo aun en las márgenes del saber, generando un continuo apetito adolescente que va a perpetuar la fascinación por la búsqueda de nuevos conocimiento para el futuro.

Alejandro Parra, 2 de Marzo de 2023.-



Universidad de
San Andrés

CAPÍTULO 1: LA MEDIUMNIDAD Y EL SURGIMIENTO DEL ESPIRITISMO

Ciencia, espiritualidad y cultura esotérica

Hacia fines del siglo XIX, un amplio espectro de espiritualidades alternativas emergió en la cultura occidental a causa del efervescente interés por el esoterismo, principalmente sociedades espiritistas y ramas de la Sociedad Teosófica. De origen europeo inicialmente y más tarde expandida por toda América latina, estas espiritualidades resultaron de importancia para la historia cultural argentina porque se produjeron en una región de cruces entre las ideas de progreso que intersectaban el positivismo y el pensamiento religioso.¹⁹ Tanto la teosofía, el espiritismo como el misticismo oriental, que comenzaron a ser introducidos a mediados del siglo XIX en Inglaterra y Francia desafiaron a los racionalistas y al clero, pero a la vez crearon o apoyaron cooperativas, daban ayuda económica a menesterosos, crearon sociedades de socorros mutuos que cubrían los costos de sepelio, talleres de costura (que aun existen) y nutridas bibliotecas (la lectura es un valor apreciado entre los kardecistas), guarderías infantiles, escuelas dominicales y varias donaciones pecuniarias al Patronato de la Infancia. Los kardecistas particularmente llegaron a construir su propio asilo a desamparados (el Asilo “Primer Centenario” de Villa Lynch en 1925) y una escuela secundaria para estudiantes pupilos donde las familias espíritas podían dar educación kardecista a sus hijos; todo ello en un nuevo marco cultural, lo cual formó parte de una transformación que culminó en utopías regidas por sistemas federales y justicia social.²⁰

¹⁹ Según Partridge la sociedad occidental quedó impregnada de una amplia “cultura ocultista” en lo que se refiere a una reserva de ideas, creencias, teorías y prácticas que llaman la atención de nuevas religiones, espiritualidades poco ortodoxas, el cine y la música popular. Este *reencantamiento* de Occidente no debe verse como un desarrollo secundario superficial a la sombra del cristianismo sino como un fenómeno religioso por derecho propio, ver Christopher, P. (2006). *The re-enchantment of the west: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and the occulture, Vol. 1*. London: T&T Clark/Continuum; Bubbello, J.P. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina: Prácticas, representaciones y persecuciones a curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.

²⁰ El así llamado saber esotérico atravesó los límites establecidos por la religión, la ciencia, el arte, la filosofía y la metafísica, usualmente encriptado en un lenguaje basado en señales, códigos, vocabulario y rituales accesibles sólo para “iniciados” o receptores fieles a la transmisión eficaz de tales enseñanzas. Wouter Hanegraaff ofrece una cristalización de la historia del esoterismo occidental, desde el mundo antiguo hasta la Nueva Era, como “conocimiento rechazado” de la religión, la cultura y la ciencia occidentales, examinando la influencia del esoterismo en la ciencia, el arte, la literatura, la música y por qué su estudio crítico debe ser “el foco de estudio, no las márgenes”, ver Faivre, A. (1994). *Access to western esotericism*. New York: SUNY Press; Hanegraaff, W. (2013). *Western esotericism: A guide for the perplexed*. London: Bloomsbury Press; Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in western culture*. Cambridge: Cambridge University Press; Asprem, E.

Tales saberes, a causa del atributo hermético de la transmisión de sus enseñanzas, tuvieron que sobrevivir por fuera del sistema educativo convencional y han estado limitados a una tradición oral o a la conservación de manuscritos literalmente “ocultos.”²¹ Una consecuencia esperable es que tales enseñanzas, las cuales eran consideradas inviolables para sus agentes y prohibidas para neófitos por fuera de estos círculos, eran perpetuadas a través de representantes que, antes de su muerte, debían confiarlas a un sucesor competente. A inicios del siglo XVIII, las sociedades occidentales mostraron mucho interés por el esoterismo, a pesar de las censuras religiosas (sobre todo de católicos y protestantes), a causa del apetito intelectual que produjeron estas nuevas doctrinas.

En tiempos de este incipiente positivismo cultural, durante un efervescente período renovador de ideas, tecnologías y sistemas de pensamiento, se constituyó la así llamada “generación del ochenta”, donde con mayor independencia de todo dogma religioso también coexistían otras ideas diversas y hasta opuestas, como el librepensamiento, el anarquismo, la medicina naturista, ideas anticlericales e incluso antimonárquicas, el *inmanentismo* de la experiencia religiosa, la conciliación entre el teísmo y el panteísmo, el krausismo, las primeras reacciones del feminismo,²² las prácticas del naturismo y vegetarianismo,²³ los movimientos pacifistas y el antimilitarismo que comulgaban con

(2014). Beyond the West: Towards a new comparativism in the study of esotericism. *Correspondences: Journal for the Academic Study of Western Esotericism*, 2(1), 3–33.

²¹ Una posible etimología para “ocultismo” es que estas enseñanzas se transmitían *a escondidas* para evitar la persecución religiosa, entre los siglos XV al XVIII; otra posible, es una forma peyorativa por parte de las religiones tradicionales, sobre todo la Iglesia Católica, para referirse a “falsos” saberes a la sombra de los conocimientos establecidos, ver Partridge, C. (2015). *The occult world*. New York, NY: Routledge.

²² En buena medida, el movimiento por los derechos de la mujer y el espiritismo fueron de la mano, especialmente el caso de la Inglaterra victoriana de finales del siglo XIX y los Estados Unidos. Para un análisis de la importancia de la religión, la historia de las mujeres en general y del movimiento por los derechos de la mujer en particular, ver Braude, A. (1989). *Radical Spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth century America*. Boston: Beacon Press; Moore, L.R. (1975). The spiritualist medium: A study of female professionalism in Victorian America. *American Quarterly*, 27, 207-214; Owen, A. (2004). *The Darkened Room: Women, power, and spiritualism in late Victorian England*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

²³ Muchos activistas sociales en la posguerra, como el español Guillermo Roviroso (1915-1934), abandonaron su fe católica para participar en utopías, como el aprendizaje del idioma esperanto, el naturismo, el espiritismo y la teosofía. Por lo general, estas experiencias tenían un carácter contracultural, a menudo vinculadas con la *acracia* que negaba toda clase de autoridad, ver Andrés-Gallego, J. (2013). Christians in search of non-christians certitudes. Naturism, spiritualism, theosophy

la convicción común de que era posible y urgente alcanzar visiones alternativas del mundo a través del cultivo de la racionalidad.²⁴

Aunque en recientes años ha habido un abundante número de análisis acerca de la relevancia de las prácticas espiritistas de fines de siglo XIX en la Argentina, el problema de la reconstrucción de su historia así como de otros movimientos esotéricos, no depende exclusivamente de la seducción que estas nuevas ideas produjeron entre las élites intelectuales sino también el modo en que tales ideas resultaron disruptivas en la génesis de nuevas formas de sentir y pensar en la sociedad. El surgimiento de sociedades esotéricas – primero masones, luego espiritistas y más tarde ramas de la teosofía, entre muchas otras – fue un fenómeno que se produjo en una “zona de entretejido” de las inquietudes espirituales y el interés por el conocimiento intelectual. Por ejemplo, el espiritismo y la psiquiatría – que se estaba convirtiendo en ciencia siguiendo la corriente positivista de la época – resultaron vectores determinantes de la medida en que los practicantes del espiritismo y sus defensores estuvieron en la mira de los alienistas, quienes consideraban que tales prácticas podrían provocar consecuencias claramente perversas contra la higiene mental. Los alienistas a menudo establecían el diagnóstico de locura espírita como “evidencia” de insania, básicamente porque las prácticas espíritas eran vistas como una amenaza a la salud mental.

La mediumnidad y la constitución de sus formas

La mediumnidad se refiere a una experiencia en la que un individuo cree que se comunica o está bajo el control de una persona fallecida u otro ser no material. Existen dos tipos de mediumnidad: mental y efectos físicos. En la mediumnidad de tipo *mental*, el médium experimenta imágenes en su mente (mediumnidad vidente), o bien verbaliza o escribe (mediumnidad parlante o escribiente, respectivamente); los médiums físicos – en cambio – dicen poder influir sobre el estado físico de los objetos, por ejemplo, mediante el movimiento de mesas trípode. En la mediumnidad por trance, por ejemplo,

(from Catalonia to Asiatic cultures, 1917-1930). En *Christian and the non-Christians others: Studies in Church History Vol.6*. Vilnius. Además, el espiritismo catalán de fines de siglo XIX hizo alianzas con el uso político de la violencia con ciertos sectores anarquistas, lo cual revela la ambigüedad del movimiento espírita en este aspecto, ver Horta, G (2016). Spiritism, violence, and social struggle in late nineteenth-century Catalonia. *Social Evolution & History*, 15(1), 85–110.

²⁴ Bruno, P. (2011). *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.

la personalidad del médium queda totalmente desplazada por una inteligencia *intrusa* que logra cierto grado de control sobre el habla, la escritura o todo el aparato neuromuscular del médium así como también períodos de amnesia parcial o total.²⁵

En rigor, es un error considerar que el kardecismo entraña la *única* manera de comprender la mediumnidad aunque ciertamente su influencia ha sido prominente en muchas formas de espiritismo en América, principalmente en Brasil y otros países centroamericanos, donde es considerada una práctica religiosa (las así llamadas “religiones mediúmnicas” con mixtura indígena y africana).²⁶ Aunque el kardecismo encarna sólo una de sus formas, la mediumnidad es muy antigua y transcultural; ha sido vista en diversas sociedades cumpliendo un rol que identifica a un sacerdote, un chamán o a un místico. Es posible encontrar médiums en culturas de oriente y occidente, donde a menudo son figuras relevantes, sobre todo cuando se requiere el consejo de los espíritus de los ancestros, el alivio al dolor por la pérdida de seres queridos fallecidos, la recompensa o el castigo de los dioses o las entidades espirituales por conductas inmorales, la influencia de los espíritus en la vida cotidiana para el amor, la prosperidad económica y la protección de la familia, la curación de enfermedades mediante intervenciones físicas o *astrales* (la comprensión de la constitución del mundo espiritual) y la “evidencia física” de vida después de la muerte, los momentos apropiados para el cultivo o anticipar desastres naturales así como diversas formas para ganar conocimiento (como los “registros akáshicos”) y las *lecturas* mediúmnicas a través de la TV, teléfono, radio o la internet, por mencionar sólo algunos ejemplos modernos.²⁷

²⁵ Una buena parte de la investigación con médiums examina el duelo y la mediumnidad; como el programa de investigación de la mediumnidad en el Instituto Windbridge, ver Beischel, J. (2015). *Investigating Mediums*. Tucson, AZ: Windbridge Institute; Rock, A.J. (2013). *The survival hypothesis: Essays on mediumship*. Jefferson, NC: McFarland.

²⁶ La emergencia del “espiritismo religioso” explica el proceso de constitución de un mercado competitivo de salvación de bienes. Por ejemplo, Arribas y Camurça muestran como este mercado se caracteriza por la pérdida del monopolio religioso de la Iglesia Católica y el ascenso de la legitimidad institucional de otras religiones al relacionar los conceptos de trabajo religioso de Pierre Bourdieu, ver Arribas, C. (2018). *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo; Camurça, M. (2016). Entre o carma e a cura: Tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil. *Plura. Revista de Estudos de Religião*, 7(1), 230–251.

²⁷ Hay abundante abordaje antropológico y social en general que puede ser visto en Hunter, J. (2018). *Engaging the anomalous: Collected essays on anthropology, the paranormal, mediumship, and extraordinary experience*. Hove: White Crow Books; Klass, M. (2003). *Mind over Matter: The*

Sea en ámbitos rurales o urbanos, la mediumnidad es una práctica que atraviesa y confronta a las prácticas religiosas convencionales adoptando alternativas para-religiosas (cristianas o de otros cultos no cristianos) donde su producción puede ser tan diversa como las reglas que constituyen su práctica cultural: médiums que requieren un estado de trance, desde aquellos que producen proezas artísticas, intelectuales (escrituras automáticas, pictóricas, dibujantes o musicales), oradores en trance, formas intuitivas y efectos físicos (por ejemplo, materializaciones o levitaciones), cánticos y danzas en un contexto ritual o prácticas de sanación, hasta tecnologías y dispositivos para “capturar huellas” de los espíritus, entre muchas otras. Como ocurre en otras doctrinas del esoterismo occidental, los médiums pueden transmitir sus técnicas de generación a generación (abuelas, madres a hijas), pueden educarse por sí mismas (autodidactas) o mediante la instrucción o el rigor disciplinario mediado por directores de sesión o maestros espirituales (en cultos y sociedades espíritas), incluyendo dietas, consumo de sustancias psicoactivas, etc. En el kardecismo tradicional, por ejemplo, predomina además el concepto de una “epistemología espírita”, que propone el análisis del saber adquirido por vía mediúmnica para comprender su construcción y lingüística (por ej. mediante el análisis de las narrativas biográficas).²⁸

Aunque la mediumnidad se remonta al chamanismo arcaico, la religión más antigua de la humanidad que surgió durante una era de pre-alfabetización con correspondencia en su forma y rituales, su origen está efemerizado gracias a los *raps* (golpes) que ocurrieron en la casa de la familia Fox en Hydesville, New York, en 1848. En 1855, Allan Kardec, un educador francés discípulo del pionero de la educación popular, el pedagogo suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), convencido de la veracidad de

anthropology and psychology of spirit possession. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers; Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara, CA: Praeger.

²⁸ Para el kardecismo, los espíritus son agentes con autonomía ontológica; pueden ser perseguidores, informantes, poseedores y transformadores en el mundo de los vivos. Para los antropólogos – en cambio – funcionan como representaciones simbólicas que articulan facetas de la experiencia humana. Al eliminar el simbolismo del mundo de los espíritus, con sus propias historias, motivaciones e interacciones sociales, los médiums proporcionan una comprensión de los espíritus no como símbolos sino como agentes. Para examinar la epistemología espírita con una perspectiva histórica y transcultural, ver Espirito Santo, D. (2014). *The Social Life of Spirits*. Chicago, Ill: The University of Chicago Press; Espirito Santo, D. (2015). *Developing the dead: Mediumship and selfhood in Cuban espiritismo*. Gainesville, Fl: University Press of Florida; Pijaudier, J. & Fauchereau, S. (2011). *L'Europa des Esprits: Ou la fascination de l'occulte, 1750-1950*. Strasburg: Editions Des Musees de Strasbourg.

tales fenómenos, se propuso desarrollar un método de conocimiento basado en la comunicación a través de los médiums. En 1857, después de comparar y analizar las respuestas obtenidas por varias médiums Parísinas (entre ellas, Ruth-Céline Japhet y las hermanas Caroline y Julie Baudin), Kardec organizó la información en una sola teoría a la que llamó “Espiritismo” o “doctrina espírita” – definida como “la ciencia que trata de la naturaleza, el origen y el destino de los Espíritus, así como su relación con el mundo corporal” (p. xix).²⁹ Según Kardec, el Espiritismo es una ciencia y una filosofía con implicaciones morales, no una religión en un sentido teológico, y combinó un socialismo utópico con el pensamiento pitagórico y las creencias en torno a la reencarnación, con una nueva concepción de la moral cristiana y una noción de caridad como clave para alcanzar, a través de progresivas reencarnaciones, un estado moral superior. Según el kardecismo, la noción del karma hindobudista y la reencarnación eran consideradas como igualadoras y liberadoras de la condición humana, lejos del pecado original cristiano. Esencialmente, el espiritismo postula la existencia de espíritus inmortales que habitan temporalmente los cuerpos durante sucesivas encarnaciones, necesarias para alcanzar el mejoramiento moral e intelectual.³⁰

El espiritismo kardecista, que clamaba por las libertades, un Estado emancipado del clero, la abolición de dogmas opresores y mayor racionalismo en las creencias religiosas, se inoculó con virulencia en la sociedad occidental europea y luego en América Latina. La publicación de las obras de Kardec en Francia resultó en un estrategia por encima de otros espiritualismos en el mismo período, que logró fundar una organización a través de la obra *Le livre des esprits* [Libro de los espíritus] publicado por primera vez en 1857 pero que en 1875 había alcanzado hasta veintidós ediciones en francés y se tradujo a doce idiomas hasta principios de siglo XX.³¹ En 1866, después de preguntar a los espíritus a través de sus médiums qué pasos debía

²⁹ Gauld, A. (1982). *Mediumship and Survival: A century of investigations*. London: Paladin.

³⁰ Kardec defendió la reforma social así como los espiritistas poskardecistas lucharon por la equidad social y los roles de género. La crítica política y social del movimiento espiritista y la popularidad de la nueva doctrina encontró puntos de coincidencia en la interacción entre el espiritismo con la ciencia, la psicología y la teología católica, ver Edelman, N. (2004). Spiritisme et politique. *Revue D'histoire du XIXe Siècle*, 28, 149-161. Para comprender la forma en que el espiritismo funcionó para sus seguidores, ver Sharp, L. (2006). *Secular Spirituality: Reincarnation and spiritism in the nineteenth-century France*. Lanham, MD: Lexington Books.

³¹ Kardec, A. (1857/1904). *El libro de los espíritus*. Barcelona: Maucci; Kardec, A. (1857/1904). *El libro de los médiums*. Barcelona: Maucci.

seguir, Kardec inauguró su propia revista regular, la *Revue Spirite* que llegó a contar con 1800 suscriptores. Según Kardec, los espíritus le sugirieron que la revista “apelara a la curiosidad, conteniendo tanto lo serio como lo entretenido, para atraer a los hombres de ciencia y al público lego.”³²

Kardec consideró a la comunicación mediúmnica como un conocimiento científico, no mera retórica o una forma de entretenimiento, como ocurría con frecuencia en las sesiones espiritistas en Gran Bretaña y los Estados Unidos. También intentó probar las creencias religiosas de manera científica y experimental y creía que los médiums podían proporcionar evidencia de vida después de la muerte. Sin embargo, había algunas diferencias entre los métodos empleados por Kardec y otros espiritistas de su tiempo; por ejemplo, Kardec exigió que los médiums emplearan la técnica de escritura automática en lugar de tablas con alfabetos y números o “mesas parlantes” o que los médiums entraran en trance solos (sin la asistencia de un magnetizador) y escribían en forma automática (inconsciente) o bien sencillamente verbalizaban, lo cual hacía a las sesiones de Kardec mucho menos emocionantes que el estilo americano convencional.³³ En la práctica, para Kardec, el médium debía ser cuestionado de manera enérgica, de modo que introdujo el rol de “director” espiritual para conducir una sesión. El espiritismo kardecista no sólo cree en la reencarnación y que los espíritus viven en diferentes planetas en un orden jerárquico, sino que también adoptó al catolicismo como religión de base. En las obras de Kardec hay, en efecto, un respeto hacia el catolicismo tradicional de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia en Francia, lo cual cristalizó un espiritismo que Kardec “codificó” bajo un sistema religioso basado en la comunicación espiritual. El espiritismo resultó dominante como unidad de doctrina y una organización estructural superadora para la época

³² El problema de un espiritismo “popular” en contraste con otro “letrado” dividió a los primeros poskardecistas. Los libros de Kardec estaban destinados a un público intelectualmente calificado para la época más que para las masas. La revista, sin embargo, discutía muchos de los problemas morales y sociales de la Francia de mediados del siglo XIX, ver Monroe, J.W. (2008). *Laboratories of faith: Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Jefferson, NC: Cornell University Press.

³³ Sin duda, la popularidad del espiritismo en tiempos de “ciencia victoriana” impulsó una narrativa cargada de anécdotas literarias, científicas y representaciones evocadoras. Hubo médiums y sonámbulos a menudo juzgados por sus performances, desenmascarados por magos, denunciados por clérigos y satirizados hilarantemente por la prensa en general, ver Melechi, A. (2008). *Servants of the Supernatural: The night side of the Victorian mind*. London: Arrow Books.

sencillamente porque Kardec produjo un sistema religioso coherente.³⁴ Este movimiento se expandió rápidamente desde París a otras ciudades europeas, de hecho, los kardecistas españoles desembarcaron en el Río de la Plata escapando de la persecución iniciada por la Iglesia Católica, donde eran severamente penalizados en cárceles, fusilamientos y “autos de fe”, que tuvieron lugar entre 1857 y 1867 cuando Antoni Palau y Termens, obispo de Barcelona, ordenó la quema pública de sus obras.³⁵

El espiritismo francés o kardecismo ha sido examinado por una variedad de autores desde diversas perspectivas (literaria, médica, psicológica y antropológica) involucradas directa o indirectamente en el análisis de sus prácticas. Las narraciones históricas, sobre todo aquellas escritas por los mismos autores espiritistas, también son importantes para un espiritismo retratado a menudo como una secuencia de eventos épicos, plagados de beligerancia (por ejemplo, debates en foros públicos, críticas en las columnas de la prensa, ataques explícitos a médiums y sus apologistas o actos de protestas) en contraste con una reacción timorata o simplemente falta de respuesta. De hecho, los kardecistas también acompañaron con cierta reciprocidad a otros movimientos, como el socialismo, el cual resultó seductor para un colectivo de jóvenes que planteaban ideas radicales, proponiendo transformaciones sociales y culturales; un factor decididamente innovador que combinaba ciencia y moral empatizando con el ideal de ciudadano moderno. El discurso típicamente anticlerical, liberal y progresista frente al proceso de secularización del siglo XIX no significó el agotamiento del campo religioso, por el contrario, puso en evidencia un proceso de renovación hacia una religiosidad

³⁴ De hecho, el concepto de “fluido” de los mesmeristas, “periespíritu” de los kardecistas y “cuerpo astral” de la Teosofía – por sólo mencionar unos pocos – se derivan de la idea del “vitalismo”, presente en muchas tradiciones esotéricas desde los tiempos de Paracelso.

³⁵ El espiritismo prosperó en España tras la Revolución de 1868. Durante la Primera República (1873-1874), los espiritistas ganaron fuerza gracias a la presencia de cinco diputados espiritistas que incluso buscaron una enmienda al proyecto de ley de educación con el objeto de incluirla como materia obligatoria en la Segunda Enseñanza. En 1888, se celebró un Congreso Espiritista en Barcelona donde participaron unos dos mil asistentes, españoles y de otros países. Para una síntesis de la historia del espiritismo en España, ver Ferrera, C. (2018). Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español [Recuperado de <https://doi.org/10.15366/ldc2018.10.16.011>]; González de Pablo, A. (2006). Sobre los inicios del espiritismo en España: La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 58(2), 63-96; Graus, A. (2019). *Ciencia y espiritismo en España*. Granada: Comares; Méndez-Bejarano, M. (n/d). El espiritismo. En *Historia de la Filosofía en España hasta el Siglo XX* (pp. 515-533). Madrid: Renacimiento; Mullberger, A. (2016). *Los límites de la ciencia: Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

“heterodoxa” en buena medidaazonada por la influencia de diversas corrientes esotéricas emergentes.³⁶

La mayor parte de estas reacciones ocurrieron a poco de la publicación de las obras de Kardec en París, quien “puso en orden” prácticas algo anárquicas – tachadas de fanatismo y asociadas al mote de *ocultismo* por las autoridades religiosas – farsantes variopintos, curanderos populares y una excusa para el entretenimiento de las élites que Kardec menospreciaba en favor de una “nueva revelación” más erudita. El mismo Kardec buscaba desmarcarla de todos aquellos quienes decían practicar comunicaciones con “el más allá”, “hablar con los muertos” o sujetas a intereses más mundanos y pecuniarios. En consecuencia, el kardecismo penetrante en América Latina atravesó los conflictos de cada uno de sus países, desde los inicios de un período “pre-kardecista” de entretenimiento o nigromantes con resabios medievales (tal como eran etiquetados por la Iglesia) hasta magos e ilusionistas en los teatros del siglo XVIII.

Específicamente para la doctrina kardecista clásica, los médiums se manifiestan de diversas maneras, aunque algunos grupos han adoptado criterios y prácticas específicas por diferentes razones sociales y culturales. Los médiums “entrenados”, o sea, aquellos iniciados por experiencias en su niñez o estimulados por sus familias de cuna cultivando y *normalizando* las experiencias espirituales, trabajan en sesiones cerradas, a menudo mediante oratoria o bien escritura espiritual (también llamada “escritura automática”) que (1) dan consejos para contribuir a mejorar socialmente la conducta moral (también llamada “evolución espiritual”) entre aquellos *encarnados* en el reino de lo material en un status (menos) “evolucionado moralmente” o bien (2) traen mensajes específicos de ciertos agentes espirituales no totalmente “enterados” de su nueva condición en el reino espiritual. En el kardecismo además predominan varias recomendaciones, ideas e interpretaciones del modo en que diferentes categorías de espíritus se manifiestan en el mundo material. De modo que la doctrina espiritista resultó la “ciencia” y la promesa que proponía responder el mayor misterio en tiempos en que la medicina luchaba por combatir las epidemias y prolongar la vida humana, en otras palabras, este sistema resultó atractivo para los intelectuales en oposición a cierta desilusión provocada por el

³⁶ Santamaría, D.J. (1992). *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

positivismo hegemónico de fines del siglo XIX. El espiritismo como promesa resultaba una esperanza confiable – no sólo mera utopía – por conocer el destino del alma humana después de la muerte. No obstante, muchas de estas prácticas fueron calificadas a menudo como charlatanería y objeto de ataques en la prensa, tanto por parte de las autoridades higienistas como por el clero.

Por ejemplo, una de sus prácticas más comunes, la escritura mediúmnica, contribuyó no sólo a la alfabetización de las clases populares sino también a la interacción entre la cultura impresa con el espectáculo. De hecho, muchos médiums produjeron estas escrituras en sesiones públicas y privadas, ante la mirada entre estupefacta y escéptica de sus espectadores. En este sentido, la literatura espiritista dio como resultado la producción de textos mediúmnicos que proporcionó un vínculo con las culturas impresas porque los médiums en trance mostraban una representación dramatizada de la escritura en una era de mecanización de la información. Así como la “mediumidad parlante” presentaba un canal de comunicación con los espíritus en un espectáculo público extraordinario; la “escritura espiritual”, en cambio, permitió la producción de textos que funcionaron como obras literarias de moral y entretenimiento o como evidencia de sus pretensiones inspirando además a una plétora de escritores y admiradores. En efecto, Por ejemplo, las historias de fantasmas y detectives resultaron narrativas que se desarrollaron como ficciones muy populares durante el siglo XIX. En el contexto de las teorías contemporáneas de la visión, algunos escritores representaron a médiums y fantasmas que planteaban preguntas tales como si *ver* es realmente *creer*; cómo mucho de lo que *vemos* en realidad es solo una inferencia; o si pueden haber otras formas (intuitivas o espirituales) que nos permitan percibir a los desencarnados de otro modo inaccesibles a los sentidos.³⁷

En general, en el kardecismo y otros espiritismos pre-kardecistas, o incluidos por éste, se asume que todas las personas poseen – aunque en cierto grado – una capacidad *natural* para comunicarse con los espíritus, co-habitando en el mundo material, a menudo enseñando, asistiendo y aprendiendo de manera similar, aunque más “lúcida” y

³⁷ Finkelstein, N.H. (2009). “Making the ghost walk about again and again”: History as séance in the work of Susan Howe. *Literature Interpretation Theory*, 20, 215–240; Smajić, S. (2010). *Detectives and Spiritualists: Theories of vision in Victorian literature and science*. Cambridge: Cambridge University Press.

responsable, a su existencia material. El kardecismo particularmente ofrecía métodos para controlar o perfeccionar la mediumnidad, sobre todo las formas seminales más disruptivas, que pueden ser consideradas alteraciones de la percepción del mundo material sencillamente porque este modo de “sensibilidad” no es apropiadamente comprendido para la ciencia médica; está demasiado sobre-psicologizada o, peor aun, incorrectamente diagnosticada como síntoma de desequilibrio perceptual o emocional.

Muchos de los así reconocidos “médiums entrenados” (o profesionales) generalmente establecían relaciones de trabajo con espíritus específicos, llamados *guías* que funcionaban como “padrinos espirituales” gracias a los cuales el médium ganaba confianza y seguridad; un modo de protección frente a potenciales fuerzas perturbadoras o nocivas para la estabilidad física y emocional del médium, así como toda otra condición desadaptativa social o comunitaria (que se traduce a menudo en la ruptura de sus vínculos maritales o familiares, aislamiento o ridiculización social, diagnósticos estigmatizantes u otras semejantes). De modo que los médiums no se consideraban a sí mismos como “poseídos” – en contraste con la perspectiva diabólica del cristianismo – si no como “colaborando con” los espíritus, en un tipo de engranaje que contribuye a estrechar alianzas con agentes espirituales benévolos.

Los médiums también describían su estado mental mientras estaban involucrados en una tarea asistencial, por ejemplo, al doliente frente a una pérdida, a través de una intervención curativa (física, mental o espiritual) o proporcionando consejos de diversa índole (semejante a una forma de terapia) donde un estado de trance – superficial o profundo en cierto grado – podía acompañar este proceso. Para el médium, este estado es transitorio y está bajo control aun cuando pueda perder levemente la noción de su entorno y un grado de amnesia (a veces total). Para los espiritistas estas características permiten distinguir el estado mediúmnico típico de un episodio psicótico, que a menudo ocurre fuera del control volitivo y bajo circunstancias que requieren hospitalización y medicación.³⁸

³⁸ Naturalmente, hoy día, no todos los médiums requieren trance, rituales o se ajustan a un criterio doctrinario, o al uso de “guías”, sino que existe una diversidad de formas y condiciones debido a que su popularidad ha ganado incluso espacios en TV y redes sociales, ver Beischel, J. (2015). *Investigating Mediums*. Tucson, AZ: Windbridge Institute.

La historia del espiritismo, particularmente el kardecismo en los países de América latina, es una tarea aún pendiente, a pesar de que varios autores se han ocupado del asunto en forma aislada.³⁹ De hecho, las ideas kardecistas se instalaron con eficacia entre la elite intelectual confrontando en debates, públicos y en medios de prensa, tanto con representantes de la ciencia en general como con miembros del clero. Esta batalla cultural nos permite trazar su rastro a través de la literatura de sus defensores. Un ejemplo son las prácticas espiritistas durante el período del Brasil imperial, entre 1822 y 1889, que penetró a través del escritor y periodista Luís Olympio Teles de Menezes (1825-1893), fundador de la primera sociedad espiritista de Bahía en 1865 y autor de *Filosofía Espiritualista*, una síntesis de la obra escrita por Kardec para entusiasmar a los letrados. A partir de 1869 publicó regularmente la revista *O Echo d'Além-Túmulo*, destinada a fastidiar a obispos y curas locales. El kardecismo se afincó definitivamente a través del médico y político carioca Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), considerado el “Kardec” brasileiro, quien gracias a su carismática personalidad entre las clases populares fue llamado “O Médico dos Pobres”. Dentro del movimiento, Bezerra produjo una política expansionista de gran fuerza a través de la Federação Espírita Brasileira, la entidad que nucleó (hasta hoy) al kardecismo tradicional.⁴⁰ Esta línea estaba fuertemente influida por resabios cristianos que disputaban la supremacía de la devoción religiosa popular e ideas socialistas no sólo contra los políticos católicos sino también contra aquellos científicos que luego adoptaron el kardecismo, como Afonso Angeli Torteroli (1849-1928), que en 1881

³⁹ Bubello, J.P.; Diniz-Silva, M.J. & Villalba, M. (2021). Spiritism in Latin-America at the turn of the nineteenth century: The cases of Argentina, Brazil and Mexico. En P. Baisotti & R. Martínez-Esquível (Eds), *Modernity of Religiosities and Beliefs: A new path in Latin America from the nineteenth to twenty-first century* (pp. 233-269). Lanham: Lexington Books; Parra, A. (1997). De espíritus y médiums en Iberoamérica: Una geografía de la metapsíquica. En IPPP (Ed.), *Anais do Primer Congresso Internacional e Brasileiro de Parapsicología* (pp. 25-34). Recife, PE: Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.

⁴⁰ Para una historia del espiritismo brasileiro, ver Lara, E. (2002). *História Ilustrada do Espiritismo no Brasil*. Instituto Cultural Kardecista de Santos: Centro de Pesquisa e Documentação Espírita; Fernandes, P.C.C. (2008). *Origens do Espiritismo no Brasil: Diálogo, razão e resistência no início de uma experiência (1850-1914)*. Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia: Brasília. Universidad de Brasilia; Silveira Leite, I. A. (2015). *As Ciências da Psique no Espiritismo Brasileiro: c. 1900-c. 1960*. Disertación de Maestría en Historia y Cultura das Religiones. Lisboa: Universidade de Lisboa; Giumbelli, E. (1997). *O Cuidado dos Mortos: Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Río de Janeiro: Arquivo Nacional.

lideraba el Centro da União Espírita do Brasil en defensa de una postura científica y filosófica en contraste con la religiosa defendida por Bezerra. Décadas después, el farmacéutico y médico paulista Canuto Abreu (1892-1980) fundó la Sociedade Metapsíquica y su revista *Metapsíquica* en 1936 inauguró un interés combinando el espiritismo con el magnetismo y la psicología.

Aunque el movimiento kardecista fue influyente para suplir las necesidades sanitarias y culturales del pueblo brasilero desde el punto de vista religioso, político y social, fue la región de América Latina que ha compartido con el catolicismo y otras tradiciones afrodescendientes la pregnancia de sus prácticas religiosas populares. Esta síntesis no fue tan común en los orígenes y la expansión del kardecismo en otros países hispanoparlantes. Por ejemplo, en Chile gran parte de los miembros de la élite y otros círculos ilustrados representados por el abogado Arturo Prat (1848-1879), considerado el héroe naval de la historia de Chile y el político liberal Jacinto Chacón Barrios (1820-1893), junto a la novelista, periodista y educadora Rosario Orrego Castañeda (1831-1879), quien participó activamente en los primeros movimientos feministas chilenos a mediados del siglo XIX, fueron los primeros adherentes a las obras de Kardec. Tanto la influencia de Prat como Orrego, directa o indirectamente generaron un gran interés por la constitución de sociedades espíritas que emergieron y se disolvieron en varias regiones, pero sobrevivieron principalmente en Valparaíso, caracterizada por una gran inmigración inglesa, francesa y alemana. Esta élite intelectual, animada por profesores escolares y universitarios, como el periodista y político Eduardo de la Barra (1839-1900), miembro de la masonería y el Círculo de Amigos de las Letras, fundaron el Centro de Estudios Psíquicos y la *Revista de Estudios Psíquicos* en 1873.⁴¹ Otras figuras contrastantes también adhirieron al espiritismo, como el líder obrero y anarquista Luis Ponce, quien fundó en Tarapacá, al norte de Chile, el Centro de Estudios y de Propaganda Psíquica “Allan Kardec” y creó una enorme biblioteca a

⁴¹ Vicuña, M. (2006). *Voces de ultratumba: Historia del espiritismo en Chile*. Santiago: Taurus.

través de donaciones de centros espiritistas de otros países.⁴² También el magnetismo y la hipnosis formaron parte de la cultura médica en Santiago de Chile.⁴³

Otro caso semejante ocurrió en Lima con los imprenteros Prugue y Girardot, dos franceses que tradujeron y publicaron en 1864 *El libro de los espíritus*, el primer libro de Allan Kardec, para ilustrar a los letrados limeños de las “novedades kardecistas”. Pero es el escritor y político peruano Carlos Paz Soldán (1844-1926), miembro de la aristocracia limeña y promotor de la telegrafía, quien tuvo un papel crucial en la divulgación del espiritismo en Perú.⁴⁴ Paz Soldán inauguró un periódico espírita llamado *El Sol*, muy popular por su enérgica oposición a los términos de la cesión de los ferrocarriles peruanos a los ingleses, cuya irrupción en el medio limeño dio a los librepensadores una oportunidad para aparecer en la prensa general con un perfil polémico. Es interesante que Paz Soldán simpatizaba tanto por el espiritismo que su familia lo hospitalizó durante tres meses en el Asilo de Orates por locura espiritista en 1885, frustrado a pesar de su defensa al célebre farsante “Conde de Das” (o Alberto de Sarak) a causa de quien, por deudas, acabó con el periódico y otras iniciativas.⁴⁵

Desarrollos similares ocurrieron en países, como Venezuela y Colombia, con trayectorias sociopolíticas y culturales comunes. Escritores y otras figuras intelectuales como Manuel Matos Romero (1906-1989), un historiador kardecista del espiritismo venezolano que describe su propia experiencia personal. Narra las desventuras de su

⁴² Muñoz-Salinas, Y. (2012). *Vuelven los Muertos! Espiritismo y espiritistas de Chile (1880-1920)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas, Santiago de Chile; Muñoz Salinas, Y. (2014). Espiritismo y espiritistas en Chile: De la secularización a la “otra lógica”. *Sociedad y Cultura*, N° 1, 63-81.

⁴³ Correa Gómez, M.J. (2016). Enrique Onofroff, Leovigildo Maurica y el acecho de los hipnotizadores: El control de la hipnosis y el cuidado de la medicina en Santiago de Chile (1887-1913). *Historia*, No.49, 371-394; Vallejo, M. & Correa, M.J. & (2019). *Cuando la hipnosis cruzó los Andes: Magnetizadores y taumaturgos entre Buenos Aires y Santiago de Chile (1880-1920)*. Santiago de Chile: Pólvara.

⁴⁴ Chocano Mena, M. (2020). Incredulidad y disidencia religiosa en el Perú de entresiglos (1880-1904). *Anuario de Historia de América Latina*, 57, 255-293.

⁴⁵ Paz Soldán, C. (1886). *Estudios espiritistas y la vida de loco*. Lima: Imprenta Liberal de F. Masías y Ca; Palma, P. & Vallejo, M (2019). La circulación del esoterismo en América Latina: El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 14, 6-28. Orbegoso, A. (2012). Espiritismo, locura e intelectuales del 900. *Revista de Psicología de la Universidad Privada del Norte*, 14, 95-105; Amaya Núñez, E. (2018). Ingenieros, arquitectos, médicos y locura: La construcción del asilo Colonia de la Magdalena (1896-1918). *Devenir*, 5(10), 65-90.

abuelo, el general Delfín Romero (1826-1906) y su familia, quienes fundaron la primera sociedad espírita en 1882 (aunque posiblemente hay antecedentes en otros momentos y regiones). En 1912, un tal Dr. Michelena y Alex Blunck fundan la Sociedad de Estudios Psicológicos en Caracas y publicaron al menos 23 ejemplares de la *Revista de Ciencias Psíquicas* reproduciendo estudios del espiritismo experimental europeo, pero con escasos desarrollos locales. Aunque por períodos regulares, los grupos y sociedades espíritas venezolanas declinaron durante períodos políticos conflictivos, a partir de 1923, se restauró la Sociedad Espírita de Maracaibo, una entidad pionera que nucleó a los espíritas del occidente venezolano. Entre ellos, escritores como Ildelfonso Vásquez (1840–1920), un docente y político de orientación marxista y el educador Jesús Enrique Lossada (1892-1948), que promovió la reapertura de la Universidad del Zulia, resultaron actores representativos del kardecismo venezolano. La figura más relevante del período fue Pedro Alcira Barboza de la Torre, abogado y educador (1917-2002), miembro de la masonería y otras logias de Maracaibo, que creó la Federación Espírita Venezolana en 1960, la primera entidad que nucleó a los espiritistas dispersos por todo el país. En general, estas iniciativas provinieron de figuras públicas de clase letrada que contrastaron fuertemente con las devociones populares que tienen fuerte raigambre en la región.⁴⁶

Aunque es posible que este interés tan temprano por el kardecismo fuera producto de la curiosidad por conocer una espiritualidad anticatólica cercana al liberalismo radical, los círculos espiritistas en ciudades como Bogotá y Medellín en Colombia, entre 1868 y 1889 – culturalmente próximos a Venezuela – también encontraron apoyo mediatizados por ideas políticas de la influyente élite cultural.⁴⁷ Por ejemplo, la figura del imprentero liberal José Benito Gaitán (1827-1916) en torno a la industria editorial, reunió a un conjunto de letrados en debates así como la circulación de textos kardecistas. A partir de 1870, se publicaron en Bogotá doce números de la revista *Psychis: Estudios del Alma Humana*, promoviendo una ciencia positiva y experimental, como el caso del médico y político liberal Luis Zea Uribe (1872-1934), una figura relevante de la comunidad académica colombiana que fue profesor de la facultad de

⁴⁶ Matos Romero, M. (1983). *Historia del espiritismo en Venezuela*. Maracaibo: Edición del Autor.

⁴⁷ Mancera Rodríguez, A.M. (2019). Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: Divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 25(1), 135-172.

medicina de la Universidad Nacional de Bogotá. Zea Uribe publicó *Mirando al misterio*, una obra por la cual el Arzobispo Bernardo Herrera Restrepo lo excomulgó considerándola “un acto de blasfemia.” Publicada por Leymarie en español – el editor de Kardec en París – este título relevó el conocimiento del espiritismo experimental de su época en Colombia, incluyendo los estudios con su esposa Clorinda, una médium escribiente.⁴⁸

Las prácticas espiritistas más antiguas en México son incluso previas al kardecismo, a principios de los años cincuenta del siglo XIX, porque se detectaron en ciertas formas de chamanismo local mixturadas con el espiritualismo popular de América del Norte. Esto configuró una práctica conocida como “saurinismo” basada en la adivinación mediante mensajes de los ancestros, donde el espiritismo también se sincretizó con el trinitarismo mariano y el indigenismo local.⁴⁹ El kardecismo como tal desembarcó en sus costas y se impregnó fuertemente en su vida política y social desde 1858.⁵⁰ El periodista Refugio Indalecio González (conocido como el “Kardec” mexicano) editó *La Ilustración Espiritista* entre 1872 y 1879 y luego su hijo Moisés entre 1888 a 1892, inicialmente dentro de grupos con nominaciones cambiantes, como la Sociedad Espírita de la República Mexicana en Guadalajara, integrada entre otros por Santiago Sierra (hermano de Justo Sierra, fundador de la UNAM), que registró a más de un centenar de círculos kardecistas distribuidos por todo el país.⁵¹

El kardecismo no dejó indiferente a otras corrientes conservadoras mexicanas y generó fuertes debates públicos, por ejemplo, el abogado y político Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) miembro de la sociedad literaria del Liceo Hidalgo, reconoció el carácter vanguardista de la filosofía espírita excepto por su perfil religioso; pero su contraparte Gabino Barreda, primer referente del positivismo mexicano, estaba entre los

⁴⁸ Zea Uribe, L. (1923). *Mirando al misterio: Contribución al estudio de los fenómenos mediánicos y sus proyecciones*. París: Leymarie; ver también otras biografías, por ejemplo, De Francisco Zea, A. (1999). *Luis Zea Uribe: Su vida y su época*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

⁴⁹ Rojas Flores, G. (2000). *El Movimiento Espiritista en México (1857-1895)*. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. México: Universidad Autónoma de México.

⁵⁰ Illades, C. (2008). *Las Otras Ideas: Estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

⁵¹ Leyva, J.M. (2005). *El Ocaso de los Espíritus: El espiritismo en México en el siglo XIX*. México, D.F.: Nexos, Sociedad, Ciencia y Literatura.

escépticos.⁵² Sin duda, la figura nacional de mayor influencia fue el político mexicano Francisco Ignacio Madero (1873-1913), que alcanzó la presidencia de México entre 1911 y 1913 y admiraba a Allan Kardec.⁵³ Madero tuvo fuertes convicciones espíritas que inspiraron en buena parte su lucha por la democracia mexicana y llevaba a cabo sesiones experimentales con médiums y mesas trípode, conducidos por el médium y magnetizador Hipólito Salazar en el así llamado Círculo Miguel Hidalgo. El espiritismo fue influyente no sólo entre los políticos mexicanos sino también entre escritores y líderes del movimiento feminista, como Laureana Wright, Rosario de Acuña y Amanda Domingo Soler (que publicó docenas de artículos en la revista *La Ilustración Espírita*),⁵⁴ ésta última representante del librepensamiento femenino español.⁵⁵

El espiritismo francés también trajo consigo a México las prácticas del magnetismo, donde se discutió la eficacia de la hipnosis, la fotografía espiritista y las sesiones experimentales con médiums parlantes y escribientes, de modo casi análogo a la Argentina. Por ejemplo, las performances de Hipólito Salazar, editor de la revista espírita *La Sombra de Hidalgo* en 1894 y José de Jesús González (1874-1933), oftalmólogo de León y miembro de la Academia Nacional de Medicina de México, buscaron demostrar las radiaciones del cerebro durante el sueño.⁵⁶ La Sociedad Potositana de Estudios Espíritas entre 1875 a 1885 así como el médico Chávez Aparicio a cargo de la “cátedra de Magnetismo” en la Sociedad de Estudios Psicológicos en

⁵² Carlos-González, E. (2011). *La República de los Espíritus: Historia del espiritismo en México (1848-1897)*. Tesis de doctorado en Historia. México: Centro de Estudios Históricos; González Rodríguez, S. (1990). *La noche oculta*. México: Ediciones Cal y Arena.

⁵³ Madero fue autor de *Manual Espírita* en 1911 bajo el pseudónimo de “Bhima” de la literatura hindú (simpatizaba también con la teosofía). En Nuevo León, Madero conformó la Sociedad de Estudios Psíquicos en San Pedro, ver Rosas Robles, A. (Ed.) (2000). *Obras completas de Francisco Madero: Escritos sobre espiritismo. Doctrina espírita 1901-1913*. México: Clío; Rosales, J.N. (1973). *Madero y el espiritismo. Las cartas y las sesiones espíritas del héroe*. México: Posada; Arellano Zabaleta, M. (2000). *La revolución espiritual de Madero: Documentos inéditos y poco conocidos*. México: Gobierno del Estado de Quintana Roo; Rosas Robles, A. (2018). *La revolución de los espíritus: Francisco Ignacio Madero*. México: Océano/Turner.

⁵⁴ Speckman-Guerra, E. (2003). De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardecista en el México finisecular. En F. Castro Gutiérrez y M. Terrazas (Eds.), *Disidencia y disidentes en la historia de México* (pp. 277-294). México: Universidad Nacional Autónoma de México; Chaves, J. R. (2005). Espiritismo y literatura en México. *Literatura Mexicana*, 16(2), 51-60.

⁵⁵ Correa-Ramón, A. (2021). *Amalia Domingo Soler y el espiritismo de fin de siglo*. Barcelona: Archivos Vola.

⁵⁶ González, J.J. (1913). *El sueño y los sueños: Estudio psico-fisiológico*. León: Imprenta Cía. Católica Editora.

1891, condujeron docenas de experiencias con aparatos para demostrar y fotografiar los fluidos de los médiums.⁵⁷

Otros casos semejantes pueden ser vistos en países como Cuba,⁵⁸ Costa Rica,⁵⁹ El Salvador⁶⁰ y Uruguay⁶¹ si bien el kardecismo rápidamente se mixturó con las culturas locales y produjo diversos tipos de religiosidades y devociones populares, pero dejaron escasa huella del kardecismo letrado. En suma, el espiritismo francés atravesó casi todos los países de América Latina (por nombrar sólo algunos con mayor historia) donde la inmigración europea o los latinoamericanos que retonaban a sus tierras, trajeron consigo la así llamada “revelación kardecista” junto a una erupción de ideas y sentimientos de liberalismo, anticlericalismo y cientificismo. Indudablemente estos cruces permiten inferir el impacto cultural y su contribución en la constitución de credos sincretizados y devociones. Tal cóctel apoya la idea de que el kardecismo argentino no sólo quedó atrapado en esta singular dialéctica, sino que también inauguró un período de ideas innovadoras para individuos y grupos sociales y culturales que se fueron integrando y

⁵⁷ Cañedo, R. (1889). *El magnetismo humano y su acción terapéutica en las enfermedades nerviosas*. [Tesis de Medicina. Facultad Médica de México]: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento; Del Pino, R. (1889). *El hipnotismo bajo consideraciones diversas*. Mexico: Imprenta Litográfica de Ireneo Paz. También ver Vallejo, M. (2015). Magnetizadores, ilusionistas y médicos. Una aproximación a la historia del hipnotismo en México, 1880-1900 *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 5, 200- 219.

⁵⁸ Durante la guerra de los 10 años (1868-1878), cubanos con tendencias independentistas del dominio español adoptaron al kardecismo como una doctrina religiosa liberalista, portadora de ideas avanzadas y progresistas, ver Almanza-Tojeiro, V.J. (2012). *La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba*. Editorial Académica Española.

⁵⁹ Ofelia Corrales, una médium de trece años hija del reformador y educador de Costa Rica Buenaventura Corrales, integró el círculo espiritista “Franklin” en 1910. Ofelia resultó famosa porque decía invocar al espíritu de “Mary Brown”, donde articulaba voz y conducta espectral con evidencias fotográficas del fantasma a su lado. Pero fue desenmascarada como fraude poco tiempo después, ver Molina Jiménez, I. (2011). *La ciencia del momento: Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional.

⁶⁰ Una forma de religiosidad vernácula son los santos apócrifos salvadoreños conocidos como “Hermanos Espirituales” con una estrecha relación con el espiritismo positivista de principios del siglo XX, ver García Espada, A. (2016). Historia de los hermanos espirituales y otros frutos modernistas de la religiosidad vernácula salvadoreña. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 42, 261-294.

⁶¹ El espiritismo en Uruguay – a pesar de su laicismo religioso – también guarda atributos comunes con Argentina a causa de su cultura rioplatense común. De hecho, los españoles Justo de Espada y Francisco Casares crearon la *Revista Espírita de Estudios Psicológicos* en 1872 y las primeras sociedades espíritas en ambas costas, como la sociedad *Progreso y Caridad* de Montevideo entre 1876 y 1878. Según las crónicas de la época, el médium Camille Brediff produjo levitaciones de mesas y la médium Berta de Rolland, materializaciones de espíritus durante sus sesiones. Los espiritistas uruguayos no quedaron tan expuestos a las disputas con la Iglesia luego de la separación entre Iglesia y Estado, principalmente después de la aprobación de la nueva Constitución de 1918.

desmarcando a la vez, en el transcurso de otros saberes y ciencias, como la medicina y la salud mental.

Orígenes del kardecismo argentino

Hasta los años 1880, los médiums porteños conducían sesiones basados en movimientos de mesas codificados, en círculos (o *seánces*) acompañados de pocas personas, esperanzados por contactar a sus seres queridos fallecidos u otros “espíritus guías”, sin mayor ambición que reunirse regularmente en sus casas. Pero con Kardec se evitó que las sesiones fueran llevadas a cabo en domicilios particulares por tres razones, primero, el médium no debía estar solo sino acompañado por otros miembros del círculo porque creían que las casas no eran sitios apropiados para invocar espíritus debido a que estaban “contaminadas por su pasado”, donde las personas vivían y morían o cambiaban de dueño con frecuencia. De modo que las sesiones se terminaron realizando en salones amplios y consagrados para este propósito para evitar así “daños morales” (o psicológicos) a los médiums. Segundo, las sesiones se conducían en penumbras porque la luz dañaba la sensibilidad del médium (aunque otros criticaban que la oscuridad también facilitaba el fraude).⁶² Tercero, los kardecistas y luego otras orientaciones espiritistas, mostraron un fuerte sentimiento nacionalista y una defensa de los valores patrios.⁶³ Muchas sociedades espiritistas exhibían con orgullo símbolos y retratos de próceres, como San Martín, Belgrano o Sarmiento, al punto que no era extraño que, durante las sesiones, algunos médiums dijeran incorporarlos como “guías” espirituales.⁶⁴

⁶² Usualmente los médiums y los participantes se tomaban de las manos en círculo para generar un mejor “flujo de fluidos” (de modo semejante a una bobina eléctrica), ver Rebaudi, O. & Mariño, C. (1894). *Guía para el sostenimiento de grupos y sociedades espiritistas*. La Plata: Emilio de Mársico.

⁶³ El líder espírita Humberto Mariotti clamaba no sólo las condiciones mediúnicas de Moreno, Belgrano y Castelli, entre otros, sino que también los reconocía como grandes reencarnaciones cuya “misión consistió en recordar el pasado palingenésico [de encarnaciones previas] de la América meridional [...] que América nunca fue ibérica ni europea: toda su alma es libre, autóctona y aborigen”, ver Mariotti, H. (1960). Interpretación espiritualista de la Revolución de Mayo. *La Idea*, 35(430-431), 56-59.

⁶⁴ Muchos médiums decían establecer comunicaciones con próceres, héroes, líderes militares y políticos. En el espiritualismo norteamericano de mediados del siglo XIX, por ejemplo, el “Espíritu de Franklin” llegó a ser uno de los guías más populares. En Argentina, Emilio de Mársico publicó *Dictados de Ultratumba* en 1887, una compilación de escritos de una médium, Emilia de R.F., dictando mensajes de figuras como José de San Martín, Adolfo Alsina, Nicolás Avellaneda, entre otros, con recomendaciones para el progreso espiritual. En 1888, el periodista Alberto Navarro Viola criticó esta obra en su *Anuario Bibliográfico Argentino* diciendo: “... no contiene nada sino sandeces imputadas a espíritus cuya memoria debería ser un culto a todo ciudadano argentino...” La práctica de recibir mensajes espirituales

Usualmente, las sesiones de simpatizantes del espiritualismo estaban compuestas por una dupla: el o la médium y un intérprete, a menudo un matrimonio o una familia, cuyas esposa o hijas funcionaban como médiums y su padre o abuelo como “director” de la sesión, junto a otros integrantes (vecinos o amigos de la familia). Las revelaciones del médium durante la sesión, o más de una, seguían un régimen de encuentros hasta la adopción de un nombre con el que se bautizaba al naciente grupo, por lo general inspirado o revelado a través de un espíritu-guía que protegía a los médiums y asistentes. Los mensajes y enseñanzas de los espíritus se conservaban por escrito y servían como un “manual de operaciones” donde, para la constitución de algunas entidades, se adoptaba el nombre del guía (por ej. “Hilario” para la sociedad Constancia), los nombres de los líderes del espiritismo europeo (por ej. “Allan Kardec” o “Léon Denis”) o aquellos que revelaban auspiciosamente una pródiga nueva era (por ej. “Luz del Porvenir”, “Progreso”, “Fraternidad”, “Victoria”, “Fe y Esperanza”, etc.), a menudo basados en ideales de secularización religiosa (menor apego a los valores religiosos tradicionales), principios del socialismo y garantías de libertad. Los grupos conformados duraban tanto como la/el médium funcionaba como tal, pero a menudo se disolvían por el fracaso de una apropiada conducción del líder. Era frecuente que los miembros de estos círculos rotaran a otras pequeñas comunidades que se creaban con mayor o menor éxito.⁶⁵

Los kardecistas confrontaban tanto la especulación filosófica como el escepticismo científico que, desde sus postulados, habían intentado resolver el problema de si el alma sobrevivía a la muerte. Les llovieron ataques, desde opositores del espiritualismo (ateos y hombres de ciencia) que se burlaban de las pretensiones científicas de su doctrina hasta creyentes en una inteligencia sobrenatural pero incrédulos a la posibilidad de establecer comunicación con los espíritus (católicos, metodistas y protestantes en general), quienes acusaron de “irreverentes” a las ideas espíritas de acuerdo al modelo de creación divina, la moral y la vida espiritual desde sus respectivas instituciones

de líderes políticos, culturales y científicos continuó por muchos años, incluso en el siglo XX, la Escuela Científica Basilio de Buenos Aires perpetuó esta tradición.

⁶⁵ Para mayor información ver Sociedad Espiritista Constancia (1888). *Reglamento*. Buenos Aires: Imprenta de Emilio de Mársico [Folleto]; Rebaudi, O. (1896). *Apuntes de Espiritismo experimental*. La Plata: Emilio de Mársico.

religiosas. De ahí que los kardecistas quedaron en medio de una polémica y escarnio público que ridiculizaba sus prácticas e ideas como actos de locura, excentricidad y charlatanería. A menudo, los kardecistas letrados temían cargar el estigma de “espírita vergonzante” a causa de sus convicciones, por consiguiente, ocultaban su identidad en escritos y presentaciones públicas bajo el uso de pseudónimos por temor a ser declarados herejes, brujos o locos.

Varios grupos comenzaron tímidamente entre 1870 a 1877, pero en lugar de practicar una sesión como mera tertulia doméstica, se vieron compelidos a organizar una comunidad más representativa entre aquellos que compartían sus intereses progresistas. De modo que un grupo muy heterogéneo de intelectuales y figuras de la cultura argentina, tanto escritores modernistas así como figuras tradicionalmente ligadas al científicismo, políticos socialistas y liberales comenzaron a participar en sesiones con médiums.⁶⁶ En el contexto de estas corrientes de pensamiento, el ámbito de ese neo-espiritualismo intersectó con un gran número de intereses y creencias: un sistema moral que adoptó creencias religiosas cristianas para adaptarse a la sociedad, ligadas al mismo tiempo con el orientalismo, sobre todo las cosmogonías hindo-budistas, que eran totalmente desconocidas pero resultaron fascinantes para las sociedades progresistas de la generación del ochenta, como la reencarnación y la ley del Karma. Además, las prácticas filantrópicas, el culto al racionalismo y la ciencia mediante la observación e investigación de los médiums y el estudio crítico de la doctrina kardecista confrontaban al incuestionable dogma del clero dominante.⁶⁷

En Buenos Aires y Montevideo, el kardecismo se adaptó hasta echar raíces entre criollos e inmigrantes decepcionados con la Iglesia, miembros de la masonería y otros representantes de la élite intelectual. Incluso antes que la codificación kardecista fuera

⁶⁶ Sarlo, B. (1992). *La imaginación técnica*. Buenos Aires: Nueva Visión; Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: Socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Estudios Sociales: Revista de la Universidad Nacional del Litoral*, 21 (No. 40), 101-126.

⁶⁷ Quereilhac, S. (2014). Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). En P. Bruno (Ed.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-153). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

conocida, el más antiguo antecedente registrado se remonta a 1847, con el prolífico proselitismo del médium malagueño Justo José de Espada quien, mediante los golpeteos de una pequeña mesa trípode, concluyó la totalidad de un libro titulado *Lecciones Espirituales*, con fuertes convicciones revolucionarias.⁶⁸ En 1872, Justo de Espada publicó la *Revista Espiritista: Periódico de Estudios Psicológicos* en Montevideo y en 1876 Leopoldo Nývua publicó *La Revelación*, en rigor, la primera revista kardecista de Buenos Aires.⁶⁹ En 1875 se radicó en Buenos Aires el primer médium de “efectos físicos” de origen francés, Camille Brédif, fotógrafo de oficio, quien había pasado por las manos de Alexander Aksakoff, consejero del Zar, y el astrónomo francés Flammarion.⁷⁰ Brédif ofrecía sesiones mediúnicas en Montevideo y Buenos Aires, donde los asistentes, entre ellos, el matemático Carlos Encina, director del Observatorio de La Plata,⁷¹ dijeron oír golpes (raps), levitaciones de mesas, “dedos” que tocaban a los participantes y varios desplazamientos de tazas y floreros de porcelana.

Estas primeras sociedades surgieron de una explosión de interés rioplatense por el espiritismo que, bajo las imposiciones de la codificación kardecista, pasaron de abandonar el uso de trípodes y médiums improvisados a un régimen de lecturas algo más restrictivas, menos interesada en fenómenos y más cercanos a la beneficencia social. El kardecismo alcanzó su “pico” en tiempos de ideas liberales, como parte de un movimiento cultural encarnado en una élite de dirigentes políticos, terratenientes, abogados y comerciantes que rodeaba al presidente Roca. El nuevo liberalismo, con figuras como Eduardo Wilde, Carlos Pellegrini, Martín García Mérou, Lucio V. Mansilla, entre la política y las letras, caracterizaba a estos aristócratas liberales. La

⁶⁸ Entre marzo de 1858 hasta 1866, Espada junto a Francisco Casares, fundaron en Montevideo el primer grupo llamado “Fe, Esperanza y Caridad”. Después de su estadía en Montevideo, creó en Buenos Aires el grupo “Amor al Próximo”, en plena Guerra de la Confederación ([Ugarte, A]. (1884). Bosquejo del espiritismo en Buenos Aires. *La Fraternidad*, 4(3), 1884, 44-47. El periodista Soiza Reilly rescata una anécdota protagonizada por Juan Manuel de Rosas en 1840, gobernador de la provincia Buenos Aires, quien participó de una sesión espiritista en su casa usando una mesa trípode, ver Soiza Reilly, J.J. (1912). Las ciencias ocultas en Buenos Aires: El Espiritismo. *Fray Mocho*, 1, No. 22, 12-15; [Redacción] (1912). Los fenómenos ocultos y la fotografía. *PBT*, 9, 388-396.

⁶⁹ Bilbao, M. (1902). *Buenos Aires: Desde su fundación hasta nuestros días*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.

⁷⁰ Vinitzky, I. (2009). *Ghostly paradoxes: Modern spiritualism and Russian culture in the age of realism*. Ontario: University of Toronto Press.

⁷¹ [Redacción] (1923). Trabajos del Instituto Metapsíquico. *Revista Metapsíquica Experimental*, 12(143), p. 12.

organización de la vida social a través del conocimiento científico, acompañada de administraciones que promovían la apertura de las fronteras a hombres, ideas y mercancías, tuvo como soporte ideológico al positivismo. En la década del ochenta, las instituciones políticas definieron los rasgos centrales de la sociedad argentina, que sufrió profundas transformaciones al influjo del crecimiento económico, demográfico y las políticas de educación pública.⁷² De hecho, había un consenso en la idea de que la república letrada era parte constitutiva de la cultura nacional y debía convocar a hombres con intereses diversos para sostener proyectos colectivos; una época que puede inscribirse en asociaciones culturales, como el Círculo Literario, el Círculo Científico y Literario y la Academia Argentina de Ciencias y Letras, incluyendo las sociedades espiritistas.⁷³

El espiritismo kardecista se consolidó en 1877 a través de la fundación del grupo Constancia (la aún activa “Asociación Espiritista Constancia”), por iniciativa del ingeniero agrónomo Rafael Hernández (1840-1902), hermano del autor de *El Gaucho Martín Fierro*, el profesor de idiomas Ángel Scarnicchia y el hacendado Felipe Senillosa (hijo) (1838-1906), entre otros.⁷⁴ Constancia fue presidida durante más de cuarenta años por Cosme Mariño (1847-1927), uno de los cofundadores del diario *La Prensa* y propietario de “Imprenta Rápida”, una pequeña editorial, cuyas primeras experiencias a fines de los setenta en el pueblo de Dolores con mesas trípode sobre abecedarios improvisados terminaron convenciéndolo del espiritismo. Mariño se incorpora a la modesta casa de la calle México donde el grupo Constancia comenzó a

⁷² Spinelli, M.S. (2015). *Episodios de la cultura histórica argentina: Celebraciones, imágenes y representaciones del pasado, siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Biblos; Zimmermann, E. (2000). La sociedad entre 1870 y 1914. En Academia Nacional de la Historia (Ed.). *Nueva Historia de la Nación Argentina, Tomo IV* (pp. 133-159). Planeta: Buenos Aires.

⁷³ La historia de las elites argentinas consolidada en aquellos años respecto del pasaje del siglo XIX al XX eran presentadas como “clase terrateniente”, “generación del 80”, “oligarquía”, “aristocracia”, “clase dominante” o “roquismo”, ver Bruno, P. (2012). Sociabilidades culturales en Buenos Aires, 1860-1930: Círculos, sociedades, ateneos y cafés. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, No.16, 161-166.

⁷⁴ Senillosa, su principal filántropo, pertenecía a una familia de terratenientes y miembro de la Sociedad Rural, que contribuyó a posicionar al espiritismo como una fe racional y positiva. Senillosa mostró interés por el espiritismo en Francia después de la exitosa curación de su hija por parte de una médium, ver Senillosa, F. (1884). *Notas sobre la importancia del espiritismo*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma; Senillosa, F. (1891). *Concordancia del espiritismo con la ciencia*. Buenos Aires: Martin Biedma; Senillosa, F. (1894). *Conocimientos científicos sobre la materia, las fuerzas, los seres, la vida y el alma*. Barcelona: Imprenta de Juan Torrents y Coral.

reclutar en sus filas a un número creciente de miembros a lo largo de varios cambios de locación cada vez más amplios.⁷⁵ De hecho, la filiación a Constancia era arancelada y se exigía la asistencia a – cuanto menos – tres sesiones obligatorias, una carta de presentación de un miembro activo e incluso rendir un examen basado en las principales lecturas del kardecismo.⁷⁶ Esta sociedad fue la representante más visible del espiritismo aristocrático porteño, mientras que “La Fraternidad”, creada en 1886 por Antonio Ugarte (1852-1918) y su esposa, la médium Rosa Basset (1835-1909), representaba a las clases más humildes, integrada por inmigrantes y criollos de bajos recursos.⁷⁷ En 1900, Mariño junto con Ugarte y líderes de otras 16 sociedades kardecistas, decidieron la constitución de la Confederación Espiritista Argentina (CEA), una entidad que nucleó a casi todas las sociedades espiritistas con el propósito de unificar al movimiento, ampliamente disperso por el territorio bonaerense y otras provincias, que llegó a censar a unos 10.000 espiritistas en todo el país hasta 1890.⁷⁸

Si bien el espiritismo era considerado claramente una ciencia positiva, las sesiones representaban momentos para la investigación experimental, con equipamiento e instrumentos de medición, pero también una ética, donde la caridad se traducían en formas de beneficencia social a cargo de la rama femenina en tanto que los varones se ocupaban de tareas ejecutivas. Esta actividad combinaba la filantropía con el higienismo, por ejemplo, para Mariño el anarquismo era visto como un “desequilibrio social” del espíritu y el cretinismo como “el castigo de un espíritu encarnado” lo cual explicaba la degeneración de la raza, tarea que el hacendado Felipe Senillosa procuraba corregir al sostener la educación para niñas carenciadas.⁷⁹ Los kardecistas alcanzaron

⁷⁵ Curiosamente, este nombre proviene de la actitud de sus primeros miembros frente a las comunicaciones de sus médiums. Scarnicchia y su grupo inicialmente estuvieron más de un año “noche por medio” esperando recibir comunicaciones de espíritus a través de una mesa trípode sin éxito. En premio a su paciencia, decidieron bautizar al primer grupo como “constancia”, ver [Ugarte, A.] (1884). Bosquejo del espiritismo en Buenos Aires. *La Fraternidad*, 4(3), 44-46.

⁷⁶ Sociedad Espiritista Constancia (1888). *Reglamento*. Buenos Aires: Imprenta de Emilio de Mársico.

⁷⁷ Bogo, C. (1976). *El Líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*. Buenos Aires: Constancia; Bogo, C. (1980). *Fraternidad Centenaria (1889-1980): Reseña histórica de la Asociación La Fraternidad*. Buenos Aires. Edición La Fraternidad. César Bogo fue un escritor y dirigente espírita argentino y Presidente de la Confederación Espiritista Argentina entre 1955 y 1959.

⁷⁸ Confederación Espiritista Argentina (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida*. Buenos Aires. CEA Editor.

⁷⁹ Mariño, C. (1910/1947). *Pruebas concluyentes de la existencia del alma*. Buenos Aires: Constancia.

así un crecimiento inusitado al punto que los principales medios de prensa no sólo escribían con frecuencia columnas para ponderar su filantropismo sino que también representó una “moda” donde incluso muchos miembros de otras logias, como la masonería, actuaban indistintamente entre espiritistas a causa de sus principios comunes.

La figura del médium también experimentó transformaciones. Desde los inicios del kardecismo hasta los años cuarenta, al menos, el número de médiums disminuyó posiblemente como resultado (1) de una declinación natural del explosivo interés por el espiritismo, (2) de cierta labor de “saneamiento interno” producto de las restricciones impuestas por los mismos kardecistas expulsando a los insurrectos a la doctrina, y (3) como resultado de las tensiones con el clero y el colectivo médico que resultaba además en prejuicios sobre el papel del médium y su *status* mental. En otras palabras, en virtud de la necesidad de contar con médiums “competentes”, lejos de “desequilibrados” o “charlatanes”, los kardecistas encontraron entre sus filas o buscaron explícitamente a aquellos que mostraran condiciones para una mediumnidad convincente entre aquellos con episodios de marginación y repudio familiar – al abrigo de un criterio moral basado en la condición de humildad y desinterés pecuniario. A menudo, entre las clases trabajadoras que emulaban el valor del esfuerzo y el progreso individual, el kardecismo servía como un criterio de demarcación y control sujeta a las recomendaciones dadas originalmente por Kardec. Por ejemplo, Antonio Castilla (1853-1900) era un médium que representaba un raro estilo “savant” (sabio): un modesto cigarrero cuasi-analfabeto que, sin embargo, era capaz de responder en trance preguntas sobre diversos problemas científicos, dilemas morales y metafísicos con sorprendente verosimilitud bajo la conducción de Hilario, su “guía espiritual”. Incluso era corriente que estos médiums sirvieran como prueba de legitimidad intrínseca de la acción de los espíritus frente a observadores imparciales calificados, como el presidente Victorino de la Plaza, el senador Aristóbulo del Valle, el escritor Carlos Encina o el geólogo Bernardino Speluzzi, entre muchos otros. En contraste, también había médiums altamente alfabetizados, como Carlos Santos (+1893), un ingeniero mecánico cuya principal forma era la oratoria (o “mediumnidad parlante”) y Angel Scarnicchia (+1889), profesor de inglés y francés, que adoptó la escritura automática. Otros médiums también mostraron talentos artísticos, como las pinturas y dibujos mediúmnicos (hoy desaparecidos) del fabricante de muebles Gabriel Ballech o el

escribano Eduardo Becher, a quienes Mariño descubrió en una serie de sesiones en la ciudad de Dolores, donde tenía campos como hacendado.

Las mujeres también resultaron figuras relevantes en tiempos en que el género no resultó un problema para los primeros kardecistas, quienes a menudo eran acompañadas por sus esposos, también espíritas, que participaban de su intensa vida familiar y social.⁸⁰ El movimiento espiritista proporcionó a las mujeres autonomía física, emocional y espiritual en una variedad de formas, de modo que las médiums resultaron una pieza clave, en particular porque algunas de ellas eran capaces de producir más de una forma de comunicación, combinando oratoria, curaciones y movimientos de trípodes u otros dispositivos. Una de las más reconocidas a fines del siglo XIX fue Estela Guerineau (+1911) que arribó a Buenos Aires desde su Tucumán natal. Guerineau formó parte de un grupo conducido por el médico Camilo Clausollés y el Ingeniero Lasange, en torno al cual algunos testigos fueron invitados a presenciar levitaciones de mesas durante su trance mediúmnico.

Las médiums más experimentadas de las sociedades espiritistas cumplían un rol pedagógico y tutorial para con las médiums jóvenes, si bien por entonces no era común el estilo de “escuela espírita” para la educación de los médiums.⁸¹ Por ejemplo, Juana de Razzetti (+1921) era una médium cuyo guía, llamado *El Socio*, practicaba curaciones mediante “fluidos magnéticos” el espíritu de un curandero que, según ella, le dictaba a sus oídos el diagnóstico y prescribía recetas naturales con sólo saber el nombre y la dirección del enfermo; un estilo de mediumnidad asistencial que además tenía un propósito proselitista ya que atraía a muchos enfermos y dolientes en busca de alivio para sí mismos o sus seres queridos. En efecto, el rol de la médium y la curandera a menudo se superponía a los ojos de sus consultantes pero no siempre fueron bien vistas por el colectivo kardecista en su conjunto porque animaba a las autoridades higienistas a imponer sanciones por prácticas médicas no reconocidas. Sin embargo, en una etapa

⁸⁰ Por ejemplo, Isabel de Córdoba (+1932), oriunda de España y discípula de Amalia Domingo Soler, era una oradora espírita relevante en un entorno predominantemente masculino, ver Ceccarini, N. (1953). Isabel Peña de Córdoba. *La Idea*, 31(353), 203-204.

⁸¹ Una idea surgió mucho después para proscribir las prácticas curanderiles, de hecho, algunas doncellas eran educadas para estimular o “desarrollar” su mediumnidad incipiente debido al gran número de miembros que capitalizaban las sociedades espiritistas, ver Senillosa, F. (1905). *Texto de enseñanza dominical y de lectura para las escuelas espiritistas*. Barcelona: Imprenta de Carbonell y Esteva.

inicial, a fines del siglo XIX, las sociedades Constancia y La Fraternidad proveían turnos para tales prácticas en sus sedes sociales.

Otras médiums en cambio, reconocidas como escribientes y/u oradoras, como María de Dadín, María de Sacierain, Josefa de Aramburu, María de Rolland, María de Blandin, Elsa de Ronco, Esperanza de Pu, Palmira de Rinaldini, Emilia de Prando y María de Corneille eran cooperativas en el estudio de los “flúidos” para los magnetizadores o resultaron médiums de incorporación que asistían a los dolientes que habían perdido a sus seres queridos mediante diferentes técnicas y estilos. Aunque los espiritistas en general tenían formas contradictorias para tratar este delicado tema, consideraban inmoral *poner precio* a la mediumnidad. De hecho, los kardecistas defendían la mediumnidad gratuita como un don de Dios y, por lo tanto, los médiums no debían cobrar para comunicarse con los espíritus.⁸² Los kardecistas consideraban a la mediumnidad como un servicio que exigía un sacrificio moral, de modo que la mediumnidad era vista como una tarea de entrega y renunciamiento que “ni las tareas domésticas ni la distancia debían opacar” (p. 154).⁸³ Además, creían que los intereses pecuniarios no iban a atraer a los espíritus elevados sino a los inferiores, lo cual contrastaba no sólo con el estilo de espiritualismo americano o británico sino también con las prácticas de adivinas y curanderas que eran vistas como formas de engaño y fraude.

El espiritismo resultó un movimiento vanguardista en varios niveles, por ejemplo, en 1886 sumaron esfuerzos creando un Centro Espiritista de Auxilio para los enfermos de cólera, en 1896 fundaron una escuela dominical de “catequesis espírita” para niños y organizaron fondos comunes para otorgar pensiones a viudas e indigentes, así como talleres de costura que funcionaban en casi todas las sociedades kardecistas. Sin embargo, no sólo valoraron el desempeño laboral y la asistencia social sino también eran activos patrocinadores de la cultura, a diferencia de otras tradiciones religiosas. Reconocieron el valor de la alfabetización a través de la impresión y distribución gratuita de miles de libros, folletos y donaciones de material impreso, por ejemplo,

⁸² Drew, D.J. (2017). *Fragile Spectres: How women of Victorian Britain used the occult and spiritualist movement to create autonomy*. [Disertación doctoral]. Florida: Gulf Coast University.

⁸³ Durand, F. (1927). Los médiums de Constancia. *Constancia*, 50(2068), 143-154.

Emilio de Mársico, uno de sus principales imprenteros, fundó en 1882 la Librería de los Estudiantes en la esquina de las calles Perú y Venezuela en Buenos Aires, donde tradujo e imprimió los títulos de Allan Kardec y otros poskardecistas en 1887.⁸⁴ En 1885, el hacendado Felipe Senillosa en cooperación con otras sociedades espíritas rentaron el antiguo teatro “Goldoni” para rendir tributo a Allan Kardec, donde se leyeron fragmentos de sus libros y la voz de una soprano, orquesta y una copa cerraron el acto. El evento, que contó con más de dos mil asistentes, tuvo gran reconocimiento en casi todos los medios de prensa porteños. Otros no menos resonantes fueron realizados en el teatro de “La Victoria” (donde se representaron varios actos escritos por Mariño), el Teatro Argentino de La Plata y el salón-teatro “Unione e Benevolenza” que utilizaron durante décadas para conferencias y otras actividades culturales públicas. Incluso en 1932, inauguraron su propia sala, el teatro “Lasalle”, gracias a la donación de Clotilde Bailleres de Lasalle, una aristocrática filántropa miembro de la sociedad Constancia.⁸⁵

Los espiritistas creían que la creatividad era una forma de espiritualidad en el inicio de sus prácticas mediúnicas de modo que estimulaban la producción de poesía, música y artes a través de exhibiciones, coros y una orquesta propia compuesta por músicos adherentes a la doctrina. La actividad cultural kardecista puso además énfasis en la constitución de bibliotecas espíritas, por ejemplo, mediante la recaudación de fondos por parte de miembros y donantes; por caso, la sociedad Constancia pasó a conservar entre trescientas a tres mil obras entre 1881 a 1925, siendo categorizada como biblioteca pública por decreto municipal en 1939. Además, Constancia fue una de las muchas sociedades espíritas propietaria de una editorial con imprenta propia que produjo docenas de títulos entre 1900 hasta mediados del siglo XX. Incluso cada 2 de Noviembre, el día de los muertos, los kardecistas imprieron 75.000 folletos para ser distribuidos a las personas que se enfilaban para ingresar a los principales cementerios de Buenos Aires animando a los deudos a superar el duelo en virtud de las “buenas nuevas” espíritas.⁸⁶

⁸⁴ Años después transformó su iniciativa editorial trasladándose a La Plata como importador en su “Librería Orientalista”, ver de Mársico, E. (1905). *Biblioteca Orientalista de Libros Teosóficos* [Catálogo]. La Plata: Librería Orientalista.

⁸⁵ Mariño, C. (2010). *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Dunken [Manuscrito inédito, circa 1920].

⁸⁶ Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2961), 111-116.

Particularmente a diferencia de otros países de América latina, los kardecistas argentinos apoyaron vigorosamente el así llamado “periodismo espírita” a causa del número de revistas publicadas por las sociedades (unas sesenta en promedio hasta los años cuarenta). A efectos de propaganda, en 1927, inauguraron la “Broadcasting B4”, una antena transmisora con frecuencia propia, impulsada por la Confederación Espiritista Argentina, que levantó una antena en el edificio de la sociedad Constancia de su sede en la calle Tucuman. Sin embargo, algunos líderes kardecistas fueron a menudo ambivalentes respecto a su identidad religiosa: algunas sociedades se mantuvieron bajo el formato de una sociedad jurídica con una comisión directiva, estatutos y filiación social; otras en cambio, adoptaron el número de fichero de culto como un modo de respetar las decisiones del gobierno (que durante el peronismo exigió incluso un número de registro en la Dirección de Psicopatología Social, ver Capítulo 4). Por ejemplo, un criterio común, siguiendo la tradición espírita francesa que a su vez había adoptado de otras sociedades científicas de fines del siglo XIX, fue la organización de congresos y otros eventos culturales, poniendo en evidencia una identidad que promovía una perspectiva científica más que religiosa además del status metódico en la investigación crítica de sus propios médiums. Incluso temas de controversia, como el divorcio, la sexualidad y el aborto dividieron a menudo a los kardecistas con diversos argumentos a favor o en contra, sin embargo, el colectivo femenino ganó equidad entre las comunidades espiritistas aun a pesar de los estándares de género que dominaron a lo largo de aquellos periodos, luchando contra jornadas laborales abusivas, el analfabetismo, las diferencias de clase y varias utopías, como la búsqueda de un idioma común, por ejemplo, su adhesión al esperanto en los años cincuenta.⁸⁷

En suma, el desembarco de las ideas espiritistas entre los inmigrantes creó, principalmente entre los perseguidos españoles, un gran número de grupos y sociedades que reclutaron adherentes comprometidos con la causa kardecista en torno a prácticas condenadas por la Iglesia católica – una mezcla de curiosidad y entretenimiento por parte de escritores, políticos y hacendados y una renovada esperanza para las clases más pobres que veían en el espiritismo una reivindicación positiva de la existencia de vida después de la muerte. En este cruce de saberes e ideologías, la doctrina kardecista

⁸⁷ Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2965), 268-271.

convenció a algunos miembros de la comunidad científica a rechazar o adoptar sus principios.⁸⁸ Estos actores contribuyeron a otorgar un sentido diferente al pasado a partir de una nueva comprensión del valor de la comunicación espiritual en el presente, lejos de individuos elegidos por Dios como los santos y los profetas. Bajo la esperanza de una sociedad más justa y socialmente equitativa, la utopía espiritista también se apropió del reclamo de derechos que estaban bajo el dominio de una hegemonía de clase, de modo que fue un movimiento que enraizó entre sectores con intereses comunes y áreas de acción social y humanitaria.⁸⁹



⁸⁸ Un análisis de los controvertidos orígenes del período pre-kardecista del espiritismo rioplatense puede verse en Moreno, E. & Corbetta, J.M. (2015). Los orígenes del espiritismo en la Argentina. En 15va. *Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades & Ciencias Sociales. Comodoro Rivadavia: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

⁸⁹ De Lucia, Daniel O. (2002). Luz y verdad: La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas. *El Catoblepas*, No.7, p. 8-12.

CAPÍTULO 2: EL CONFLICTO ENTRE LA CIENCIA Y EL ESPIRITISMO (1880-1920)

“Tuve la necesidad de ir al Manicomio con motivo de unos certificados que debían darme, referente a un demente que allí había fallecido [...] al salir de la oficina vi que venía hacia mí el doctor Lucio Meléndez envuelto en su guardapolvo que jamás abandonaba.

Al verme, me pegó el grito: ¡Oh, Monsieur Mariño! ¿Qué es lo que le trae por acá? Le expliqué mi cometido y después agregué: “Venía también a conocer la celda que años atrás prometió guardarme para cuando perdiera la chaveta.” Se lo dije en tono de broma, sin suponer absolutamente que habría de cumplir su amenaza.

Entonces él, tomando un aspecto serio, me dijo: “Sí, lo estoy esperando.” Al decir esto tocó un pito. Al momento se presentó un capataz y le dijo: “Acompañe usted a este señor y muéstrele la celda que está esperándole.” Aturdido de la impresión y temiendo que me fuera a encerrar de veras, el capataz la abrió y dijo: “Esta es la celda que el director tiene preparada para el doctor Mariño.” Y me invitó a que pasara.

No me animé a entrar, pues de la puerta se veía que estaba vacía. Pero también tuve muy en cuenta la duda y temor de que el capataz fuera otro loco y después de estar dentro, me cerrara la puerta. Una vez más me afirmé en la opinión que siempre había temido de la ecuanimidad de juicio de los directores de manicomios.

– Cosme Mariño

Capítulo “Los ataques del Doctor Meléndez”⁹⁰

Médiums y Alienistas: Orígenes de la “locura espírita”

En 1925, Cosme Mariño narra este episodio ocurrido en 1884, a propósito de una visita al Hospicio de las Mercedes, el más antiguo centro manicomial porteño. Mariño y el alienista Lucio Meléndez (1844-1901), su director, habían tenido una disputa pública en

⁹⁰ Mariño, C. (1934/1963). *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia

las columnas del diario *La Libertad* bajo el título “El Espiritismo y la inefabilidad científica.”⁹¹ Meléndez, un precursor de la medicina forense y primer profesor de patología mental en la Academia de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, imprimió un virulento ataque contra el espiritismo y escribió preocupado por varones que ingresaban a su asilo con síntomas de “monomanía religiosa” (fanatismo), término que también retrataba a aquellos que decían ser médiums. Meléndez advierte que el espiritismo es la causa de la demencia de diez asilados en el Hospicio bajo su custodia. Mariño respondió al mismo periódico, pero Meléndez retrucó irascible tratando a los espiritistas como “explotadores de gente ignorante, de charlatanes, de propagadores de la locura y del suicidio” junto a una lista de nombres y sus domicilios.⁹²

Perspicaz, Mariño se tomó la tarea de visitar una por una a las diez familias de cada paciente asilado citado por Meléndez, sospechando que el espiritismo no había sido definitivamente la causa de tales encierros. Para su sorpresa, descubrió que muchas familias no sabían nada de espiritismo, ni siquiera se había hablado del asunto en estos hogares. Meléndez había sido desmentido. Sólo en un caso, la familia confesó a Mariño que el asilado sufría de manía de persecuciones con espíritus y demonios o hablaba con ángeles. Sin embargo, nadie en esa familia había leído a Kardec, ni asistido a ninguna sociedad espiritista. Mariño, además, reforzó su búsqueda con estadísticas de varios manicomios en los Estados Unidos con asilamientos a causa del espiritismo, un país que – según él – albergaba millones de espiritistas practicantes. Pero los datos dieron negativo, lo cual refutó las acusaciones de Meléndez y las de algunos sacerdotes católicos que argumentaban que el espiritismo era causa de alienación, locura y suicidio. Furioso, Meléndez le advirtió a Mariño que tendría preparada una celda para un futuro próximo: “Si no escapan hasta ahora los discípulos – señaló Meléndez – mucho menos podrá escapar el maestro. Desde hoy en adelante, voy a preparar la celda que el señor Mariño tendrá que habitar para toda su vida. Puede contar con ella desde ya.”⁹³

⁹¹ También se publicó bajo la forma de folleto recopilando las discusiones entre Meléndez y Mariño, ver Mariño, C. (1886). *El Espiritismo y la inefabilidad científica de Lucio Meléndez*. Buenos Aires: Constanza.

⁹² Meléndez, J. (1882). Monomanía religiosa. Espiritismo. *Revista Médico-Quirúrgica*, 19, 30-32.

⁹³ Meléndez, J. (1886). Megalomanía. Espiritismo. *Revista Médico-Quirúrgica*, 22, 341-343.

Ejemplos como éste eran frecuentes en otros países y bajo los mismos cargos. En efecto, el espiritismo no sólo era prominente por su aspecto religioso sino porque la mayoría de la comunidad médica europea consideraba a sus prácticas como una amenaza contra la higiene de la población y si era necesario debía oponerse mediante el uso de arrestos y hospitalizaciones.⁹⁴ Este criterio de *patologización* del espiritismo, conocido bajo el nombre de “locura espiritista,” resultó en un cruce crítico entre dos corpus de saber en conflicto: una comunidad psiquiátrica floreciente bajo una fuerte influencia europea y la expansión de prácticas provenientes del espiritismo kardecista.⁹⁵

La psiquiatría, que se estaba convirtiendo en ciencia siguiendo la corriente positivista de la época, consideraba que el espiritismo provocaba consecuencias perversas contra la higiene moral y social.⁹⁶ Esta apreciación entre los psiquiatras – fueran católicos o ateos – seguía las enseñanzas de Joseph Lévy-Valensi, una figura prominente de la neurología francesa, de que el espiritismo es un enemigo que había que extinguir. Los alienistas franceses presentaban declaraciones de sus propias autoridades en el campo o estadísticas sobre la frecuencia de esta *locura* como prueba de sus denuncias.⁹⁷ A pesar de que rara vez se daba una definición precisa o se especificaba qué métodos se empleaban para definir a la locura espírita, la perspectiva más común consistía en la observación y evolución clínica de aquellos que eran encerrados en asilos. Con

⁹⁴ Miller analiza los discursos anti-secta en contra de la desinformación y la provocación, como una voz de cordura y tolerancia en torno al sobrecargado y poco racional debate de los cultos alternativos en los Estados Unidos, ver Miller, T. (1995). *America's Alternative Religions* (pp. 331–337). Albany: State of New York Press. Otra fuente relevante del problema puede verse en Frigerio, A. (1997). Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales. En Quinto *Congreso Argentino de Antropología Social* [Comisión: Antropología y salud.] La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

⁹⁵ Se adopta aquí el término patologización (o medicalización), originalmente de Michel Foucault, como el proceso por el cual los problemas de salud – por tanto, susceptibles de tratamiento – pueden ser vistos como trastornos biológicos que, en rigor, no lo son. De este modo, son tratados por médicos y otros profesionales de la salud, ver Foucault (1977). Historia de la medicalización. *Educación Médica y Salud*, 11(1), 3-25.

⁹⁶ Piva, M.L. (2000). El “Pinel argentino”: Domingo Cabred y la psiquiatría de fines de siglo XIX. En M. Montserrat (2000), *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones* (pp. 71-86). Buenos Aires: Manantial.

⁹⁷ Joseph Lévy-Valensi fue un neuropsiquiatra, historiador de la medicina y profesor titular de la cátedra de Historia de la Medicina en la Facultad de Medicina de la Universidad de París, ver Lévy-Valensi, J. (1910) Spiritisme et folie. *L'Encéphale*, 5(6), 696–716; Lévy-Valensi, J. Boudon (1908) Deux cas de délire de persécution à forme démonomaniaque développés chez des débiles à la suite de pratiques spirites. *L'Encéphale*, 3(7), 115–19; Lévy-Valensi, J. & Genil-Perrin, G. (1913) Délire spirite. *L'Encéphale*, 8(1), 89–90; Lévy-Valensi, J. & Ey, H. (1931) Délire spirite. *Esriture automatique*. *L'Encéphale*, 26(7) p. 56; Wimmer, A. (1923) La folie médiumnique. *L'Encephale*, 18(1), 8–26.

frecuencia era suficiente que un miembro de la familia dijera que el paciente había asistido a centros espiritistas o que estaba interesado en el espiritismo, o que la familia dijera que su enfermedad estaba en conexión con el espiritismo, que se consideraba la *causa misma* de esa enfermedad mental.⁹⁸ Los alienistas estaban convencidos de que la mediumnidad era una manifestación patológica y por lo tanto merecedora de encierro.⁹⁹

Meléndez empleó el concepto de “monomanía religiosa” o “megalomanía espiritista” como un trastorno basado en la creencia de que los médiums creían ser “perfectos y universales” pero que experimentaban “alucinaciones del oído, de la vista, del gusto, del tacto y del olfato y las interpreta como *médium parlanti, andenti, escribenti*, etc. etc.” Escribió como ejemplo el caso de Soria, un sombrerero francés de 53 años con “temperamento nervioso” que llegó al Hospicio de las Mercedes, diagnosticado como “orate espiritista”. Soria había consultado a un *medium exploitandi* (médium engañoso) para hablar con su hijo fallecido gracias a un “ángel guardián que conversa con él y por él en todos los momentos de su profética locura”. Según Meléndez, este caso es un ejemplo de “cerebro enfermo” digno de estudio y aconseja que los “señores espiritistas no alarden esta indicación y se presenten alguna vez en el Hospicio de las Mercedes como lo hacen algunos de los miembros de las comunidades religiosas [...] los masones y muchas otras sociedades filantrópicas [...] para velar por las necesidades y tratamiento médico de los suyos” (p. 342-343).¹⁰⁰ En otro caso, Meléndez advierte que un paciente suyo, español, barbero de 41 años y de temperamento nervioso, “ha pasado antes de ahora una vida activa y honesta [...] no faltaron otros compatriotas suyos [...] que influyeron favorablemente en ambos cónyuges para que engrosaran las filas de una sociedad espiritista [...] la cual a la vez de ser espiritista, [su esposa] padece de *lujo-ragia* [un deseo sexual incontrolable], enfermedad común en las mujeres, y cuando la padece se hace crónica e incurable.” Según Meléndez, desde que aquel hombre había

⁹⁸ Una excepción que distingue al espiritismo brasilero del espiritismo argentino es el contexto cultural donde ambas prácticas crecieron. En la cultura europeizada argentina, el espiritismo fue visto una doctrina menos sincretizada con las creencias africanas, en comparación con Brasil, ver Moreira-Almeida, A., Silva De Almeida, A. & Lotufo Neto, L (2005). History of ‘spiritist madness’ in Brazil. *History of Psychiatry*, 16(1), 5–25.

⁹⁹ Moreno, E.N. & Corbetta, J.M. (2014). Salud, enfermedad y sanación en el Espiritismo kardeciano en la Argentina. En P.A. Fogelman y M.F. Contardo (Eds). *Actas Electrónicas del Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Ediciones del GERE.

¹⁰⁰ Por ejemplo, en Perú otros alienistas tenían un modelo semejante, ver Ulloa, J. (1887). Locura espiritista. En *El Ateneo de Lima, Tomo 2* (pp. 321-325). Lima: Imprenta Torres Aguirre.

pisado “la casa de locos, se guardó una completa reserva de parte de su familia respecto de las causas predisponentes y ocasionales de la vesanía” (p. 221), lo cual justificaba que la sola mención de una mera asociación o aun peor su participación en sesiones espiritistas, era la causa del diagnóstico de insanía.¹⁰¹

El neurólogo Wilfrido Rodríguez de la Torre, en parte siguiendo a Meléndez, expuso más ampliamente sus propias conclusiones acerca de la nocividad de las prácticas espiritistas.¹⁰² Basado en una firme postura degenerativa, Rodríguez de la Torre sugirió que las conductas que desarrolla un médium no sólo tienen una forma alucinatoria en los débiles mentales a menudo por causas hereditarias sino que además sus prácticas debe ser vistas como aberrantes o producto de “la degradación de antiguos ritos y supersticiones” o “conducente al suicidio”, una postura en buena medida semejante a la que se encontraba entre los antropólogos europeos de fines del siglo XIX.¹⁰³ Sin embargo, los kardecistas se quejaban de las afirmaciones de Rodríguez de la Torre, para quien los espiritistas son “locos que se equivocan y creen percibir lo que no perciben [...] que los espiritistas perciben lo que no existe.” Los kardecistas además refutaban estas afirmaciones diciendo que no todos los médiums funcionaban del mismo modo: “Porque hay individuos alucinados que creen que los espiritistas lo son y como él no ha presenciado los fenómenos del espiritismo, cree que los que los han visto, han sido juguetes de sus sentidos y desgraciados alucinados o locos” (p. 245).¹⁰⁴ Rodríguez de la Torre suma también al fraude además de la enfermedad mental porque un año antes (1888) se había desenmascarado escandalosamente a una de las hermanas Fox, una

¹⁰¹ Meléndez, L. (1881). El espiritismo y la locura. *Revista Médico-Quirúrgica*, 18(9), 209-211, 221-223.

¹⁰² Rodríguez de la Torre, W. (1889). *Espiritismo y locura. Sus relaciones recíprocas*. Buenos Aires: Félix Lajouane; [Mariño, C.] (1889). Espiritismo y locura. *Constancia*, 12(189), 369-373. Para un análisis, ver Vallejo, M. (2017). Espiritismo y psiquiatría en Buenos Aires a fines del siglo XIX. Un análisis de la obra de Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889). *Anuario de Investigaciones*, 23, 305-313.

¹⁰³ Esta postura crítica hacia el espiritismo también aparece manifiesta en el elogio de José Ingenieros a Rodríguez de la Torre, ver Ingenieros, J. (1920). *La Locura en la Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial Limitada.

¹⁰⁴ La respuesta de los kardecistas se publicó en la prensa espírita, ver Ferrer, M. (1889). Médicos y espiritistas (1). *La Fraternidad*, 9(12), 244-248; Ferrer, M. (1889). Médicos y espiritistas (2). *La Fraternidad*, 10(2), 261-267.

médium pionera del espiritualismo en los Estados Unidos, descubierta produciendo sus famosos golpes (raps) en New York usando el chasquido de los dedos de los pies.¹⁰⁵

De modo que estas contiendas ponían énfasis en argumentos más médicos que religiosos. Por ejemplo, para el higienista José María Ramos Mejía (1849-1914) el espiritismo era “un virus invisible e invasor” y consideraba a los médiums en la categoría “degenerados del carácter” – siguiendo a Paul Groussac¹⁰⁶ – entendiendo que “son más propensos a la producción de delirios, concentración en cosas incomprensibles, ambientes oscuros y adherencia pasional a la doctrina generando un estado de conciencia con desarreglos nerviosos” (p. 274). Ramos Mejía infería este argumento en base al número de internados a causa de las prácticas espiritistas y compartía con Rodríguez de la Torre la idea de que los médiums son además “neuropátas degenerados cuya dolencia no se presenta de manera ruidosa y ostensible, como sucede en el caso de los locos”, que “los espiritistas están al pie de igualdad que los ladrones, las mujerzuelas desvergozadas y los vagos” (p. 274),¹⁰⁷ o que son “enfermos de debilidad cerebral y tienen el alma languidecente y anémica como el cuerpo de un físico” (p. 281).¹⁰⁸ Ambos alienistas coincidían en estos peligros considerando al espiritismo como ideación delirante, casos de engaño, prácticas curanderiles y explotación de sus consultantes.¹⁰⁹ Con ironía, los kardecistas celebraron su obra e invocaron a figuras de autoridad, como el legislador y juez Luis Varela, que había sido testigo de la mediumnidad de Castilla y otros médiums en Constancia, y esperaban poder producir un libro refutando al alienista, que finalmente no ocurrió.¹¹⁰

Católicos e intelectuales confrontan a los kardecistas

¹⁰⁵ Weisberg, B. (2004). *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the rise of Spiritualism*. San Francisco, CA: Harper Collins Publishers.

¹⁰⁶ Groussac, P. (1895). Introducción. La degeneración hereditaria. En J.M. Ramos Mejía (ed.), *La locura en la historia* (pp. 7-39). Buenos Aires: Rosso.

¹⁰⁷ [Mariño, C.] (1892). Degenerados del carácter. *Constancia*, 15(279), 273-274.

¹⁰⁸ [Mariño, C.] (1892). La neurosis espiritista. *Constancia*, 15(280), 281-282.

¹⁰⁹ González Leandri, R. (2008). José María Ramos Mejía. Médico, intelectual y funcionario del Estado (1870-1900). En A. Álvarez & A. Carbonetti (Ed.), *Saberes y prácticas médicas en la Argentina: Un recorrido por historias de vida* (pp. 95-133). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

¹¹⁰ Mariño, M. (1889). Espiritismo y Locura. *Constancia*, 12(189), p. 369.

En otros círculos intelectuales también se cernía una fuerte animosidad contra el espiritismo, que era visto como una desviación o una práctica reñida con las costumbres religiosas tradicionales, incluso como una doctrina irracional y sin fundamentos. Estos conflictos no sólo eran alentados por miembros de la élite científica e intelectual sino sobre todo por laicos y representantes del clero que posiblemente celaban el éxito social del espiritismo. Las controversias ardieron en los espacios culturales al punto que, en la década del ochenta, el espiritismo fue objeto de dos famosas polémicas públicas en teatros porteños: la primera en el Ateneo Español, en 1881, entre Rafael Hernández,¹¹¹ por entonces diputado provincial, uno de los fundadores de la Universidad de La Plata y miembro de la masonería y el químico catalán Miguel Puiggari, decano de la Facultad de Ciencias Físico–Matemáticas en Buenos Aires, que había acusado al espiritismo de superchería, entre otros calificativos.¹¹² La segunda polémica ocurrió en 1885 en el Teatro de la Ópera, nuevamente con Hernández como proponente pero su contraparte fue Alejo Peyret, profesor de historia en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Entre la nutrida asistencia a estas conferencias, concurren también el presidente Julio Argentino Roca, amigo personal de Peyret y otros políticos, como Nicolás Avellaneda, Eduardo Wilde y los médicos José María Ramos Mejía y Pedro Arata. Las crónicas de la época describen que la presentación de Hernández fue aplaudida de pie por un gran número de asistentes, aunque también hubo silbatinas e insultos provenientes de “fanáticos católicos”. Según los espiritistas, sus opositores estaban sorprendidos por la fluidez, enérgica oratoria y acopio de datos que Hernández presentó para su defensa, de modo que terminaron resolviendo no involucrarse más en debates con los espiritistas.¹¹³ Aunque no fueron las únicas, fueron las más resonantes de la época. Otras controversias ocurrieron en los medios de prensa, por ejemplo, el criminólogo Enrico Ferri (1856-1929) visitó Buenos Aires en 1908 donde acusó al espiritismo de superstición en una presentación en el antiguo teatro Odeón. Mariño refutó acusándolo de “macaneador” en

¹¹¹ Hernández, J. (1878). *La masonería y el espiritismo*. Buenos Aires: El Mercurio.

¹¹² Puiggari, M., Hernández, R. & Mariño, C. (1881). *Espiritismo. Conferencias en el “Ateneo Español”*. Buenos Aires: Constancia; [Anónimo] (1882). *El Espiritismo ante la ciencia*. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir. Un análisis de estos debates se discute en Montserrat, M. (Ed). *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones*. Buenos Aires: Manantial.

¹¹³ Quereilhac, S. (2014) Sociedades espiritistas y teosóficas: Entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). En P. Bruno (Ed.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-153). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

el diario *La Argentina*, el único medio que aceptó la revancha a cambio de una suma de dinero.

Este clima de controversias también resultó en un agente de propaganda poderoso ya que generó mayor curiosidad por el espiritismo, pero a la vez un entorno donde era fácil medir el pulso del debate, signo de que el espiritismo era una práctica asidua y representaba una nueva visión de sociedad. Escritores como Miguel Cané,¹¹⁴ hombres de leyes y la política como Aristóbulo del Valle, Luis V. Varela y Victorino de la Plaza, científicos y profesores como Bernardino Speluzzi y Carlos Encina, militares como el general Francisco Bosch, entre muchos otros,¹¹⁵ asistieron a sesiones espiritistas, tanto en Constanca como en casas particulares; un modo de “consumo irónico” o una mirada de reojo al espiritismo entre individuos que compartían esta picardía sin compromiso doctrinario alguno.¹¹⁶ Este impulso fue determinante para constituir, en 1895, el Partido Liberal Democrático iniciado por Mariño y otros librepensadores, con más de dos mil adherentes y su propia revista partidaria *La Democracia*, encabezado por Felipe Senillosa y Ovidio Rebaudi, ambos representantes del poder económico y el saber científico. El manifiesto partidario se publicó tanto en revistas espiritistas (por ej. *Constancia* y *Fraternidad*) como anticlericales (por ej. *El Motín*) con un programa definido dentro de la corriente progresista de ideas filosófico-socialistas de protesta contra la preponderancia del clero.¹¹⁷ Además, Mariño mismo apoyó la ley de divorcio de su amigo el diputado Mario Bravo, y se pronunció en contra del maltrato hacia la mujer, los niños y el sacrificio innecesario a los animales.¹¹⁸

¹¹⁴ El escritor Miguel Cané participó tempranamente en las así llamadas sesiones espíritas de materialización del médium Camille Brediff en Buenos Aires, ver Gimeno, J. (2015). “Porque era absurdo no lo creí”: Andanzas de Miguel Cané en las sesiones espiritistas, *Comunicaciones de Parapsicología*, N° 45, 24-40.

¹¹⁵ Quereilhac, S. (2008). El intelectual teósofo: La actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, 12, 67-86.

¹¹⁶ Mitchelstein, E. (2018). Peligros y placeres del consumo irónico. [Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/peligros-y-placeres-del-consumo-ironicos/>].

¹¹⁷ Estos debates también están resumidos en Bogo, C. (1976). *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*. Buenos Aires: Constanca; Rebaudi, O. (1910). *Evolución del espiritismo*. Buenos Aires: Constanca; Mariño, C. (1934/1963). *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constanca; Mariño, C. (2010). *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Dunker.

¹¹⁸ Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constanca. *Constancia*, 85(2958), 42-47.

En tiempos de predominio católico, Mariño y otros kardecistas defendieron al espiritismo en los medios de prensa contra varios religiosos, incluyendo debates en *El Estandarte Evangélico* órgano de la iglesia metodista argentina. Otros subieron a los púlpitos a dar la voz de alerta, como el jesuita catalán Felix Sardá y Sarvany (1844-1916), miembro del integrismo católico de la Restauración y más tarde el redentorista alemán Federico Grote (1853-1940) de la Parroquia Nuestra Señora de las Victorias.¹¹⁹ El movimiento católico en general manifestó fuertes reacciones contra el espiritismo, siendo el púlpito un escenario privilegiado para los discursos antiespiritistas elegido por los sacerdotes así como los intelectuales católicos a través de la prensa. Por ejemplo, el periodista Miguel Navarro Viola tradujo al español *Discurso sobre el espiritismo* de 1865, una crítica de Camille Deban, donde la controversia estuvo cercana a la enseñanza católica en las escuelas primarias.¹²⁰ Esta situación no sólo enardeció a los kardecistas que habían propuesto un catecismo espírita y pugnaban por su enseñanza en la educación básica, sino que también Mariño hizo frente a la acusación del espiritismo como práctica demoníaca, como se lee en las páginas de los periódicos *La Unión* de extracción católica o *El Nacional* de carácter liberal.¹²¹ En respuesta, la propia prensa espírita (*Constancia* y *Fraternidad*) publicó columnas críticas en defensa del espiritismo, que los católicos calificaban como “casa de locos” o “sitios del infierno”.¹²² El mismo Padre Grote argumentaba, en una línea similar a los científicos positivistas antireligiosos, que el espiritismo “no ha contribuido en nada a la tecnología ni al

¹¹⁹ Sardá y Salvany, F. (1872) *¿Qué hay sobre el espiritismo? Cuatro palabras sobre esta secta*. Barcelona: Tipografía Católica. También ver Asúa, M. (2022). *Science and Catholicism in Argentina (1750–1960): A study on scientific culture, religion, and secularisation in Latin America*. Berlin: De Gruyter.

¹²⁰ Debans, C. (1878). *Discurso sobre el espiritismo...por un médico incrédulo*. Buenos Aires: La Biblioteca Popular.

¹²¹ de Mársico imprimió *Catecismo de Moral y Religión* de A. Bonnefont en 1887, un compilado de enseñanzas de la doctrina para niños traducido del francés por Mariño.

¹²² La prensa en general publicaba con frecuencia artículos críticos contra el espiritismo, ver los títulos “Supersticiones” en *La Unión*, 17 de junio de 1883, “¿Qué hay sobre el espiritismo?” *La Unión* el 26 de junio de 1883 y “Réplica” el 1ro de agosto de 1883. Mariño replicó muchas de estas críticas en revista *Constancia* bajo el título “*La Unión* y el espiritismo”, *Constancia*, 6(7) del 30 de julio de 1883 (pp. 193-196). Otras controversias se pueden ver en: “Producciones espiritistas” *La Unión* del 19 de Octubre de 1887; *El Nacional* del 25 de Octubre 1887, “Un espiritista serio y razonado” *La Unión* del 21 de Octubre 1885; “Conferencia sobre el espiritismo” *La Unión* del 26 de Octubre de 1887, la respuesta de Mariño “Refutación a los sermones del Padre Groote en la Iglesia de las Victorias” en *El Nacional* del 31 de Octubre de 1887 y “Pláticas y refutaciones. El espiritismo carece de base” en *La Unión* del 3 de Noviembre de 1887.

progreso, mientras que la electricidad y el vapor han realizado maravillas... los fenómenos espiritistas no obedecen a ninguna ley natural.” El segundo arzobispo de Buenos Aires, León Federico Aneiros (1826-1894) en su gira diocesana de 1887, llegó a obsequiar a cada párroco una copia de *Los muertos y los vivos: Comunicaciones de ultra-tumba* escrito por el jesuita francés Ambroise Matignon de 1872, una lectura crítica para prevenir sobre los peligros del espiritismo a la feligresía. De hecho, aunque el Santo Oficio en su decreto del 24 de julio de 1917 terminó condenando la asistencia de católicos a las sesiones espiritistas,¹²³ el escritor Vicente Segarra expresó su opinión católica desde el punto de vista de la “psicología empírica”, suscribiendo que los fenómenos de levitación de mesas y materializaciones de fantasmas carecen de explicaciones naturales hasta ahora si bien “parece que no hay necesidad todavía de apelar a explicaciones preternaturales” negando de este modo una interpretación espírita.¹²⁴

Finalmente, una disputa acerca de una “casa encantada” tuvo como protagonista al jesuita catalán Joan Planella quien, en 1921, examinó el caso de una familia irlandesa del pueblo de San Andrés de Giles (en la Provincia de Buenos Aires) atormentada por un “espectro que producía movimientos de muebles y otras fuerzas inexplicables que los alemanes expertos en *Spooklore* califican como Poltergeist, atribuido a un compatriota irlandés fallecido allí.” Según la familia, uno de los niños mostraba signos de posesión diabólica a pesar que varias bendiciones no pudieron aplacar los eventos sobrenaturales. Los espiritistas aventuraron sus propias interpretaciones, entre ellos, Joaquín Trincado, un socialista anticlerical que en 1911 había creado la “Escuela Espiritista Magnética de la Comuna Universal”, menospreciando la interpretación de la curia local.¹²⁵ El padre Planella concluyó que era un caso de influencia diabólica, una afirmación según la cual las sesiones espiritistas eran, en realidad, intervenciones atribuibles al maligno pero no a espíritus de los muertos. A pesar de los intentos infructuosos de Planella de liberar religiosamente a la familia de estas fuerzas mediante un exorcismo, su conclusión final fue que “todas las apariciones de espíritus y de almas son en realidad producto del

¹²³ *Acta Apostolicae Sedis* 9 (1917). De spiritismo. No. 1, p. 268; ver también Planella, J. (1917). ¿Impostura o verdad? *Estudios*, 13, pp. 44-53.

¹²⁴ Segarra, V. (1920). La psicología empírica y los fenómenos mediánicos. *Estudios*, 18, p. 291.

¹²⁵ Trincado, J. (1922). *El espiritismo estudiado o política del creador y gobierno del espiritismo*. Buenos Aires: Voz Informativa.

demonio”, una idea que predominó en la Iglesia en torno a las prácticas de los médiums desde el origen mismo del espiritismo.¹²⁶

Los debates entre kardecistas con anarquistas, socialistas (con quienes hicieron alianza en un primer momento) y librepensadores también produjeron tensiones respecto al concepto de sociedad, economía y poder que parecía engendrar más heterogeneidad que solidez a la hora de producir ideales de lucha.¹²⁷ De hecho, aparecían muchos kardecistas “infiltrados” entre liberales, socialistas, anarquistas, masones, feministas, esperantistas y sacerdotes apóstatas – principalmente entre los años 1890 hasta 1910.¹²⁸ Sin embargo, la distinción quedaba más clara cuando los anarquistas y socialistas, particularmente, buscaron expulsar cualquier resabio de esoterismo y espiritualismo entre sus filas, al punto que los espiritistas fueron rechazados de los Congresos Nacionales del Libre Pensamiento a causa de una perspectiva contraria a los criterios del movimiento librepensador. Por ejemplo, para los librepensadores la doctrina espiritista generaba preocupación por su postura a menudo más religiosa que filosófica: “Los discípulos de Kardec constituyen una secta religiosa [...], la sugestión los domina y sus creencias los relega al círculo estrecho de una fe que no puede tener nada que ver con el librepensamiento. Muchos de ellos pertenecen a la ciencia únicamente como sujetos enfermos” (p. 5). La intransigencia del librepensamiento demostraba no solamente su regla anticlerical sino también antirreligiosa, para el cual el espiritismo no era otra cosa sino una “religión disfrazada de ciencia”; en consecuencia, incompatible

¹²⁶ Estas noticias tuvieron eco en periódicos de habla inglesa y prensa porteña: “Un sacerdote pasionista bendijo el sitio y los habitantes afirmaron que “el crucifijo se estrelló contra el suelo... las velas se apagaron y el edificio tembló.” Ver “Do the Death Return? Strange Tale from Carmen de Areco.” *Buenos Aires Herald*, 28 de Octubre 1921; “Los muertos no hablan” “Misterioso fenómeno que se viene produciendo en la provincia.” “El temible espíritu del irlandés de Giles; “El extraño fenómeno de San Andrés de Giles” ver *La Razón*, 27, 28 y 29 Octubre de 1921; Rancla, J. (1922). Lo de Giles y a propósito de ello. *Estudios*, 22, pp. 334, 340-345.

¹²⁷ En 1916, el consejo superior del Partido Socialista decidió desafiliar a aquellos que practiquen propaganda espiritista, como ocurrió entre los afiliados del Centro Socialista de Lobos en la provincia de Buenos Aires, ver Morera, B. (1916). Cartas íntimas: Al doctor Ovidio Rebaudi. *Constancia*, 39(1490), 24-28.

¹²⁸ Rainieri, M. P. (2018). Laicidad y anticlericalismo en la Argentina: Los congresos nacionales del libre pensamiento a finales de la república oligárquica (1908-1915). *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, 8, 147-173; De Lucía, D. O. (1999). Laicismo y cientificismo en la gran capital: El Congreso Internacional del Librepensamiento. En M. Gutman & T. Reese (Eds.). *Buenos Aires 1910: El imaginario para una gran capital* (pp. 185-195). Buenos Aires: Eudeba.

con sus ideales.¹²⁹ En 1918 la prensa espírita escribió con indignación cómo el Partido Socialista Internacional (que luego sería Partido Comunista Argentino) había incluido en su declaración de principios la incompatibilidad entre la condición de espiritista o masón con el socialismo. Incluso el debate salpicó la prensa espírita por dentro, por ejemplo, los artículos del espiritista y maximalista español Bernabé Morera, que defendía al bolcheviquismo ruso y el uso de la violencia para reivindicar las luchas sociales, fueron recibidos con recelo por los lectores de la revista espírita *Constancia* la cual, si bien no cerró sus columnas a los ideales de Morera, sin embargo, combatió su propuesta maximalista-espiritista a través de, entre otros, Ovidio Rebaudi, que había fundado el grupo socialista de Balvanera, así como los editoriales sin firma de Cosme Mariño. Rebaudi no sólo hizo hincapié en las desafortunadas experiencias que los espiritistas habían tenido en el campo político, sino que recordó la violencia anarquista durante la Semana Trágica y la huelga agraria de 1919 en La Pampa, que por otra parte le valió la crítica de los chacareros miembros de varias sociedades espiritistas pampeanas que habían participado del conflicto.¹³⁰

Otra figura intelectual de renombre que se ocupó vigorosamente del espiritismo fue el médico y sociólogo José Ingenieros (1877-1925), que mantuvo una postura pendular, entre el desprecio y la curiosidad; una crítica pública y una curiosidad privada por las ciencias ocultas.¹³¹ A sus veinte años, el joven Ingenieros incursionó en teosofía y alentó la creación de una “Facultad de Ciencias Herméticas (La Syringa)” con cinco cátedras (que incluían como asignaturas ocultismo general y práctico, Kabbala y terapia magnética trascendental) la cual compartía con su amigo Rubén Darío, mayor que él, quien le contagió su fascinación por estas temáticas. Así nació la *travesura* donde Ingenieros llegó a recibir un rito de iniciación tras pasar por “pruebas de agua, tierra, fuego y aire” (pp. 56-58).¹³² Pero esta fascinación se transformó en una furibunda crítica

¹²⁹ El Progreso (1916). *Segundo Álbum biográfico de los Libre-Pensadores: Primer Centenario de la proclamación de la independencia argentina*. Buenos Aires: Imprenta Mercatali.

¹³⁰ Rebaudi, O. (1919). Contestando una carta. *Constancia*, 62(1671), 407-411.

¹³¹ Esta incursión temprana en el espiritismo parece haber dejado cierta impronta redentora entre los espiritistas en general, sobre todo porque la prensa espírita lo ha recordado como un “memorable espiritualista”, ver Gudi, E. (1949). Medallón de un Gran Espiritualista: José Ingenieros. *La Idea*, 37(30), p. 305.

¹³² Bagú, S. (1936). *Vida ejemplar de José Ingenieros*. Buenos Aires: Claridad.

cuando Ingenieros escribe para las columnas del diario *La Nación*, indicando que los médiums no son sino sujetos “sugestionados e histéricos”, opinión compartida por su amigo Ramos Mejía.¹³³ Aun cuando los espiritistas propiciaban el debate a través de las páginas de la revista *Constancia*, sólo aceptó contribuir con un capítulo de su nuevo libro aun inédito sobre la sugestión, donde reconocía las propiedades terapéuticas del hipnotismo en detrimento del magnetismo.¹³⁴ Serié, editor de *Constancia*, lamentó que Ingenieros omitiese o ignorase los hallazgos de los magnetólogos¹³⁵ e incluso evitara confrontar con los espiritistas que lo desafiaban a sostener su impostura.¹³⁶

Si bien Ingenieros conquistó la simpatía de muchos jóvenes con ideas progresistas pero menospreciaba al socialismo que nucleaba a “sectarios” (espiritistas, vegetarianos, anarquistas y anticlericales, entre otros),¹³⁷ en 1906, llegó a calificar como “viejo engañado y zozco” al fisiólogo francés Charles Richet por preocuparse de las materializaciones de fantasmas que presencié en Argelia¹³⁸ en oposición con la opinión más tolerante de Rubén Darío, que defendía con moderación el trabajo científico de Richet.¹³⁹ Cuando Ingenieros participó del Quinto Congreso de Psicología en Roma,

¹³³ En su obra clásica de 1878 *La neurosis de los hombres célebres*, Ramos Mejía colocaba al espiritismo entre las causas de la degeneración, ver Vallejo M. (2020). ¿Un malentendido célebre?: Ramos Mejía y las neurosis a fines del siglo XIX. *Anuario de Investigaciones*, 27, 389-399.

¹³⁴ Ingegneros, J. (1904). Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión. En *Los Accidentes Histéricos y las Sugestiones Terapéuticas* (Capítulo 2). Buenos Aires: Librería de J. Menéndez.

¹³⁵ Serié, P. (1904). Del Dr. Ingegneros. *Constancia*, 26(889), p. 220. Frascara, M. (1905). El espiritismo aniquilado. *Constancia*, 28(94), p. 453; [Serié, P.] (1905). El Dr. Ingegneros y el Espiritismo. *Constancia*, 28(94), p. 463.

¹³⁶ En su comentario crítico de libros hacia el espiritismo, Ingenieros traduce del francés a Lionel Dauriac (1847–1923) de la Universidad de Montpellier *Le spiritisme est l'ennemi du spiritualisme et de la science* para su revista *Archivos de Psiquiatría y Criminología*.

¹³⁷ Fernández, C.B. (2009). *Las crónicas de José Ingenieros en La Nación de Buenos Aires (1905-1906)*. Mar del Plata: Martí Editor; Ben Plotkin, M. (2021). *José Ingenieros: El hombre que lo quería todo*. Buenos Aires: Edhasa.

¹³⁸ Richet, Ch. (1906). *Les phénomènes dits de matérialisation de la Villa Carmen*. París: Annales des Sciences Psychiques. Para un análisis moderno de este caso, ver Alvarado, C.S. (2019). *Charles Richet: A Nobel Prize winning scientist s exploration of psychic phenomena*. Milton Keynes: White Crow Books.

¹³⁹ Ver las opiniones contrastantes entre José Ingenieros y Rubén Darío en: Ingenieros, J. (1906). Siluetas. *La Nación*, 4 de febrero de 1906 y Darío, R. (1906). La ciencia y el más allá, *La Nación*, 9 de febrero de 1906. Críticas similares aparecen en Rosetti, E. (1907). Espiritismo y ciencia. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 63, 119-120.

criticó una presentación titulada “El limbo de lo sobrenatural”, dedicado a los debates en torno del ocultismo y el espiritismo que agitaron el congreso, recordando su frustrado intento por conocer a la famosa médium italiana Eusapia Paladino que justo había salido de viaje para dar sesiones para los miembros de la realeza.¹⁴⁰ También mostró sarcasmo en sus fracasados intentos para estudiar la telepatía (conocida como “sugestión a distancia”) en el hospital San Roque (luego Htal. Ramos Mejía), intentando en varias ocasiones una serie de ensayos con una “histérica” mediante un prolongado tratamiento hipnótico donde trató de transmitir mentalmente a distancia la orden de elevar un brazo, al menos diez veces, sin éxito. Ingenieros concluyó diciendo: “El hecho seguro es que hasta hoy no ha podido probarse que el pensamiento humano sea transmisible a distancia.”¹⁴¹

Sin embargo, no sabemos si esta impresión cambió después de haber participado como testigo calificado en las sesiones del médium platense Osvaldo Fianza (1883-1963) en 1918, un émulo del británico D.D. Home.¹⁴² La prensa espírita (*Constancia*) releva algunos de los fenómenos producidos, la lista de invitados con un pequeño grupo de espiritistas liderados por Mariño y junto a ellos, el antropólogo Salvador Debenedetti, el ornitólogo Roberto Dabbene y Constancio C. Vigil, director de la revista *Atlántida*, quien también había mostrado simpatía hacia el espiritismo y era amigo personal de Mariño.¹⁴³ Fianza era un médium en torno a quien se condujeron dos series de sesiones, la primera en 1905 y la segunda en 1918. Los asistentes recuerdan haber sido testigos de materializaciones y otros fenómenos extraordinarios, por ejemplo, ectoplasmías, aparición de piedras (“aporte”) y hasta la presencia sobrenatural de pájaros vivos, conocida como mediumnidad de “efectos físicos” que ocurrieron – según él – bajo la manifestación de su espíritu-guía *Aetes*, cuando Fianza y su familia vivían

¹⁴⁰ Ingenieros, J. (1905). Últimas notas de un congreso. *La Nación*. 4 de julio de 1905, p. 3.

¹⁴¹ Ingenieros, J. (1906). La transmisión del pensamiento: Fenómenos de percepción a distancia. El espiritismo y lo desconocido. *La Nación*, Jueves 31 de Agosto, p. 5 [columnas 4-6]. Un análisis de la vida y obra de Ingenieros con documentación sobre su impresión sobre el espiritismo, ver Ben Plotkin, M. (2021). *José Ingenieros: El hombre que lo quería todo*. Buenos Aires: Edhasa.

¹⁴² Gimeno, J. & Di Tullio, M. (2000). Osvaldo Fianza: Un médium de efectos físicos en la argentina metapsíquica. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 11(1-2), 131-152.

¹⁴³ Bontempo, M.P. (2007). *Atlántida, un proyecto editorial*. En XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. San Miguel de Tucumán: Universidad de Tucumán.

en una colonia agraria espírita en cercanías a La Plata.¹⁴⁴ La segunda serie de sesiones en 1918 se llevó a cabo en la sede de la sociedad *Constancia*, a plena luz eléctrica, donde se construyó un gabinete semejante a una “jaula en forma de cubo” revestido de una maya de alambre tejido en el medio del amplio salón de actos de la sociedad. El médium ingresó a la jaula y se sentó en una silla, siguiendo el estilo típico de las sesiones espíritas de la época para los médiums de efectos físicos. La jaula estaba cubierta por una cortina negra corrediza y el médium vestido solo con un mameluco blanco cerrado por la espalda ligando ambos brazos y piernas. Después de algunos fogonazos de magnesio, Fidanza apareció – según la crónica publicada en *Constancia* – inexplicablemente de pie, con sus ligaduras y lacres intactos. La revista consigna cómo Ingenieros quedó sorprendido a pesar del riguroso dispositivo experimental:

Ingenieros quiso constatar hasta qué punto las ligaduras con que se había asegurado al médium a la silla le hubiera dejado libertad de acción a manera de hacer posible zafarse de ellas, para apartarse de la silla. A tal fin, se vistió al señor Juan Fidanza [otro asistente] con el mismo mameluco empleado y se le ató a la silla en la misma forma que lo fuera el médium, comprobándose que no era posible conseguir salirse de ella y mucho menos sacar la cinta de dentro de las argollas. (p. 634)¹⁴⁵

Aunque Ingenieros observó los eventos ocurridos aquella noche, no dejó testimonio de su opinión en ninguna fuente conocida (según Mariño, firmó un acta de presencia de la sesión).¹⁴⁶ Entre quienes también habían sido invitados, pero no concurrieron, Mariño menciona al escritor Leopoldo Lugones y al psiquiatra Horacio Piñero. A pesar de que los miembros de *Constancia* planearon futuras sesiones con el médium, el proyecto se vio interrumpido cuando Fidanza fue herido a causa de un fallido atentado contra su

¹⁴⁴ [Serié, P.] (1910). *Elocuencia de los hechos*. La Plata: Sociedad Luz del Porvenir [Editor].

¹⁴⁵ [Redacción]. (1918) La primera sesión de Fidanza en la Capital. *Constancia*, 41(1633), 632-634.

¹⁴⁶ Narraciones similares aparecen en el testimonio de críticos al espiritismo que fueron invitados como testigos de los controles a que eran sometidos los médiums, una práctica frecuente entre los espiritistas que buscaban la confirmación positiva de su doctrina. Por ejemplo, en los años treinta, el Padre Carlos María de Heredia (1872-1951), un sacerdote mexicano que era aficionado al ilusionismo, llegó a firmar un documento dejando testimonio de las materializaciones de Luis Martínez, un médium del Instituto Mexicano de Investigaciones Síquicas, ver Tibón, G. & Algazi, A. (1960). *Una ventana al mundo invisible: Protocolo del IMIS*. México: Antorcha.

vida en proximidades a Plaza Constitución, llegando en tren desde La Plata, en circunstancias poco claras.¹⁴⁷

Magnetología: Tecnología de las prácticas espiritistas

Las tradiciones esotéricas tuvieron su origen entre iniciados con una base religiosa libre de dogmas; una moral cristiana en el caso del espiritismo y un intento por sintetizar las religiones de Oriente y Occidente en Teosofía, amparadas en la autoridad de sabios y científicos que buscaban la evidencia científica de tales fuerzas.¹⁴⁸ Por ejemplo, el esoterismo occidental – y el espiritismo en particular – presenta numerosas teorías y discusiones en torno a fuerzas y campos sutiles que genera el ser humano.¹⁴⁹ A este hipotético principio se le ha dado una enorme cantidad de nombres: prana, chi, maná, magnetismo animal, fuerza nerviosa, fuerza neúrica, fuerza ódica, fluidos, fuerza psíquica y orgón, entre otros.¹⁵⁰

En occidente, el reconocimiento más temprano de estos principios provino del médico vienés Franz Anton Mesmer (1733-1815) quien afirmaba que los imanes conducían y dirigían un fluido invisible que operaba sobre todos los seres animados – en analogía al mineral – al que llamó *magnetismo animal*, que emana del cuerpo del magnetizador y que puede transmitirse a través de pases o movimientos de las manos.¹⁵¹ Mesmer, que

¹⁴⁷ Quereilhac, S. (2013). Ecos de lo oculto en el Buenos Aires de entre-siglos. intervenciones de escritores e intelectuales en medios de prensa. *Literatura y Lingüística*, 28, 89-104.

¹⁴⁸ Entre los saberes esotéricos que ganaron más popularidad, el mesmerismo o “magnetismo animal” resultó en ideas para el tratamiento médico por sus aplicaciones, ver Alvarado, C. S. (2006). Human radiations: Concepts of force in mesmerism, spiritualism and psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 70(3), 138-162; Monroe, J.W. (2008). *Laboratories of Faith: Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Jefferson, NC: Cornell University Press; Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press; González de Pablo, Á. (2003). *En ningún lugar en parte alguna: Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*. Madrid: Frenia.

¹⁴⁹ Ungaro, J. (1992). *Las radiaciones humanas: Historia de la radiónica*. Buenos Aires: Club de Estudio.

¹⁵⁰ La física del siglo XIX también produjo controversias sobre la naturaleza de fuerzas tales como los rayos N, las radiaciones mitogénicas e ideas más modernas que se han ido descartando, como la teoría del éter o más recientemente el debate en torno a la teoría de supercuerdas, ver Greene, B. (2017). *La realidad oculta: Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Barcelona: Planeta; Schaffner, K.F. (1972). *Nineteenth-century aether theories*. Oxford: Pergamon Press.

¹⁵¹ Estas teorías provenían de resabios de la medicina medieval y de los principios de la medicina practicada por el alquimista, médico y astrólogo suizo Paracelso (pseudónimo de Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), para quien la enfermedad era causada por

comenzó a usar piedra imán para curar a los enfermos gracias a las enseñanzas del astrónomo y jesuita Maximilian Hell (1720-1792), sostenía que el fluido magnético emanaba desde los cuerpos celestes y estaba presente en toda la naturaleza. El practicante dirige ese fluido sobre un paciente enfermo que luego queda inducido a un sueño (conocido como “sonambulismo provocado”) que afecta al cuerpo humano a través de los nervios.¹⁵² Los magnetizadores creían que el magnetismo animal producía efectos curativos, podía reflejarse en espejos, transmitirse por sonidos y almacenarse en diferentes cuerpos. Mesmer mismo tenía grandes expectativas al respecto porque pensaba que el magnetismo animal revolucionaría la profesión médica.¹⁵³ Pero a causa de su popularidad, la práctica del mesmerismo acabó siendo investigada por dos comisiones dependientes de la corona francesa en 1784, que concluyó que sus resultados eran más bien efecto de la imaginación, la imitación y el tacto en lugar de un “fluido” invisible.¹⁵⁴

En efecto, los mesmeristas o magnetizadores propusieron que la electricidad, la luz y el calor estaban relacionados con el magnetismo animal, definido como un “fluido nervioso” o una forma modificada de otras fuerzas físicas que operaban a través de un principio universal que animaba a la materia y que podía organizarse de diferentes formas.¹⁵⁵ El mesmerismo se expandió por toda Europa y América, con muy diversos

bloqueos en este flujo. Paracelso fue también influyente para otras disciplinas, como la homeopatía del médico sajón C.F. Samuel Hahnemann (1755-1843).

¹⁵² Hacia fines del siglo XVIII, Mesmer publicó su tesis doctoral donde presentó 27 proposiciones sobre este fluido y sus efectos ya que su teoría física estaba explícitamente destinada a la medicina, ver Mesmer, F.A. (1779). *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* París: Didot.

¹⁵³ Aunque la decisión de la comisión fue un punto de inflexión para el futuro del mesmerismo, su credibilidad se vio irrevocablemente disminuida después del veredicto a pesar que la práctica continuó en la Francia posrevolucionaria, ver Pattie, F. A. (1994) *Mesmer and Animal Magnetism: A chapter in the history of medicine*. Hamilton, NY: Edmonston.

¹⁵⁴ Chastenet de Puységur (1751-1825), uno de los discípulos de Mesmer, argumentó la importancia de la voluntad y la creencia del magnetizador en este fluido universal ya que su cuerpo se comporta como un imán reforzado por el aire, la fricción y otros cuerpos y las extremidades como polos, ver Tinterow, M.M. (1970). *Foundations of hypnosis: From Mesmer to Freud*. Springfield, IL: Charles C. Thomas; Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et médiumnité*. París: Les Empêcheurs de Penser en Rond; Darnton, R. (2009). *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Harvard University Press.

¹⁵⁵ Se atribuía al magnetismo animal la inducción al trance hipnótico, el contacto mental con el hipnotizador – al punto de obedecer sus órdenes no verbales – la clarividencia y la transposición de los sentidos (por ejemplo, “ver” a través la boca del estómago), ver Chazarain, Dr. L. T., & Declé, C. (1886). *Découverte de la polarité humaine ou démonstration expérimentale des lois suivant lesquelles l’application des aimants, de l’électricité et les actions manuelles ou analogues du corps humain*. París: Octave Doin; Cullerre, A. (1887). *Magnétisme et hypnotisme: Exposé des phénomènes observés pendant le sommeil nerveux provoqué*. París: Baillièrre; Dechambre, A. (1873). *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (Vol. 7, pp. 143–211). París: G. Masson.

propósitos, desde pura diversión hasta ganancia pecuniaria en salones, escenarios y consultorios médicos, despertando el interés por el control de la mente (o la voluntad); permitía viajar en forma espiritual a otros sitios y planetas e influir sobre otros cuerpos. Aunque había sido desacreditada por Benjamin Franklin a fines del siglo XVIII en Francia, su práctica atrajo incluso la atención del filósofo americano Ralph Waldo Emerson y sus contemporáneos.

El mesmerismo no era simplemente una experiencia de salón para la sociedad modernista; sus apologistas afirmaban que proporcionaba el primer medio racional para alcanzar “verdades ocultas”.¹⁵⁶ En la década de 1850, las comunidades espiritistas americanas que habían superado en popularidad a los mesmeristas, aunque tenían diferentes objetivos – creencias, metafísica y prácticas – adoptaron el magnetismo dando forma a una “práctica primitiva” pero que los espiritistas habían racionalizado. De hecho, no quedó circunscripto sólo a este colectivo, por ejemplo, los “frenomesmeristas” – una combinación entre frenología y mesmerismo – pretendían utilizar el magnetismo para mapear los órganos frenológicos con mayor precisión y modificar las conductas de los pacientes de los alienistas. De modo que el mesmerismo resultó un aporte valioso para mejorar una práctica de diagnóstico en lugar de sólo una tecnología de medición.¹⁵⁷ A mediados del siglo XIX, las teorías magnéticas impregnaron a las prácticas médicas en vías de reconocimiento para racionalizar sus procedimientos, en una cultura que aceptaba y validaba el magnetismo como una ciencia positiva y otras creencias religiosas,¹⁵⁸ como la *Ciencia Cristiana*, que introdujo el magnetismo para la evangelización en sus liturgias.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Por ejemplo, Loraina Bracete, una clarividente ciega americana, afirmaba que bajo el “estado magnético” podía viajar a ciudades lejanas, describiendo con precisión la geografía y las experiencias sensoriales del lugar, ver Ogden, E. (2018) *Credulity: A cultural history of US Mesmerism*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

¹⁵⁷ En su relación con los desarrollos tecnológicos y el discurso científico, la apropiación de innovaciones tecnológicas se remonta a las sesiones de magnetismo animal, por ejemplo, Jeremy Stolow describe cómo los espiritistas de mediados del siglo XIX se apropiaron de la invención del telégrafo como metáfora de la mediumnidad para legitimar la autoridad de las médiums, ver Stolow, J. (2009). *Wired religion: Spiritualism and telegraphic globalization in the nineteenth century*. En S. Streeter, J. Weaver & W. Coleman (Eds). *Empires and Autonomy: Moments in the history of globalization* (pp. 79–92). Vancouver: University of British Columbia Press.

¹⁵⁸ Wenegrat, B. (2001). *Theater of Disorder: Patients, doctors, and the construction of illness*. Oxford: Oxford University Press; de Giustino, D. (1975). *Conquest of Mind: Phrenology and Victorian social thought*. Routledge. Schmeller, M.G. (2016). *Invisible Sovereign*. Baltimore, MA: Johns Hopkins

Más allá de las especulaciones acerca de su funcionamiento, los fenómenos más prácticos fueron las “curas magnéticas” porque, ocasionalmente, el magnetizador decía experimentar fatiga después de la sesión de curación a causa de emitir su propio fluido para sostener al inválido.¹⁶⁰ El magnetismo parecía no sólo estar involucrado en la digestión y la circulación sanguínea, hasta cierto punto estas ideas eran la causa de las teorías neurofisiológicas dominantes en el siglo XVIII según las cuales la fuerza vital circulaba a través de los nervios, lo que permitía el movimiento y el procesamiento de las impresiones sensoriales.¹⁶¹ Siguiendo esta tradición, se produjo una ruptura de ideas que dividió a los médicos básicamente en dos modelos para explicar su funcionamiento: por ejemplo, el médico británico James Esdaile (1808-1859) planteó que este fluido en el sistema nervioso transportaba las órdenes al cerebro y que funcionaba como el extremo pasivo de un telégrafo eléctrico que registra los impulsos recibidos desde el extremo activo de la batería. Este fluido podía viajar desde el magnetizador hacia lugares distantes atravesando barreras físicas hasta el paciente magnetizado; otros mesmeristas – en cambio – defendían la idea de que el fluido no solo era un principio físico y fisiológico sino un instrumento del alma.¹⁶² El fluido emanaba de Dios y por lo tanto el alma humana dirigía ese fluido, en consecuencia, cobró fuerza la idea de que el principio rector del magnetismo animal era espiritual, no físico.¹⁶³

University Press. Acerca del interés del diagnóstico mediante magnetismo en Argentina, ver [Rebaudi, O.] (1903). El diagnóstico por medio del magnetismo. *Revista Magnetológica*, 7(76), 49-56.

¹⁵⁹ Podmore, F. (1909). *Mesmerism and Christian Science: A short history of mental healing*. Philadelphia, PA: G.W. Jacobs.

¹⁶⁰ Básicamente, se explicaba su acción por la “electricidad animal” que podía transferir impresiones sensoriales al sistema nervioso en ausencia de sus órganos receptores, como los ojos o los oídos, ver Martínez- Taboas, A. (1998). Una historiografía de la hipnosis: Desde los tiempos de Mesmer y Charcot hasta el presente. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 11, 39–63.

¹⁶¹ Du Potet, J.D. (1863). *Thérapeutique Magnétique: Règles de l'application du magnétisme a l'expérimentation pure et au traitement des maladies*. París: Dentu. Ver también Clarke, L. & Llaguet, B. (1912). Une propriété encore inconnue des effluves humains. *Annales des Sciences Psychiques*, 22, 225–227; Esdaile, J. (1852). *Natural and mesmeric clairvoyance, with the practical application of mesmerism in surgery and medicine*. London: Bailliére.

¹⁶² Cahagnet, L-A. (1890). *Magie Magnetique: Traite historique et pratique*. París: Vigot Freres; Lafontaine, C. (1886). *L'Art de magnetiser ou le magnetisme vital*. París: Felix Alcan.

¹⁶³ Para comprender este debate, ver Tinterow, M.M. (1970). *Foundations of hypnosis: From Mesmer to Freud*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.

En este contexto se creó una corriente religiosa heterodoxa más amplia que fue la base para el posterior desarrollo del espiritismo. Hacia 1840, existían no solo médicos con pacientes sonámbulas que afirmaban entrar en contacto con los espíritus sino también magnetizadores que usaban el mesmerismo para inducir la comunicación espiritual. Aunque la mayoría de los magnetizadores eran médicos, otros autodenominados magnetizadores empleaban “pases” (una forma de imposición de manos) para inducir al trance y comunicarse con los espíritus. De modo que el magnetismo y el espiritismo convergieron en el así llamado “magnetismo de orientación espiritista” que llevó finalmente al espiritismo de Allan Kardec.¹⁶⁴

Las prácticas magnéticas se instalaron cómodamente en algunas capitales de América latina, con matices locales y propósitos diversos. Por ejemplo, en Brasil, los pioneros de la homeopatía comenzaron los primeros ensayos introduciendo en sus soluciones dosis de “fluido vital”. En 1823, João Lopes Cardoso Machado, un médico de Pernambuco, introdujo el tratamiento magnético bajo el nombre de “catalepsia espontánea” y en 1861 Joaquim dos Remedios Monteiro publicó *Magnetismo*, una revista avalada por la Academia Imperial de Medicina para investigar y demostrar la eficacia del nuevo tratamiento.¹⁶⁵ En México, el médico Luis Hidalgo Carpio (1818-1879), un precursor de la medicina legal mexicana observó y condujo, hacia fines de los años 1870, varias pruebas sobre el estado sonambúlico que publicó en la revista *Gaceta Médica*.¹⁶⁶ El mesmerismo también penetró en otras ciudades latinoamericanas, por ejemplo, entre 1890 y principios del siglo XX, en Lima¹⁶⁷ y Santiago de Chile, donde desfilaron magnetizadores e hipnotizadores, tales como Alberto Díaz de la Quintana, el conde

¹⁶⁴ La popularidad de Kardec, quien quedó convencido del origen espiritual de las comunicaciones mediúnicas después de asistir a las sesiones del magnetizador Louis-Alphonse Cahagnet (1809-1885), creció fuertemente después de organizar los textos dictados por sus médiums, ver Crockford, S. (2013). *From Spiritualist Magnetism to Spiritism: The development of spiritualism in France, 1840-1870*. En C.M. Moreman (Ed.). *The Spiritualism Movement, Vol.1: Speaking with dead in America and around the world*. New York, NY: Praeger.

¹⁶⁵ Ambos médicos también fundaron la Sociedad de Propaganda Magnética y el *Jurado Magnético* en Río de Janeiro bajo el reconocimiento del Emperador Pedro II, ver Portela-Câmara, F. (2003). *Instituição da psicoterapia na medicina brasileira: 1887-1889. História da Psiquiatria*, 8(3) [Recuperado de <http://www.polbr.med.br/ano03/wal0103.php>].

¹⁶⁶ Vallejo, M.S. (2015). Magnetizadores, ilusionistas y médicos. Una aproximación a la historia del hipnotismo en México, 1880-1900. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 5, 200-219.

¹⁶⁷ Orbegoso, A. (2012). Espiritismo, locura e intelectuales del 900. *Revista Psicológica de Trujillo*, 14(1), 95-105.

Baschieri, el “conde de Das”, Leovigildo Maurica y Enrique Onofroff.¹⁶⁸ Estos pocos casos demuestran que el magnetismo circuló como una práctica médica que popularizó esta doctrina en contextos religiosos, técnicos (como la aplicación clínica de la electricidad), médicos y entretenimiento, entre otros. Por ejemplo, el mesmerismo fue atractivo para los fabricantes de instrumentos científicos, de hecho, muchos artesanos sin cultura científica a fines de siglo XIX, devinieron en constructores de dispositivos que se integraron a la comunidad científica compartiendo sus prácticas como mediadores entre físicos y nuevas disciplinas, como la fisiología. La aparición, extensión y eventual desaparición de los diferentes contextos del uso de un instrumento (espectáculos públicos, enseñanza, investigación, medicina, telegrafía, industria, etc.) ilustra tanto los cruces de fronteras entre diferentes dominios así como las sucesivas reconfiguraciones de tales instrumentos.¹⁶⁹

Controversias entre medicina, magnetismo y sugestión

No siempre el saber médico tuvo una autoridad prominente en la sociedad porteña, de hecho, hasta mediados del siglo XVIII, Buenos Aires carecía de una organización sanitaria cuando, en 1779, se creó el Tribunal del Protomedicato con la función de dirigir la política sanitaria y controlar la práctica médica profesional, aunque en rigor no se trataba de curar sino de aislar. La curación del enfermo era más responsabilidad del hogar, tratado mediante métodos naturales conocidos o quedaban relegados a curanderos con el “don para curar”, cuyas prácticas atravesaban todas las clases sociales. Ciertas recetas y saberes eran transmitidos oralmente en el interior de las familias y en las casas se cultivaban las hierbas que se empleaban con fines terapéuticos.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Correa, M. & Vallejo, M. (2019). *Cuando la hipnosis cruzó los Andes. Magnetizadores y taumaturgos entre Buenos Aires y Santiago (1880-1920)*. Pólvora: Santiago de Chile; Palma, P. & Vallejo, M. (2019). La circulación del esoterismo en América Latina. El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 14, 6-28.

¹⁶⁹ Blondel, C. (1997). Electrical instruments in 19th century France, between makers and users. *History and Technology*, 13, 157-182.

¹⁷⁰ Di Liscia, M. S. (2002). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Editorial CSIC; González Leandri, R. (1996). La profesión médica en Buenos Aires, 1852-1870. En M. Zaida Lobato (Ed.), *Política, médicos y enfermedades: Lecturas de historia de la salud en la Argentina* (pp. 21-56). Buenos Aires: Biblos; Armus, D. (Ed.) (2022). *Sanadores, parteras, curanderos y médicas: Las artes de curar en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

El curandero era una figura que encarnaba la única alternativa para el tratamiento de todo tipo de males – físicos, anímicos, amores y espirituales – para lo que la medicina europea era ineficaz o poco confiable. Además, los primeros hospitales estaban bajo la tutela de ordenes religiosas excepto en tiempos de guerra, porque eran centros de reclusión o albergue que no incluía prácticas médicas y cuya asistencia era entendida más como acciones de caridad. Recién a partir de la epidemia de fiebre amarilla en 1871, el problema social resultó más preocupante que la salud individual y los higienistas ganaron más fuerza a causa de las condiciones de vida determinantes para prevenir no sólo los espacios y los cuerpos sino también las conductas. El objetivo del higienismo hacia fines del siglo XIX, era contribuir a un proyecto de consolidación de la Nación, justificando ideales de orden y progreso planteado por la generación del ochenta, que justificaba la persecución de los pueblos originarios y la inferioridad de sus culturas frente a la europea.¹⁷¹

Bubello divide a estos practicantes en cuatro categorías: manosantas, magnetizadores, adivinos y curanderos urbanos. Los *manosantas* curaban mediante ceremonias y fórmulas o aplicaban medicamentos, usaban velas y crucifijos pidiendo contribuciones libres en dinero o alimentos (en caso de actuar de manera inmoral, los manosantas corrían el riesgo de perder sus poderes); el *magnetizador* – en cambio – practicaba la imposición de manos a corta distancia del enfermo con la intención de “emitir fluidos”, incluyendo agua fría y metales previamente magnetizados. Los *adivinos* usaban cartas españolas (cartomancia) y la quiromancia entre otras para diagnosticar “mal de amores”; los *curanderos* empleaban infusiones de hierbas, donde mayoritariamente las mujeres atendían partos y fracturas de huesos. En casi todos los casos, invocaban a Dios, a los Santos, a espíritus de la naturaleza o a los espíritus de seres queridos fallecidos.¹⁷²

¹⁷¹ Armus, D. (2000). El descubrimiento de la enfermedad como problema social. En M. Zaida Lobato (Ed), *Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916) Vol. 5* (pp. 507-561). Buenos Aires: Sudamericana; Rodríguez, M.L., Carbonetti, A. & M. M. Andreatta (2013). Prácticas empíricas y medicina académica en Argentina: Aproximaciones para un análisis cuantitativo del Primer Censo Nacional (1869). *Historia Crítica*, 49, 81-108.

¹⁷² Bubello, J.P. (2018). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX) La conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX. En J.P. Bubello, J.R. Chaves & F. de Mendonça (Eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina Enfoques, aportes, problemas y debates* (pp. 39-96). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Esto cambió a inicios de los años 1880, cuando el saber médico capitalizó la crítica de numerosos intelectuales, escritores y políticos, que consideraban un signo de progresismo luchar contra el accionar de curanderos y consumidores de la medicina popular, estigmatizados como “alienados o neurópatas supersticiosos” en línea con las teorías del degeneracionismo. Por entonces, bastaba que un profesor respetado por sus colegas y por la prensa – aun con errores y creencias – fuera social o intelectualmente prominente para aceptar su palabra como principio de autoridad.¹⁷³ Para el degeneracionismo, las intervenciones de los curanderos “infectaban a la población con sus prácticas irracionales” por lo que era necesaria su reeducación en la cárcel o el manicomio (p. 650).¹⁷⁴ Esta disputa de poderes reflejó las controversias del status entre ciencia y religión, en parte, resultado de las contradicciones de las categorías de la teología y otras espiritualidades. A causa de los intereses sectoriales en la disputa por un capital simbólico que legitime sus posiciones en la estructura social, los representantes religiosos y los médicos planteaban sus ideas en virtud de la defensa de su posición dentro del campo en la estructura de poder, que construyó la jerarquización de estos intereses.¹⁷⁵ Para corregir estas desviaciones, el higienismo, considerado una ciencia positiva por excelencia porque prevenía epidemias y otros males sociales, se impuso sobre las prácticas de los curanderos quienes no sólo desaparecieron después del tercer Censo de 1914, sino que las parteras, las enfermeras y los boticarios ganaron más crédito en los círculos médicos.¹⁷⁶

¹⁷³ Luz, M. T. (1997). *Natural, racional, social: Razón médica y racionalidad científica moderna*. Buenos Aires: Lugar; Belmartino, S. (2005). *La atención médica argentina en el siglo XX: Instituciones y procesos*. Buenos Aires: Siglo XXI; Carbonetti A. & R. González-Leandri, T. (2008). *Historias de la salud y enfermedad en América Latina, siglos XIX y XX*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba CEA/CONICET.

¹⁷⁴ Alba-Carreras, J. & Acuña, N. (1903). Curanderismo y locura: El caso de la hermana María. *Archivos de Psiquiatría, Neurología y Criminalística*, 2, 649-658.

¹⁷⁵ Bourdieu, P. (1981). *Campo intelectual, campo de poder*. Buenos Aires: Fontamara.

¹⁷⁶ En 1903, el artículo 208 del Código Penal (aun vigente) reprimió explícitamente el uso de “aguas, electricidad e hipnotismo” que eran tratamientos habituales entre curanderos y algunos médicos diplomados en los medios de prensa, como *PBT* y *Caras y Caretas*, ver Di Liscia, M. S. (2003). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Aunque el antecedente más remoto del magnetismo en Buenos Aires proviene de las entrañas mismas del espiritismo kardecista de mediados del siglo XIX, donde un número de taumaturgos exhibieron sus bondades bajo la promesa de curas extraordinarias, recién a inicios de los años 1880, algunos periódicos porteños denunciaron a curadores o curanderos, “manos benditas” (o manosantas), droguerías y boticas que promocionaban un vademécum de productos naturales para diversas afecciones, como la calvicie, el hipo o el asma y la neurastenia, entre otras, tratadas mediante naturismo y herbolaria, homeopatía e incluso hidroterapias basadas en baños diversos y tratamientos empleando la electricidad.¹⁷⁷ De hecho, la electricidad ocupó un lugar privilegiado en la prensa general a través de imágenes de cuerpos y rostros vigorosos, estados de ánimo restituidos y rutinas higiénicas como parte de la oferta de establecimientos termales, instituciones hospitalarias, baños públicos, institutos de mecanoterapia, clínicas y casas que ofrecían productos terapéuticos para el tratamiento de enfermedades nerviosas.¹⁷⁸

La prensa en general también se hizo eco de las denuncias publicadas por la prensa médica a causa de los peligros de tales prácticas. Estos tratamientos circulaban a través de la lectura de folletos y libros, tanto entre médicos como sus consultantes, en busca de métodos más accesibles en costo y confianza, algunos de las cuales también focalizaban el cuidado corporal y consejos de belleza para el hombre y la mujer.¹⁷⁹ El mesmerismo resultó tan popular como peligroso – tanto para médicos como para la Iglesia – un ejemplo es la crítica explícita del presbítero Miguel Ángel Mossi (1819-1895), que a inicios de los años 1870, escribió un ensayo corto para advertir de sus peligros a causa de sus atributos diabólicos, como el uso de mesas “que se mueven por sí mismas” por acción de los efluvios.¹⁸⁰ Estas prácticas magnéticas fueron poco a poco ampliamente

¹⁷⁷ Di Liscia, M.S. (2003). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁷⁸ Correa Gómez, M.J. (2014). Electricidad, alienismo y modernidad: *The Sanden Electric Company* y el cuerpo nervioso en Santiago de Chile, 1900-1910. En S. Vetö y M.J. Correa *La Locura. Historia, prácticas e instituciones. Siglos XIX-XX*. [Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66910>].

¹⁷⁹ Sarlo, B. (1992). *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

¹⁸⁰ Mossi, M. (1872). *Discursos filosóficos sobre el magnetismo y espiritismo*. Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Anónima; Vallejo, M. (2014). Buenos Aires mesmérica: Hipnosis y magnetismo en la cultura y la ciencia de la capital argentina (1870-1900). *Revista Iberoamericana*, 14(56), 7-26.

empleadas por muchos aficionados, como el magnetólogo francés “profesor” Henry Beck quien en 1883, atendía en su consultorio enfermedades nerviosas “a los pobres gratis de 12 a 2 PM.”¹⁸¹ Pero estos tratamientos a menudo eran cuestionados por las autoridades, por ejemplo, en 1897, el Departamento Nacional de Higiene abrió un sumario en el Juzgado Criminal contra el “Instituto Künista” a causa de denuncias por ejercicio ilegal de la práctica médica.

Las principales revistas médicas de Buenos Aires (*Revista Médico-Quirúrgica*, *La Semana Médica* o *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*) prestaron atención – aunque en forma pesimista – a los trastornos provocados por la influencia nociva de las prácticas curanderiles y algunas manifestaciones de religiosidad popular en general a causa de las rivalidades entre el curanderismo y la medicina por el dominio de las enfermedades físicas y mentales de los ciudadanos, como ocurrió con los casos de Pancho Sierra y la Madre María, entre muchos otros.¹⁸² Los curanderos eran expuestos como charlatanes, embaucadores o enfermos mentales, en un discurso que patologizó a las prácticas de curación popular en contraste con la así llamada medicina científica.¹⁸³

De hecho, los médicos recibían con recelo cualquier excentricidad en su práctica o que estuviera previamente cuestionada en Europa. Sin embargo, otros mostraron simpatía por estas nuevas herramientas en sus terapias, por ejemplo, el uso de metales bajo la forma de imanes, pulseras, colgantes y otras aplicaciones empleadas con la promesa de restablecer la salud o protegerla, como el caso de Bartolomé Novaro y su “metaloterapia” acerca de la cual pronunció conferencias en el Círculo Médico Argentino.¹⁸⁴ En 1910, Leónidas Facio, un médico del Hospital Rawson, criticó

¹⁸¹ Anuncios de sesiones de magnetismo aparecen *La Nación* del día 4 de enero de 1881.

¹⁸² La Madre María (pseudónimo de María Salomé Loredó y Otaola de Subiza, 1854-1928) era una devota católica, que despreciaba la etiqueta de curandera y peor aun, médium, ver Maurizi, A. (1968). Entre la duda y la fe, la Madre María: Una mujer excepcional. *Todo es Historia*, No. 9, 9-18.

¹⁸³ Mailhe, A. (2015). El sueño de la razón produce monstruos: Visiones de la religiosidad popular en el positivismo argentino de entresiglos. En *Décima Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata [Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7613/ev.7613.pdf]

¹⁸⁴ Novaro, B. (1880a). La Metaloscopia y la metaloterapia. *Anales del Círculo Médico Argentino*, 4(87-96), 136-166; Novaro, B. (1880b). Algunas observaciones sobre la acción estesiógena de los imanes en las parálisis de la sensibilidad. *Revista Médico-Quirúrgica*, 17, 389-391.

fuertemente a la hipnosis a causa de su asociación con el magnetismo y la electricidad, pero puso énfasis en los hallazgos de Jean-Martin Charcot y de otros alienistas franceses sobre lo que consideraba “leyes” de la psicología humana, proponiendo que las sugerencias eran eficaces para los curanderos porque servían como un recurso terapéutico legítimo que – con precauciones – podía ser aprovechado.¹⁸⁵ Con un fuerte cuño secular y anticlerical, psiquiatras y criminólogos prestaron atención al ideal de una religiosidad “moderada” en contra de cualquier forma de fanatismo religioso, considerado una superstición antimoderna en vías de transformarse en una peligrosa enfermedad mental.

En el contexto de la validez de sus prácticas, algunos médicos presentaron a la hipnosis con independencia de las ideas magnéticas como una “medicina moral”,¹⁸⁶ por ejemplo, el estudio de la hipnosis de investigación de Georges Borda¹⁸⁷ y varias tesis de doctorado médicas, como la terapia por sugestión del neurólogo Gregorio Rebas, las aplicaciones de la hipnosis de Enrique Luque¹⁸⁸ y el problema jurídico para sus aplicaciones clínicas que presentó el abogado Manuel García Reynoso representaban una muestra de la eficacia médica de la hipnosis que evitaba los resabios del magnetismo y que planteaba a la hipnosis como un recurso válido en el tratamiento de muchas enfermedades.¹⁸⁹ En contraste, la hipnosis también satisfacía los intereses pecuniarios de muchos artistas teatrales, como el desfile de hipnotizadores y magnetizadores que no dejaron de iluminar las marquesinas de Buenos Aires, para

¹⁸⁵ Facio, L.J. (1910). Medicina legal. Factores científicos del charlatanismo. *La Semana Médica*, 17, 605-610.

¹⁸⁶ Güemes, L.D. (1879). *Medicina moral*. Tesis de la Facultad de Medicina. Buenos Aires: Imprenta M. Biedma.

¹⁸⁷ Borda publicó varias teorías médicas sobre la hipnosis y dictó conferencias en el Círculo Médico, el Teatro Nacional y el Club de Esgrima, ver Borda, G. (1886). *Maravillas del hipnotismo o estudio experimental del sueño y del sonambulismo provocado*. Buenos Aires: Stiller & Laas. Para un análisis de esta obra, ver Vallejo, M. & Conforte, A. (2015). Georges Borda y el primer tratado de hipnosis publicado en Buenos Aires (1886). *Anuario de Investigaciones*, 22(2), 243-250; Vallejo, M.S. (2014). Buenos Aires mesmérica: Hipnosis y magnetismo en la cultura y la ciencia de la capital argentina (1870-1900). *Iberoamericana*, 14(56), 7-26.

¹⁸⁸ Rebas, G. (1892). *La sugestión en terapéutica*. Buenos Aires: Imprenta Europea; Luque, E. (1886) Hipnotismo. Sus aplicaciones prácticas. Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Medicina y Cirugía. Buenos Aires: Imprenta y Estereotipia del Courrier de La Plata.

¹⁸⁹ García Reynoso, M. (1887). *La sugestión hipnótica ante el derecho criminal*. Buenos Aires: Emilio de Mársico.

demostrar, por caso, proezas extraordinarias de cuerpos que no experimentaban dolor (faquirismo), la performance de influencia sobre una mujer *vulnerable*, como la diada integrada por el médico Diógenes Decoud (1857-1920) y su paciente “Angélica” a quien decía haber rescatado de las “fauces” del espiritismo¹⁹⁰, o las exhibiciones del médico español Alberto Díaz de la Quintana en su “Gabinete Hipnoterápico”, todas eran una forma de demostrar públicamente las benevolencias de la hipnosis.¹⁹¹

Los casos de Onofroff y Alberto de Sarâk resultan muy ilustrativos para ejemplificar estas performances. Enrique Onofroff (1863-1930) recorrió varios países de América como hipnotizador itinerante, exhibiendo sus destrezas como telépata, magnetizador, hipnotizador e ilusionista mediante un gran número de demostraciones públicas de parálisis corporal, disociación mental, sonambulismo provocado y *cumberlandismo* (un tipo de pseudotelepatía basada en la detección de los movimientos musculares) en el Teatro Odeón de Buenos Aires. De hecho, como emulando a Charcot en La Salpêtrière, el alienista Domingo Cabred, director del Hospicio de la Mercedes, invitó a Onofroff a demostrar sus técnicas ante la presencia de un número de médicos de renombre, quienes emitieron un “juicio favorable” acerca de su eficacia como hipnotizador.¹⁹²

Sin embargo, el caso del Alberto de Sarâk o “Conde de Das” (pseudónimo de Alberto Santini-Sgaluppi), un médium, ocultista y teósofo de origen italiano, ganó gran notoriedad popular en 1892. Junto a su esposa, ejecutaban actos fascinantes y dictaban conferencias y demostraciones de pseudo-telepatía en salones privados y teatros, pero a diferencia de Onofroff, fundó un “Instituto Psicológico Argentino” donde nucleó por primera vez a médicos, abogados, criminólogos y pedagogos interesados por la naciente psicología científica (entre ellos a José Ingenieros y a Francisco de Veyga). Pero su caso

¹⁹⁰ Decoud, D. (1888). Estudios del hipnotismo. *Anales del Círculo Médico Argentino*, XI, pp. 3-26; Decoud, D. (1896). Hipnología. El insomnio es una contraindicación para el hipnotismo. *La Semana Médica*, 2, 329-330.

¹⁹¹ Vallejo, M.S. (2015). Alberto Díaz de la Quintana y las tensiones del campo médico en Buenos Aires (1889-1892). Hipnosis, curanderismo y médicos extranjeros en la Argentina finisecular. *Culturas Psi*, 4, 53-84.

¹⁹² Vallejo, M.S. (2019). *Onofroff, un telépata en tiempos de Mitre: Hipnosis y esoterismo en la trama cultural 1890-1910*. Buenos Aires: Eduntref; Vallejo, M. (2013). Los alienistas argentinos ante el ilusionista Onofroff (1895). *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 59(3), 196-206; Vallejo, M. (2014). Onofroff en Buenos Aires (1895). Apogeo y caída de un ilusionista. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, 18, 111-131.

terminó en un escándalo cuando el Departamento de Higiene lo clausuró dos años después.¹⁹³ La apropiación de una psicología aun en pañales para ganar respeto y reconocimiento tampoco era una novedad; el espiritismo también acuñó la expresión “estudios psicológicos” debido a que muchos espiritistas se llamaban a sí mismos psicólogos. En Francia hubo una prohibición explícita de la participación de espiritistas en los congresos de investigación psíquica organizados por el Institute Metapsychique International de París.¹⁹⁴ La *Revue Spirite* de Allan Kardec llevaba como subtítulo *Journal d'Études Psychologiques*¹⁹⁵ y la Société Scientifique d'Études Psychologiques de 1883, también era un grupo integrado por magnetizadores y espiritistas muy reacios a la práctica científica.¹⁹⁶

En suma, los hipnotizadores eran una promesa para la curación de enfermedades del “cuerpo o del alma” porque gozaban de la buena fe de sus pacientes, aunque algunos carecían de diplomas médicos. En los casos del Conde de Das, Onofroff, Decoud y Díaz de la Quintana, la idea era que el hipnotizador – a diferencia del magnetizador – no sólo actuaba por sugestión, como argumentaba la mayoría de los médicos, sino que emitían un “fluido” que explicaba el éxito de sus intervenciones.¹⁹⁷ Los roles del magnetizador y la sonámbula estaban claramente delimitados en este proceso que caracterizaba en gran medida la pasividad, concomitantes automáticos de los procedimientos del hipnotizador a una influencia externa; un ideal que estaba en parte influenciado por el romanticismo.¹⁹⁸ Esta capacidad de entregarse a un estado místico en el que una

¹⁹³ Vallejo, M.S. (2017). *El Conde de Das en Buenos Aires: Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires: Biblos; Vallejo, M.S. (2018). El Instituto Psicológico Argentino (1892). Teosofía, hipnosis y charlatanería en los orígenes de una iniciativa olvidada. *Asclepio*, 70(1), 1-13.

¹⁹⁴ Meyer, J. (1927). *Congres Spirite International 1927: Compte Rendu*. París: Jean Meyer Editions.

¹⁹⁵ Plas, R. (2012). Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century. *History of the Human Sciences*, 25(2), 91-107.

¹⁹⁶ En Francia, el estudio de la mediumnidad llegó a ser más de interés psicológico que neurológico, ver Alvarado, C.S. (2021). Influencias psicológicas sobre los médiums: Una nota histórica. *E-Boletín Psi*, 16(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN_PSI_Vol.16_No2_Mayo_2021.html#tit4].

¹⁹⁷ Vallejo, M.S. (2021). *Hipnosis e impostura en Buenos Aires: De médicos, sonámbulas y charlatanes a fines del siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁹⁸ Buescher, J.B. (2005). Spiritualism. En *Encyclopedia of Religion*, 13. (Segunda edición, pp. 8715–8). Detroit, Ill: Macmillan.

médium podía experimentar la trascendencia (involucrando fuertemente al cuerpo) se atribuía principalmente a las mujeres. Por lo tanto, se entendía a la mujer sonámbula como un reflejo del discurso que convierte a las mujeres más aptas para la comunicación trascendente, incluso la posesión demoníaca, debido al supuesto de que son más débiles de voluntad, más susceptibles a influencia y emocionalmente más sensibles y pasivas. Su debilidad física suponía que haría más fácil trascender el reino mundano hacia el más allá mediante el estado sonambólico. Esta patologización de lo femenino es un atributo que por lo general también se encuentra no solo en la caracterización del sonambulismo sino en la mediumnidad femenina del espiritismo británico y americano de fines del siglo XIX.¹⁹⁹

Otro caso fue el periodista español Justo Sanjurjo López de Gómara (1859-1923), radicado en Buenos Aires y autor de un tratado de hipnosis en 1891, que intentó sin éxito crear una Facultad de Hipnología en Buenos Aires donde se impartirían asignaturas de física, magnetismo, electricidad, filosofía, psicología.²⁰⁰ Los higienistas de la época le pusieron obstáculos porque se creía que la hipnosis era peligrosamente pensada como una “omnisciencia”. De hecho, la presunción era que estos procedimientos permitían ganar sabiduría en forma económica y absoluta era un atractivo de los saberes esotéricos que a menudo resultaba irritante para la ciencia y el clero.²⁰¹ Nuevamente, el debate aquí parecía ser un problema de frontera, es decir, autenticar la eficacia del magnetismo de acuerdo a la idea de que una sustancia sutil era

¹⁹⁹ Featherstone plantea el caso de la médium Helen Duncan, la “última persona en Inglaterra en ser procesada bajo la Ley de Brujería, cuyo juicio resultó en una sentencia de prisión de nueve meses” (p. 141). Además de ser enviada a la cárcel, soportó muchos “controles intrusivos [...] bastante indignantes, por ejemplo, registros vaginales y rectales, vendajes y ataduras, y la amenazante aplicación de rayos X”, todo ello justificado por un propósito de investigación médica. Según Featherstone, a pesar de su admirable tendencia progresista, el espiritismo sin embargo también podía mostrar cierta misoginia perversa, ver Featherstone, S. (2011). *Spiritualism as popular performance in the 1930s: The Dark Theatre of Helen Duncan*. *New Theatre Quarterly*, 27(2), 141-152.

²⁰⁰ López de Gómara, J. (1891). *La ciencia del bien y del mal: Revelaciones de lo sobrehumano. Vulgarización de lo maravilloso. El hipnotismo y la sugestión al alcance de todos*. Buenos Aires: José Escary. Para un análisis de esta obra, ver Vallejo, M. & Conforte, A. (2015). El discurso profano sobre la hipnosis en Buenos Aires (1886-1891). Análisis de dos obras teóricas. *Séptimo Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología* (pp. 56-60). Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires

²⁰¹ Por ejemplo, la mediumnidad, la psicometría, la radiestesia, la percepción extrasensorial, el inconsciente, la hechicería, la hipnosis entre otras, se creía que presumían el acceso o la influencia *sin límites* en el tiempo y la distancia, si bien sus defensores instalan reparos de orden ético para limitarlas.

capaz de ser controlada y dosificada a un sufriente, de modo que los espiritistas se apropiaron del magnetismo no solo como una forma de legitimar al médium, sino también como una explicación razonable para la comunicación con los espíritus.

¿Espíritus o fluidos?: Las radiaciones humanas y la práctica médica

La figura más relevante en la práctica del magnetismo en el contexto del espiritismo kardecista fue Ovidio Rebaudi Balestra (1860-1931).²⁰² Rebaudi era un científico prominente tanto en el campo de las ciencias fisicoquímicas como en las ciencias naturales, a quien por el espectro de estudios que abarcó se lo sindicaba como un émulo del Premio Nobel francés Charles Richet.²⁰³ Rebaudi participó muy tempranamente de las sesiones del médium americano Henry Slade (1835–1905), quien visitó Buenos Aires en 1887 por varios meses.²⁰⁴ La mediumnidad en torno a Slade – principalmente escrituras sobre pizarras lacradas, entre otras proezas – le produjo tal impresión que sirvió como puntapié para integrarse definitivamente a las filas espiritistas. Bajo el padrinazgo de Mariño, Rebaudi constituyó en 1894 una Sociedad de Magnetismo en la sede de la Sociedad Constancia (calle Andes 484, hoy J.E. Uriburu), que tres años después se transformó en la Sociedad Magnetológica Argentina.

²⁰² Oriundo de Asunción del Paraguay, junto a su hermano fueron enviados por sus padres – una familia de buena posición económica y social – a estudiar a Pisa, Italia, donde se graduaron como químico y médico respectivamente. En 1880 contrajo matrimonio con María Basavilbaso Pedraza, proveniente de una aristocrática familia de Buenos Aires. Ocupó cargos en la Oficina Química Municipal y en 1882 cofundó – junto a Pedro Arata – la Oficina Química Nacional Argentina, entre otras entidades. Su primer encuentro con el espiritismo fue una experiencia con una mesita trípode adquirida en el Gran Bazar Colón, junto a su hermana y una prima, donde dijo haber recibido mensajes de su madre Petrona Balestra, fallecida doce años antes.

²⁰³ En 1900, Rebaudi fundó la *Revista de Química y Farmacia*, donde publicó su primer informe acerca de la *Stevia*, una planta con propiedades edulcorantes naturales encontrada en la frontera entre Brasil y Paraguay. El naturalista Moisés Bertoni realizó estudios y optó bautizarla con el apellido de su descubridor: *Stevia rebaudiana*, ver Goerzen, H. & Salas, D. (2011). El sorprendente legado que nos dejó el sabio Moisés Bertoni: El Ka'a He'ê. *Memorias del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud*, 9(1), 60-63.

²⁰⁴ Slade fue un controvertido médium acusado públicamente de fraude que llevó a cabo experimentos con el astrofísico Johann Zöllner de la Universidad de Leipzig. Según testigos, Slade produjo una variedad de fenómenos mediúmnicos aunque hoy en día se le recuerda más como embaucador que como médium. Aunque hay evidencia de que Slade hizo trampa mediante la técnica de escrituras en pizarras lacradas, especialmente en sus últimos años, fue llevado a juicio por parte de la Comisión Seybert. El prestidigitador Harry Kellar trató de explicar estas escrituras apelando a un dispositivo construido bajo la mesa con la asistencia de un cómplice, ver Dingwall, E.J. (1962). *Very Peculiar People*. New Hyde Park, NY: University Books; Zöllner, J.C.F. (1888/1976). *Transcendental Physics*. Boston: Colby.

El propósito de la “Magnetológica” – como se la conoció de un modo informal entre los espiritistas – era iniciar un proyecto laico conformado por hombres de ciencia, ingenieros, físicos y químicos, como el farmacéutico y homeópata francés Enrique Bonicel, el médico mendocino Carlos Soto educado en París, los ingenieros José Montagner y Luis Sidler, el químico Alejandro Paquet, el naturalista Pedro Serié (1865-1951),²⁰⁵ el fotógrafo Alfredo Reynaud y el químico Jaime Saborit, quienes empleaban sus propios instrumentos para fotografiar los efluvios de los médiums.²⁰⁶ Otro médico y simpatizante del espiritismo kardecista, Camilo Clausollés (1845-1915), que era homeópata y fundador de la Sociedad Hahnemanniana Argentina (de corta duración), también aplicaba terapias basadas en magnetismo, electricidad, aire comprimido (mediante la Cámara de Jourdanet) e hidroterapia u otros tipos de baños. A la magnetológica se fueron sumando varios afiliados al espiritismo, como José Casanova Moure, Juan García, Juan Amado, José Gatti, Justino Balech, Francisco Cañas, Francisco Durand, Luis Odio (luego *Odell*) y Nicolás Rinaldini (en su mayoría, miembros de familias de tradición espiritista). Todos ellos comenzaron una entusiasta serie de experimentos de magnetismo con orientación física y fisiológica en paralelo a tareas de divulgación en conferencias, artículos y folletos.

Junto a Emilio de Mársico,²⁰⁷ propietario de una imprenta de libros espiritistas, editaron la *Revista Magnetológica* (Rebaudi despreciaba la expresión “mesmerismo” asociándolo a curanderismo), entre 1897 a 1925, interrumpida por dos períodos, que sirvió como órgano de difusión, donde escribían sobre sus propios experimentos, análisis de casos y experiencias en el tratamiento magnético, la lectura del pensamiento

²⁰⁵ Freiberg, M. (1954). Pedro Serié. *Physis*, 20(58), 527-528. Para un perfil espírita de Serié, ver Nale, H. (1947). Pedro Serié. *La Idea*, 24(275), p. 91.

²⁰⁶ Conforte, A.J. & Vallejo, M.S. (2016). Hipnosis y magnetismo en la *Revista Magnetológica (1897-1903)*. *Anuario de Investigaciones*, 23, 259-268. También una versión ampliada, ver Conforte, A.J. (2019). Ovidio Rebaudi (1860-1931): Magnetismo, espiritualismo moderno y otros fenómenos extraordinarios y su relación con la imaginación científica de entresiglos. *E-Boletín Psi*, 14(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit2].

²⁰⁷ Correspondencia. Carpeta 6/1895-1896 en Sociedad Espiritista Constancia, ver Parra, A. (2020). Esoterismo y ocultismo en la tradición bibliográfica argentina: El legado de Nicolás B. Kier (1865-1947). *E-Boletín Psi*, 15(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN_PSI_Vol.15_No3_Septiembre_2020.html#tit1].

y la exteriorización de la sensibilidad.²⁰⁸ La revista atravesó tres etapas: comenzó como *Revista Magnetológica* entre 1897 hasta 1908 editada por la Sociedad Magnetológica Argentina; una segunda etapa como *Revista de Metapsíquica Experimental*²⁰⁹ editada por la Sociedad Científica de Estudios Psíquicos, entre 1911 a 1913, y una tercera y última entre 1922 a 1925 bajo la denominación Instituto Metapsíquico, que alcanzó a publicar 172 números en total, un récord para la época. El contenido de la revista era bastante modesto, apenas dos o tres artículos, descripciones de algunos dispositivos magnetológicos, traducciones (segmentadas a lo largo de varios números) y una sección de noticias o libros y revistas recibidas.

Los magnetólogos argentinos también llevaron a cabo actividad cultural y asistencial, conferencias públicas y tratamiento magnético para espiritistas y público en general, dando énfasis a sus propiedades terapéuticas que, en 1901, llevó a la inauguración de una Escuela de Magnetología y Kinesioterapia.²¹⁰ Los cursos estaban destinados a la formación de magnetizadores para promover una futura “Liga” con el propósito de sancionar una ley en el Senado para habilitar su práctica.²¹¹ Estos programas educativos, que llegaron a tener hasta cuatro años de duración, estaban a cargo de Saborit, Rebaudi y Luis P. Vandavelde – inicialmente miembro de Constancia – quien había tomado cursos de magnetismo a distancia bajo la tutela de Henri Durville, rector de la Facultad

²⁰⁸ Rebaudi, O. (1900). *El magnetismo curativo al alcance de todos*. Madrid: Biblioteca de La Irradiación; Rebaudi, O. (1899). *Elementos de Magnetología*. Madrid: Biblioteca de La Irradiación; Rebaudi, O. (1900). *Magnetismo experimental y curativo*. Madrid: Biblioteca de La Irradiación; Rebaudi, O. (1900). *Elementos de magnetismo experimental y curativo*. Buenos Aires: Emilio de Mársico. Rebaudi, O. (1896). *Apuntes de Espiritismo experimental*. La Plata: Emilio de Mársico; Rebaudi, O. (1910). *Evolución del Espiritualismo*. Buenos Aires: Constancia. Diario *La Prensa* comenta elogiosamente a *Elementos de Magnetología*, ver Noviembre 24, 1911.

²⁰⁹ Esta segunda etapa resultó algo conflictiva. A causa de la ausencia de Rebaudi, quien debió viajar para asumir como Rector de la Universidad de Paraguay en Asunción (donde también fundó una “Sociedad Magnetológica Paraguaya” en 1908), dejó a cargo la revista a Carlos Soto quien, como editor, generó mucha controversia entre los suscriptores simpatizantes del espiritismo cuando publicó notas críticas a la doctrina del médico italiano Enrico Morselli (1852-1929).

²¹⁰ Aunque muy lejos del magnetismo, Cecilia Grierson, la primera médica graduada en 1889, había creado en 1904 una escuela de kinesioterapia – precursora de la moderna kinesiológica – en la educación de las enfermeras. En 1906, el médico Octavio Fernández, considerado un pionero de la kinesiológica, fundó la primera Escuela de Kinesioterapia y Masaje en el Instituto de Fisioterapia del Hospital de Clínicas. Es interesante notar que la kinesioterapia introdujo el tratamiento por magnetismo mediante la aplicación de campos electromagnéticos, hoy día de amplia aplicación en la kinesiológica moderna, ver Oleari, C. (2017). Historia de la kinesiológica científica argentina (período universitario). Sitio Oficial Dra. Cristina Oleari [Recuperado de http://www.cristinaoleari.com.ar/?page_id=69].

²¹¹ [Noticias] (1923). Magnetómetro del Abate Fortin. *Revista de Metapsíquica Experimental*, No. 145 y 146, p.16.

Libre de Magnetología de París y anunciaba sus productos magnéticos (pulseras llamadas “placas vitalizadoras”) en revista *Caras & Caretas*, según él, aprobadas por el Consejo de Higiene.²¹² Vandeveldé ganó reconocimiento con el caso de Manuel Silva, un médium que “padecía” levitaciones de objetos, golpes y muebles que se “movían por sí mismos” en su casa, pero este tratamiento se interrumpió cuando Vandeveldé renunció a causa de conflictos con otros espiritistas en 1912.

Algunos de los miembros de la Magnetológica también contribuyeron en el diseño y construcción de dispositivos para medir los fluidos, entre ellos, Antonio Cortés Guerrero, Marcelino Blanco y Juan Olivero. Durante ese período, los magnetólogos no sólo expandieron sus ideas a otras provincias (por ejemplo, Pedro Frontera creó la Sociedad Magnetológica “Paz y Unión” de Carlos Casares en 1906 y había otros grupos en La Plata y Rosario), sino que también mantenían un fluido intercambio con otros magnetizadores de América latina, como el caso de Tomas Ríos González – editor y librero esotérico de Valparaíso – que editaba la *Revista de Estudios Psíquicos*.²¹³

Entre 1922 a 1925, los magnetólogos desarrollaron el concepto de *biopsiquismo* para sustituir a *magnetología*, sobre todo debido a la influencia del concepto de “fuerza psíquica” proveniente de los investigadores psíquicos británicos y franceses, para evitar la sanción de las autoridades por ejercicio ilegal de la medicina. De modo que se limitaron a la enseñanza, pero sin ejercer como practicantes: dos de los más reconocidos fueron Angela Elgorreaga, una novelista espírita, autora de *Verdades de Ultratumba*, y Marcelino Blanco, quien practicaba sus terapias magnéticas sobre pacientes del Hospital Rawson. Ambos obtuvieron una certificación provisoria como “Idóneos en Biopsiquismo.”²¹⁴ Uno de los magnetólogos y espírita más reconocido en este círculo fue Manuel Frascara (1857-1920), un inmigrante genovés, miembro de la Sociedad Constancia y de la rama argentina “Luz” de la Sociedad Teosófica, quien solía visitar

²¹² Duprat, B. (1904). Siguen los triunfos del magnetismo científico y las placas vitalizadas. *Caras y Caretas*, No.1, p. 36; Vandeveldé, L.P. (1938). *El Misterio de la vida y de la muerte*. Claridad: Buenos Aires.

²¹³ A principios de los años treinta, Ríos González fundó una “Librería Orientalista” cuyo catálogo nutrió a gran parte de la comunidad letrada chilena, ver Ríos González, T. (1914). *Páginas psíquicas*. Valparaíso: Litografía e Imprenta Moderna.

²¹⁴ [Noticias] (1924). *Revista de Metapsíquica Experimental*, 14(158), p. 16.

los domicilios de los pacientes para “irradiar fluido vital para el tratamiento de enfermedades.”²¹⁵ Los magnetólogos experimentaron el encono médico por su interés en el estudio de estos “fluidos misteriosos”, un fenómeno hasta entonces desconocido para la medicina pero prometedor para los magnetizadores en el tratamiento de enfermedades nerviosas si bien sus terapias eran vistas como prácticas ejercidas por un puñado de espiritistas buscando probar su validez. Por ejemplo, como recurso publicitario, Vandeveldt acompañaba testimonios de agradecimiento de los clientes publicando anuncios de sus imanes en revista *Caras y Caretas*.²¹⁶ Esta modalidad era bastante común en el mercado de la salud de fines del siglo XIX, tanto entre médicos diplomados como curanderos, boticarios y vendedores de pócimas, brebajes y otros productos.²¹⁷

Por varios períodos, algunas sociedades espiritistas prestaron sus salones para conferencias y experimentación, si bien la “Magnetológica” llegó a tener su sede propia que resultó bastante itinerante (la casa de alguno de sus miembros). Su patrimonio sin embargo consistía de una biblioteca, un laboratorio de química y un gabinete de física con dispositivos para medir los fluidos de los médiums y magnetizadores y una imprenta para sus folletos de propaganda y revista, a semejanza del estilo de sus contrapartes europeos, con los que mantenían intercambio postal. Esta magnetología emergente del kardecismo supuso la influencia matricial de la doctrina y la tolerancia de sus simpatizantes, por ejemplo, Mariño, el principal líder del movimiento, resultó influyente en el desarrollo de la magnetología como instrumento para la comprobación experimental de la mediumnidad siu bien algunos magnetólogos – Rebaudi incluido – buscaban poco a poco evitar los favoritismos doctrinarios del movimiento kardecista.²¹⁸

²¹⁵ de León, J. (1907). La Sociedad Magnetológica Argentina” no es precisamente una Sociedad Médica, sino una “Sociedad Científica de Estudios Psíquicos.” *Revista Magnetológica*, 6, 317-319.

²¹⁶ Hay numerosas anuncios publicitarios entre 1904 y 1905, ver Duprat, B. (1904). Siguen los triunfos del magnetismo científico y las placas-vitalizadas. *Caras y Caretas*, 7(325), p. 18.

²¹⁷ Dahhur, A. (2022). *La medicina popular bajo la lupa: Concepciones, discursos y prácticas de un arte de curar en la provincia de Buenos Aires (1870-1940)*. Buenos Aires: Teseo.

²¹⁸ Rebaudi, O. (1924). *La materia es un estado transitorio de la energía*. Asunción (Paraguay): Tercer Congreso Científico Panamericano.

Como positivistas, los magnetólogos apreciaban mensurar las radiaciones vitales y construyeron varios dispositivos, algunos de los cuales trajeron de Europa o diseñaron ellos mismos, mostrando un prometedor interés por la adquisición y aplicación de artefactos de medición y traduciendo artículos de revistas (principalmente del francés). Como esperaban los espiritistas, el propósito también era demostrar que las ideas de una radiación invisible servían como pieza clave para el tratamiento de las enfermedades, tanto físicas como morales. En efecto, el principal interés de Rebaudi y sus colaboradores simpatizaba con la idea de una radiación “vitalizante” en lugar de un mero acto de sugestión, tal como defendían los proponentes médicos con la hipnosis. De hecho, Rebaudi logró la adhesión de varios de los principales representantes de la investigación psíquica francesa como Richet, Morselli y Emile Boirac, un criterio de autoridad moral y científica que validaba a los miembros de la “Magnetológica”, quienes fueron miembros corresponsales a inicios de la década del diez.²¹⁹ De modo que los espiritistas se apropiaron del magnetismo como una herramienta para demostrar la eficacia de la mediumnidad (por ejemplo, el médium Antonio Castilla de la sociedad Constancia decía incorporar un espíritu-guía llamado “espíritu del magnetismo”, que dictaba consejos de naturismo y homeopatía). Los magnetólogos abogaban por demostrar que el magnetismo servía como una fuerza genuina y eficaz en la medida que el practicante se comprometía en un entrenamiento rigurosamente ético para distinguirse así de aquellos curanderos que invocaban al magnetismo para ejercer prácticas reñidas con la higiene.²²⁰

Otro modo de ganar legitimidad fue la alianza estratégica con científicos europeos prominentes quienes, aunque demostraron un escepticismo inicial, terminaron convirtiéndose en firmes partidarios del espiritismo, por ejemplo, el físico británico

²¹⁹ Sus cartas de adhesión y notas cortas fueron reproducidas en la *Revista de Metapsíquica Experimental*. Incluso Rebaudi mismo alcanzó reconocimiento internacional, con algunos de sus libros reimpresos en Madrid (Biblioteca “La Irradiación”) y citado por otros autores europeos, ver Montandon, R. (1927). *Les radiations humaines*. París: Felix Alcan (p. 134).

²²⁰ No muy lejos, también los radiestesistas buscaban satisfacer ese mismo afán cuando sus técnicas comenzaron a ganar el interés de mineros, agricultores y farmacéuticos, por ejemplo, numerosas revistas populares dedicaron columnas sobre el fenómeno, pero el interés por los presuntos atributos diagnósticos de estas prácticas no comenzó sino a partir de los años veinte, ver [Anónimo] (1920, marzo 12). La varita mágica de los fuerteros. *El Hogar*, p. 8; Senillosa, J. (1921). *El deporte de la rabadomancia, un enigma de la psiquis humana*. Buenos Aires: Pedemonte; [Anónimo] (1931, Diciembre 12). La varita mágica en nuestros días. *Caras y Caretas*, No. 1732, p. 27. Símboli, R. (1933, Septiembre 9). La rabadomancia. *Caras y Caretas*, No. 1823, pp. 20-22; [Anónimo] (1935, Agosto 10). La radiestesia. *Caras y Caretas*, No. 1923, p. 51.

William Crookes, el astrónomo alemán Johann Karl Friedrich Zöllner, el médico alemán A. von Schrenck Notzing, los italianos Cesare Lombroso y Enrico Morselli, el diplomático Alexander Aksakoff y sobre todo el fisiólogo francés Charles Richet, Premio Nobel de Medicina y Fisiología en 1913. También a nivel local, intelectuales provenientes de un espectro de intereses, como Alejandro Sorondo, Leopoldo Lugones, Rafael Hernández y Felipe Senillosa, también mostraron apoyo moral y una defensa a las prácticas magnetológicas.²²¹ Todas estas maravillas tecnológicas se anunciaban en los periódicos como conquistas científicas en una era de progreso tecnológico, sumando a la idea de abrir un campo completamente nuevo en coherencia con la aplicación de los rayos “X” de Roentgen, el fonógrafo y la telegrafía sin hilos, los rayos de Becquerel, las “ondas” del telégrafo, la electricidad y la radioactividad, los rayos “N” de Prosper-Rene Blondlot y Marc Antoine Charpentier, la “radioactividad” de los esposos Pierre y Marie [Skłodowska] Curie, los rayos infrarrojos (gracias a la espectroscopia), los rayos ultravioletas de Marie Alfred Cornu y la refrangibilidad de la luz solar descubierta por Joseph von Fraunhofer.

Estos desarrollos tuvieron un profundo impacto dentro de los conceptos y prácticas del espiritismo porque al conectar la ciencia y la tecnología con el espiritismo se trazó una conexión entre el mundo físico y lo espiritual obturando cualquier brecha entre ambos. De hecho, Rebaudi y Vandeveldel insistían por tender puentes entre las propiedades de la física de fines del siglo XIX con la sensibilidad sonambúlica de los médiums.²²² El uso de la tecnología para contactar al difunto o para procesar la información recibida del reino espiritual se convirtió en una prueba crucial de sus prácticas. A pesar de los muchos enfoques que se crearon para experimentar de forma positiva, hubo un consenso de la necesidad de un médium como “negociador” entre ambos reinos. Incluso con tecnologías complejas desarrolladas especialmente para la comunicación espiritual, se requería un medio humano cuya influencia sirviera para activar el dispositivo y mantenerlo en movimiento.²²³ Además, las hibridaciones entre fuerzas espirituales eran

²²¹ Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²²² Rebaudi, O. (1896a). *Apuntes sobre espiritismo experimental, Tercera edición*. La Plata: Emilio de Mársico.

²²³ Gasparini, S. (2012). *Espectros de la ciencia. Fantasías científicas de la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

funcionales con las teorías sociales de Gustave Le Bon, los principios de la fisiología de Henri-Étienne Beaunis y los experimentos de hipnosis y sugestión de Jules Bernard Luys, Julien Ochorowicz y Ambroise-Auguste Liébeault, publicados en *Annales de Psychiatrie et d'Hypnologie*, la principal revista de hipnosis de la época.

De manera análoga a los tratamientos con hidroterapia y electricidad, los magnetólogos presumían que sus procedimientos servirían como un elixir para la medicina y las prácticas anestésicas, por ejemplo, la aplicación de “sal magnetológica” (acetato de uranilo) para el tratamiento de diversas afecciones y el uso de metales (por ejemplo, imanes y diapasones) para inducir el sueño mediante “pases” (imposición de las manos) o la influencia de la mirada sobre el agua que para Rebaudi era conductora del fluido magnético. Según esta perspectiva vitalista, el cuerpo era un lugar donde moraba el espíritu, es decir, era una fuerza que emanaba desde el cuerpo humano. Para poner a prueba estas ideas, los magnetólogos practicaban todo tipo de pruebas con un amplio espectro de propósitos, por ejemplo, la “doble vista” (lectura de objetos o psicometría), la “visión a distancia” (clarividencia) y la trasposición de los sentidos (transferir la sensibilidad de un objeto a un hipnotizado).

Los tratamientos magnéticos incluían una larga lista de patologías, desde simples aftas y gripes hasta asma, bronquitis, convulsiones, epilepsia, hepatitis, meningitis, parálisis, reumatismo o afecciones más severas, desde un infarto hasta el cáncer. Incluso los magnetólogos creían que el fluido era transmisible, recargable una y otra vez en los objetos (como los metales y el agua), cuya principal propiedad era producir efectos fisiológicos, como el sueño o la parálisis de un miembro. Por ejemplo, Rebaudi relata el caso de un sillón en ausencia de la dueña de casa [...] “para probar que aquel que se sentara allí – incluso sin saber que el sillón había sido magnetizado – estaba bajo el efecto de fluidos magnéticos. Al retornar la dueña de casa a la reunión, decidió sentarse allí, quedándose plenamente dormida en un sueño profundo en cuestión de segundos” (p. 133).²²⁴ Estos procedimientos anticiparon el estudio de las alteraciones nerviosas e hipocondríacas, la ninfomanía (definida por Rebaudi como “furor uterino y deseo exagerado” en la mujer) o el tratamiento de delirios nerviosos, el tratamiento de la histeria como una “afección nerviosa” mediante aplicaciones palmares lentas y suaves,

²²⁴ [Rebaudi, O.] (1902). Magnetización intermedia. *Revista Magnetológica*, 2(21), 132-134.

acompañadas de fricciones longitudinales como en casi todos los casos, agua y ropa magnetizadas” (p. 12).²²⁵

Las representaciones de estos fenómenos disfrutaron de una amplia circulación durante las décadas de 1890 a 1910, en gran medida gracias al crecimiento de la divulgación científica pero también gracias al trabajo de esoteristas como Eliphas Lévi (pseudónimo de Alphonse Louis Constant, 1810-1875) y Madame Blavatsky (pseudónimo de Helena Petrovna von Hahn Blavatskaya, 1831-1891), la fundadora de la Sociedad Teosófica. Ambos eran analistas críticos quienes, desde sus propias perspectivas, analizaban los avances en medicina, biología, psicología y física donde cada descubrimiento científico era una confirmación moderna del conocimiento cosmológico y la sabiduría de las culturas antiguas. Sostenían que los paradigmas científicos de la modernidad, como la teoría del éter en la física victoriana o las teorías del vitalismo y el neolamarquismo en biología, se precipitaron en la tradición esotérica, que entendía que el universo estaba compuesto por un complejo de energías cruzadas y fuerzas superpuestas que unían el mundo material con planos de existencia más elevados (o evolucionados) y sutiles que sustentan la vida.²²⁶

Esta rápida sucesión de avances fue decisiva para la generación de representaciones científicas y culturales de un universo invisible más allá del alcance de la percepción ordinaria, pero que ahora parecía estar al alcance de los instrumentos y procedimientos de la observación mediada por la tecnología. Los nuevos métodos de visualización científica que implican el uso de equipos, como los tubos de Crookes, pantallas fluorescentes, cargas eléctricas cronometradas con precisión y aparatos fotográficos de última generación se ubicaron en el corazón de una teoría del conocimiento emergente y un marco cultural etiquetado como “modernismo vibratorio”,²²⁷ que destaca la

²²⁵ Rebaudi, O. (1896a). *Apuntes sobre espiritismo experimental, Tercera edición*. La Plata: Emilio de Mársico.

²²⁶ Lévi, E. (1861/1951). *Dogma y ritual de la alta magia*. Buenos Aires: Kier; Blavatsky, H.P. (1877). *Isis Unveiled: A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*. New York: Dutton. Sobre la influencia de Lévi en la teosofía y sus conexiones con la física de fines de siglo XIX, ver Asprem, E. (2011). Pondering imponderables: Occultism in the mirror of late classical physics. *Aries*, 11(2), 129–165.

²²⁷ Las vibraciones fueron fundamentales para algunos de los principales desarrollos en la ciencia del siglo XIX y principios del XX y en gran medida en el arte. El estudio científico de las vibraciones introdujo una nueva comprensión del espacio, la materia, la energía y la percepción, proporcionando

preocupación y el compromiso imaginativo con nuevas formas de radiaciones más allá del espectro de la luz visible, cuya naturaleza siguió siendo un tema de debate del período de entresiglos.²²⁸

De este modo, los espiritistas argentinos iniciaron una “campana” a favor de la magnetología con un doble propósito; por un lado, combatir las prácticas que distorsionaban su aplicación contra curanderos y exhibicionistas en teatros y por otro, ofrecer el servicio a aquellos que no podían pagar, sobre todo sectores de bajos recursos, emulando los principios cristianos del kardecismo y así evitar controversias con el saber médico que tenía en disputa tareas profilácticas e higiene social contra el curanderismo.²²⁹ Rebaudi estaba convencido de que esta *fuerza ódica* era medible mediante dos tipos de dispositivos sensibles como evidencia “física” de las radiaciones vitales: el movimiento de agujas y el uso de fotografías.²³⁰ Los métodos por aguja o péndulos, como el *Magnetómetro* del Abad Fortín, el *Sthenómetro* del Paul Joire, el *Hipnoscopio* de Julian Ochorowicz, el *Sensitivómetro* de Henri Durville, entre otros dispositivos presumían que el magnetismo animal guardaba cierta correspondencia con el magnetismo físico y en consecuencia se podía medir mediante mecanismos de fuerza. Por ejemplo, siguiendo a Joire, Rebaudi propuso que la fuerza nerviosa se exteriorizaba

una lógica propia desde la transmisión del pensamiento mediante la telepatía al ectoplasma de los médiums. La idea de que el universo estaba inundado por un “éter” invisible apoyó la idea de que todos los fenómenos, incluidos el sonido, la luz e incluso la materia misma, consistían en vibraciones de frecuencias variables, ver Enns, A. & Trower, T. (2013). *Vibratory Modernism*. London, UK: Palgrave MacMillan.

²²⁸ La interfaz del espiritismo y la tecnología es la fotografía de espíritus, un tema por el que muchos espiritistas mostraron interés a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, ver Wojcik, D. (2009). Spirits, apparitions, and traditions of supernatural photography. *Visual Resources*, 25(1–2), 109–36; Stolorow, J. (2009). Wired religion: Spiritualism and telegraphic globalization in the nineteenth century. En S. Streeter, J. Weaver & W. (Eds) *Coleman Empires and Autonomy: Moments in the history of globalization* (pp. 79–92). Vancouver: University of British Columbia Press.

²²⁹ Fernández, M. (1996). *Historia de la magia y el ilusionismo en la Argentina: Desde sus orígenes hasta el siglo XIX inclusive*. Buenos Aires: Producciones Gráficas; Vallejo, M. & Dahhur, A. (2021). *Las Confesiones de un Médico* de Silverio Domínguez (1882): Medicina popular, curanderismo y médicos extranjeros en Buenos Aires a fines del siglo XIX. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 18, 76-98; Dahhur, A. (2020). Religión, medicina popular y curanderos en la provincia de Buenos Aires (Argentina, 1880-1941). *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 11, N° 17, 36-56.

²³⁰ Término acuñado por el químico y botánico alemán Karl von Reichenbach (1788-1869) para designar a una radiación relacionada con el calor y la energía que impregna a todos los seres vivos, ver Reichenbach, C. (1851) *Physico-physiological researches on the dynamics of magnetism, electricity, heat, light, crystallization, and chemism, in their relation to vital force*. New York: J. S. Redfield; Amadou, R. (1953) Esquisse d'une histoire philosophique du fluide. *Revue Métapsychique No.21*, 5-33.

hacia el dispositivo provocando movimientos de la aguja bajo un cristal. La mano derecha produce desviaciones más altas de la aguja que la mano izquierda, pero algunas afecciones médicas, como la neurastenia (fatiga o cansancio mental) podían revertir este patrón, por ejemplo, las histéricas mostraban lecturas más bajas en la mano izquierda.²³¹ Otro instrumento, el *biómetro*, creado por el médico francés Hyppolyte Baraduc en 1893, consistía en un frasco de vidrio dentro del cual había una aguja suspendida de un hilo. La aguja giraba sobre una superficie circular con números (como un reloj) que permitía obtener lecturas correspondientes a las desviaciones de los movimientos de la aguja. Cuando un magnetizador acercaba las manos al instrumento, la mano derecha atraía la aguja mientras que la izquierda la repelía. Los movimientos de la aguja mostraban como cada persona tenía una “fórmula biométrica” particular consistente en la expresión del estado vital. Esta fórmula, que consiste en combinaciones de atracción y repulsión de la mano derecha e izquierda, podía cambiar según diferentes estados, disposiciones y condiciones médicas.²³²

El segundo tipo era la así llamada “magnetografía” y la “fotografía trascendental.” De este modo, los instrumentos fotográficos también desempeñaron una variedad de funciones: representar, detectar, medir, archivar y extender el rango de lo visible para producir nuevos tipos de observables. Estas funciones híbridas configuraron el uso de la fotografía en una amplia gama de áreas sociales y culturales, sobre todo en la incorporación del aparato fotográfico al trabajo de visualización científica. Desde mediados del siglo XIX, la cámara fotográfica fue empleada como un medio adecuado para observadores con mentalidad científica, reemplazando la visión subjetiva del ojo humano por un dispositivo mecánico que documentaba lo visible e incluso lo normalmente invisible.²³³ Debido a que algunos fotógrafos habían popularizado las fotografías de fantasmas y pretendían capturar espíritus alrededor de los asistentes, era

²³¹ Joire, P. (1905) Modifications in the nervous force externalised, according to the state of health of the subjects. *Annals of Psychical Science*, 2, 219-234; Joire, P. (1907). On experiments with the sthenometer. *Journal of the Society for Psychical Research*, 13, 44-46.

²³² El magnetismo era un tratamiento aplicado en las clases altas, no solo entre los pobres. Por ejemplo, la prensa espírita consigna, sin fuentes, que el presidente Julio A. Roca habría sido intervenido por un “señor inglés” con magnetismo después de frustrantes tratamientos médicos a quien en agradecimiento la “habría regalado una casa que es hoy donde vive”, en [Ecos Locales] (1901). Una cura por magnetismo. *La Fraternidad*, 32(6), p. 15.

²³³ Harvey, J. (2010). *Fotografía y Espiritu*. Madrid: Alianza; Jolly, M. (2006). *Faces of the living dead: The belief in spirit photography*. London: The British Library.

esperable que la fotografía también pudiera servir para visualizar radiaciones humanas invisibles. Las trascendentales eran fotografías de rostros de familiares fallecidos capturadas, o bien durante sesiones mediúnicas, a menudo acompañadas incidentalmente por destellos, sombras o líneas de luz surcando al médium y a los asistentes, o capturadas en un estudio fotográfico, a veces en presencia del médium reflejando sus estados emocionales y salud. Este tipo de “prueba indirecta” era una imagen fotográfica obtenida incidentalmente en sesiones espíritas, específicamente fotográficas o sesiones *sin* la intención de fotografiar espíritus pero que aparecían inclusiones o “extras”, por ejemplo, rostros, imágenes completas de seres ya fallecidos (animales o humanos) invisibles al momento de tomar la fotografía excepto una vez revelada la imagen.²³⁴ En alguna medida, la cultura visual de la fotografía abrió nuevas fronteras de posibilidades para la imaginación entre los espiritistas. Por ejemplo, los rayos X podían alinearse con la clarividencia en la medida en que su realidad estaba ubicada *más allá* del espectro de luz visible siempre que uno tuviera acceso al instrumento o a poderes especiales. De modo que, si era posible captar imágenes a través de los cuerpos opacos, ¿por qué no sería posible ver a distancia o saber los eventos del futuro? Espiritistas y otros esoteristas compartían la idea de que los clarividentes y los médiums se distinguían por sus facultades de percepción y que poseían un equipo biológico único, análogo al equipo de visualización científica, como los tubos de Crookes, obturadores de cámaras de alta velocidad y placas fotográficas ortocromáticas no sensibles a la luz visible y entendieron que la radiación X apuntaba a una nueva frontera de visualización “penetrante”.²³⁵ Tanto para los espiritistas como para los esoteristas, la fotografía en particular parecía clave para poder hacer visible lo invisible pero, mientras algunos teósofos como Charles Leadbeater y Annie Besant dudaban en respaldar la fotografía como una herramienta viable de revelación esotérica, ellos preferían seguir confiando en sus poderes nativos de clarividencia; los espiritistas,

²³⁴ Ejemplos de estas imágenes son aquellas en las que aparecen rostros o personajes de cuerpo completo, inscripciones, rayos luminosos que cruzan la escena, vapores, etc. Para comprender mejor este tipo de fotografías – populares entre 1880 a 1930 – ver Cheroux, et al. (2005). *The Perfect Medium: Photography and the occult*. New Haven, CT: Yale University Press; Kaplan, L. (2008). *The strange case of William Mumler: Spirit photographer*. Minnesota, MI: University of Minnesota Press.

²³⁵ Stolow, J. (2016). Mediumnic Lights, X rays, and the spirit who photographed herself. *Critical Inquiry*, 42, 923–951.

en cambio, vieron una oportunidad para producir evidencia visible y positiva que confirmara la manifestación visible del espíritu.²³⁶

Si la fotografía era un garante de la verdad objetiva, las magnetografías eran las impresiones de las radiaciones invisibles del magnetizador. Para ello, se usaban las palmas de las manos para demostrar el efecto de la “fluidización”. El médium permanecía durante un tiempo de exposición de cuatro a 20 minutos, sobre placas fotosensibles del tamaño de una caja de zapatos, a pocos centímetros de distancia, bañadas en una solución química de sulfato ferroso para obtener imágenes del fluido magnético: a mayor tamaño de la impresión de la placa indicaba que la fluidización era buena para el tratamiento de sus pacientes o para medir la sensibilidad del médium (las imágenes eran nebulosas blancas y grises sobre un fondo negro).²³⁷ Un pionero en esta técnica fue el comandante francés Louis Darget (1847-1923), quien obtenía “efluviografías” o imágenes del fluido alrededor de manos, dedos y plantas sin exposición a la luz. Las imágenes reflejaban el estado moral de la persona, así como sus estados emocionales y la salud.

Aunque la magnetología ganó territorio entre los espiritistas argentinos, algunos magnetólogos comenzaron a mostrar diferencias que pronto comenzaron a ser evidentes. Por ejemplo, Vandeveldé exhibía sus certificados y las fotografías de las personas curadas; Rebaudi, en cambio, buscaba mayor reconocimiento médico para el magnetismo para evitar las sanciones del higienismo. Vandeveldé no sólo adaptó varios dispositivos (el *Mentómetro* fue su propia creación) para su consultorio magnetológico sino que también exportó otros de París que resultó un emprendimiento fecundo incluso hasta la década del veinte, donde atendía pacientes en su Gabinete de la calle Rodríguez Peña 1182. Rebaudi, por su parte, nunca ejerció el magnetismo como profesión “ni he

²³⁶ Besant, A. & Leadbeater, C.W. (1909). *Formas de pensamiento*. Barcelona: Biblioteca Orientalista; Leadbeater, C.W. (1902/1944). *El hombre visible e invisible*. Buenos Aires: Kier.

²³⁷ Hay una circulación muy semejante en España y Argentina, ver Ardanuy, J. & Csefkó, M.F. (2018). Un tipo de documento visual descuidado en España: la fotografía espiritista. *Fotocinema. Revista Científica de Cine y Fotografía*. [Recuperado de <http://www.revistas.uma.es/index.php/fotocinema/article/view/5133/4862>]; Corbetta, J.M. & Savall, F. (2017). La fotografía espírita en la Argentina. *E-Boletín Psi*, 12(2) [Recuperado de <http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN-PSI Vol.12 No2 Mayo 2017.html#tit02>].

recibido jamás un solo centavo por mis curas” – advertía.²³⁸ Si bien se consideraba un espiritista positivo, los kardecistas le atribuyeron facultades mediúnicas, pero Rebaudi se enfadaba cada vez que se lo sindicaba como médium, según Bernabé Morera, ya que ese término había sido adoptado por los espiritistas *religiosos* para diferenciarse de los *experimentales*.²³⁹ De hecho, en una correspondencia con el espiritista español Victor Melcior y Farré (1860-1929), Rebaudi mostró su entusiasmo por la creación de un futuro “Instituto Psicomagnético”, abogando para que los médiums recibieran tratamiento magnético en clínicas espiritistas. Además, era un firme defensor de la comunicación mediúmica, por ejemplo, en 1914, tradujo y publicó en español la obra *Vida de Jesús*, un texto revelado a través de una médium francesa anónima en 1885 (*Signora X*), quien dijo haberla recibido directamente por Jesús de Nazaret, lo cual le trajo algunas incomodidades incluso dentro del ámbito espírita.²⁴⁰

En suma, aunque los teóricos de la hipnosis menospreciaban la existencia de fluidos reduciendo a los magnetólogos a creyentes en “fuerzas” sin evidencia científica sostenible, los magnetólogos realizaban prácticas clínicas, prueba a ciegas y mediciones mediante sus dispositivos. Además, las convergencias y diferencias entre la hipnosis y el magnetismo para el tratamiento de enfermedades nerviosas resultaron de peso significativo a la hora de validar la naturaleza, intensidad y materialidad de los fluidos que impregnaba la moral del discurso espiritista. De hecho, si bien algunos magnetólogos llegaron a actuar en teatros y salones públicos (rara vez bajo el control de los médicos), otros lo hicieron bajo el amparo de las sociedades espiritistas, como Constancia y La Fraternidad, incorporando “Gabinetes de Magnetología” que ofrecían servicios de curación con el propósito de *proteger* al médium antes del inicio de una

²³⁸ Conforte, A.J.; Vallejo, M.S. (2016). Hipnosis y magnetismo en la *Revista Magnetológica* (1897-1903). *Anuario de Investigaciones*, 23, 259-268.

²³⁹ Morera, B. (1933). Espiritistas y metapsiquistas. *Constancia*, 56(2404), p. 843.

²⁴⁰ Aunque los espiritistas le atribuyen su autoría, la obra fue originalmente organizada y transcrita por el capitán del ejército italiano Ernesto Volpi en 1907. Rebaudi tradujo la versión original en italiano de Volpi y organizó una segunda parte con dictados de la médium española Rufina de Noeggerath (1821-1908), que él mismo finalmente publicó bajo el título *Vida de Jesús*. Esta obra no recibió la simpatía de muchos kardecistas, que la encontraron pretenciosa y plagada de errores, lo cual produjo antipatías entre Rebaudi con Mariño y Ugarte. A pesar del desprecio, Rebaudi – que defendía la naturaleza “revelada” de la obra – encontró buena acogida y el Instituto Metapsíquico en la sociedad espiritista Providencia, ver Rebaudi, O. (1911/1914). *La vida de Jesús dictada por El mismo*. Buenos Aires: Instituto Metapsíquico. La obra fue luego reimpressa en 1944 por editorial Kier en Argentina aunque hay varias otras reimpressiones.

sesión.²⁴¹ Pero la frontera que separaba a magnetólogos de curanderos era a menudo bastante difusa, por ejemplo, en la década de 1890, el curandero Mariano Perdriel, acusado de ejercicio ilegal de la medicina por el Departamento Nacional de Higiene, era bastante popular y empleaba las mismas expresiones que los magnetólogos para sus tratamientos.²⁴² Otro caso similar era el médium Francisco Blinkorn, reconocido por Mariño por tratar a sus pacientes mediante pases para “disolver tumores”, de quien Rebaudi y su hermano médico examinaron varios casos. El mismo Francisco “Pancho” Sierra (1841-1891), un reconocido curandero popular de Pergamino, a quien Mariño trataba con benevolencia, administraba a sus visitantes agua tratada a través de fluidos magnéticos mediante imposición de manos.²⁴³

La declinación del magnetismo

Las prácticas magnéticas continuaron, incluso hibridizadas con otras tradiciones provenientes del Yoga que trajeron los teósofos dominantes en los años 1920, las artes marciales y la medicina china (por ej. la acupuntura) más tarde, motivados por fines prácticos; la “materialidad del espíritu” encontró sustitutos, desde *fluidos* hacia el concepto de *energía*, dominante a partir de los años cincuenta. Aunque los magnetizadores como tales disminuyeron en número quizá en buena medida a causa de las sanciones de los higienistas que penalizaron el uso de “agua, electricidad e hipnosis” que eran empleadas a menudo (ver el Artículo 208 del Código Penal). De modo que estas prácticas privadas fueron absorbidas discretamente por las prácticas mediúmnicas de la mayoría de los miembros de las sociedades kardecistas, incluso al día de hoy, pero

²⁴¹ En el espiritismo kardecista moderno subsiste la idea de un “acto de purificación” que antecede a una sesión mediúmnica, es decir, un permiso del mundo espiritual para la fluidización, originalmente aconsejada por Kardec y a posteriori por los magnetólogos, ver Kardec, A. (1860). *Le livre des médiums: Spiritisme experimental ou guide des médiums et ses evocateurs*. París: Didier; Mariño, C. (1882). *El espiritismo ante la ciencia*. Buenos Aires: Constancia; Rebaudi, O. & Mariño, C. (1894). *Guía para el sostenimiento de Grupos y Sociedades espiritistas*. La Plata: Emilio de Mársico.

²⁴² [Anónimo] (1891). Mariano Perdriel. El hombre que cura con las manos. *La Nación*, Octubre 9, 11 y 13; ver también: Senillosa, F. (1891). *Concordancia del espiritismo con la ciencia*. Buenos Aires: Imprenta de Martin Biedma.

²⁴³ Sierra llegó a ser miembro de la Sociedad Constancia y mantenía simpatía con los espiritistas, ver Mariño, C. (2010). *Memorias de un Hombre Mediocre*. Buenos Aires: Dunken; Rebaudi, O. (1901). Los discípulos de Pancho Sierra. *Constancia*, 24(724), p. 146; Nosei, J. (1921). *Comunicaciones de Pancho Sierra*. Lanús: Sociedad Miguel Vives; Bianchi, S. (1992). Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política. En D. Santamaría et. al. (Ed), *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina* (pp. 89-128). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

con un total desinterés por su investigación y experimentación. Por ejemplo, el Instituto Metapsíquico de Rebaudi funcionó en gran medida gracias a la cooperación de unas pocas sociedades espiritistas, como “Providencia” en Barracas o “La Fraternidad” en Balvanera, cuyos materiales y procedimientos quedaron bajo sus custodia.

Sin embargo, en 1918, el socialista Domingo Gentile (1896-1971), miembro de la sociedad espiritista “La Esperanza del Porvenir” y editor de la revista *Fiat Lux* en Santa Rosa, La Pampa, propuso un proyecto de creación para una Facultad de Magnetología con el apoyo financiero de la sociedad Constancia y la aprobación de la Facultad de Magnetología de París dirigida por Henri Durville. Incluso la Confederación Espiritista Argentina apoyó el proyecto, pero Rebaudi – que padecía una disminución visual progresiva (murió casi ciego) – lo rechazó en parte decepcionado porque, según él, la magnetología había sido apropiada muchos curanderos y falsos espiritistas. Además Rebaudi se quejaba a menudo de que la magnetología era perseguida con recelo por los higienistas del Consejo que desconfiaban de sus teorías, razón por la cual decidió abandonar su intento por legislar la práctica.²⁴⁴

A pesar de los esfuerzos de los magnetólogos por echar luz y validar estas experiencias y técnicas que emergían de un discurso racionalista y positivista, el espiritismo buscó una solución final al cruce de teorías que estaban subjetivamente atravesadas por el empirismo encarnado en la figura del médium. Aunque las sociedades espiritistas fueron vistas como “sectas” o grupos “extraños y cerrados”, había sin embargo un gran compromiso en su vida social y en la de sus protagonistas, que poco a poco fueron perdiendo el encanto en su manera *quijotesca* de defender sus principios en contraste con los médiums que eran vistos como agentes de perturbación para las prácticas sanitaristas.²⁴⁵ Los espiritistas confederados planearon una estratégica propaganda de su

²⁴⁴ Rebaudi, O. (1918). Acerca de la magnetología y la magnetoterapia. *Constancia*, 41(1623), 471-473.

²⁴⁵ En el kardecismo moderno es notable la casi ausencia de médiums en algunas sociedades. Para las más “religiosas”, la literatura kardecista es considerada una revelación por sí misma y su codificación, a mediados del siglo XIX, tiene un inalterable *status* doctrinario como ejemplo de un espiritismo más devocional (el así llamado “pentateuco kardecista”, que constituyen los cinco primeros libros de Kardec entre 1857 y 1868). Esto no sólo exime a algunas sociedades de la necesidad de sesiones con médiums sino que algunas de éstas se limitan a organizar cursos y conferencias basadas en lecturas kardecistas u otras fuentes. Para otras, en cambio, la figura del médium cobra protagonismo y adquiere valor intrínseco porque su revelación es considerada como un continuo recuerdo de que la progresión espiritual no se agota en Allan Kardec; en otras palabras, requiere de “actualizaciones” dentro de un sistema de perfeccionamiento que es parte de la revelación en sí misma. Para examinar el caso de las

doctrina que confrontó a sus principales antagonistas, lejos de las discusiones con los representantes culturales de la época. Los alienistas mejor posicionados en un Estado que reconocía con carácter de ley sus medidas higiénicas en defensa de la identidad nacional, iban a servir como un nuevo escenario de crisis para los espiritistas. Pero a la vez, la demarcación del espiritismo de otras prácticas contrarias a su moral, como el curanderismo popular, continuó siendo la “herida” que los kardecistas trataron de cicatrizar en la opinión pública durante el próximo período.

En consecuencia, hacia inicios de los años 1930, ese fuego inicial del espiritismo positivo se fue apagando casi definitivamente del espacio público. Por un lado, las declaraciones anticlericales que Mariño defendía y el interés sostenido por el positivismo que impregnaron sus discursos que dejaron de ser una preocupación para los kardecistas en un territorio más fértil para servir como religión en lugar de continuar como experimentalistas. Los kardecistas (así como otros grupos religiosos) se integraron más cómodamente a una sociedad que buscaba alternativas espirituales sin el peso de una condena social y con mayor libertad de elección y decisión, empañado de un fuerte discurso anticlerical.

En la construcción de su identidad religiosa, los espiritistas debatieron internamente su *status* a partir 1920, después del Primer Congreso Interino de Espiritismo organizado por la Confederación Espiritista Argentina (que aún hoy nuclea a las sociedades kardecistas). Este debate interno produjo fracturas entre numerosas asociaciones a causa de las disputas “ciencia versus religión”, que además contrastaba con una identidad política dentro de una élite de clase impulsada principalmente por Mariño. Naturalmente, la identidad religiosa ganó la batalla, posiblemente debido a la ausencia de mecenazgos otrora provenientes de ricos hacendados o damas de beneficencia y en favor de las clases populares que adhirieron al kardecismo, tanto en busca de un consuelo para sus pérdidas afectivas así como un espacio para propiciar la actividad social y comunitaria hacia los desamparados o niños huérfanos, promoviendo la doctrina bajo un ejercicio más evangélico y social.

sociedades tradicionales con una activa vida social, ver Demarchi, M.E. (2021). La conformación de la Sociedad Espiritismo Verdadero: Moral espírita en Rafaela, provincia de Santa Fe. En P. Sedrán; A. Carbonetti & V. Bolcatto (Eds.), *Prácticas y practicantes de la salud en Santa Fe: Del curanderismo a la biomedicina (siglos XIX y XX)* (pp. 161-164). Buenos Aires: Teseo.

Un aspecto singular del kardecismo moderno, incluso a diferencia de otras religiones mediúnicas en América latina, es que carece de una figura sacerdotal o un agente mediatizador entre los espíritus y los hombres. Carentes de tal jerarquía, los kardecistas han funcionado como sociedad en un sentido absolutamente opuesto al criterio de “secta”, que depende del carisma o los poderes de un líder. Más bien, los kardecistas operaron bajo la forma legal de sociedades civiles, a menudo (aunque no todas) inscriptas como cultos, cuyo líder es el presidente pero no necesariamente médium (al menos en aquellas sociedades donde aun subsisten médiums). No obstante, los médiums resultaron figuras más discretas dentro de las sociedades espiritistas, funcionando como agentes “transmisores” de las enseñanzas pero carentes de un rol de liderazgo: no proporcionaron nuevas revelaciones, no construyeron doctrina ni tampoco ofrecieron sanaciones, aunque esto último va a depender del tipo y características de cada sociedad kardecista.²⁴⁶

De hecho, las polémicas en torno a las prácticas espiritistas hasta los años treinta, no sólo permearon aún más los límites entre curanderos y magnetizadores sino que también permitieron explicar estas controversias como un signo de época. Los roles de unos y otros por legitimar científicamente sus prácticas, junto a las teorías hegemónicas dominantes de progreso y el modo de socializar un saber que operaba por fuera de la ciencia o sus fronteras, produjo una serie de cambios para el kardecismo, abandonando las campañas proselitistas y cierta práctica endogámica que limitó en parte sus recursos humanos y financieros. Además, el impacto de la filosofía espiritualista del bergsonismo en la denominada “generación de 1910”, comenzó a cuestionar fuertemente el positivismo de la generación del ochenta. Esta generación, que iba a dominar sobre todo los claustros universitarios, quedó impregnada por una atmósfera

²⁴⁶ Un aspecto singular del kardecismo clásico, incluso a diferencia de otras religiones mediúnicas en América latina, es que carece de una figura sacerdotal o un agente mediatizador entre los espíritus y los hombres. Carentes de tal jerarquía, los kardecistas han funcionado como sociedad en un sentido absolutamente opuesto al criterio de “secta”, que depende del carisma o los poderes de un líder. Más bien, los kardecistas operan bajo la forma legal de sociedades civiles, a menudo (aunque no todas) inscriptas como cultos, cuyo líder es el presidente pero no necesariamente médium (al menos en aquellas sociedades donde aun subsisten médiums). No obstante, los médiums son figuras más discretas dentro de una sociedad espiritista, que funcionan como agentes “transmisores” de las enseñanzas clásicas del kardecismo carentes de un rol de liderazgo: no proporcionan nuevas revelaciones, no construyen doctrina ni tampoco proporcionan sanaciones, aunque esto último depende el tipo y características de cada sociedad kardecista.

más flexible y permisiva hacia corrientes más radicales de pensamiento en un nuevo clima cultural.²⁴⁷



²⁴⁷ Sosa, P.J. (2020). La recepción de Bergson en Argentina: La mediación española y las lecturas de la generación de 1910. *Ideas: Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 12, 82-123.

CAPÍTULO 3. HIGIENE MENTAL Y LA TEORÍA DE LA DEGENERACIÓN: PERSECUCIÓN Y MEDIDAS ANTI-ESPIRITISTAS (1920-1946)

Me dirijo a todos los estudiantes de ocultismo. Nuestro siglo y los venideros, más que vanas especulaciones metafísicas, más que inútiles conocimientos del “más allá”, nuestro siglo, necesita hombres exponentes de una evolución cuyo fin debe consistir, como ha dicho Saint Simón, en la perfección del orden social. (p. 553)

–Roberto Arlt

*Las Ciencias Ocultas en la Ciudad de Buenos Aires (1920)*²⁴⁸

Higiene mental y la teoría de la degeneración

El novelista Roberto Arlt (1900-1942) hace una dura crítica al así llamado “ocultismo”, principalmente la teosofía y a la falta de compromiso de sus adherentes por las injusticias sociales en las teorías de su fundadora, Madame Blavatsky, como una forma de abierta segregación social. El espiritismo – en cambio – embanderaba un discurso socialista que, siguiendo a Mariño, servía como una guía hacia la liberación humana y espiritual. Tanto Arlt como sus contemporáneos intelectuales, mostraban más hostilidad que simpatía por adivinos y astrólogos, sencillamente porque eran un ejemplo de falacia irracional o “potencial siniestro.”²⁴⁹

En este clima social y cultural, el degeneracionismo resultó penetrante en el pensar y sentir de la comunidad médica de las tres primeras décadas del siglo XX. En efecto, aunque los trastornos mentales habían sido objeto de preocupación de larga data para el alienismo francés y alemán desde mediados del siglo XVII, esta corriente resultó una “teoría de alivio” para una medicina en crisis que debía responder con acierto la etiología y el tratamiento de trastornos que antaño llegaron a ser objeto de burla, reclusión o torturas. En 1857, el médico austríaco Benedict August Morel (1809–1873) postuló que la enfermedad mental era consecuencia de una degeneración causada por la

²⁴⁸ Arlt, R. (1920). *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Tribuna libre.

²⁴⁹ Banga, F.M. (2016). *Brujos, espiritistas y vanguardistas: Arlt, Huidobro & Valle Inclán*. Buenos Aires: Leviatán.

herencia de los antecesores, en parte producto de la formulación de otras teorías, como el evolucionismo de Lamark, ideas antropológicas y filosóficas de J.-J. Rousseau y G.-L.G. Buffon y el concepto de herencia disimilar de P. Lucas, que explicaban la heredabilidad de los rasgos físicos y morales. El degeneracionismo resultó una referencia privilegiada para el discurso psiquiátrico hasta la segunda década del siglo XX, que se transformó en un verdadero programa de investigación aplicado por médicos, higienistas y criminólogos en todo el mundo occidental.²⁵⁰ Incluso Michel Foucault, que examinó las implicaciones epistemológicas y prácticas de la teoría de la degeneración para comprender la manera en que se configura un espacio de saber, reconoció a esta teoría como “el campo de lo no patológico” y de intervención médica interesada en los desvíos de la conducta, las anomalías de carácter y de los instintos.²⁵¹

Las condiciones históricas y sociales también permiten comprender la emergencia de la teoría de la degeneración, su importancia para la transformación de la psiquiatría clásica y la consolidación de la psiquiatría moderna, así como sus múltiples derivas científicas, políticas, sociales y culturales que se dieron a partir de su uso generalizado. Otra tendencia fuertemente asociada era la relación (a menudo política) de la degeneración con la identidad nacional, la raza y la nación o, en términos más propios de la época, la función de la “degeneración de la raza” en línea con la construcción de un proyecto de identidad regional, la naturalización de los hechos sociales y la preeminencia de un discurso racial interesado en moldear el tipo nacional deseado, que se consolidó durante las primeras tres décadas del siglo XX. Por ejemplo, la inmigración era claramente vista como un problema para la representación étnica del “blanqueamiento racial”, que aplicó legislaciones represivas o restrictivas vinculadas con el ingreso de inmigrantes

²⁵⁰ A partir de un estudio de relatos, Doron y Coffin demostraron cómo el mecanismo de la degeneración circuló en los siglos XVI y XVII para explicar las desviaciones del comportamiento respecto de la norma, al tiempo que legitimaba un modo de dominación basada en el argumento del “yo degenerado” incapaz de gobernarse a sí mismo, ver Doron, C.-D. (2016). *L'Homme Altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles): La Chose Publique*. París: Editions Champ Vallon; Coffin, J.-C. (2003). *La transmission de la folie: 1850-1914*. París: L'Harmattan.

²⁵¹ A través de la indagación en el proceso de constitución de la psiquiatría como ciencia médica en los siglos XVIII y XIX, Foucault expone el problema de la relación entre el poder, la verdad en la práctica psiquiátrica y su relación con los dispositivos que operan en los sistemas disciplinarios, ver Foucault, M. (2003). *El Poder Psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

indeseados.²⁵² Otro aspecto asociado es la idea de una “prevención” o programa de tratamiento para la degeneración: la eugenesia. Como parte del desarrollo del movimiento eugenésico latinoamericano y la apropiación de teorías, como el evolucionismo biológico o el darwinismo social, este movimiento básicamente aportó conceptos clínicos nuevos, sobre todo fundamentados en alteraciones consideradas desviaciones patológicas de la normalidad, principalmente el carácter hereditario de las enfermedades mentales. De hecho, Morel postulaba que la herencia de la enfermedad mental no era directa sino que estaba marcada por un polimorfismo genético; en otras palabras, la descendencia por la degeneración daría hijos histéricos; la siguiente generación hijos epilépticos y por último, los imbéciles. Pero este esquema era puramente teórico, lejos de una observación clínica genuina.²⁵³

Los alienistas consideraban a la enfermedad mental como un “injerto”, un evento desgraciado que irrumpía en un individuo previamente sano. Los “locos dementes” – término común entre los alienistas de fines del siglo XXI – estaban exentos de responsabilidad penal debido a que carecían de libre albedrío de modo que bajo los impulsos de un cerebro degenerado, el criminal era un sujeto de naturaleza orgánica e incurable. Si un presunto criminal sufría esta forma de locura solamente podría ser sancionado mediante el peritaje médico de determinados rasgos físicos, como la forma de la cabeza, expresión en su rostro, incluso la configuración del cuerpo, que fueron tomados como “estigmas” o evidencias de degeneración cerebral. De persuadir a los magistrados, su dictamen podría ser decisivo para declarar al acusado loco o criminal y encontrar “rasgos neuropáticos” en los antecedentes familiares. Por lo general, alcoholismo, epilepsia, sífilis o suicidio eran todos argumentos de peso a favor de la locura por degeneración.²⁵⁴

²⁵² Garguin, E. (2009). Sarmiento, Mitre y la construcción de Argentina como nación blanca. En *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Bariloche: Facultad de Humanidades/Universidad Nacional del Comahue.

²⁵³ Para la psiquiatría francesa, la teoría de la clasificación psiquiátrica de Magnan quedó superada y culminó en el período de entreguerras con el surgimiento de un nuevo paradigma nosológico dominante durante el siglo XX, ver Dowbiggin, I. (1996). Back to the future: Valentín Magnan, French Psychiatry, and the classification of mental diseases, 1885-1925. *Social History of Medicine* 9(3), 383-408; Nari, M. (1999). La eugenesia en Argentina, 1890-1940. *Quipu: Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 12(3), 343-369.

²⁵⁴ En la “locura por degeneración” Morel estableció una complicada clasificación de causas: (1) la degeneración por intoxicación; (2) las resultantes del entorno social (3) como resultado de una dolencia morbosa previa o de un temperamento enfermo (4) vinculado a una enfermedad mental, (5) como

Los primeros psiquiatras, higiene mental y espiritismo

Originalmente iniciado por el psiquiatra Clifford Beers en los Estados Unidos, la higiene mental fue un movimiento en el campo de la salud,²⁵⁵ también desarrollado en otros países latinoamericanos, como Chile,²⁵⁶ Brasil²⁵⁷ y México.²⁵⁸ Las sociedades de higiene mental fueron escalando hacia la formación de comités nacionales con representación de psiquiatras, médicos de diversas áreas: biólogos, pedagogos, religiosos, empresarios, sociedades filantrópicas, representantes de la sociedad civil, entre otros, hasta extenderse a países de Europa, África, Asia y América Latina.²⁵⁹ Por ejemplo, en 1930 se realizó en Washington el Primer Congreso Internacional de Higiene Mental bajo la dirección de Beers donde asistieron tres mil representantes de 41 países. En este evento se votó por unanimidad que la higiene mental fuera incluida en los

resultado de enfermedades congénitas o enfermedades adquiridas en la niñez y (6) relacionado con influencias hereditarias, ver Huertas, R. (1992), Madness and degeneration: From “fallen angel” to mentally ill. *History of Psychiatry*, 3, 391-411; Berrios, G.E. & Porter, R. (1995). *A History of Clinical Psychiatry*. London: Athlone.

²⁵⁵ En la primera mitad del siglo XX, las ligas tenían en común su origen y funcionamiento en las asociaciones de neuropsiquiatría y una estrecha relación de ambas con las sociedades eugenésicas que formaban una sección de puericultura junto con las de pediatría que incluían una sección de eugenesia. Hubo un giro social de prevención, desplegado por disciplinas y políticas, como la “cuestión social de la salud”, la higiene, la medicina social y la psicología, ver Beers, C. (1921). *The mental hygiene movement*. New York, NY: Doubleday. En América Latina este proceso de extensión a la población surgió como psiquiatría social, campo que más se destacó en Iberoamérica durante el siglo XX, ver Gutiérrez Avendaño, J. (2021). Mental hygiene, social turn of psychiatry and incorporation of mental health in the public agenda in Ibero-America, first half of the 20th century. *Revista Praxis y Culturas Psi*, 34, 1-87.

²⁵⁶ Sánchez, M. (2014). La teoría de la degeneración en Chile (1892-1915). *Historia (Santiago)*, 47(2), 376-400; Araya Ibacache, C. (2021). Ensayando una política pública de asistencia mental: El movimiento de higiene mental en Chile, 1891-1948. *Sur y Tiempo: Revista de Historia de América*, 3, 86-98.

²⁵⁷ A mediados del siglo XX, la influencia de la Liga Brasileña de Higiene Mental en la construcción de la psicología científica en Brasil focalizó la educación escolar inspirada en el materialismo histórico. Los conocimientos psicológicos eran considerados básicos en el proceso educativo para difundir el ideario de la Liga y la idea de progreso, ver Freire Figueira, F. & Boarini, M.L. (2014). Psicología e higiene mental en Brasil: La historia por contar. *Universitas Psychologica*, 13(5), 1801-1814.

²⁵⁸ Horcasitas-Urías, B. (2004). Degeneracionismo e higiene mental en el México posrevolucionario (1920-1940). *Frenia*, 6(2), 37-67.

²⁵⁹ Este antecedente posteriormente sirvió de base a los primeros institutos y programas profesionales de psicología general, ver Gutiérrez Avendaño, J. (2021). Higiene mental, giro social de la psiquiatría e incorporación de la salud mental en la agenda pública en Iberoamérica, primera mitad del siglo XX. *Praxis y Culturas Psi*, 34, 21-39.

planes de estudio de las carreras de medicina lo cual fue claramente influyente en la formación de la psicología experimental y la implementación de la psicotecnia.

Frente al riesgo de una potencial degradación de la raza, como resabio tardío de las teorías de la degeneración, los higienistas se presentaban como guardianes de un nuevo orden. Por ejemplo, en la Asociación de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social creada en 1929 cohabitaban fascistas antisemitas junto con psiquiatras de ideas liberales y educadores laicos. Las ideas del “biotipo” son un ejemplo del modo en que el campo intelectual posterior al golpe militar de 1930 mostraba cierta simpatía hacia los países del Eje. De hecho, las ideas biotipológicas del médico italiano Nicola Pende (1880-1970), que defendía teorías eugenésicas y admiraba a Mussolini, animaron a la biotipólogos en la defensa de los valores de una higiene mental libres de toda degeneración racial.²⁶⁰

En Argentina, el movimiento higienista dio importancia a la detección precoz y tratamiento ambulatorio de la patología mental, particularmente con la fundación de la Liga Argentina de Higiene Mental. Este movimiento acentuaba el rol de los factores ambientales en base a ideas eugenésicas preexistentes, esto es, una “profilaxis mental” que insistía en el valor del diagnóstico precoz y en la necesidad de intervenir sobre las costumbres asociadas al pensamiento social de fines del siglo XIX. En suma, el principal objetivo del higienismo era la intervención del contexto cultural, las instituciones de asistencia social y la prevención de las enfermedades.²⁶¹ Fuertemente asociado a las prácticas de medicina social, que en lugar de *asilar* al paciente mental debía insertarlo en espacios abiertos, el higienismo defendía la teoría de la eugenesia: medidas para la protección de la raza eran consideradas un método profiláctico para favorecer la salud mental para la presente y futuras generaciones de ciudadanos. Este

²⁶⁰ Ben Plotkin, M. (2001). *Freud in the Pampas. The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentine*. Stanford: Stanford University Press.

²⁶¹ Dagfal, A. (2015). El pasaje de la higiene mental a la salud mental en la Argentina, 1920-1960: El caso de Enrique Pichon-Rivière. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 5, 10-36; Kirsh, U., Falcone R. & Rodríguez Sturla P. (2008). La noción de higiene mental en las publicaciones periódicas en Argentina. En *XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología, UBA. Klappenbach, H. (1999). El movimiento de la higiene mental y los orígenes de la Liga Argentina de Higiene Mental. *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, 10, 3-17; Talak, A.M. (2005). Eugenesia e Higiene Mental: Usos de la psicología en Argentina (1900-1940). En M. Miranda & G. Vallejo (Eds.) *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (pp. 563-599). Buenos Aires: Siglo XXI.

discurso abogaba por la práctica de la selección de grupos raciales y políticas relacionadas con la preservación del orden público, restringir la inmigración, la esterilización de ciertos individuos (por ej. violadores, presidiarios e indigentes), la exigencia de un certificado pre-nupcial (en Argentina promulgada por Ley 12.331, vigente a partir de 1936), el aborto eugenésico y el control de la natalidad.²⁶² Específicamente, el higienismo se desarrolló en el marco de programas y acciones de gobierno y en el ámbito de la salud mental con la creación de una “liga” para luchar contra estos flagelos. Este inicio ocurrió específicamente en el ámbito médico y se ramificó a otras áreas, como la pedagogía, la religión, la seguridad en el trabajo y la industria para favorecer la producción o tener bajo control “áreas de riesgo”, como el arte, la música, la sexualidad o el deporte. Estas iniciativas emergieron particularmente entre los alienistas y los psiquiatras de la Sociedad Argentina de Neurología y Psiquiatría de Buenos Aires, entre 1926 y 1929.

La Liga Argentina de Higiene Mental (LAHM), fundada por el alienista Gonzalo Bosch (1885-1967)²⁶³ fue un referente para la psiquiatría argentina de la década del treinta que defendía las teorías eugenésicas, atravesada por las corrientes culturales potencialmente amenazantes para la identidad nacional.²⁶⁴ La LAHM incluyó secciones de asistencia a psicopatías, inmigración, higiene industrial y profesional, sífilis, alcoholismo y toxicomanía, organización del trabajo y psicotécnicas, reacciones antisociales

²⁶² Ferraro, N.P. & Rousseaux, A. (2014). Reflexiones sobre el impacto de la Eugenesia en el campo científico argentino. La biotipología como exponente particular en la psiquiatría argentina. *Temas de Historia de la Psiquiatría en la Argentina*, 33, 13-21; Talak, A.M. (2010). Progreso, degeneración y darwinismo en la primera psicología argentina, 1900-1920. En M. Miranda & G. Vallejo (eds.). *Derivas de Darwin: Cultura y política en clave biológica* (pp. 299-320). Buenos Aires: Siglo XXI; Talak, A. M. (2006). Prevención, eugenesia y degeneración en la higiene mental en la Argentina. *Temas de Historia de la Psiquiatría en la Argentina*, 23, 25-32.

²⁶³ Bosch fue profesor de psicopatología forense en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y psiquiatría en la Universidad del Litoral (1922-1930) y la Universidad de Buenos Aires (1943-1952). También estuvo a cargo de la Colonia Nacional de Alienados “Dr. Domingo Cabred” (1931-1947), entre otras ocupaciones fundacionales, como la Sociedad de Psicología en 1930, la Escuela de Visitadoras de Higiene Mental en 1934 y la Escuela de Enfermeros Mixtos para Alienados en 1932. Era sobrino nieto de Ventura Bosch, uno de los fundadores del Hospicio de San Buenaventura en 1859, que luego sería sucesivamente llamado Hospicio de las Mercedes, Hospital Neuropsiquiátrico de Hombres y hasta la actualidad, el Hospital Psicoasistencial José Tiburcio Borda, ver Loudet, O. & Loudet, O.E. (1971). *Historia de la psiquiatría argentina*. Buenos Aires: Troquel; Guerrino, A. (1982). *La psiquiatría argentina*. Buenos Aires: Ediciones Cuatro.

²⁶⁴ Rodríguez Sturla, P. (2004). Las primeras publicaciones periódicas de la Liga Argentina de Higiene Mental (1930-1947). En Facultad de Psicología (ed.), *Memorias de las XI Jornadas de Investigación, Tomo III* (pp. 177-179). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

(vagabundaje y delincuencia), higiene sexual, social e individual en la infancia, entre otras. También se estableció que dentro de las medidas de higiene mental se incluya el cuidado de los niños, la regularización del régimen de matrimonio, la extensión de la red de hospitales psiquiátricos y la creación de dispensarios.²⁶⁵ De hecho Bosch, que escribía en la revista *Anales de Biotipología* desde el programa de la Liga,²⁶⁶ abordaba ciertos temas sociales y políticos en términos de degeneración, como producto o causa de ciertas debilidades sociales: la homosexualidad, la delincuencia, la mezcla de razas, el anarquismo, la prostitución, las adicciones (como el alcoholismo y la toxicomanía), la epilepsia, las psicosis, la delincuencia y la indigencia, incluyendo las prácticas espiritistas.²⁶⁷

En efecto, el punto de vista asumido por la mayor parte de la comunidad psiquiátrica internacional a comienzos del siglo XX, era que tales prácticas eran una amenaza para la salud pública. La patologización del espiritismo en Francia fue el trasfondo que todos los alienistas argentinos adoptaron no sólo frente a su fuerte influencia científica y cultural, sino también al surgimiento del positivismo en detrimento de otras epistemologías; una *crisis de hechos* que alentaba a las personas a mirar más allá de los

²⁶⁵ Bosch fue nombrado al frente de la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social en 1933, fuertemente influida por revistas como *L'Hygiène mentale*, un suplemento mensual de la revista *L'Encéphale* (dirigida por Joseph Déjerine y Henri Claude desde 1906) y *La Prophylaxie Mentale*, el boletín de la Ligue d'Hygiène Mentale creada por Édouard Toulouse, Joseph Briand y Georges Génil-Perrin en 1920. Una de las primeras acciones de la Liga fue crear servicios abiertos para “psicópatas lúcidos y no agresivos”, ver Dagfal, A. (2006). El pensamiento francés en la Argentina: El caso de los discursos psi. *Conceptual*, 6-7, 11-16.

²⁶⁶ El ejercicio de la higiene mental consistía en la modificación propiciatoria del ambiente familiar para preservar problemas psiquiátricos y la población de riesgo, anticipando así a la noción de salud mental, ver Ferraro, N.P. & Rousseaux, A. (2014). Reflexiones sobre el impacto de la eugenesia en el campo científico argentino: La biotipología como exponente particular en la psiquiatría argentina. *Temas de la Historia de la Psiquiatría Argentina*, 17(33), 13-20; Rodríguez Sturla, P. (2004). Las primeras publicaciones periódicas de la Liga Argentina de Higiene Mental (1930-1947) En Facultad de Psicología (ed.), *Memorias de las XI Jornadas de Investigación, Tomo III* (pp. 177-179). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

²⁶⁷ Beltrán, J. R. (1929). Los servicios de higiene mental. *La Semana Médica*, 36, 1059-1062.; Bosch, G. & Mó, A. (1929). Liga de Higiene Mental. Necesidad de su organización en la República Argentina. *La Semana Médica*, 26, p. 1252; Bosch, G. (1933). La Higiene Mental de la Infancia. *Revista Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, 1(20), 7-9; Reca, T. (1945). La higiene mental infantil y la escuela. *Revista Argentina de Higiene Mental*, 4(12), 43-48. Para un análisis de esta corriente, ver Kirsch, U. (2004). La revista *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*. En Facultad de Psicología (Ed.) *Memorias de las XI Jornadas de Investigación “Psicología, Sociedad y Cultura”* (pp. 162-163). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; Stagnaro, J.C. (2011). Evolución y situación actual de la historiografía de la psiquiatría en la Argentina. *Vertex: Revista Argentina de Psiquiatría*, 22, 281-295.

milagros cristianos en busca de evidencia del más allá y lo divino. El espiritismo fue el gran “campo de batalla” para una psiquiatría que instó a producir nuevas normas para las creencias religiosas.²⁶⁸ Los alienistas ofrecieron una variedad de nuevas categorías nosológicas cuando era necesario justificar el tratamiento de personas involucradas con el espiritismo, de modo que los médiums particularmente constituían una forma *no menor de devoción*; una forma de religiosidad excesiva que se correspondía con síntomas de degeneración (también llamada “monomanía religiosa”). Los médiums eran personas desajustadas que tenían una predisposición hereditaria a los trastornos mentales, de modo que una familia compuesta por espiritistas – sobre todo inmigrantes europeos – era vista como un doble riesgo potencial de degeneración. El hecho que adoptara la doctrina de Kardec u otras formas de misticismo no importaba, ya que es sólo un aspecto secundario que operaba dentro de este desequilibrio.²⁶⁹ Esta “ola de delirios” tenía un vínculo directo con el espiritismo en su forma y contenido, también conocido como *delirio espiritista*, para el que los alienistas asignaron un lugar en la nosografía en función de las convicciones y paradojas que suscitaban estos delirios, cuestionando la relación entre la patología y la creencia.

El positivismo francés, una ideología caracterizada por ideales de modernidad, orden, progreso y racionalidad, alentó a aquellos psiquiatras que tenían la intención de colaborar para crear una nación próspera, moderna y saludable. Por ejemplo, uno de los alienistas más influyentes en la psiquiatría francesa que impactó sobre sus colegas argentinos fue Joseph Lévy-Valensi (1879-1943).²⁷⁰ Lévy-Valensi estaba convencido

²⁶⁸ Ciertas ideologías de la psiquiatría sobre la mediumnidad operaron tanto sobre el discurso reduccionista como su uso en la construcción del conocimiento psiquiátrico, ver Le Maléfan, P., Evrard, R. & Alvarado, C.S. (2013). Spiritist delusions and spiritism in the nosography of French psychiatry (1850–1950). *History of Psychiatry*, 24(4), 477–491.

²⁶⁹ En los círculos kardecistas, un miembro no-médium no es sólo un observador “pasivo” – en cierta forma también coparticipa como un engranaje en la experiencia de la mediumnidad a través, por ejemplo, de la “cadena fluidica” durante una sesión espírita. Incluso es visto como un médium “potencial”, donde funciona como el extremo de un continuo en el proceso hacia una mediumnidad activa. En la práctica, para algunos médiums, el menor signo de escepticismo y descreencia de los asistentes es considerado como un *atentado* contra la manifestación espiritual y el médium asume el derecho de cancelar la sesión si es necesario.

²⁷⁰ Lévy-Valensi examinó el así llamado síndrome de “desposesión” como parte del síndrome de automatismo mental, es decir, la impresión de no pertenecerse a sí mismo (que caracterizaba al comportamiento de la incorporación mediúmnica). Este síndrome tuvo una considerable influencia en la neurología del delirio, ver Lévy-Valensi, J. (1910) Spiritisme et folie. *L'Encéphale*, 5(6), 696–716; Lévy-Valensi, J. & Génil-Perrin, G. (1912) Délire spirite. *L'Encéphale*, 7, 89–90. El único título en español es Lévy-Valensi, J. (1930). *Manual de psiquiatría*. Barcelona: Salvat.

que las prácticas mediúmnicas se caracterizaban por tres rasgos fundamentales: (1) la morbilidad, esto es, que el médium experimentaba un contagio propiciado por el entorno social y una doctrina que fomentaba el delirio, (2) que a su vez, las personas sujetas a delirio están predispuestas y por esta causa (3) el delirio es esencialmente alucinatorio. Los alienistas retrataron tres tipos de alucinaciones que dieron su sello distintivo al síndrome en la medida que se vinculaba con el espiritismo: las alucinaciones auditivas y verbales (las verbalizaciones del médium o el espíritu que habla por la boca del médium), alucinaciones gráficas (la escritura automática) y la sensación de levitación del cuerpo o de los objetos (por ejemplo, las narrativas de “viajes astrales” y el recuerdo de las encarnaciones pasadas, que eran consideradas como signos de delirio onírico). Además, los médiums eran “sujeto de delirio” porque funcionaban de manera automática, o sea, sus ejecuciones ocurrían por fuera de la voluntad, con la apariencia de una escisión o división de su personalidad, una especie de *cortocircuito* de las funciones mentales inferiores.²⁷¹ En la práctica clínica, los casos de delirio espírita ilustraban el marco conceptual del “delirio de influencia”, es decir, un individuo bajo la influencia de una fuerza extraña que dirigía y orientaba sus pensamientos y comandaba sus actos y conducta de modo que podía ser permanente o pasajera.²⁷²

Fuertemente inspirado por los escritos de Lévy-Valensi, el psiquiatra y alienista Fernando Gorriti (1876-1970), considerado un pionero en la introducción del psicoanálisis en Argentina y miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Francia, mostró gran interés por el espiritismo. Aunque no está totalmente clara su motivación inicial, Gorriti solía asistir a varias sociedades, como Luz del Porvenir, entre otras.²⁷³ Su concepto más relevante es el así llamado *estado parapsiquiátrico* y sus ideas conectaban tanto la mediumnidad desde una perspectiva disfuncional, siguiendo a Lévy-Valensi,

²⁷¹ Esta idea ya estaba presente entre los principales neurólogos de fines de siglo XIX, como Pierre Janet y Joseph Grasset, ver Grasset, J. (1904). *Le Spiritisme devant la science*. París: Masson.

²⁷² Lévy-Valensi J (1927) *L'Automatisme mental dans les délires systematizes chroniques d'influence et hallucinatoires. Le Syndrome de dépossession*. París: Masson.

²⁷³ De nacionalidad paraguaya, tuvo a su cargo la dirección del Sanatorio Santa María de Córdoba y fue subdirector de la Colonia Nacional de Alienados de Open Door de Luján en la Provincia de Buenos Aires. Fue uno de los primeros latinoamericanos que mantuvo recíproca correspondencia con Sigmund Freud, incluso antes de la creación de la Asociación Psicoanalítica Argentina, ver Gorriti, F. (1930). *Psicoanálisis de los sueños en un síndrome de desposesión*. Buenos Aires: Rosso.

como su interés por el estudio de la investigación psíquica británica o metapsíquica francesa. En una comunicación presentada para la Sociedad de Neurología y Psiquiatría, el 2 de diciembre de 1936, Gorriti define al delirio espírita como una entidad nosográfica consecuencia directa del abuso de las prácticas espiritistas hasta terminar en cronicidad, semejante al delirio religioso en el mecanismo de su desarrollo, aunque advierte que el espiritismo no hace más que “colorear” el delirio en lugar de crearlo. Según Gorriti, el delirio espírita es una variedad clínica de la paranoia que ocurre en los médiums de trance, a los que califica como fenómenos francamente histéricos o síndromes neuropáticos. Desde un punto de vista nosográfico, la doctrina espiritista únicamente sirve de estructura al delirio. Gorriti también examinó casos de médiums que exhibían condiciones excepcionales, como revela su interés por las así llamadas “fuerzas metapsíquicas”. Junto a Gonzalo Bosch, analizaron dibujos “del estilo de los paranoides” de un médium en trance que pintaba al óleo. Durante una de sus visitas a los centros espiritistas, Gorriti describe el caso de un (anónimo) “médium vidente, tiptológico, parlante, de efectos físicos y dibujante” llevado por sus familiares atemorizados por tales fenómenos. El médium había tenido hasta tres internaciones en el Hospicio de las Mercedes (la tercera y última en 1930) y había sido derivado a la Colonia Cabred, en 1931, con un diagnóstico por demencia precoz y alcoholismo.

Bajo la categorización de estados parapsiquiátricos, Gorriti arriesga su interpretación de que ciertos mecanismos propios de la mediumnidad y de otras experiencias poseían características “momentáneas, voluntarias o espontáneas recidivantes y más o menos conscientes” [...] para terminar después convencido que “nunca llegan a perturbar la personalidad, fuera de estos estados fugaces” (p. 4).²⁷⁴ Su consejo, para el caso de los médiums, es que estos fenómenos singulares ocurren en el contexto de una constitución neuropática e histérica adecuada llamada *para-normal*, pero que rara vez concurren a los servicios médicos u hospitales, “actuando a veces en forma verdaderamente alarmante desde el punto de vista de su propia higiene mental [...] fomentándose durante las sesiones espíritas en su carácter de médium” (p. 4). Distingue así la mediumnidad de los fenómenos metapsíquicos en coincidencia con las formas “semialienadas” siguiendo el criterio de Nerio Rojas (1890-1971).²⁷⁵

²⁷⁴ Gorriti, F. (1937). Estados de Parapsiquiatría. *La Semana Médica*, No. 2, pp. 3-19 [Separata].

²⁷⁵ Rojas, N. (1936). *Medicina Legal*, 2 Vols. Buenos Aires: El Ateneo.

En otro estudio, Gorriti examina seis fotografías de un médium/paciente para justificar sus delirios de manchas que interpreta como presencias de espíritus o entidades que lo atormentan, obtenidas en su presencia junto a Bosch, con el propósito de demostrar la existencia de los espíritus acosadores: “Las prácticas de la mediumnidad – concluye – presentan una constitución más o menos neuropática especial o paranormal.” Finalmente, proporciona la siguiente recomendación clínica: “que los paranormales (médiums y otras estructuras semejantes) deben llevar una muy necesaria vida higiénica, apacible, de mucho aire puro, sobre todo de campo, nemoroso, que con el verdor del ambiente y ancho cielo azul a la vista, contribuya a aquietar el sistema nervioso por la acción sedante bien conocida de ciertos colores” (pp. 11-12).²⁷⁶

A pesar de esta recomendación, Bosch se pronuncia categóricamente en contra de las prácticas espiritistas con bastante mayor dureza en dos conferencias, como un *cruzado* en favor de preservar las teorías eugenésicas. En su así llamada “campana higiénica”, con el propósito de demostrar lo pernicioso de estas prácticas, su figura de autoridad no pasaba desapercibida y numeroso público colmaba los salones de las bibliotecas públicas para escucharlo, incluyendo los espiritistas.²⁷⁷ Aunque Gorriti también acompañó estas presentaciones, se advierte un dato curioso: 12 de agosto de 1932, el Instituto Popular de Conferencias del diario *La Prensa* lo invita a exponer el tema *Las fuerzas metapsíquicas*, en la cual discrimina el componente patológico de las prácticas espiritistas de las experiencias “verídicas” de los metágnomos.²⁷⁸ En otras palabras, reconoce la distinción entre ciertos fenómenos de los médiums en contraste con los de

²⁷⁶ Gorriti, F. (1956). Paranormales e higiene mental. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 60, 815-816, pp.5-12.

²⁷⁷ Dictó al menos tres conferencias, una bajo el tema *Las ilusiones y alucinaciones en la vida y el arte*, pronunciada el 7 de agosto en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, otra bajo el tema *Clarividencia* pronunciada en la Sociedad de Psicología el 24 de agosto en la Asociación Literaria “Bellas Artes” y una tercera *Sugestión y Espiritismo*, el 7 de septiembre de 1936 en la Liga Argentina de Higiene Mental.

²⁷⁸ *Metágnomie* fue una denominación creada por el psicólogo francés Emile Boirac empleada para individuos con habilidades extrasensoriales, psíquicos o sensitivos, ver Boirac, E. (1908). *La psychologie inconnue: Introduction et contribution a l'étude experimental des sciences psychiques*. París: Alcan.

los metágnomos de la investigación psíquica, colocando a ambos tipos en categorías nosográficas diferentes.²⁷⁹

Por ejemplo, Gorriti escribe unas pocas líneas acerca de su encuentro con Enrique Marchesini (1906-1975),²⁸⁰ un reconocido vidente cordobés con quien llevó a cabo una serie de “lecturas psíquicas”²⁸¹ (p. 18). Marchesini, por ejemplo, era particularmente reconocido en el barrio General Paz en Córdoba dando diagnósticos en persona o a distancia, empleando una prenda, una foto pero más comúnmente el trazo de un lápiz sobre un papel llevado por otra persona mediante una técnica conocida como “lectura con objeto” (o psicometría).²⁸² Según Marchesini estas capacidades “se despertaron después de un accidente automovilístico en 1929” y desde entonces comenzó a experimentar visiones, hasta que Irma Maggi (1882-1972), otra reconocida vidente, lo convenció a dedicarse a algo más útil y solidario: diagnosticar sólo enfermedades. Gorriti había examinado esta condición en el Hospicio de las Mercedes en Buenos Aires, afirmando:

Enrique Marchesini, de Córdoba, que describía los rasgos más característicos de cualquier persona desconocida para él, bastándole que dicha persona trazase una raya cualquiera con un lápiz sobre un papel, al mismo tiempo que recorría con uno de los dedos de la mano el trazo de

²⁷⁹ El Instituto Popular de Conferencias fue parte de un fenómeno de proliferación de instituciones culturales del mundo intelectual de la época, ver Gómez, H.E. (2008). Los diarios como espacios públicos: *La Prensa* en la vida social de Buenos Aires a comienzos del siglo XX. *Intersecciones en Antropología*, 9, 261-274.

²⁸⁰ Gimeno, J. (2006). Enrique Marchesini: El “adivino de enfermedades” argentino. *E-Boletín Psi*, 1(1); [Recuperado de <http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/e-boletin-psi-vol1-N1-enero2006.htm#tit05>]; Gimeno, J. (2007). Enrique Marchesini: El clarividente diplomado. *Boletín Psi*, 1(4) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/boletin_psi_1-4_Enero_07.htm#tit04].

²⁸¹ Esa misma conferencia se publicó bajo la forma de un folleto distribuido por la Confederación Espiritista Argentina, cuyos líderes posiblemente estimaron que el contenido de su presentación era un reconocimiento “tácito” hacia sus prácticas, ver Gorriti, F. (1932). Las fuerzas metapsíquicas. *La Semana Médica*, 39(35), 575-382.

²⁸² Algunas entrevistas periodísticas a sus testigos narran numerosas anécdotas, ver Acevedo, J. (2008). *El Barrio General Paz en el Siglo XX*. Córdoba: Anabasis; Álvarez López, J. (1995). *Avances en Yoga*. Buenos Aires: Kier; Bertini, R. (2005). El hombre que sentía el dolor ajeno. *La Voz del Interior. Suplemento “Córdoba X”*, Mayo 22, 114-119.

lápiz, previo a un instante como de inspiración suscitado por la lectura de las estrofas de algunos versos que tenía escritos en una libreta. (p. 18).²⁸³

Según algunas narraciones coincidentes, en 1935 Marchesini recibió un “diploma oficial” autorizándolo a realizar estos singulares diagnósticos libre de toda persecución policial.²⁸⁴ Los encuentros en el Hospicio de las Mercedes (no se saben cuántos ni se informa ningún detalle de sus resultados) fueron presenciados bajo el escrutinio de Bosch y del pedagogo Mariano J. Barilari (1892-1985) quienes recuerdan que en el pasado ya habían visitado y observado “verdaderas escenas macabras de histeria y verdaderos criaderos de psiconeurosis en el ambiente a media luz de las sesiones de varias sociedades espiritistas metropolitanas” (p. 12).²⁸⁵ De hecho, Gorriti predice que:

vendrá el día en que un escritor de genio derrumbe para siempre los falsos preceptos de la doctrina espiritista, cuyos adeptos forman legión en el mundo entero, formados en la tierra virgen de la ignorancia y sustentados por cierta clase de credulidad mística que les hace perdurar en su fe, imaginando, [...] que ponga de relieve [...] lo inverosímil, ridículo y peligroso de la doctrina. (p. 18)²⁸⁶

Sin embargo, con cierta ambivalencia, reconoce que:

[...] no quita, por otra parte, el sumo interés que despiertan estas cuestiones para el que investiga esta clase de funciones supranormales, que han hecho describir una nueva forma de *psicología paranormal*,²⁸⁷ de resultados extraordinarios [...] por desconocerse el mecanismo de su acción maravillosa, no pudiéndose por ahora sino imaginar hipótesis para llenar

²⁸³ Gorriti, F. (1932). *Las fuerzas metapsíquicas*. Buenos Aires: Urania.

²⁸⁴ Para mas detalles biográficos, ver Gimeno, J. (2007). Enrique Marchesini, clarividente diplomado. *E-Boletín Psi*, 1(4) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/boletin_psi_1-4_Enero_07.htm#tit04].

²⁸⁵ Gorriti, F. (1932). *Las fuerzas metapsíquicas*. Buenos Aires: Urania.

²⁸⁶ Gorriti, F. (1956). Paranormales e higiene mental. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 70(815-816), 4-12.

²⁸⁷ La cursiva es mía.

provisoriamente estas lagunas en nuestros conocimientos sobre el particular.

(p. 18)

Hasta aquí Gorriti parece prudente al distinguir “fenómenos supranormales” que buscan una explicación satisfactoria. De hecho, sostiene que a su juicio “todavía no hemos podido comprobar la existencia de propiedades verdaderamente extraordinarias en esta clase de sujetos” (p. 22). A pesar de su pesimismo, Gorriti organiza su parapsiquiatría en analogía a una psicología paranormal: “[...] la posibilidad del (des)doblamiento de la personalidad, la existencia de un doble interior [...] pero con la conciencia de ser siempre la misma persona en todos los casos, suscita problemas interesantes para la psicología general [...] la alucinación autoscópica, fenómeno curioso, como muy poco frecuente, de visión externa, espacial de su propio ser, su doble, especular de sí mismo [...] que podría ir del estado interior doble, o baldeísmo a la acción exterior” (p. 23).²⁸⁸ El fenómeno del baldeísmo “es aquel en que la persona ve a su doble ideativo pareciéndose su imagen objetiva espacial paranormal, ve como ante un espejo a sus propias y diferentes manifestaciones ideativas, pensadas, leídas, habladas u oídas” posiblemente aludiendo a una experiencia fuera del cuerpo, también conocida como *viaje astral* en el esoterismo occidental.²⁸⁹

Gorriti coleccionó un gran número de estos “fenómenos supranormales”, por ejemplo, en una conferencia en la Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía, el 16 de Mayo de 1952, describe un caso de “biubicidad paranormal” de una paciente suya que “había estado en cierta oportunidad en el palacio real de Madrid, conocido [en] todas sus dependencias en sus menores detalles, es decir, sin haberse movido de Buenos Aires, en su propia casa.”(p. 8)²⁹⁰ En otro caso, menciona una “alucinación de presencia

²⁸⁸ Gorriti, F. (1935). *Consideraciones sobre “El Pozo del Balde”*: Novela de Rosa Bazán de Cámara y su baldeísmo. Buenos Aires: Rosso.

²⁸⁹ Gorriti, F. (1952). Biubicidad paranormal. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 66(731-734), 3-14.

²⁹⁰ Gorriti, F. (1952). Biubicidad paranormal. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 66(731-734), 3-14. Esta “biubicidad” se asemeja descriptivamente a la así llamada “experiencia extracorpórea”, donde un individuo experimenta la sensación de que su *yo* está fuera de su cuerpo físico y puede ver su propio cuerpo por encima de éste, ver Blackmore, S. (2017). *Seeing myself: The new science of out-of-body experience*. London: Robinson; Monroe, R.A. (2008). *Viajes fuera del cuerpo: La expansión de la consciencia más allá de la materia*. Madrid: Palmyra.

exterior invisible”²⁹¹ para referirse al caso de un mujer, miembro de una rama teosófica porteña, que experimenta sensaciones de presencia de una entidad, “una alucinación auditiva verbal de un paciente asociada a las alucinaciones verídicas de los metapsiquistas”,²⁹² el caso de la intervención de un médium de la sociedad L. del P. [Luz del Porvenir] para resolver un crimen, a quien califica como dotado de una “receptividad sensorial agudísima [...] de constitución neuropática, histérica” (p. 1179)²⁹³ y un caso de estigmatización cristiana de una mujer cuyas heridas sangraban durante Semana Santa.²⁹⁴ Gorriti sostiene que esta clase de místicos son “alienados momentáneos – o semi-alienados – que deberían incorporarse al oficial académico de la alienación mental durante los períodos de trance de los médiums espiritistas” (p. 650)²⁹⁵ y los compara con las prácticas adivinatorias de las pitonisas en la antigua Grecia.²⁹⁶ En su visita a la sociedad espírita Luz del Porvenir, Gorriti presenció una sesión espiritista de más de cincuenta personas, la mayoría mujeres, cayendo en estado de “catalepsia histérica” y raramente casos de sonambulismo: “Pero lo mas grave del caso [...] en dichas sesiones, es que en las mismas vimos a algunos niñitos en franco estado de gran histeria, suscitados prematuramente a título de enseñanza al desarrollo de la mediumnidad.” Gorriti alerta indicando que “entre los concurrentes a dichos centros se conciertan a veces enlaces, que viene a sumar las taras orgánicas que predisponen con mayor facilidad a las psiconeurosis, pudiendo llegar con el tiempo a constituir indudablemente verdaderas familias de sectas espiritistas de propiedades paranormales, aun cuando las leyes de la herencia felizmente no se cumplen con una exactitud matemática; de lo contrario ¡qué sería de nuestro actual!” (p. 130). Califica al espiritismo como “histeria de cultura” cuyo realce está animado por una “concurrancia crédula determinada por una personalidad neuropática hiperemotiva.” (p. 135).²⁹⁷ Una

²⁹¹ Gorriti, F. (1950). *Teatralización ideativa paranormal*. Buenos Aires: Biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires.

²⁹² Bosch, G. & Gorriti, F. (1932). Nueva forma de alucinación auditiva verbal. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 14, 838-844.

²⁹³ Gorriti, F. (1933). Los paranormales en medicina legal. *La Semana Médica*, 20, 1178-1180.

²⁹⁴ Gorriti, F. (1943). Exudación sanguínea mística. *La Semana Médica*, 30(10), pp. 1265-1274.

²⁹⁵ En otra comunicación presentada en la Sociedad Argentina de Criminología en 1945, ver Gorriti, F. (1945). Paranormales en criminología. *La Semana Médica*, 32(6), 649-654.

²⁹⁶ Gorriti, F. (1953). Personalidad de las pitonisas. *La Semana Médica*, 40(13), 1-6.

²⁹⁷ Gorriti, F. (1948). *Histeria: Estados baldécicos y baldeísmo en la histeria*. Buenos Aires: Ideas.

opinión similar aparece en la prensa médica de los años treinta, algo teñida de prejuicio religioso, donde el espiritismo no sólo es infravalorado como “un cultivo de patologías” (p. 363) sino que la sugestión y el delirio de posesión es una interpretación común.²⁹⁸

Veinte años después, Gorriti continuó su postura pero sus afirmaciones fueron más moderadas sin abandonar el higienismo. Por ejemplo, alerta acerca de “el resurgimiento alarmante de una espiritualidad morbosa, mucho más grave [...] que el mismo espiritismo.” Para ello, recomienda una amplia, inteligente y constante ilustración médica en favor de la higiene mental en esta clase de personas que no dejan de tener grandes penurias por cuanto las *manifestaciones paranormales son placenteras*” (la cursiva es mía) (p. 11).²⁹⁹ En síntesis, Gorriti apuesta a mantener un diagnóstico diferencial, excluyendo a los metágnomos de una categoría disfuncional, reconociendo las diferencias entre un cuadro de delirio espírita y las manifestaciones de la así llamada “psicología supranormal” e insta a su colegas médicos a una mayor investigación. A pesar de ello, es notable que ambos, Gorriti y Bosch, condenaban de igual modo a las prácticas espiritistas; Gorriti en particular se mostraba más introspectivo en sus conclusiones, distinguiendo entre los así llamados *fenómenos supranormales* en contraste con el *delirio espírita*. La estigmatización o patologización ganaba cierto margen de permeabilidad respecto a la legitimidad de estos fenómenos, lo cual matiza en gran medida el positivismo de estos actores.

La reacción de los espiritistas

El kardecismo argentino después de los años treinta representó un momento bisagra para todas las sociedades espiritistas ya que las principales figuras que sirvieron como “punta de lanza” a lo largo de las batallas culturales con científicos y religiosos poco a poco comenzaron a desaparecer y una nueva generación de jóvenes adeptos a los principios kardecistas instalaron un espiritismo fuertemente respaldado por la literatura, la ciencia y principalmente la sociología; una utopía de composición de la sociedad más

²⁹⁸ Rodríguez Iturbide, E. (1933). El espiritismo ante el automatismo mental, la autosugestión y el delirio de posesión sistematizado. *La Medicina Argentina*, No. 139, 361-363.

²⁹⁹ Gorriti, F. (1956). Paranormales e Higiene mental. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 70(815-816), 4-12.

que una investigación académica de los movimientos sociales, inspirada en los escritos de León Denis (1846-1927), un intelectual francés que contribuyó con la expansión del movimiento espiritista y profundizó los aspectos morales de la doctrina en las primeras décadas del siglo XX. Denis aspiraba a introducir la espiritualidad en el entramado social Parísino en contraste con el marxismo socialista que alentaba el materialismo y el ateísmo.³⁰⁰ Esta asunción de una infraestructura espiritual y moral acerca de la naturaleza de las relaciones entre seres espirituales (humanos y espíritus), era vista por los kardecistas como un instrumento de poder, un medio de comunicación y un criterio de estratificación. El socialismo utópico de Denis, producto de numerosos cruces de ideas, estaba inspirado en los conceptos de la mediumnidad y la reencarnación que otorgaba un sentido al mundo y menospreciaba el individualismo. De modo que un gran número de espiritistas argentinos (que luego dieron impulso a prominentes figuras del kardecismo brasileiro) formaron parte de una nueva percepción y crítica social del propio movimiento espírita.³⁰¹

Entre los kardecistas se encontraban figuras de la así llamada “nueva cultura espírita”, como Manuel Porteiro (1881–1936), Santiago Bossero (1903-1967) y Humberto Mariotti (1905-1980),³⁰² representantes de las principales sociedades espiritistas porteñas y las voces contestatarias a las acusaciones que asociaban el espiritismo con la locura pero que no representaban un peso suficientemente vigoroso.³⁰³ En efecto,

³⁰⁰ Acerca de la vida de Denis, ver Baumard, C. (1929). *Léon Denis intime*. París: Meyer. Una compilación de discursos y escritos póstumos traducida al portugués y español, puede ser vista en Denis, L. (1997). *Socialismo y espiritismo*. Editorial 18 de Abril: Buenos Aires.

³⁰¹ Un gran número de estudios acerca de esta corriente aparece en estudios recientes, por ejemplo, Colombo, C. B. (1998). *Ideias sociais espíritas*. Comenius: São Paulo; Signates, L. (2014). Espiritismo e racionalidade: O intelectual espírita e o lugar da ciência no espiritismo brasileiro. *Fragmentos de Cultura*, 24(4), 435-450.

³⁰² Algunas de las obras más destacadas de estos autores son: Porteiro, M.S. (1947). *Espiritismo dialéctico*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Mariotti, H. (1963). *Parapsicología y materialismo histórico: Hacia una doctrina social de la filosofía espírita*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Bossero, S. (1968). *Escritos para una nueva edad del hombre*. Buenos Aires: Víctor Hugo. Algunas de ellas fueron traducidas al portugués en Brasil y reimpresas también en España. La interpretación kardecista liderada por Porteiro y Mariotti tuvo una fuerte impronta sobre el kardecismo brasileiro, por ejemplo, la obra *Espiritismo dialéctico* de Mariotti fue traducido en Brasil bajo el título *O homem e a sociedade numa nova civilização*, para esquivar la censura de la dictadura militar de 1964 después de la destitución de João Goulart.

³⁰³ Mariotti fue un autor prolífico de poemas y cuentos infantiles, ver Mariotti, H. (1940). *Dialéctica y metapsíquica: Crítica a “materialismo dialéctico” del Dr. Emilio Troise*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Mariotti, H. (1958). *Don Francisco Sierra, el resero del infinito*. Buenos Aires: Víctor Hugo. Tanto Mariotti como Bossero representaron a la Argentina en el Quinto Congreso Espírita Internacional

Porteiro y Mariotti desarrollaron el concepto de “sociología espírita” que combinaba un socialismo utópico inspirado en los principios kardecistas y la construcción de una sociedad basada en la evolución material y espiritual, la crítica al autoritarismo, la burocracia y el materialismo marxista.³⁰⁴ Como poeta y periodista, Bossero fue una figura relevante en el campo literario kardecista; era miembro de la Sociedad “Víctor Hugo”, donde tradujo y publicó docenas de obras espíritas, tanto de autores clásicos como contemporáneos.³⁰⁵

Aun cuando los esfuerzos de los kardecistas en términos de propaganda y evangelización espírita a menudo quedaban empañados por aquellos a quienes acusaban de charlatanes e incompetentes, ambos – espiritistas y curanderos – eran vistos como agentes de peligro para la higiene mental aún cuando los espiritistas buscaban desmarcarse de las prácticas del curanderismo popular, la adivinación y otras devociones populares “para-espiritistas” que médicos y miembros del clero denunciaban en forma relativamente indiscriminada.³⁰⁶ En otras palabras, entre los espiritistas de orientación kardecista que imponían limitaciones evitando prácticas reñidas con la ley, coexistía un número aun mayor de curanderos populares y adivinos que, en rigor, empleaban los términos y expresiones de Allan Kardec. Para los kardecistas que defendían su doctrina de aquellos a quienes consideraban especuladores o no deseaban quedar indistinguiblemente confundidos como tales, se los calificaba como “pseudo-espiritistas” o “charlatanes”.

realizado en Barcelona de 1934, ver Federación Espiritista Española (1934). *Quinto Congreso Espiritista Internacional*. Barcelona: Federacion Espiritista Española.

³⁰⁴ Estas ideas contrastaban con el socialismo democrático y humanista, y las libertades públicas e individuales, ver Mariño, C. (1913). *Concepto espiritista del socialismo: Refutación de los sermones predicados en la catedral por Monseñor D'Andrea, sobre el socialismo, la familia y la propiedad*. Buenos Aires: Constancia.

³⁰⁵ Bossero creó una amplia red de distribución literaria a precios accesibles para Argentina y toda América Latina, particularmente durante el período editorial más fecundo de los años cuarenta, ver Bossero, S. (1943). *Analectas*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Bossero, S. (1948). *Vida espiritual de Amado Nervo*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Bossero, S. (1953). *Las vidas sucesivas*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Bossero, S. (1968). *Escritos para una nueva edad del hombre*. Buenos Aires: Víctor Hugo.

³⁰⁶ Los espiritistas se quejaron de un allanamiento policial donde se practicaba curanderismo y cuestionan el tratamiento común de “espiritistas” a estos malhechores, ver [Anónimo] (1935). Por el buen nombre del espiritismo. *La Idea*, 10(145), p. 5.

Incluso a fines del siglo XIX, los espiritistas a menudo fustigaban a través de sus propios medios de prensa a las prácticas adivinatorias (sobre todo la cartomancia y la quiromancia) de mujeres que, entonando un acento castellanizado-francés, se hacían llamar *Madame Anita*, *Madame Vaocluse*, *Julia Roger* o la sonámbula-magnetizadora *Anita*, algunas de las cuales también se autopromocionaban como “guiadas por espíritus” y no pocas incluso ofrecían lecciones pagas a sus discípulas. En efecto, los espiritistas buscaban con sus denuncias que el Departamento de Higiene o la fuerza policial procuren evitar sus prácticas.³⁰⁷ Los adivinos y *espiriteros* (un juego de palabras que fusionaba espiritista y curandero) eran figuras despreciadas en el kardecismo en virtud de la máxima que rezaba: “El médium de curación sólo transmite el fluido saludable de los buenos espíritus y por lo tanto, no tiene derecho a venderlo.” (p. 312).³⁰⁸ En efecto, la prensa espírita a menudo publicaba anuncios advirtiendo a la población y a las autoridades las denuncias que recibían la etiqueta de *desviados* o *descarrilados* (expresiones que provenían de la jerga típicamente eugenésica).³⁰⁹

Paradójicamente, otras sociedades espiritistas alentaban y hasta ofrecían los servicios de sus médiums-curadores a la comunidad, sobre todo numerosas sociedades espíritas del interior del país, lo cual generaba interminables conflictos internos acerca de la legitimidad del espiritismo contra el curanderismo, poniendo en tela de juicio las prácticas mediúnicas entre los miembros de las mismas sociedades kardecistas confederadas.³¹⁰ A excepción de los conflictos doctrinarios entre espiritistas prominentes como Cosme Mariño, Rafael Hernández y Felipe Senillosa con los

³⁰⁷ Diario *La Prensa* publicaba clasificados anunciando estas adivinas, ver [La editorial] (1891). Suelos: Las adivinas. *La Fraternidad*, 11(15), p. 69.

³⁰⁸ Kardec, A. (1864/2003). *L'Évangile selon le spiritisme*. París: Librairie Spirite.

³⁰⁹ También eran incluidos como charlatanes, estafadores o embaucadores aquellos que invocaban el epíteto de “espiritista” para practicar el curanderismo, como se insiste en las advertencias de la prensa espírita, ver: [Anónimo] (1936). Los titulados centros de espiritistas de las adivinas y curanderas. *La Idea*, 10(146), p. 22. En 1936, Mariotti escribió una carta abierta a la policía de la provincia de Buenos Aires para exigir que se evite confundir el kardecismo con supuestos “espiritistas profesores diplomados”, ver Mariotti, H. (1936). Carta Abierta al Jefe de Policía. *La Idea*, 10(150), p. 27; Ceccarini, N. (1938). Espiritismo en nuestro medio: Curanderismo y prácticas al margen. *La Idea*, 14(177), 11-14.

³¹⁰ “NO SON ESPIRITISTAS, los que titulándose de tales lucran, explotan o engañan. El espiritismo no se ocupa de la adivinación, la cartomancia, sortilegios, ni de cosa alguna para embaucar a los profanos y declaramos que todo aquel que en su nombre realiza actos, exija o no remuneración en pago de sus mistificaciones, es un vulgar estafador.” [Contratapa]. (1930). *La Idea*, 10(134-135), ver también “Anteproyecto leído en el Consejo Interno de la CEA”, pp. 4-10.

representantes del clero e intelectuales laicos o científicos en los debates públicos de fines del siglo XIX, las críticas resultaron menos frecuentes en los años treinta u ocurrieron en el refugio que proporcionaba la principal entidad que nucleaba a las pequeñas y grandes sociedades espiritistas: la Confederación Espiritista Argentina (CEA). Los líderes de la CEA – organismo que aún existe en Buenos Aires – corporizó la réplica contra los principales alienistas, principalmente Bosch y los miembros de la LAHM en su cruzada por la higiene mental. Los líderes del movimiento espírita participaron y respondieron a las críticas de Bosch, aunque tibiamente, cuestionando a los higienistas y sus conclusiones, principalmente a través de la prensa espírita (por ej. *La Idea, La Fraternidad y Constancia*), entrevistas en medios gráficos o mediante folletos u otros agentes de propaganda.

La CEA publicó varias críticas acerca de las conferencias y debates públicos de Bosch y otros miembros de la LAHM, por ejemplo, bajo el título *Sugestión y Espiritismo* pronunciado por Bosch en el Salón de la Biblioteca Pública “José León Suárez” el 3 de septiembre de 1936, donde Bosch expresó su postura a favor de una teoría basada en la sugestión y la hipnosis, y el delirio espiritista en contra del magnetismo.³¹¹ En otra presentación, Bosch junto al médico y pionero del psicoanálisis Federico Aberastury (1905-1986), expusieron el tema *Clarividencia y Adivinación*, donde advierten acerca de los peligros de las prácticas adivinatorias, la explotación a la buena fe debido a que estas prácticas debían estar sujetas a la profilaxis social mediante sanciones o prohibiciones, ya que – según ellos – alentaban el engaño y constituían un resabio de superstición e ignorancia. Por ejemplo, un comentarista espírita anónimo escribió que Bosch consideraba que Lombroso había quedado “reblandecido” frente a los fenómenos del espiritismo, como una debilidad que sedujo al criminólogo italiano frente a sucesos aparentemente inexplicables observados en las sesiones con los médiums (p. 703).³¹²

³¹¹ Chiesa, C.L. (1936). Algunas observaciones a la conferencia dada por el Dr. Gonzalo Bosch sobre “Sugestión y Espiritismo”. *Constancia*, 59(2472), 577-582.

³¹² Una crítica bastante común entre los alienistas (sobre todo Ingenieros) y algunos periodistas acerca de la simpatía de estas autoridades científicas hacia el espiritismo era atribuirles un rasgo de “senilidad” o “torpeza intelectual” a la hora de juzgar sus afirmaciones, como ocurrió con Charles Richet o Williams Crookes, por nombrar dos ejemplos, ver [Cronista] (1934). Conferencia del Dr. Gonzalo Bosch en Biblioteca José León Suárez. *Constancia*, 57(2427), 702-703.

Para confrontar estas declaraciones, los espiritistas fueron representados por un joven miembro de la sociedad Constancia, José S. Fernández (1893-1967),³¹³ junto a su cuñado Luis María Ravagnan (1905-1986), que por entonces era miembro del Concejo Deliberante en Avellaneda.³¹⁴ Aunque Fernández había expuesto en detalle los avances en materia de investigación psíquica en Europa, sus presentaciones fueron – según expresa la crónica – “totalmente indiferentes para Bosch y sus colegas.”³¹⁵ No está totalmente claro si el alienista y el joven ingeniero espírita discutieron públicamente sobre el asunto. Fernández representaba a la élite intelectual del espiritismo vernáculo y estaba bien informado de los estudios llevados a cabo con los médiums en el Instituto Metapsíquico Internacional de París, el principal centro de investigación europeo de entreguerras. En oposición, aunque tampoco Bosch ignoraba la literatura francesa, su postura era virulenta contra las prácticas mediúmnicas.³¹⁶ Durante esos debates, la “brecha” entre las posturas alienistas y espiritistas apuntaba contra la mediumnidad pero gozaba de cierta flexibilidad a favor de los fenómenos supranormales. Esta ambigüedad permite inferir en qué medida se encontraban diferencias más que coincidencias entre el higienismo y las doctrinas espiritistas, en otras palabras, aunque ni Gorriti ni tampoco

³¹³ Fernández fue una figura reconocida en física e ingeniería civil en Argentina. Publicó un libro de texto empleado por estudiantes en los colegios secundarios durante décadas, ver Fernández, J. & Galloni, E. (1940). *Física Elemental*. Buenos Aires: Nigar. Como ingeniero civil había trazado los planos de varios pueblos nuevos de la provincia de Buenos Aires (como Santa Brígida, Santa Teresita y San Clemente del Tuyú) y llegó a ocupar cargos como Director General de Arquitectura en el Consejo Nacional de Educación y Subsecretario de Hacienda durante la Intervención Federal a la provincia de Buenos Aires, ver Fernández, J. (1963). *Más allá de la cuarta dimensión*. Buenos Aires: Constancia; [Editorial] (1967). Partieron al más allá: José S. Fernández. *La Idea*, 44(487), 20-21; [Editorial] (1967). Desencarnación de nuestro calificado consocio Ing. José S. Fernández. *Constancia*, 90(3001), p. 108. Otras biografías pueden leerse en Villanueva, J. (1994). Homenaje a un pionero de la parapsicología en la Argentina: José Salvador Fernández (1893-1967). En A. Parra (Ed.), *Actas Primer Encuentro Psi 1994: Nuevas dimensiones en parapsicología*. Buenos Aires: Instituto de Psicología Paranormal; Gimeno, J. (2012). José Fernández, un ingeniero más allá de la cuarta dimensión. *Comunicaciones de Parapsicología*, 34, 6-26.

³¹⁴ Ravagnan estudió y ejerció como cirujano odontólogo. Su interés por las ciencias sociales y particularmente la filosofía y la psicología produjeron un paulatino retiro de su profesión odontológica, por lo que abrazó la orientación fenomenológica existencial de la que resultó un pionero. Escribió varios títulos, uno de ellos incluye una defensa a la parapsicología, ver Ravagnan, L.M. (1965). *Introducción a la psicología*. Buenos Aires: Kapeluz. Para algunas biografías, ver Klappenbach, H. (2009). La psicología argentina al promediar el siglo XX: La figura de Luis María Ravagnan. *Memorandum*, 17, 74-87; Dagfal, A. (2012). Luis María Ravagnan: Psicología y filosofía. Del bergsonismo a la fenomenología existencial. *Revista de Psicología (Segunda Epoca)*, 12, 71–107.

³¹⁵ Fernández, J. S. (1935). Sabidurías psiquiátricas: Debates públicos. *Constancia*, 58(2444), 461-468; Fernández, J. S. (1935). La Clarividencia: Debates públicos. *Constancia*, 58(2445), 491-495.

³¹⁶ Su interés por los fenómenos supranormales era evidente por los experimentos que afirmaba haber leído de Richet y otros autores de la época, ver Bosch, G. (1935). *Alucinaciones*. Buenos Aires: Imprenta Amorrortu.

Bosch respaldaban las creencias espiritistas y ocultistas, naturalmente, asumieron la existencia de “poderes latentes de la voluntad humana” como un campo desconocido pero intrigante de indagación.³¹⁷ Debido a que la investigación de estos asuntos abogaba por una visión alternativa y superadora, los fenómenos espiritistas plantearon un dilema: ¿se debían *todos* a alucinaciones o errores de interpretación por parte de los científicos que las estudiaban?

En una conferencia inédita de Bosch en el Centro Iberoamericano bajo el tema *Sugestión y Espiritismo* del 6 de Octubre de 1936, un cronista de la revista espírita *La Idea* escribe: “La segunda parte de su conferencia versó sobre los fenómenos del espiritismo, demostrando que poseía un amplio conocimiento sobre los mismos, puesto que aludió a los denominados fenómenos de ectoplasmas luminosas, moldes de parafina, lo que trató de explicar por orden físico, descuidando la teoría espiritista en la explicación de los mismos”³¹⁸ (p. 6). El cronista cierra su artículo diciendo: “[...] la posición del doctor Bosch es bien clara, teme hacer declaraciones a favor de la inmortalidad para que no lo cataloguen entre los *reblandecidos* [...]” y enumera – en contraste – una larga nómina de científicos que se convirtieron al espiritismo o que admitieron la legitimidad de la doctrina. En números posteriores, los editores de *La Idea* tradujeron y publicaron una serie de respuestas a modo de crítica a las presentaciones públicas de Bosch, por ejemplo, artículos de Charles Richet o Enrico Morselli que presumiblemente apoyaban al espiritismo.³¹⁹ Fernández por su parte cuestionaba simplemente la *falta de conocimiento* del psiquiatra sobre el espiritismo, recopilación incorrecta de datos, conclusiones arbitrarias y dogmatismo más que encono manifiesto contra los espiritistas.³²⁰

³¹⁷ Gorriti, F. (1945). En los límites de la parapsicología: Psicogénesis de los delirios. En E. Mouchet (Ed.). *Temas actuales de psicología normal y patológica* (pp. 337-343). Buenos Aires: Editorial Médico Quirúrgica.

³¹⁸ [Anónimo] (1934). Conferencia del Dr. Gonzalo Bosch sobre sugestión y espiritismo. *La Idea*, 10(133), 11-12.

³¹⁹ [Richet, C.] (1935). Especial para el Dr. Gonzalo Bosch: Lo inhabitual. *La Idea*, 10(141), p. 4; [Morselli, E.] “También para el Dr. Gonzalo Bosch.” *La Idea*, 10, (142), p. 5.

³²⁰ Fernández, J. (1935). Los debates de “Libre Tribuna.” *Constancia*, 58(2444), 461-462.

Sea una actitud condescendiente o evitando sumar enemigos en el mundo académico, las controversias entre médicos y espiritistas continuaron igualmente polarizadas en años posteriores, por ejemplo, en 1946 el médico higienista y pedagogo Daniel Stockdale, publicó en la revista *La Semana Médica* una ácida crítica contra Richet bajo el tema “Richet y los Fantasmas” donde cuestionaba – como Ingenieros – su simpatía por el espiritismo, diciendo:

Charles Richet, investigador y fisiólogo ilustre creyó, en su vejez, en la existencia de fantasmas y hasta obtuvo fotografías de los mismos. Triste final de un hombre de ciencia, que manchaba la página de su vida laboriosa, consagrada al estudio de los fenómenos vitales, con la exhibición de su decadencia mental.

Bartolomé Bosio (1877–1956), un médico pionero de la sexología moderna y miembro del partido comunista, replicó estas declaraciones en la misma revista lo cual generó un intercambio epistolar con amplia repercusión en el ámbito espírita.³²¹ La controversia es particularmente interesante porque Stockdale menospreciaba al espiritismo, en tanto que Bosio, que no era miembro de ninguna sociedad espiritista sin embargo resultó crítico de la eugenesia y la biotipología.³²² El visible debate entre Bosio y Stockdale en *La Semana Médica* es un buen ejemplo de cómo la comunidad médica mostró criterios contradictorios acerca del espiritismo y la licitud de su investigación.³²³

Sin embargo, los higienistas no solamente arremetían contra el espiritismo, incluso otras corrientes esotéricas entre 1920 y 1930, pusieron énfasis en varios consejos para

³²¹ Dirigió la revista *Cultura Sexual y Física* entre 1937 a 1941, un mensual de interés popular publicado por Editorial Claridad y fue un duro crítico contra las prácticas curanderiles, ver Bosio, B. (1938). Sobre el curanderismo y médicos charlatanes. *Boletín del Colegio Farmacéutico*, 4(2). 11-16; Bosio, B. (1939). Breves consideraciones sobre los propósitos del Primer Congreso de Sociología y Medicina del Trabajo. *La Semana Médica*, 46(49), 1337-1339; Bosio, B. (1940). Biotipología y medicina del trabajo. *La Semana Médica*, 47(15), 912-915.

³²² Bosio adhirió al espiritismo después de la muerte de su esposa, ver Ghilbert, E. (1954). El doctor Bartolomé Bosio. *La Idea*, 31(358), 48-51.

³²³ El debate comenzó con un párrafo de Stockdale en el segmento “Puntada sin nudo”. Inmediatamente Bosio replicó bajo el título “¿Decadencia mental? A propósito de la existencia de fantasmas contra Charles Richet.” Stockdale contra replicó: “A propósito de fantasmas” y finalmente Bosio respondió: “A propósito de los estudios de Richet sobre fantasmas” ver *La Semana Médica*, No. 2671, Mayo 22 de 1945. La CEA publicó un folleto del debate, ver Bosio, B. (1945). *Existen o no los fantasmas*. Buenos Aires: Confederación Espiritista Argentina.

prevenir la degeneración a través de las prácticas espirituales. Por ejemplo, en la teosofía hay tres vías para alcanzar la regeneración individual y social: (1) la purificación a través de la reencarnación y la expiación del karma a través de las vidas sucesivas hasta alcanzar la perfección, (2) llevar una vida sana, buena alimentación, evitar las enfermedades por medio de la medicina natural o naturista y cuidar de la mente y del cuerpo, y (3) asegurar al hombre todos aquellos derechos inalienables por el hecho de nacer y vivir: el derecho a la vida, al trabajo, a la alimentación, a la tierra y a un aire puro y sano que respete la naturaleza, el trabajo higiénico, la alimentación suficiente, la asistencia sanitaria, la justicia social y la educación como obligación del Estado. Con ello, los teósofos remarcaban que la degeneración se produce por la falta de oportunidades y de derechos de los hombres y mujeres en la sociedad. Teósofos y naturistas, de hecho, fundaron centros y publicaron revistas con el propósito de crear un espacio para la regeneración moral.³²⁴

Médiums en las universidades argentinas

Producto de una síntesis entre el interés por explorar nuevos rumbos en el saber científico, bordeando una delgada frontera – menos rígida y más permeable – surgió en este mismo período una generación de adherentes al “espiritismo experimental” que buscaba poner a prueba y legitimar el estudio de los médiums, más allá de la controversia en cuanto al status de su salud mental planteado por los alienistas.³²⁵ Algunos de ellos estaban dispuestos a aceptarlos porque la evidencia de tales prácticas contribuía a una mejor comprensión de los límites del conocimiento, como los llevados a cabo en Europa y los Estados Unidos. En Argentina, encontramos a físicos, biólogos, filósofos, médicos y neurólogos – incluso los emergentes “psicólogos” – que

³²⁴ Besant, A. (1921). *The Theosophy and the Problems of the World*. London: Theosophical Publishing House; Revés-Valdés, E. & Melgar-Bao, R. (1999) Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, No. 78, 137-152.

³²⁵ Ernesto Bozzano llamaba “el problema del animismo” a un debate de tipo epistémico que contrastaba con el espiritismo en términos de plantear los límites de la manifestación del espíritu en los vivos y en los desencarnados. El animismo precisaba que los médiums, ocasionalmente, podían influir sobre los vivos a diferencia de los espíritus de los desencarnados, ver Bozzano, E. (1938). *Animismo o Spiritismo?* Verona: Luce e Ombra.

comenzaron a introducir el estudio riguroso de los médiums como parte de una curiosidad inusual en sus respectivos campos científicos.³²⁶

Desde 1920 hasta mediados los años cuarenta, emergieron en Argentina dos figuras representativas: Una primera etapa conducida por la labor de José S. Fernández, antes mencionado, quien es reconocido como el introductor del análisis estadístico del espiritismo experimental basado en pruebas de clarividencia, que replicaba los hallazgos de J.B. Rhine en los Estados Unidos (ver Capítulo 5) y David Efrón, un pionero de la antropología que inicialmente mostró interés examinando algunos médiums europeos y alcanzó mayor proyección fuera de Argentina. Incluso ambos, Fernández y Efrón, siendo contemporáneos pero lejos de conocerse, emprendieron caminos, objetivos y procedimientos diferentes para academizar el estudio científico de los médiums.

Fernández era un ingeniero civil que, de hecho, admiraba al astrónomo francés Flammarion, un espírita converso y firme defensor de la existencia de vida inteligente en Marte.³²⁷ Para Fernández, también inicialmente escéptico, la espiritualidad por fuera de la religión católica a la que pertenecía era impensable de modo que toda adhesión a tales creencias resultaba un absurdo disparate sin base científica alguna. Sin embargo, en 1921, tuvo una singular experiencia inaugural cuando desafió a Augusto Frin (1884-1971), un “yuyero” del pueblo de Villa Domínico, al sur de la provincia de Buenos Aires, famoso por sus diagnósticos y presuntos éxitos curativos.³²⁸ Con el propósito de desenmascarlo, Fernández escribió los nombres de dos de sus colegas para un diagnóstico que resultó, para su perplejidad, sorprendentemente exacto. Esta sola

³²⁶ Ni siquiera el químico Ovidio Rebaudi (ver Capítulo 2) y sus contemporáneos, a principios de siglo y hasta mediados de los años veinte, habían llegado tan lejos como poner un pie en la universidad, ni lograron llevar la magnetología como un campo de interés a un laboratorio de fisiología. De hecho, a pesar de su talento y creatividad, las iniciativas de Rebaudi quedaron confinadas a la benevolente actitud de los espiritistas que le “abdujeron” para colocarlo en el pedestal del espiritismo argentino. Algunas sociedades espíritas han llevado su nombre e incluso cuelgan su retrato en las paredes.

³²⁷ Camille Flammarion (1842-1925) fue una figura respetada que alcanzó un fuerte impacto en América Latina, ver Ramírez, V; Sevilla, E. & Nieto-Galán, A. (2022). *Astronomía, literatura y espiritismo: Camille Flammarion en América Latina*. Santiago: RIL Editores/Universidad Adolfo Ibáñez.

³²⁸ Su *modus operandi* consistía en escribir el nombre del enfermo en un billete para obtener a vuelta de correo los detalles de la enfermedad que lo aquejaba junto a un puñado de yuyos, ver Fernández, J. (1963). *Más allá de la cuarta dimensión*. Buenos Aires: Constancia.

experiencia – en palabras de la socióloga de la religión Hervieu-Léger³²⁹ – bastó para conducir a Fernández desde un positivismo materialista hacia un espiritualismo por vía de una narrativa de conversión a favor del espiritismo a la que Fernández adhirió incondicionalmente hasta su muerte.

Invitado por el líder espiritista Manio Rinaldini (1887-1961), una figura representativa del espiritismo argentino de principios de siglo, Fernández integró las filas de la sociedad Constancia, la más letrada sociedad espiritista porteña por entonces, que había cultivado el estilo típico de las sesiones mediúnicas del kardecismo.³³⁰ Su interés por el espiritismo – un culto considerado “desviado” para un profesional de cuna católica – se mantenía bajo una discreta seducción, complementada por su rol como docente universitario; un caso singular de un converso espiritista que lograba coexistir su vida personal y profesional con una tradición de intereses en las márgenes de la ciencia, carente de respeto ni valoración social, cuya sola adhesión era vista como una inútil pérdida de tiempo. Pero hacia fines de 1930 examinó los estudios mediante el empleo de células fotoeléctricas del médico francés Eugéne Osty con el médium austríaco Rudy Schneider en París acerca del cual escribió un breve ensayo.³³¹ Aunque médiums de este estilo eran frecuentes en los trabajos de los investigadores franceses y alemanes

³²⁹ Según la socióloga de la religión Hervieu-Léger, el “converso” tiene por lo general una dimensión utópica: el deseo de construir un mundo ordenado adhiriéndose a una comunidad que es su refiguración secular. En buena medida, este proceso ocurrió con muchos conversos espíritas que “racionalizaron” su fe católica (en su mayoría) mediatizada por la conversión hacia la doctrina kardecista, ver Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

³³⁰ Manio Rinaldini provenía de una familia de espiritistas, cuyo padre Ario, fue una figura pionera. Comenzó en la Sociedad Constancia pero – separado por diferencias ideológicas – formó el *Círculo Psyke de Estudios Filosóficos y Metapsíquicos*, luego *Círculo Psykesophia* en 1925. En coautoría con Alfonso DePascale, publicó el primer diccionario de espiritismo en español, ver Depascale, A. & Rinaldini, M. (1927). *Diccionario de metapsiquismo y espiritismo*. Buenos Aires: Constancia. En 1928, representó a Argentina en el Segundo Congreso Triannual Espiritista Internacional de Londres (una foto junto al novelista británico Arthur Conan Doyle testimonia su presencia en el congreso). Rinaldini visitó numerosos círculos espíritas británicos donde obtuvo fotografías “fantasmales”, incluso en 1953 visitó las sesiones del médium Hazel Herrejon de New York. También participó como observador en las sesiones de la médium Francisca de Latorraca del Laboratorio Metapsíquico-Espírita Dr. Gustavo Geley, que funcionaba en la sede de la sociedad espírita “Dios y Progreso” en 1929, ver Gimeno, J.; Corbetta, J.M. & Savall, F. (2008). El Laboratorio Metapsíquico “Dr. Gustavo Geley.” *E-Boletín Psi*, 3(3) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin%5Cboletin_psi_3_3_Octubre_08.html#tit03].

³³¹ Esta técnica servía para percibir las *radiaciones* emitidas directamente por el médium, señales luminosas o sonoras, ver Osty, E. (1930). Le Médium Stanislaw P. à l'Institut Métapsychique de París. *Revue Métapsychique*, 6, 515-528; Fernández, J.S. (1932). *La célula fotoeléctrica y la percepción del mundo espiritual*. Constancia: Buenos Aires; Fernández, J.S. (1934). *Materia, Luz y Espíritu*. Constancia: Buenos Aires.

nucleados en el Instituto Metapsíquico Internacional, Fernández condujo un estilo de producción espírita basada en la mediumnidad “vidente,” que consistía en describir a una persona – viva o muerta – apenas proporcionando su nombre y el vínculo o parentesco con el consultante, a veces empleando un objeto “testigo” (como una prenda personal o un objeto de uso frecuente, peine, billetera, etc. aunque el modo más común era el empleo de una fotografía) conocida bajo el nombre de “psicometría”, práctica adoptada por los espiritistas a posteriori (ver Capítulo 4).³³²

Esta modalidad de espiritismo experimental pretendía poner a prueba la mediumnidad mediante un protocolo con un doble propósito: por un lado, determinar una identificación del presunto agente desencarnado y por otro discriminar indicadores de insanía para pretendidamente validar a los médiums a quienes se estudiaba. Entre 1937 a 1939, se llevaron a cabo un total de catorce sesiones con varias de las médiums de la sociedad Constancia, conducidas por Manio Rinaldini y grabadas taquigráficamente por Alejandro Herosa, otro miembro del Círculo y activo espírita. Rinaldini, que mostraba interés por un espiritismo más experimental que religioso, apadrinaba a Fernández en la ejecución de estos ensayos.³³³ De hecho, Rinaldini estaba rodeado de médiums entre los miembros de su propia familia: su esposa “Pepita” (pseudónimo de Josefina Aramburu, 1909-1952), era una reconocida médium escritora y su padre y hermanos también habían sido conspicuos integrantes de varias sociedades espiritistas a fines del siglo XIX.³³⁴ Fernández comenzó a diseñar un número de protocolos que reproducía los

³³² Aunque no era comúnmente practicada por médiums sino por otros por fuera de los círculos espiritistas dada sus implicancias para el éxito de la mediumnidad, los “médiums metágnomos” empleaban también objetos o fotos del difunto para la comunicación espiritual. En el espiritismo francés se adoptó rápidamente este procedimiento con propósitos experimentales (“token object” en inglés) asumiendo que el objeto era un “detonante” para la comunicación espiritual. Incluso los kardecistas recomendaron fuertemente estas técnicas a sus médiums para mejorar sus condiciones y entrenamiento, ver López Gómez, Q. (n/d). *Los fenómenos psicométricos*. Barcelona: Maucci; Pagenstecher, G. (1946). *I misteri della psicomètria*. Verona: Casa Editora Europa; Buchanam, J.R. (1889). *Manual of psychometry: The dawn of a new civilization*. Boston, MA: Press of Couples, Wilson, & Co; Denton, W. (1863). *The soul of the things: Or psychometric researchers and discoveries*. Washington, D.C.: Walter, Wise & Co.; Grumbine, J.C.F. (1910). *The sixth sense or psychometry: Its science and law of unfoldment*. Boston, Ma: J.C.F. Grumbine Publisher; Hettinger, J. (1954). *The ultra-perceptive faculty: An experimental investigation*. London: Rider.

³³³ Fernández, J. S. (1936). *La clarividencia*. Buenos Aires: Constancia.

³³⁴ Josefina Aramburu escribió 372 aforismos mediante escritura automática, compilados póstumamente bajo el título “*El y Tu*”, que se publicaron originalmente en revista *La Idea* entre los años cuarenta y cincuenta. Aramburu es considerada una defensora de los derechos de la mujer y fundadora de la Federación de Mujeres Espíritas (FADEME). A causa de su prematura muerte en 1952, a los 42 años, por su enérgica defensa de la representación espírita femenina, los kardecistas no dudaron en mostrarla

trabajos conducidos en el Instituto de Metapsíquica Internacional de París con algunos médiums de las sociedades espiritistas argentinas. Inicialmente, estos ensayos tenían un típico corte “cualitativo”, esto es, estaban basados en la clasificación y análisis de las declaraciones de los médiums con el propósito de encontrar patrones comunes de sus respuestas en trance.

Fernández y su grupo comenzaron de una manera bastante informal al inicio, pero estos trabajos ganaron cierta sofisticación buscando mejorar los protocolos, por ejemplo, según él, obtuvo un registro de las variaciones electromagnéticas del “fluido” de los médiums,³³⁵ llevó a cabo un seguimiento en la remisión de cáncer en pacientes con diagnóstico clínico después de la intervención de médiums curadores mediante “pases” (que eran atribuidos a “la acción sanadora de los espíritus”) y prácticas de psicometría, clarividencia o *doble vista* (definida como un tipo de rayos X del médium para diagnosticar enfermedades), la técnica de “identificación espírita” (un estilo de práctica que permitía diferenciar una personalidad secundaria o subconsciente del médium de una incorporación espiritual) y la escritura automática o “mediumidad escribiente” (donde el médium era capaz de escribir los dictados de su espíritu-guía). Con el propósito de validar a sus médiums, varios líderes espíritas se mostraron benevolentes y permitieron que los médiums de sus sociedades fuesen examinados “en favor de la verdad” asumiendo la legitimidad y garantía de los médiums más representativos de las sociedades y extinguir toda sospecha de engaño, ilusión o trastorno mental. De una larga lista no específica, parece que un puñado de ellas aprobó ciertas pruebas y ganaron crédito en su *performance*. Finalmente, descollaron dos médiums para este emprendimiento: Ofelia de Ricur y María de Meyrelles.

A principios de los años treinta, la modalidad de estos experimentos era bastante doméstica en naturaleza, incluso es posible que la distinción entre médiums y “metágnomos” siquiera fuese una frontera bien definida para Fernández a quien tampoco le preocupaba una discusión nominal. Además de estas médiums, se

como un émulo de Eva Duarte, ver “Josefina Aramburu de Rinaldini: La Fundadora” [<https://mujeresespiritas.wordpress.com/josefina-aramburu-de-rinaldini-la-fundadora/>].

³³⁵ Fernández, J. (1933). Tres sesiones históricas con Ofelia G. de Ricur. *Constancia*, 56(2388), 328-334; Fernández, J. (1933). Un nuevo y valioso médium: Luis María Ravagnan. *Constancia*, 56(2397), 618-620.

encontraban su propia esposa, María Amanda Ravagnan (1895-1967), madre de sus dos hijas y su cuñado, Luis María Ravagnan, hermano de María Amanda, quienes no se atribuían ninguna condición como médium (excepto inicialmente Ravagnan) pero mostraron cierta sensibilidad que justificaba ejecutar pruebas. El cuerpo de examinadores estaba integrado por otros profesores, como el físico José Esteban Morgado, profesor de física en los colegios Mariano Moreno y Bernardino Rivadavia, junto al biólogo Eduardo F. del Ponte (1897-1969), doctor en ciencias naturales y profesor de biología en la Universidad de Buenos Aires, cuyos libros de texto fueron obligatorios durante décadas en las escuelas de enseñanza media.³³⁶ Fernández pasó a constituir un ciclo formal de encuentros cuando, el 3 de mayo de 1934, inició sus reuniones en el así llamado Círculo Espiritualista “Atman”, donde ambas médiums y los miembros de su familia, cooperaron en varias de estas pruebas. Las sesiones comenzaban con todos los miembros tomados de sus manos; después cada médium iba verbalizando las *impresiones* que experimentaba de cada uno del resto de los miembros.³³⁷ El Círculo “Atman” examinó las curaciones practicadas por la médium Meyrelles bajo la observación de un grupo de médicos, quienes efectuaron ensayos exploratorios de curación a distancia que – según Fernández – “dieron resultados altamente significativos.”³³⁸

Impresionado por estas reuniones, los días 26 y 30 de octubre de 1933, el profesor del Ponte decidió llevar a ambas médiums y a Ravagnan a dos de sus clases de biología en

³³⁶ Eduardo del Ponte era médico y doctor en ciencias naturales, con una especialidad en entomología. En 1934, recibió una beca de la Fundación Rockefeller para estudiar la propagación de la fiebre amarilla en el Alto Amazonas de Brasil. A su regreso, ocupó el cargo de director de Museo de Historia Natural de Buenos Aires y el Instituto de Entomología Médica del Ministerio de Salud Pública, ver Del Ponte, E. & Martínez Fontes, E. (1970). *Biología: Su enseñanza moderna*, 2 Vols. Buenos Aires: Estrada. Una breve biografía puede leerse en Bejarano, J.F.R. (1969-1970). Homenaje a Eduardo Francisco del Ponte. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 32, 1-9.

³³⁷ Los miembros del Círculo descubrieron que bajo un estado de trance, Ravagnan “había desarrollado espontáneamente una mediumnidad escribiente, con episodios premonitorios [...] y finalmente desde el mes de junio último, se ha desarrollado ampliamente la videncia o clarividencia [...] acompañada de percepciones psicométricas notables”, ver Ravagnan, L.M. (1933). Por el Ideal. *Constancia*, 56(2400), 709-710; Fernández J.S. (1933). Experimentación local. *Constancia*, 56(2402), 777-708; Ravagnan, L.M. (1933). Como probar si los trances son reales o meras dramatizaciones subconscientes. *Constancia*, 56(2402), *Constancia*, 56(2403), 811-812.

³³⁸ Fernández, J.S. (1933). Tres sesiones históricas con Ofelia G. De Ricur. *Boletín de Experimentación*, No. 1, p.11-16; Fernández, J.S. (1933). Del Círculo Atman. *Constancia*, 56(2399), 678-681.

la Universidad para una exhibición y práctica entre docentes y estudiantes.³³⁹ Ciertamente era la primera vez que tres médiums se presentaban con *status* de objeto de investigación a una universidad, de modo que Del Ponte se animó a incluir como la “fenomenología supranormal” como asignatura en el cuarto año de la carrera de biología de la facultad de ciencias exactas y naturales.” Fernández advierte que a pesar de un ambiente desfavorable (no da mas detalles, quizá se refiere a cierto escepticismo), los asistentes se retiraron “altamente satisfechos con las pruebas presentadas.” (p. 335)³⁴⁰ Cada vez más convencido de sus habilidades como médium, Ravagnan comenzó a dar testimonio público de la doctrina espírita en discursos radiofónicos que daba para la estación Radio Porteña, donde dejó entrever las dificultades para conciliarla con su actividad en el consultorio odontológico y la administración pública.³⁴¹

Por su parte, los experimentos con María Amanda consistían en sesiones de psicometría, por ejemplo, se le entregaba a sus manos anillos, relojes, peines, etc. sin información alguna de sus dueños (o sea, a ciegas). Luego, verbalizaba las características físicas, rasgos de personalidad o emocionales de sus dueños basado en estas impresiones. Fernández decidió someter estas pruebas a un escrutinio de mayor rigor, clasificando y evaluando estas declaraciones con el propósito de encontrar aciertos y errores mediante un cálculo de probabilidades. Los médiums de la sociedad Constancia, en su mayoría, o de otras sociedades cooperativas, a menudo eran acompañados por un líder espiritista que servía como “protector” en la sesión. Esta práctica era común entre los kardecistas que consideraban a estas pruebas como formas de “contaminar el periespíritu del médium de otras fuerzas nocivas.”³⁴² Este estilo de espiritismo experimental resultó en

³³⁹ Ante alumnos, profesores, autoridades y algunos de los miembros del Círculo Atman, del Ponte “presentó fenómenos de clarividencia pragmática [práctica donde el médium verbaliza sus impresiones o “lecturas” mediante un objeto como testigo] con el Dr. LMR [Luis María Ravagnan], actuando la dotada Ofelia G. de Ricur” (p. 814), ver Fernández, J.S. (1933). Nuestros fenómenos en la Universidad de Buenos Aires. *Constancia*, 56(2403), 813-814.

³⁴⁰ Del Ponte defiende esta inclusión argumentando: “Así como para ver los cromosomas de una célula, es necesario tener el microscopio adecuado, sin que el carecer de él dé derecho para negar su existencia; para observar hechos supranormales hay que disponer de un médium, [Fernández, J.S.] (1933). Nuestros fenómenos en la Universidad. *Boletín de experimentación Círculo espiritualista Atman*, 1, 333-335; Fernández, J.S. (1935). Experimentación local. *Constancia*, 58(2431), 51-52.

³⁴¹ [Redacción]. (1935). Noticias de interés. *Constancia*, 58(2431), p. 64.

³⁴² Según Fernández, María Amanda, describía verbalmente sus propias imágenes mentales a ojos cerrados y concentrada en un objeto. Fernández clasificó estas descripciones de acuerdo a un parámetro de respuestas acertadas, dudosas o erradas; por la presencia o ausencia física de su dueño (“sujeto-objetivo”), si hubiere muerto, por el contenido de las “imágenes” (orden físico, psicológico-moral o

una estrategia de trabajo donde se autentificaba la doctrina espiritista refrescándola con pruebas, entrecruzando a simpatizantes de las ciencias duras con sus detractores en el ámbito de la higiene mental. La revista *Constancia* también reprodujo las quijotescas presentaciones de Fernández con sus médiums “estrella”. Como docente de física en las universidades en combinación con su profesión de fe, Fernández lideró la divulgación de un espiritismo crítico examinando el desempeño de los médiums en un ámbito por fuera de los círculos espiritistas.³⁴³ Para designar a esta dimensión más experimental de la doctrina espírita, propuso el término *espiritología* en lugar de espiritismo, esperando así poder discernir y colocar una frontera entre la doctrina y su representación social frente a la opinión pública o de cualquier crítico mordaz.³⁴⁴

El debate por la “Psicología Paranormal”

Entre 1910 hasta 1940, numerosas colectividades afincadas por décadas hicieron esfuerzos por reunir fondos para traer a sus principales referentes intelectuales en tiempos convulsos en Europa, de modo que un flujo de eruditos visitantes europeos ilustró a la comunidad científica y cultural argentina. Los movimientos de transgresión, innovación, crítica, compromiso y transformaciones en todos los ámbitos y una gran desilusión respecto a la democracia liberal impulsó el surgimiento de una cultura de masas con brújulas intelectuales apuntando hacia la descollante ciudad de Berlín, que representaba la máxima encarnación de la modernidad.³⁴⁵

social) para luego obtener una tasa de aciertos o errores. De las catorce sesiones, obtuvo 1872 aciertos (un 89%) sobre un total de 2103 ensayos, ver más detalles en Fernández, J.S. (1941). *Clarividencia y probabilidad: Ensayo de aplicación del método estadístico en lo suprasensorial*. Constancia: Buenos Aires; Fernández, J.S. (1949). *Introducción matemática al estudio de los fenómenos de ESP*. Sociedad Argentina de Parapsicología: Buenos Aires.

³⁴³ En sus propias palabras, “cuando se comprenda la realidad científica de la existencia de la energía espiritual integrada por elementos individuales o espíritus, el espiritismo será Ciencia en el sentido oficial del término, ya que su doctrina es eminentemente científica desde ahora” (p. 2), ver Fernández, J.S. (1932). *La célula fotoeléctrica y la percepción del mundo espiritual*. Constancia: Buenos Aires.

³⁴⁴ En una etapa posterior, Fernández introdujo un modelo matemático que a su juicio iba a reivindicar al espiritismo experimental aunque continuó escribiendo artículos y pequeños folletos con contenido evangelizador y doctrinario, por ejemplo, ver Fernández, J.S. (1946). *Espiritismo y Cristianismo*. Constancia: Buenos Aires; Fernández, J.S. (1947). *La Oración*. Constancia: Buenos Aires.

³⁴⁵ Junto con París, ambas ciudades eran un símbolo para la vida artística y movimientos políticos por lo general conducidos por las clases medias urbanas, ver Buchbinder, P. (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba.

En los años veinte, Buenos Aires hizo fuerte el eco de la denominada *gloire bergsoniana*, introducida por Henri Bergson (1859-1941), un filósofo francés y Premio Nobel de literatura, donde tanto el campo literario representado por Victoria Ocampo, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, el campo filosófico, por Alejandro Korn y Alberto Rougés, así como otras figuras del mundo intelectual español, como Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors y Manuel García Morente, legitimaban esta filosofía. El pensamiento de Bergson desembarcó en el ambiente académico argentino en un contexto de creciente tensión antipositivista, complementándose con lecturas desde las columnas de los diarios *La Prensa* y *La Nación* hasta los testimonios del ámbito académico, como Korn y Coriolano Alberini, quienes recuperaron el pensamiento filosófico de las denominadas “filosofías de la conciencia” con énfasis en Bergson y Edmund Husserl, entre otros.³⁴⁶

El bergsonismo se fundamentó en la idea de que la intuición reemplaza los métodos inductivos de las ciencias naturales; ya no es la razón sino la conciencia donde predominan conceptos tales como la intuición, la sensibilidad y la conciencia, que van a formar parte del nuevo aparato epistemológico que confronta al positivismo y al cientificismo. Los estudios humanísticos coinciden con el desarrollo de esta “nueva sensibilidad” en torno a valores espirituales y morales que eran repudiados por el materialismo positivista de décadas previas.³⁴⁷ Por otra parte, es notable cómo Bergson mantuvo una viva preocupación por el espiritismo y la *metapsychique*, como la denominaba su compatriota Charles Richet. Por ejemplo, entre 1905 a 1908, Bergson fue miembro de una comisión del Instituto General de Psicología de París encargada de examinar las presuntas habilidades de la médium italiana Eusapia Palladino. En su conferencia de 1910 sobre *Le rêve* [el sueño] publicada en el *Boletín* del Instituto, Bergson plantea la posible influencia de la telepatía en los sueños.³⁴⁸ En 1913, llegó a

³⁴⁶ Vezzetti, H. (1988). *El nacimiento de la psicología en la Argentina*. Puntosur: Buenos Aires; Rovalletti, M.L. (1988). Panorama psicológico argentino: Antecedentes, constitución, institucionalización y profesionalización de la Psicología. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, No. 15, 79-108; Domínguez Rubio, L. & Bustelo, N. (2016). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur*, N° 45, 23-40.

³⁴⁷ Sosa, P. J. (2021). La recepción de Bergson en Argentina: La mediación española y las lecturas de la generación de 1910. *Ideas: Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, No. 12, 82-123.

³⁴⁸ A pesar que esta mención desaparece en la edición de *La energía espiritual* de 1919, ver Bergson, H. (1920). *L'énergie spirituelle: Essais et conférences*. París: Félix Alcan. Un análisis específico del

ser Presidente de la Society for Psychical Research de Londres, la entidad que nucleaba a espiritistas experimentales y filósofos británicos, donde Bergson mostró un signo de optimismo para la investigación psíquica como “tierras desconocidas por descubrir”.³⁴⁹ Bergson empleaba además la metáfora “nuestro amplio cuerpo” para comprender todo lo que percibimos, describiendo la *interconectividad*, es decir, la necesidad de que la ciencia debía prolongar sus rígidas fronteras materialistas, en cierta medida coincidente (aunque no en el mismo sentido) con las proposiciones espiritistas.³⁵⁰

La así llamada “generación del diez”, cuyas corrientes filosóficas dominantes eran el idealismo, el vitalismo y la axiología, comenzó a cuestionar precisamente el dominante positivismo de la generación del ochenta en el discurso de los claustros universitarios. Por ejemplo, en 1918 la revista *Estudios*, editada por la Academia de Letras del Plata del Colegio El Salvador, publicó un artículo de Vicente Molina donde analiza la obra *Phantoms in the Living* de los filósofos británicos W.H.C. Myers, E. Gurney y F. Podmore, los fundadores de la Society for Psychical Research, que defendían al espiritismo experimental.³⁵¹ También el criminólogo Juan Ramón Beltrán (1894-1947) examina el problema de la sugestión, la hipnosis y la delincuencia, exigiendo la “prohibición de las sesiones públicas de hipnotismo.”³⁵² En este contexto, una política universitaria de tono conservador puso énfasis en alcanzar una síntesis entre ambas tendencias – logistas y psicologistas – planteando una teoría del conocimiento en términos objetivos y puros, con aportes de la psicología y la biología, incluso previa a la

interés de Bergson por el espiritismo, aparece en: Brower, M.B. (2010). *Unruly spirits: The science of psychic phenomena in modern France*. Urbana: University of Illinois Press.

³⁴⁹ Los kardecistas también rescataron elementos de su doctrina para fundamentarse, ver Giménez, G. (1919). El bergsonianismo y la doctrina espírita. *Constancia*, 62(1649), 345-347. Bergson, H. (1913). Presidential address. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 27, 157-175.

³⁵⁰ Aunque la idea de una “conciencia que desborda el organismo” puede ser interpretada como una afirmación de vida después de la muerte, no puede equipararse con el espiritismo, ver Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. París: Alcan; Sudré, R. (1926). *Introduction a la metapsychique humaine*. París: Payot.

³⁵¹ Molina, V. (1918). La telepatia o telestesia. *Estudios*, 14, 338-343

³⁵² Beltrán, J.R. (1922). Sugestión y delincuencia. *Verbum*, 16(No. 59), 10-24.

aparición de la conciencia de la cual Alberini absorbe a Bergson a través del idealismo trascendental de Kant.³⁵³

Este período propició la visita, entre otros, del físico Albert Einstein a la Universidad de Buenos Aires en 1925 para un *tour* de conferencias en Buenos Aires y Córdoba, gracias a la gestión de la Asociación Hebraica y la Institución Cultural Argentino-Germana.³⁵⁴ Incluso dos eruditos alemanes fuertemente vinculados a estas corrientes discutieron la legitimidad del “ocultismo científico” (expresión en alemán para designar al espiritismo experimental) en el ámbito académico de Buenos Aires. El primero fue el filósofo alemán Max Dessoir (1867-1947), médico y profesor de la Universidad de Berlín, una figura reconocida de la Sociedad Alemana de Estética y Ciencia de las Artes, que había hecho manifiesto su interés por la “parapsicología”.³⁵⁵ Dessoir dictó dos conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires y una en la Universidad Nacional de Córdoba sobre estética e historia alemana con énfasis en la historia de la psicología, las etapas del proceso de creación artística, la teoría general del arte y su propia clasificación de las artes.³⁵⁶ De hecho, en su presentación pública, el filósofo Carlos Astrada (1894-1970) de Córdoba señaló con tono crítico:

[...] han resurgido, en el ámbito espiritual de Europa, los desvaríos y exacerbaciones de la sensibilidad mística... El resultado es que hoy pululan las sectas ocultistas, las escuelas teosóficas y antroposóficas, constituyendo este fenómeno, hartamente sugestivo, un peligro para la verdadera, la auténtica cultura... Ante el avance de este delirante y vasto misticismo, respaldado en una sedicente *intuición espiritual* que desconoce la continuidad del

³⁵³ Esto se traduce, en el plano político, en el apoyo a la huelga estudiantil, ver Donnantuoni Moratto, M.A. (2014). El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 45, 1-30.

³⁵⁴ Gangui, A. & Ortiz, E. (2014). Einstein en la Argentina: El impacto científico de su visita. En P. Bruno (Ed.), *Visitas culturales en la Argentina (1898-1936)*. Buenos Aires: Biblos.

³⁵⁵ [Redacción] (1926). La crisis de la psicología contemporánea. *La Idea*, 3(35), 11-12. De hecho, es reconocido como el creador del término *parapsicología* en 1889, ver Dessoir, M. (1889a). Die Parapsychologie. *Sphinx*, 7, 341-344; Dessoir, M. (1889b). *Das doppel-ich*. Berlin: Siegmund; Dessoir, M. (1917). *Vom jenseits der seele: Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*. Stuttgart: Enke.

³⁵⁶ “La primacía de lo nuevo”. *Clarín*, No.3, Septiembre 30, 1926, p. 3; “Dr. Max Dessoir.” *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 13, No. 7-9, 201-205.

pensamiento científico, la vigorosa concatenación de todo proceso especulativo válido, el profesor Dessoir ha dado su voz de alerta.³⁵⁷

Aunque ciertamente el discurso de Dessoir fue pesimista, el 22 de septiembre de 1926 ofreció otra conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires titulada “la ciencia y el ocultismo” donde reclamaba el interés de los científicos argentinos por abordar el problema. Aquí describe sus propias experiencias y recomienda examinar a los médiums antes de iniciar una sesión; observarlos atentamente (dejarse “burlar” aún si cometen fraudes) pero en un segundo paso, tomar todos los recaudos necesarios inspirados en los “errores” de la primera observación. Su exposición no dejó del todo conforme a los espiritistas argentinos quienes criticaron su exceso de prudencia calificando al expositor como una eminencia “indecisa” a la hora de reconocer las bondades del espiritismo y las evidencias de supervivencia después de la muerte.³⁵⁸ El segundo fue el biólogo y filósofo alemán Hans Driesch (1867-1941), invitado por la Institución Cultural Argentino-Germana a exponer en la Facultad de Filosofía y Letras en 1928, cuando su filosofía neovitalista ya había atraído la atención tanto de científicos materialistas como de varios intelectuales católicos. La Institución incluso autorizó un encuentro para entrevistar al filósofo alemán que satisfizo las inquietudes de un comité de kardecistas de la Confederación Espiritista Argentina, al punto de lamentar la falta de tiempo para una presentación pública en su sede social.³⁵⁹ Una tercer visitante más tardíamente, el neurólogo francés François Moutier (1881-1961), pionero de la gastroenterología, dictó una conferencia titulada “Los Fenómenos Metapsíquicos” en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires invitado por Mouchet, con motivo de su visita al Dispensario Público Nacional para Enfermedades del Aparato Digestivo (hoy Htal. Dr. Carlos Bonorino Udaondo) en Septiembre de 1939.³⁶⁰

³⁵⁷ Bustelo, N. & Domínguez Rubio, L. (2021). *Carlos Astrada. Textos de juventud: De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*. Buenos Aires: CeDInCI Editores.

³⁵⁸ [Redacción] (1926). La crisis de la psicología contemporánea. *La Idea*, 3(35), 11-12.

³⁵⁹ Driesch desarrolló un profundo interés en la investigación psíquica y la parapsicología. Entre 1926 a 1927, como Bergson, fue presidente de la británica Society for Psychical Research, ver Pareti, G. (2017). Hans Driesch's interest in the psychical research: A historical study. *Medicina Histórica*, 1(3), 156-162; [Redacción] (1928). Una entrevista con el eminente sabio prof. Hans Driesch. *La Idea*, 6(61), p. 14; Driesch, H. (1932). *Parapsychologie: Die wissenschaft von de okkulten erscheinungen methodik und theorie*. Zurich: Rascher Verlag.

³⁶⁰ Moutier considerado el padre de la semiología endoscópica, por entonces era miembro del Instituto Metapsíquico Internacional de París, luego llegó a ser su Presidente entre 1946-1950, ver Sosa, E.

Este contexto académico claramente propició un espacio para abrir nuevas corrientes en filosofía y psicología. En efecto, Alberini,³⁶¹ decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, que había acompañado la acción transformadora de la pos-reforma universitaria del 18, propuso la creación del Instituto de Psicología (IP) el 24 de noviembre de 1931³⁶² donde se abrazaron varias ramas de la investigación psicológica, por entonces, agrupadas en diez secciones: psicología general, fisiológica, psicometría, patológica, psicotécnica, psicopedagogía, colectiva, caracterología y criminología, incluyendo a la “psicología para-normal”.³⁶³ Aunque las secciones gozaban de todo el prestigio de sus conductores, la inclusión de una psicología para-normal ciertamente pudo haber resultado inquietante – cuanto más controvertida – si bien la implicación del vocablo paranormal no tenía por entonces el mismo significado que alcanzó décadas más tarde.³⁶⁴ Por otra parte, el Instituto adhería a un movimiento renovador en la emergente psicología argentina, donde la psicología paranormal ganó cierta equidad en este contexto, quizá un “guiño” de sus fundadores a la psicología general que se pensaba con un tinte humanista, donde el vitalismo iba a poner en crisis a la concepción positivista de la psicología y la subjetividad iba a entrar en juego.

La organización del IP estaba distribuida entre un director, un secretario, biblioteca y publicaciones propias. En 1933, su principal ejecutivo, Enrique Mouchet (1886-

(2019). Hospital Udaondo: *Nuestra Historia: Antecedentes históricos*. [Recuperado de <http://hospitaludaondo.org/nuestra.html>] ver Conferencias y Exposiciones (1939, Septiembre 8). *La Prensa*, p. 10 [recuadro].

³⁶¹ Alberini, C. (1966). Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina. En *Departamento de Filosofía, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino Colección Pensamiento Argentino, Tarea 1* (pp. 134-138). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. Para estudios biográficos sobre Alberini, ver: Ortega Calise, B. (1967). *Coriolano Alberini: Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Facultad de Humanidades y Ciencia; Farré, L. (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Peuser.

³⁶² Dagfal, A. (1998). Discursos, instituciones y prácticas presentes en la etapa previa a la profesionalización de la disciplina psicológica en la argentina (1945-1955). *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 3(1/2), 173-195.

³⁶³ Mouchet, E. [Editor] (1941). Ordenanza de creación del Instituto de Psicología. *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomos 1-3*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.

³⁶⁴ El pronombre “para” aduce a un número de fenómenos que – como su etimología indica – se encuentran *al lado de o al margen de* la psicología convencional, ver Dessoir, M. (1917). *Vom jenseits der seele: Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*. Stuttgart: Enke.

1977),³⁶⁵ presentó un plan de trabajo inspirado en la psicología vitalista, propulsada originalmente por Driesch. Tanto Driesch como Mouchet compartían un interés común por el estudio de los médiums, de manera que no es raro que ambos tomaran seriamente en consideración a la psicología paranormal como un campo legítimo de investigación. Por ejemplo, Driesch buscaba una confirmación de la teoría vitalista en el estudio de las manifestaciones de la *parapsychologie* y examinó un gran número de fenómenos biológicos, psicológicos y metafísicos para fundamentar la refutación del materialismo. Driesch invocó el concepto aristotélico de “entelequia”, esto es, una finalidad inmaterial e inmanente en cada ser viviente que organiza la materia cumpliendo una función teleológica.

Entre los docentes que conformaron las áreas de trabajo del IP, se incorporaron Osvaldo Loudet (caracterología y criminología), Juan Ramón Beltrán (psicología patológica), José Alberti (psicometría) y León Jachesky (psicología fisiológica). El IP publicó la revista *Anales* dirigida por Mouchet; el primer volumen en 1935, el segundo en 1938, y el tercero en 1941.³⁶⁶ Entre 1931 y 1936 se obtuvieron nombramientos por concurso para ayudantes *ad-honorem* del último año o con las mejores calificaciones. Entre los galardonados, dos de ellos merecieron el reconocimiento: David Efrón (1904-1981) y Américo Foradori (1905-1968). Particularmente, Efrón obtuvo su doctorado en letras en 1929 por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y en mérito a sus calificaciones, la Universidad le otorgó una beca de veinte meses para perfeccionarse en Francia y Alemania.³⁶⁷ Efrón no sólo compartía con el psiquiatra Nerio Rojas (1890-

³⁶⁵ En 1919, Mouchet conservó el Laboratorio de Psicología Experimental después de la renuncia de Piñero bajo la jefatura de José Alberti. Debido a su experiencia como Director del Instituto Nacional de Ciegos (entre 1914-1915), era un experto en la percepción táctil del ciego, ver Foradori, A. (1941). *Enrique Mouchet, una vida, una vocación*. Buenos Aires: Instituto Cultural Joaquín B. González.

³⁶⁶ A partir del golpe de Estado de 1930, todos aquellos nuevos aires que trajeron el humanismo y la psicología vital fueron abandonados, retornando el naturalismo bajo la ideología biotipológica, De modo que los laboratorios fueron sistemáticamente desmantelados o perdieron su presupuesto, ver Klappenbach, H. (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27, 109-164; Sanz Ferramola, R. & Klappenbach, H. (2000). La psicología argentina en los años treinta. Estudio bibliométrico de los *Anales del Instituto de Psicología* (1935-1941). En J. C. Ríos, R. Ruiz, J. C. Stagnaro & P. Weissmann (eds.), *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis. Historia y memoria* (pp. 269-284). Buenos Aires: Polemos; Rodríguez-Sturla, P., Ferro, C.M. & López, G. (2017). El Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. (1931-1947). *Noveno Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.

³⁶⁷ Posteriormente, Efrón se graduó como doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Columbia, con una disertación doctoral basada en el estudio del gesto en la cultura, bajo la tutela del antropólogo Franz Boas. Uno de sus libros de texto es un clásico de la semiótica moderna, ver Efrón, D. (1941).

1971) su interés por la investigación de los médiums, sino que con esta beca inició un didáctico periplo por las principales ciudades europeas en busca de instrumentos y capacitación en psicología. Sin embargo, a poco de instalarse en Europa, el auge por el estudio de los médiums en el período de entreguerras lo colocó en una posición diferencial respecto al desafío de nuevas formas de psicología, por ejemplo, en Berlín, Efrón visitó algunos centros de investigación (no especifica cuales) con énfasis en *parapsychologie*, la expresión dominante en la República de Weimar para la investigación de los médiums.³⁶⁸

Durante su estadía europea, Efrón aconsejaba a Ricardo Rojas en un intercambio epistolar sobre la necesidad de contar con un laboratorio experimental en psicología paranormal bajo la dirección de un comité autorizado y competente: “Traeré todo el material necesario para su organización – responde a Rojas en una carta de 1929 – a fin de interesar a todos aquellos que con su dinero podrían financiar la empresa.”³⁶⁹ Esta labor no sólo fue de interés para examinar a los médiums; de hecho en su propia tesis doctoral, presentada en la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, Efrón analiza los resultados de una variedad de experimentos de telepatía con dibujos, por ejemplo, los estudios conducidos con la médium Olga Kahl.³⁷⁰ Pero la sección de Psicología Paranormal del IP no contaba con las mismas ventajas operativas en términos de un laboratorio que sus contrapartes europeos, de modo que Mouchet promovió no sólo capacitar a uno de sus mejores graduados sino también apoyar esta

Gesture and Environment. New York: King's Crown Press [Versión en español: Efrón, D. (1973). *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión].

³⁶⁸ Gimeno, J. (2019). David Efron: Biography of a forgotten pioneer in psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 83, 102-115.

³⁶⁹ Rojas además mostró un gran interés por la teosofía y fue miembro de la rama Vi-Dharma en Buenos Aires (en 1918), ver Quereilhac, S. (2007). Cientificismo, ocultismo y mística estética en la narrativa fantástica de entre siglos: El olvidado caso de Atilio Chiáppori. *Cuadernos de Sur. Letras*, No. 37, 223-248.

³⁷⁰ El título de su tesis es “La Percepción Paranormal” aprobada por Emilio Ravignani, ver Efrón, D. (1930, 27 de abril). Comunicación a Emilio Ravignani. Desafortunadamente, la tesis aún continúa extraviada en el Departamento de Archivos de la Dirección Técnica de Alumnos en la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Efrón examina aquí el curioso caso de Olga, una dama Parísina de origen ruso que reproducía en su propia piel la imagen o palabra percibida por vía telepática, ver Efrón, D. (1944). Telepathic skin-writing. *Journal of Parapsychology*, 4, 272-286.

idea en los *Anales* con un artículo escrito por el jurista español Luis Jiménez de Asúa (1889-1970).³⁷¹

A raíz de sus propios contactos epistolares con otros expertos, Efrón participó activamente en el Institute Métapsychique International durante su estadía en París. Inició observaciones de médiums tales como Rudi Schneider (1908–1957), que había sido invitado para ser examinado con un nuevo sistema basado en tecnología de infrarrojos. Efrón también acompañó cercanamente la labor del médico francés Eugene Osty (1874-1938) y de su hijo, que era ingeniero, en el diseño de dispositivos para examinar médiums de efectos físicos (balanzas, sistemas de alarma, entre otros)³⁷² y ambos trabajaron juntos para desenmascarar médiums, como el caso de la polaca Stanislawia Polielska.³⁷³ Durante aquel periplo europeo, Efrón también visitó la Society for Psychical Research en Londres – la central de la investigación psíquica que nucleaba a prominentes filósofos y físicos – y la National Laboratory for Psychical Research, una empresa unipersonal dirigida por el investigador psíquico británico Harry Price (1881–1948).³⁷⁴ Además, Efrón había iniciado varios experimentos de “comunicación intermental” (un neologismo para telepatía) pero poco se conoce acerca de esta labor ya que gran parte de sus escritos se extraviaron en el puerto de Amberes.³⁷⁵

Universidad de

³⁷¹ Jiménez de Asúa escribió acerca del uso de videntes en la administración de justicia criminal, donde examinó el juicio contra Elisabeth Guenther-Geffers de Insterburg, entre los años 1926 y 1928. Durante ese juicio, la médium en trance describió los objetos que habían sido sustraídos en el robo, la escena del crimen y los nombres del propietario y del ladrón. Aunque escéptico, Jiménez de Asúa sostuvo que facilitar y esclarecer los procedimientos criminales usando videntes puede resultar un recurso válido para dilucidar eficazmente los procesos que fuesen ajustados a derecho, ver Jiménez de Asúa, L. (1942). La telepatía en la administración de justicia criminal. *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomo III*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad Buenos Aires.

³⁷² Schrenck-Notzing, A. (1920). *Phenomena of materialisation: A contribution to the investigation of mediumistic teleplastics*. New York: E.P. Dutton & Co.; Schrenck-Notzing, A. (1925). *Les Phénomènes Physiques de la Médiumnité*. París: Payot; Schrenck-Notzing, A. (1933). *Die Phänomene des Mediums Rudi Schneider*. Berlin: Walter de Gruyter.

³⁷³ Osty, E. & Osty, M. (1931). Les pouvoirs inconnus de l'esprit sur la matière. *Revue Métapsychique*, 6, 393-427, hay una versión en español: Osty, E. & Osty, M. (1932). *Los poderes desconocidos del espíritu sobre la materia: Primeras etapas de una investigación*. Madrid: Aguilar.

³⁷⁴ Price, H. (1930). *Rudi Schneider*. London: Methuen.

³⁷⁵ Comunicación con Gabriela Efrón, hija de David (Marzo 18, 2019). Gorriti apenas lo menciona en ocasión de su conferencia en el Hospicio de las Mercedes de 1932, ver Gorriti, F. (1932). *Las Fuerzas Metapsíquicas*. Buenos Aires: Urania.

Desafortunadamente a su regreso, en 1931, una constelación de factores interrumpió su proyecto académico. Por un lado, los conflictos políticos (su filiación al radicalismo) con el golpe de estado cívico-militar que derrocó al presidente Hipólito Yrigoyen; por otro, su frustración a causa de la denegación de presupuesto para establecerse en los Estados Unidos (que finalmente tuvo que afrontar solo). Finalmente, la inminente ola antisemita que anticipaba el nazismo y posiblemente las resistencias y temores por el avance del proyecto – el fracaso de un mecenazgo para sostener el laboratorio a falta de un apoyo económico desde la universidad – terminaron derrumbando sus iniciativas y extinguiendo todas las posibilidades. Desalentado y con sus propios recursos, se estableció en los Estados Unidos donde se involucró activamente en movimientos pacifistas como protector de la libertad, el librepensamiento y la causa judía. También abrazó la antropología como ciencia social con la misma pasión que sus estudios con los médiums europeos.³⁷⁶

Con todo, en el mundo académico comenzó a gestarse una iniciativa prometedora que los espiritistas comenzaron a percibir como un reconocimiento, lejos del estigma de la locura, que hasta entonces constituía la gran amenaza del espiritismo dentro de la comunidad médica. La clasificación “delirio espírita” como entidad patológica no se debía exclusivamente a las prácticas espíritas sino también entre aquellos que no eran adeptos al espiritismo. De hecho, después de la Primera Guerra Mundial, la comunidad psiquiátrica experimentó una transformación especialmente respecto a las nociones de “enfermedad mental” o aun mejor, las relaciones entre lo normal y lo patológico. La investigación y la teorización de los fenómenos mediúmnicos afectaron a la psiquiatría y a la psicología, como el automatismo motor y la acción automática de los nervios, conceptos del subconsciente de Frederic W.H. Myers y William James (y más tarde el inconsciente de Freud), los estudios de telepatía de Edmund Gurney y Charles Richet y la psicopatología de los médiums según Pierre Janet y Joseph Grasset, que creían que estos fenómenos requerían explicaciones diferentes a las propuestas por el modelo psiquiátrico de entonces.

³⁷⁶ Entre otros, Efrón mantuvo comunicación activamente con J.B. Rhine entre 1944 a 1946, correspondencia personal de su hija Gabriela Efrón en 2018 (ver Capítulo 4).

En alguna medida, la psicología reaccionó contra los fenómenos de la mediumnidad porque, además, el espiritismo cuestionaba la dependencia del pensamiento y la conciencia del sistema nervioso, en contra de lo que se había aprendido sobre las localizaciones del funcionamiento sensoriomotor durante el siglo XIX.³⁷⁷ Conceptos tales como el *inconsciente* en psicología y el *periespíritu* en el espiritismo ya habían sido cuestionados como problema a inicios del siglo XX. Por ejemplo, el naturalista y espiritista Pedro Serié, advirtió que: [...] el ‘inconsciente’ del materialismo es, por ejemplo, un hallazgo feliz de una elasticidad maravillosa, que da cuenta de todo lo inexplicable hasta ahora, y que aún permite disimular mucha ignorancia bajo la sombra austera de la ciencia” (pp. 389-390).³⁷⁸

Como se expresó anteriormente, en prolongados intentos por desmarcarse de acusaciones de insanía dominantes en tiempos de las teorías eugenésicas, el colectivo espiritista hizo grandes esfuerzos por evitar a los así llamados “falsos espiritistas”, a menudo perseguidos y condenados por el poder de la fuerza policial. Esta impresión generó una doble imagen del médium: una figura *sacralizada* por los espiritistas pero un *alienado* para la opinión pública que asociaba al espiritismo con el curanderismo o “creencias extrañas” (problemas similares a los que Mariño y sus contemporáneos tuvieron a fines del siglo XIX). Este problema condujo a los espiritistas a disminuir o reforzar, en diferentes momentos históricos, sus actividades de propaganda y publicaciones que sus doctrinas y prácticas ilustraban.

Los esfuerzos por presentar a la mediumnidad por fuera del curanderismo están presentes, por ejemplo, en los debates del Primer Congreso Interno Espiritista organizado por la Confederación Espiritista Argentina en 1921, que establecía que “los médiums deben quedar excluidos de formar parte en la comisión directiva de sus

³⁷⁷ En efecto, la teorización sobre el fenómeno mediúmnico contribuyó en gran medida al desarrollo de aspectos de la psiquiatría y de la psicología, ver Alvarado, C. (2017). Early studies of psychic phenomena: The contributions of psychologist and psychiatrist. *Ciencias de la Conducta*, 32(1), 71-98; Alvarado, C.S. (2002). Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research, 1882-1900. *Journal of Trauma and Dissociation*, 3, 9-33. Alvarado, C.S. (2017). Telepathy, mediumship, and psychology: Psychical research at the International Congresses of Psychology, 1889–1905. *Journal of Scientific Exploration*, 31(2), 255–292.

³⁷⁸ Serié, P. (1900). Demostración del alma por el sonambulismo. En O. Rebaudi (Ed.). *Elementos de Magnetología*. Madrid: Biblioteca de la Irradiación.

respectivos centros” (p. 14).³⁷⁹ Para los kardecistas, el médium debía quedar bajo la custodia – doctrinaria, emocional y espiritual – de los líderes de la sociedad, sobre todo porque la figura de *secta* amenazaba con el potencial peligro de quedar sujetos a restricciones y sanciones de las autoridades higienistas.

Aunque las discusiones continuaron, las prácticas sanitaristas de mediados de los años cuarenta pusieron el foco – no sin rasgos propios del higienismo “duro” – sobre los médiums de las sociedades espiritistas pero bajo la mirada del Estado como un agente de control respecto a tales prácticas, cada vez más ampliamente distribuidas en diversos núcleos urbanos. Si bien la práctica de la mediumnidad no declinó, las controversias adquirieron una creciente efervescencia, implicando tanto la preocupación del Estado como así también de los experimentalistas, que buscaban desmarcarse del espiritismo religioso a través de la naciente psicología.



³⁷⁹ Los kardecistas establecieron que “el curanderismo, tanto si intervienen los espíritus como si es ejercido por personas que dan remedios o consejos médicos o bien utilicen sus fluidos y las prácticas magnéticas o el hipnotismo y se cobre o sean gratis dichas prácticas, queda absolutamente excluido de los centros espiritistas confederados” (p. 46), ver: Confederación Espiritista Argentina (1922). *Primer Congreso Interno Espiritista Argentino*. Buenos Aires: Constancia.

Capítulo 4. TENSIONES ENTRE ESPIRITISTAS Y MEDICOS DURANTE EL PERIODO PERONISTA (1946-1953)

También dijeron que yo dirigía al gobierno guiándome del consejo de espiritistas... Lo que ocurrió es que una vez unos amigos me pidieron que recibiera a un espiritista brasileño. Lo recibí como recibía a tanta gente. Este señor tenía un nombre artístico, creo que era "Anael". Era un tipo simpático y me cayó bien. Yo lo recibí por razones políticas, porque en aquellas fechas muchos de los que estaban en el gobierno brasileño eran espiritistas como él. Además, en estas cosas extrahumanas, yo ya tengo un poco de años y la experiencia suficiente para no negar nada ni afirmar nada. No digo que sea mentira, ni que sea verdad.

– Juan Domingo Perón³⁸⁰

Peronismo entre espiritistas, "locos" y videntes

El vínculo entre la política y el espiritismo ha sido materia de escasa relevancia en la literatura histórica reciente y se han destinado pocos esfuerzos de investigación histórica a esta trama de intereses que intersectan las creencias religiosas y los intereses partidarios.³⁸¹ No obstante ello, otras investigaciones revelan las conexiones entre sectores del gobierno (por ejemplo, aquellos que involucran el control de los cultos) así como entre sus opositores políticos, en defensa de sectores religiosos específicos.³⁸² Debido a que el espiritismo específicamente había cautivado gran interés, la conexión política a menudo ha estado presente atravesando la ideología de aquellos líderes populares que encuentran un "puente" de diálogo entre los representantes religiosos a través de manifestaciones tanto sociales y emocionales como materiales. El mismo

³⁸⁰ Pavón Pereyra, E. (1981). *Yo, Perón: La biografía*. Buenos Aires: Sudamericana.

³⁸¹ Loaiza-Cano, G. (2009). Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX). *Historia & Espacio*, 5(32), 225-250; Ludueña, G.A. (2009). Cuando los espíritus hablan: La imaginación política en el espiritismo porteño. En 28th Congress of the Latin American Studies Association. Río de Janeiro, Brasil, 2009.

³⁸² Signates, L. (2019). Espiritismo e política: Os tortuosos caminhos do conservadorismo religioso e suas contradições no Brasil. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, 17(4), 138-154; Martins Ferreira, F.F. (2008). *Espiritismo Kardecista brasileiro e cultura política história e novas trajetórias*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Ciência Política, Brasil.

Kardec impulsó inicialmente la fundación de sociedades espiritistas en zonas urbanas en la Francia de mediados del siglo XIX, particularmente en París y Lyon, promoviendo la solidaridad, apoyando la apertura de guarderías infantiles y la ayuda comunitaria, como “cajas de socorros”, bibliotecas públicas, dispensarios y residencias de ancianos, o formando parte de sociedades de beneficencia entre hombres de fortuna y aristocracia, tanto militares como terratenientes, conmovidos por la así llamada “nueva revelación” que la doctrina espiritista promulgaba. Además, la voz de las mujeres se volvió perceptible en las demandas relativas al matrimonio, la familia y los hijos. Por ejemplo, las páginas de la *Revue Spirite* se hicieron eco del derecho al voto de las mujeres a partir de los 21 años y su acceso al empleo público. Kardec argumentaba que “si todos merecen su lugar en la tierra a causa de una vida anterior, cada uno debe tratar de progresar haciendo progresar a los demás”.³⁸³ Esta militancia, por lo tanto, no separa lo social de lo político, en parte porque el espiritista se define como individuo, como miembro de una familia y como ciudadano.

En Argentina, el involucramiento del Estado en el asunto de las prácticas religiosas, particularmente el espiritismo, no resultó incisivo sino al inicio del gobierno de Juan Domingo Perón (1895-1974).³⁸⁴ Numerosas voces le atribuyeron simpatías y antagonismos, no sólo con la Iglesia Católica cuyo conflicto fue objeto de numerosos estudios desde perspectivas políticas, sociales y religiosas sino también – aunque en las márgenes – con otras minorías religiosas como, por ejemplo, el encuentro entre Perón y el pastor evangélico cristiano americano Theodore [Tommy] Hicks (1909-1973) entre los primeros grupos pentecostales, antes de sus primeras reuniones multitudinarias en los estadios de Atlanta y Huracán en 1954, que jugaron un rol en términos de ganancia política frente a la disputa entre el clero y el poder del primer peronismo.³⁸⁵ También hay

³⁸³ Ver *Revue Spirite*, 1871, p. 654.

³⁸⁴ Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel; Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Sudamericana: Buenos Aires; Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.

³⁸⁵ Bianchi, S. (1994). Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (1945-1955). *Boletín Americanista*, No. 44, 25-37; Zielicke, S.N. (2012). The role of American evangelist Tommy Hicks in the development of Argentine pentecostalism. En M. Wilkinson (Ed.). *Global Pentecostal Movements: International Studies in Religion and Society, Volume: 14* (pp. 135–152). Leiden: Brill; ver también artículos locales, como las revistas *De Frente*, 27 de Mayo 1954, *Hechos en el Mundo* 24 de

evidencia de tensiones con los judíos y el judaísmo,³⁸⁶ conflictos con los testigos de Jehová (que pierden su reconocimiento como culto, a lo que llaman la “primera proscripción”³⁸⁷) y otras características propias que han sido consideradas como una actitud cuasi-devocional hacia el matrimonio presidencial debido a que al peronismo era visto como una “religión política” con rasgos tales como mesianismo social, las veinte verdades del catecismo justicialista y la canonización popular de Eva Perón.³⁸⁸

Por un lado, los estadistas con frecuencia dejan traslucir cierta adhesión por materias espiritualistas e incluso algunos esoterismos (como la controvertida relación de Perón con masones y otras logias); por otro lado, durante la primera gestión del gobierno peronista (1946-1955), hubo numerosos rumores, fuentes duplicadas e interpretaciones tanto pro- como anti-peronistas de los encuentros y desencuentros entre Perón y los espiritistas que convergen en su presunta *fascinación* por médiums y videntes.³⁸⁹ En general, las fuentes son ciertamente algo superficiales, contradictorias, tendenciosas, ambiguas o incluso irónicas para documentarlas porque algunos historiadores, religiosos católicos, sociólogos y periodistas las consideran propias de líderes desorientados, debilitados o en franca oposición al sistema religioso convencional.³⁹⁰

Mayo 1954, *Ahora* 21 de Mayo de 1954, *Esto Es* 15 de Junio 1954 y diario *La Razón* 31 de Octubre 1954.

³⁸⁶ Lvovich, D. (2007). Entre la historia, la memoria y el discurso de la identidad: Perón, la comunidad judía argentina y la cuestión del antisemitismo. *Revista de Ciencias Sociales*, 37(24), p. 185-194; Rein, R. (2014). Más allá del crisol de razas: Los judíos argentinos, el peronismo y la lucha por un hogar multicultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(222), 141-160.

³⁸⁷ Maioli, E. (2019). Status ciudadano y adscripción religiosa. Identificación religiosa y prácticas políticas de los miembros de la Asociación Testigos de Jehová en Argentina (AMBA, 2017-2018). *Primer Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Humanidades entre pasado y futuro*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.

³⁸⁸ Bosca, R. (1997). *La iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*. Buenos Aires: Sudamericana; Cucchetti, H.H. (2004). Religión, dislocación y política: El primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia peronista. En *Sexta Jornada de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

³⁸⁹ Besoky, J.L. (2016). “En la patria de Perón, ni judío ni masón”: Aproximaciones a la cultura política de la derecha peronista en los años setenta. *História e Cultura*, 5, 199-223.

³⁹⁰ Hay numerosos ejemplos históricos y contemporáneos de conexiones y superposiciones entre las corrientes esotéricas y las ideas políticas de derecha o la politización del esoterismo. A principios del siglo XX, estas ideas se mezclaron con nociones teosóficas y se convirtieron en la así llamada “ariosofía”, una doctrina de ideas racistas y gregarias promovida por Jörg Lanz von Liebenfels y Guido von List. En torno a la ariosofía, se inspiraron y formaron numerosos grupos, desde el *Germanenorden* de Theodor Fritsch, el *Rune Yoga* de Friedrich Marby y la Orden de los Nuevos Templarios de Liebenfels hasta la Sociedad Thule, que patrocinó al Partido Nazi e incluyó a miembros del partido como Rudolf Hess y Dietrich Eckart. Irónicamente, la mayoría de estos esoterismos fueron prohibidos y

De hecho, Comastri encontró un gran número de correspondencia dirigida a la Secretaría Técnica de la Presidencia del primer peronismo que incluía proyectos, diseños, tecnologías y teorías asociadas a viajes interplanetarios, curación de enfermedades y mensajes provenientes de fuentes místicas.³⁹¹ Por supuesto, en la así llamada “cultura peronista” aparece un número de revelaciones que intersectan con el interés popular por nuevas ideas y bastante optimismo respecto a la utilidad de esta correspondencia, por más descabellada que pudiera resultar para los funcionarios neófitos que la recibía y leía. Aunque la Secretaría mostraba cierto escepticismo, hubo también curiosidad de modo que, además de reflejar un reconocimiento tácito también trasuntaba el interés por apropiarse de ideas que podían ser interpretadas como una adhesión a creencias no convencionales provenientes de algunos sectores que en el pasado habían sido marginadas pero que el peronismo buscaba capitalizar.

Desde una perspectiva religiosa, a pesar de que un primer intento por organizar un fichero de culto durante el gobierno militar anterior no prosperó, el abogado Atilio Bramuglia (1903-1962), primer ministro de relaciones exteriores y culto del peronismo, creó un registro con fines estadísticos, constituido por información oficial y ordenamiento administrativo de los cultos no católicos ampliamente distribuidos por todo el país, entre cuyas cláusulas “prohibía el funcionamiento de un culto no debidamente inscripto en el fichero” (Decreto No. 31.814 del 13 de Octubre de 1948). Si bien durante la Reforma constitucional de 1949, el Artículo 21 dejaba claro las garantías de libertad religiosa, los cultos debían funcionar “dentro de sus templos” (como lo hacía el clero), excluyendo así a espacios públicos como estadios, teatros o plazas donde a menudo actuaban muchos grupos que nucleaban a sus simpatizantes. Sin embargo, el posterior conflicto entre Perón y la Iglesia católica eximió esta restricción y permitió que otros cultos pudieran expandir sus horizontes en radios y teatros, de modo

sus miembros encarcelados, ver Senholt, J.C. (2013) Radical politics and political esotericism: The adaptation of esoteric discourse within the radical right. En E. Aspren & K. Granholm (Eds). *Contemporary esotericism: Part 3 – Esoteric transfers* (pp. 244-264). London: Routledge; Greer, J.C. & Pasi, M. (2014). *Occult trajectories II: Modernism, esotericism, and politics*. Amsterdam: University of Amsterdam.

³⁹¹ Comastri, H. (2015). *La política científica en el primer peronismo: Discursos e imaginarios sociales (1946-1955)*. Tesis de doctorado en Historia. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; Comastri, H. (2018). Ovnis y viajes interplanetarios en la Argentina del primer peronismo. *Pilquen*, 21(2), 41-53.

que este episodio puede ser interpretado como un conflicto de intereses religiosos. Por ejemplo, los kardecistas rechazaron inicialmente su inclusión en el fichero argumentando que el “espiritismo no es ninguna religión. [...] El Espiritismo es una ley natural en el fondo y considerado filosofía en la forma, no puede ser nunca catalogado dentro de una religión ya que no tiene jefes, sacerdotes, libros sagrados o cultos” (p. 58).³⁹² Pero poco después, bajo alguna forma de presión no totalmente clara, o atemorizados por la amenaza de una posible clausura, los espiritistas acabaron por recomendar la inscripción.³⁹³

En efecto, a causa de la creciente tensión entre Perón y la Iglesia, algunas minorías religiosas comenzaron a experimentar mayor visibilidad en un entorno enrarecido de hostilidades. Una de las más polémicas fue un culto cuya expansión social no sólo alcanzó a los segmentos más humildes de la población gracias a sus campañas sino que también se ganó el favoritismo del movimiento peronista que buscaba mayor reconocimiento en ese sector: la Escuela Científica Basilio (ECB). La ECB comenzó a principios de los años veinte, a partir de las revelaciones mediúmnicas de sus integrantes, que consistían en instrucciones para la constitución de una doctrina basada en la “materialización” de las principales figuras de la Iglesia Católica: Jesús, la Virgen María e incluso héroes patrios.³⁹⁴ La ECB nucleó rápidamente adherentes en todo el país, con sedes distribuidas en la ciudad de Buenos Aires, el conurbano y otras provincias, incluso en otros países, todas dependientes de una casa matriz en Buenos Aires.

³⁹² [Nale, H.L.] (1949). Fichero de Cultos. *La Idea*, 26 (298-299), p. 58.

³⁹³ [Redacción] (1949). Movimiento espírita nacional y extranjero: El Fichero de Culto. *La Idea*, 26(301), 203-208.

³⁹⁴ La ECB es una asociación religiosa fundada en 1917 por Blanca Aubreton de Lambert (1867-1920) y Eugenio Portal (1867-1927). En la actualidad, ya no se autodenomina espiritista sino “espiritualista”, aspirando a ser reconocido como un culto religioso. Desde los años noventa, la ECB ha transformado su fisonomía, términos y costumbres con el propósito de secularizar sus prácticas espirituales (antes mediúmnicas). Para estudios antropológicos, históricos y sociales, ver Mallimaci, F., Forni, F. & Cárdenas, L. (2003). *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos; Rodríguez Mamby, L. (2008). Conversos espiritistas: fragmentación política en la Escuela Científica Basilio y la diversidad del pensamiento religioso. En *Noveno Congreso Argentino de Antropología Social*. Misiones: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones; Algranti, M. (2007). La religiosidad espírita y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado. *Mitológicas*, 22, 85-91; Bubello, J. (2017). “Jesús no es Dios!” versus “Jesús es Dios!”. Esoterismo occidental y política en Argentina: Espiritismo y catolicismo durante el peronismo (1946-1955). *Historia Revista*, 22(1), 35-55.

El principio que rigió a la ECB fue la adopción de un estilo de mediumnidad asistencial, esto es, la caridad y la justicia social basadas en técnicas de purificación espiritual, una escuela de “desarrollo mediúmnico” mediante la observancia y el autocontrol de las experiencias espirituales (que guarda algunas coincidencias con el kardecismo, por ejemplo, la creencia en Dios, la sucesión de encarnaciones para la liberación espiritual y la sanación mediante fluidos, etc.), aunque niegan la divinidad de Jesús. Debido a que su doctrina carece de literatura específica – a diferencia de la codificación kardecista basada en abundante literatura – los miembros de la ECB siguen las recomendaciones de “manuales” con instrucciones para la progresión espiritual, el cuidado de la salud física y psíquica y la constitución de sedes sociales. Cada una de éstas está “apadrinada” por un guía espiritual, por lo general una figura reconocida en la historia, la política, la ciencia y la cultura (por ej. los espíritus de Marie Curie, Manuel Belgrano, Ludwig van Beethoven, Gustavo Adolfo Bécquer o Jorge Newbery, entre otros). A partir de principios de los años cuarenta, con la asunción de su principal líder, el “Hermano Lalo” (pseudónimo de Hilario Fernández, 1905-1974), un médium español que presidió la ECB entre 1934 y 1974, la ECB puso énfasis en cuestiones de organización y expansión, de modo que inicialmente, las casas de sus miembros se convirtieron en sedes dependientes de su sede central (calle Rawson 53) las cuales, después de su muerte, quedaron bajo su amparo. La membresía se reclutó entre vecinos, amigos y otros adherentes mediante conferencias y una activa vida social, festivales y actividades deportivas, una cuota social mensual y la práctica de “liberaciones espirituales” con un propósito profiláctico “frente a la contaminación materialista del mundo exterior.”³⁹⁵

El Hermano Lalo señaló que Jesús mismo le había revelado la exigencia de organizar grandes campañas para expandir la doctrina espiritista para reclutar un mayor número de adherentes.³⁹⁶ Por ejemplo, en 1945, organizó su primera conferencia pública bajo el título “Cultura y Ciencia Espiritual” en el cine Gaumont de Buenos Aires y el 15 de Octubre de 1950, el primero de un ciclo de actos multitudinarios que inauguró un

³⁹⁵ [Escuela Científica Basilio] (1945). *Psicología Espiritual y Humana (conferencias) Tomo I, II y III*. Buenos Aires: Escuela Científica Basilio; [Escuela Científica Basilio] (1948). *Teoría y práctica de la ciencia espiritista: Libro de Auxiliares*. Buenos Aires: Escuela Científica Basilio.

³⁹⁶ [Escuela Científica Basilio] (1952). *Treinta y cinco años de vida institucional*. Buenos Aires: Asociación Escuela Científica Basilio Editor.

conflicto político-religioso con una explosiva repercusión en los medios de prensa en un período de crisis económica y social que iba en aumento.³⁹⁷ La ECB fue considerada entonces un “peligro” para la Iglesia Católica porque había sospechas de que el gobierno peronista habría autorizado presumiblemente la realización de actos que apoyaban moral y económicamente al culto espiritista.³⁹⁸ Esta repercusión también sirvió, naturalmente, como una estrategia publicitaria que consolidó la expansión de la ECB en torno a la figura de su principal líder. A poco de levantada una proscripción (que no fue la única) por parte del Jefe de la Policía Federal que clausuró su casa matriz y otras filiales en Buenos Aires, Hilario Fernández convocó en respuesta a un multitudinario encuentro social bajo la consigna “Jesús no es Dios” en un ámbito muy visible: el estadio Luna Park.

Naturalmente, esta consigna fue considerada blasfema para los católicos (otros grupos religiosos también se mostraron ofendidos).³⁹⁹ Al inicio del acto, se leyó un telegrama supuestamente proveniente de la Casa Militar emitido por el coronel Ballofet, que fue interpretado como una adhesión del presidente Perón y su esposa Eva a tal celebración. Según los periódicos, en el escenario había un busto de San Martín y las efigies del Presidente Perón y de su esposa Eva. Incluso un “coro espiritista” entonó estrofas del Himno argentino y algunos de los miembros de la ECB gritaron “Perón, Perón”. También se dice que fue leído un trabajo del presidente de la Nación titulado *Argentina en la Actualidad* y una exaltación poética en prosa escrita por José de San Martín, que los asistentes aplaudieron calurosamente. El festival tuvo como protagonistas a varios representantes del mundo artístico, como el actor Narciso Ibáñez Menta (1912-2004),

³⁹⁷ Bianchi, S. (1994). Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955). *Boletín Americanista*, 44, 25-37; Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana; Caimari, L. (2010). *Perón y la Iglesia Católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Emecé; Olmos, P. (2003). Escuela Científica Basilio. En F. Forni & F. Mallimaci, y L. Cárdenas, L. (Ed.). *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

³⁹⁸ Ludueña, G.A. (2001). Cosmologías y epistemologías en la Escuela Científica Basilio. *Revista de Ciencia de las Religiones*, 6, 67-77; Ludueña, G.A. (2013). Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino: Ciencia, religión e institucionalización del espíritu. *Cultura & Religión*, 6(1), 42-59.

³⁹⁹ Bubello, J.P. (2017). “Jesús no es Dios!” versus “Jesús es Dios!”. Esoterismo occidental y política en Argentina espiritismo y catolicismo durante el peronismo (1946-1955). *Historia Religiosa*, 22(1), 35-55.

Mario Pugliese (apodado “Cariño”, 1910-1995), aficionado a la astrología, y la actriz Anita Lasalle (1912-1989), entre muchos otros.⁴⁰⁰

La tensión de este conflicto alcanzó su cenit cuando Perón y Eva decidieron no concurrir al congreso eucarístico en Rosario molestos por las críticas de los obispos a causa del escándalo. Finalmente se recluyeron en la quinta de San Vicente, tomándose unos días de vacaciones.⁴⁰¹ El desarrollo del acto se vio imprevistamente alterado cuando miembros de la Acción Católica Argentina, acompañados por jóvenes de escuelas secundarias católicas ubicados estratégicamente en las tribunas y otros en las inmediaciones del estadio, provocaron un tumulto con pancartas, gritos y empujones. La policía intervino expulsando a los alborotadores y así continuó el evento, en tanto que las protestas siguieron por fuera del estadio.⁴⁰² Un grupo pudo eludir la represión policial y logró llegar hasta Plaza de Mayo con las consignas “Viva Cristo Rey” y “Jesús es Dios”. Luego se agolparon frente a la Catedral exigiendo la intervención del arzobispo de Buenos Aires, el cardenal Santiago L. Copello (1880-1967) pero ante la inasistencia de Copello, el obispo auxiliar monseñor Manuel Tato, logró que los militantes católicos se desconcentren en calma.⁴⁰³ De hecho, la prensa católica también manifestó su estupor y alarma, por ejemplo, el sacerdote y

⁴⁰⁰ [Anónimo] (1954). Acto Público de la Escuela Científica Basilio. *La Idea*, 31(361), p. 129.

⁴⁰¹ Galasso, N. (2005). *Perón: Formación, ascenso y caída, 1893-1955*. Buenos Aires: Colihue.

⁴⁰² “Hubo Tumulto en una Asamblea de los Espiritistas” *La Nación* 16 de octubre de 1950, p. 9 y “Acto en el Luna Park” *La Razón* 15 de Octubre de 1950, p.18. La prensa espírita de la ECB también reflejó la historia de los actos de la ECB en el Luna Park entre 1950 a 1955, ver la revista *Espiritismo: Hacia Dios por la Verdad y la Justicia*, Año 2, Números 14 al 17, 1954-1955.

⁴⁰³ El crecimiento institucional de la ECB alcanzó hasta 150 mil miembros bajo la conducción de “Lalo”, quien continuó durante los años sesenta los actos en el Luna Park. Incluso, en 1958, la ECB inauguró un centro médico asistencial con docenas de especialidades médicas que llegó a tener gran reconocimiento público. También extendieron sus filiales a lo largo de todo el país, incluso en América Latina y Estados Unidos. En 1967, Hilario Fernández viajó por varios países de Europa para reforzar muchas de sus filiales constituidas en España, Francia e Italia. Finalmente, después de su muerte en 1974, otros directores espirituales continuaron una labor de consolidación en un edificio nuevo, entre ellos, el sucesor de Lalo, Mario Salvador Salierno (1974 a 1987). Pero desde 1987 su actual director espiritual, Ernesto Guido Boeri, trató de disuadir todo favoritismo partidario incluyendo el cultivo de la mediumnidad. A pesar de ello, en los últimos años, varias de sus sedes han sido cerradas o abandonadas a causa de la declinación de su membresía, ver Algranti, M. (2007). Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de la Escuela Científica Basilio de Buenos Aires. *Scripta Ethnologica*, 29, 109-119; Algranti, M. (2007). La religiosidad espírita y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado. *Mitológicas*, 22, 85-91.

periodista Gustavo J. Franceschi (1881-1957), director de la revista católica *Criterio*, argumentó fuertemente contra la campaña de la ECB en el Luna Park.⁴⁰⁴

Sin embargo, después de la muerte de Eva Perón, en 1952, los miembros de la ECB aseguraron que Perón y el médium “Lalo” habrían comenzado a conversar con frecuencia, de modo que se instaló la convicción de que Perón mostraba interés por las prácticas espiritistas.⁴⁰⁵ César Raúl Ojeda (1907-1991), exministro de Aeronáutica durante su presidencia, confesó en una entrevista que Perón estaba presumiblemente molesto por la actitud del Jefe de la Policía por clausurar las filiales de la ECB, por lo cual habría mandado su inmediata reapertura porque para Perón, “[...] estos espiritistas eran todos peronistas y cerrar dichos centros conduciría a enajenarse inútilmente una clientela política” (p. 269).⁴⁰⁶ En efecto, aquel primer encuentro en el estadio Luna Park había convocado cerca de 35 mil personas, los cuales continuaron hasta el 12 de diciembre de 1954, pero bajo el título “Festival de la Caridad Espiritista” – una forma menos provocadora que la anterior, que negaba la divinidad de Jesús.

No todas las voces, sin embargo, favorecen la presunta simpatía de Perón por el espiritismo. El exdiputado Luis Alberto Sobrino Aranda (1929-2021), amigo personal de Perón y astrólogo aficionado, sostenía que Perón jamás mantuvo encuentros con médiums.⁴⁰⁷ En apoyo a esto último, Cichero reproduce una carta de Perón dirigida al sacerdote católico Hernán Benítez (1907-1996), confesor de Eva, en el que Perón mismo desmiente toda adhesión ideológica al espiritismo, escribiendo:

El asunto de los espiritistas es una cuestión que yo conocí después de ocurridos los hechos [...] El telegrama (de adhesión) es el usual que la Casa

⁴⁰⁴ Franceschi, G. (1950, 1ro de octubre). Comentarios. A quien me confesaré ante los hombres. *Criterio*, p. 871.

⁴⁰⁵ Bubbello, J.P. (2017). “Jesús no es Dios!” versus “Jesús es Dios!”: Esoterismo occidental y política en Argentina espiritismo y catolicismo durante el peronismo (1946-1955). *Historia Religiosa*, 22(1), 35–55.

⁴⁰⁶ Caimari, L. (2010). *Perón y la Iglesia católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Emecé.

⁴⁰⁷ Gimeno, J.M. & Parra, A. (2019). La parapsicología en el debate parlamentario argentino: Los proyectos de ley del diputado Sobrino Aranda. *E-Boletín Psi*, 14(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit1].

Militar manda en todos los casos, según me informan. El Gobierno trata a esos locos como a todos los demás locos sueltos, que los hay a montones, siempre que no representen peligro para los demás [...] lo que resulta difícil de explicar es que se aproveche esto para alterar el orden, sacando a los chicos de los colegios para armar el escándalo (p. 49).⁴⁰⁸

Aunque ciertamente es difícil asegurar la adhesión explícita del matrimonio presidencial a los espiritistas, el problema aquí es que los rumores acerca de estas simpatías no han dejado de rodar desde entonces. Es posible que el Hermano Lalo, un líder carismático y oportuno que tenía simpatía por Perón aun antes de estos episodios, supiera “coagular” los reclamos de libertad religiosa a favor de los miembros de su comunidad en medio de las tensiones políticas y religiosas mediante el ardid de un telegrama oficial impersonal, lo que inauguró la idea de que la ECB era una franca representación del ideal peronista. Posiblemente esto fortaleció la identidad política del creciente movimiento espiritista en plena campaña y crecimiento.

Sin embargo, la ECB y sus miembros no fueron siquiera el único ni el primer acercamiento entre Perón y los espiritistas. El caso del médium ítalo-brasileño Menotti Carnicelli es probablemente el único testimonio dejado en primera persona por Perón con quien reconoció haber tenido un encuentro en Casa Rosada. Carnicelli mismo habría celebrado una sesión mediúmnica para Perón, a quien luego tildaron como su “consejero espiritual”. Sin embargo, según dos autores fuertemente opositores al peronismo, el encuentro fue más que sólo casual, lo cual ha servido como un argumento de su debilidad política. Aunque históricamente su figura es algo esquiva, Carnicelli decía ser un médium de incorporación oriundo de Rio de Janeiro que Alzira, hija del presidente de Brasil Getúlio Vargas (1882-1954), habría presentado a su padre en 1946. Una serie de manuscritos mediúmnicos recibidos a través de su hija, devota de Carnicelli, habrían terminado convenciendo a Vargas que un *guía-angélico* llamado “Anael” aconsejaba convertirlo en el líder espiritual del Brasil “organizando en común su retorno al poder, pues Brasil y Argentina están destinados a establecer una alianza continental, llamada la Confederación Estable

⁴⁰⁸ Cichero, M. (1992). Apéndice 1: Correspondencia entre el Padre Hernán Benítez y el general Perón. En M. Cichero (Ed.) *Cartas peligrosas*. Buenos Aires: Planeta.

Sudamericana” (p. 318).⁴⁰⁹ Aunque Perón mismo resta valor al encuentro con el médium, confirma no obstante que celebró al menos la sesión, cuando años más tarde afirma:

Este brasilero no era un charlatán. Era un hombre de bien. Un tipo curioso. Yo hablé con él antes de que entrara en trance. Me pareció un hombre de cultura media, sin ninguna particularidad especial. Pero cuando entraba en trance, haciendo una gran concentración, como en el Yoga,⁴¹⁰ se volvía algo extraordinario... Me dijo que debía tomar la dirección de toda América, que había mucha gente en otros países que eran partidarios míos. Me hizo algunas predicciones y muchas de las cosas que dijo, sucedieron. Posiblemente era un gran intuitivo. Pero no era una cosa para reírse, ni mucho menos. El era un hombre persuadido, convencido. Decía que era un médium. Se ponía en trance y después escribía. No me pidió dinero. Era un hombre serio [...] Nunca más le volví a ver...” (p. 188-189).⁴¹¹

El rol de Menotti Carnicelli, sobre todo en las versiones antiperonistas, parece haber resultado más protagónico. Calificado como “médium”, “brujo”, “gurú”, “masón”, “umbandista” (un calificativo de la religión más popular del Brasil por aquellos días) u otros epítetos, le atribuyen una amistad con el martillero Héctor Caviglia, aficionado al ocultismo, que lo conoció en Brasil y quien habría oficiado como presentador a Perón. Carnicelli lo habría visitado en, al menos, dos ocasiones, según una pormenorizada descripción del radical forjista Orestes Confalonieri, editor de la revista *Hechos e Ideas*, y del periodista y político radical Raúl Damonte Taborda (1909-1982) a quien logró entrevistar. Según Damonte Taborda, Perón habría alojado al médium y a su esposa en el Hotel Nogaró prestándole honores de Estado al ilustre visitante. También describe a Carnicelli como:

⁴⁰⁹ Neto, L. (2014). *Getúlio, 1945-1954*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

⁴¹⁰ Perón también confesó en Madrid que durante su inicio en la academia militar practicó Yoga, tanto meditación como posturas, diciendo: “Siendo muchacho practiqué la filosofía yoga e hice educación física yoguista. Eso fue para mí una escuela extraordinaria [...] Soy un convencido de que nosotros, los occidentales, somos fuertes en los valores materiales, mientras que los orientales son fuertes en los valores espirituales. Cuando comencé a practicar los ejercicios del método yoga, me sentí otro hombre. Hay un proceso de educación y autodomínio sobre el individuo que uno debe practica.” Ver revista *Siete Días Ilustrados*, N° 30, 5 de diciembre de 1967, pp. 64-67.

⁴¹¹ Luca de Tena, T., Calvo, L. & Peicovich, E. (1981). *Yo, Juan Domingo Perón: Retrato autobiográfico*. Barcelona: Planeta.

[...] un hombre bondadoso, gentil, [que] daba lugar a diálogos peligrosos, durante los cuales el médium llegaba a temer por su propia seguridad... derrochando mucho equilibrio y cordura [...] Menotti consigue salir vivo de Buenos Aires, una vez satisfecho con creces el 'ego' de Perón, quien confiesa al médium, en una de sus crisis de humildad, que posee un *membrum puerile* [pene pequeño], posible origen de su neurosis obsesiva (pp. 67-68).⁴¹²

Concluye diciendo que Perón mostró signos de impaciencia e irritación en el segundo encuentro, al punto de caerse, auxiliado por el médium. Al final del encuentro, el médium no sólo rechazó dinero sino que Perón le habría obsequiado un retrato suyo y una Biblia, incluso a pesar de la disconformidad de Eva, quien no participó del encuentro.⁴¹³

Otro caso singular que revela la seducción que produjeron estas materias para el gobierno peronista es el caso del británico-argentino Míster Luck (pseudónimo de Eric Couternay Luck, 1893-1964), etiquetado como el "psíquico peronista", cuya figura generó tolerancia y aceptación en un contexto más amplio de rechazo hacia los espiritistas.⁴¹⁴ Luck, que había combatido en la Primera Guerra Mundial para su país, comenzó a experimentar "impresiones psíquicas" y premoniciones con parientes y amigos para luego ganarse una clientela. El ingeniero José Fernández⁴¹⁵ relata un número de episodios más tempranamente, entre 1931 a 1940, escribiendo sobre el asunto en las páginas del periódico británico *Buenos Aires Herald* así como el

⁴¹² Damonte Taborda, R. (1955). *Ayer fue San Perón: Doce años de humillación argentina*. Buenos Aires: Gure.

⁴¹³ Un número de narraciones en torno al caso del médium Carnicelli citan con frecuencia sólo dos fuentes: Raúl Damonte Taborda y Orestes Confalonieri, ver Confalonieri, O.D. (1956). *Perón contra Perón*. Buenos Aires: Antygua; Damonte Taborda, R. (1955). *A dónde va Perón?: De Berlín a Wall Street*. Buenos Aires: Ediciones de la Resistencia Revolucionaria Argentina.

⁴¹⁴ Gimeno, J. (2004). Eric Courtenay Luck: El psíquico "peronista." *Comunicaciones de Parapsicología*, 42, 35-38.

⁴¹⁵ Fernández, J. (1963). *Más allá de la cuarta dimensión*. Buenos Aires: Constancia.

psicoanalista Arnaldo Rascovsky (1907-1995) que admiraba su talento.⁴¹⁶ En los años veinte, Míster Luck exhortaba a los espiritistas a explorar estos fenómenos lejos de los prejuicios de la doctrina espírita.⁴¹⁷ El periodista Jaime Cañas lo define como “un famoso clarividente y espía británico” (p. 24);⁴¹⁸ otros en cambio, lo señalan más cercano a Perón que Carnicelli, según el diplomático Hipólito Jesús Paz (1917-2013), ministro de Relaciones Exteriores entre 1949 y 1951, que aseguró que “Perón solía recurrir a Míster Luck, a quien protegía y admiraba el ministro [...] Ramón Carrillo, pero que las consultas se interrumpieron cuando Eva, que despreciaba a las brujas, fue terminante: *Que no vuelva más porque aquí la única que le lee el futuro al General soy yo*” (p. 211).⁴¹⁹

Esta actitud de Eva Duarte también podría ser vista como ambivalente, a menos que olvidemos su simpatía por algunos curanderos, por ejemplo, sus visitas a Augusto Frin, un conocido “yuyero” de Villa Domínico en el sur de la provincia de Buenos Aires. Cuando Eva enfermó de cáncer “Frin le llevaba yerbas medicinales a pesar que el diagnóstico le había quitado toda expectativa de vida” (p. 73).⁴²⁰ Además, varias médiums se atribuyeron haber sido sus consultoras o haber profetizado eventos de su vida, como Irma Maggi⁴²¹ y Rosita de la Torre⁴²² a quienes – según ellas – Eva consultaba con frecuencia. También, la “Hermanita Irma de la Caridad” (pseudónimo de Irma Inglese de Maresco, 1914-1972), dijo haber anticipado su rol como líder política cuando, según ella, oyó su voz en un radioteatro.⁴²³ En ese mismo periodo, siendo actriz, Eva Duarte tuvo encuentros con Jesús Sánchez Granero (1885-1956), médium y

⁴¹⁶ Ravscovsky, A. (1986). La percepción interna y la percepción externa. En *Sexto Congreso Argentino de Parapsicología*. [Recuperado de <https://www.parapsicologiadeinvestigacion.com/testimonio-de-arnaldo-ravscovsky-sobre-luck.html>]

⁴¹⁷ Luck, E. (1928). Mis impresiones sobre el espiritismo en la Argentina. *Constancia*, 51(2138), 565-567.

⁴¹⁸ Cañas, J. (1979). *El hombre sobrevive a la muerte*. Buenos Aires: Betiles.

⁴¹⁹ Paz, H. J. (1999). *Memorias: Vida pública y privada de un argentino en el siglo XX*. Buenos Aires: Planeta.

⁴²⁰ Gimeno, J. (2006). *Augusto Frin: Pionero de Domínico*. Buenos Aires: Edición del Autor.

⁴²¹ Maggi, I. (1964). *Meditación, silencio, luz*. Buenos Aires: Edición del Autor.

⁴²² De la Torre, R. (1963). *Netsa'ir: Relatos sobre la vida de un clarividente*. Buenos Aires: Kier.

⁴²³ Maresco, M. (2006). *Páginas de mi vida: Autobiografía*. Buenos Aires: Edición del autor.

director espiritual de la sociedad Luz del Porvenir, quien le envió una donación colectada de \$100 en ayuda a las víctimas del terremoto de Caucete en San Juan en 1944.⁴²⁴ Además, el diplomático Máximo Etchecopar (1912-2002), embajador de Perón en el Vaticano entre 1950 a 1955, señaló que “en la Santa Sede preocupaba más una supuesta relación de Evita con el espiritismo que las vertientes totalitarias de su cónyuge”.⁴²⁵ El día de su muerte, la prensa espírita, tanto la ECB como los kardecistas, también mostraron compasión expresando sus condolencias.⁴²⁶

Notablemente, no fueron pocos los espiritistas que experimentaron una elevada devoción por Perón y Eva Duarte, algunos de los cuales pusieron énfasis en la condición mística y redentora de la figura del matrimonio gobernante, como el caso del periodista y escritor Inocencio Barrio, para quien Perón era:

[...] la energía potencial directriz [...] que por inducción imanta y sostiene con su fuente generadora, voluntad en acción, a su complementaria, Eva Perón, que a su vez, con sus efluvios electromagnéticos que se desprenden de su sensibilidad [...] suman potencia de querer realizar todo lo que sea necesario para implantar una igualdad en el disfrute [...] en la cual la convivencia humana habrá arribado al tan deseado paraíso.⁴²⁷

También Manuel Bernardes, con análogo fervor, rescata un “misticismo peronista” en dirección a unificar las religiones del mundo bajo la conducción de Perón y Eva como líderes de una nueva argentina.⁴²⁸ El caso del médium kardecista C. Jorge Irribarren, Presidente del “Círculo Experimental de Psicología y Sociología” y miembro de la Sociedad “Dios y Progreso”, explícitamente abogaba por la lucha de los derechos del

⁴²⁴ Gimeno, J.; Corbetta, J.M. & Savall, F (2014). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina, Segunda edición*. Buenos Aires: Antigua.

⁴²⁵ Etchecopar, M. (1956). *Esquema de la Argentina*. Buenos Aires: Ene Ediciones.

⁴²⁶ [Redacción] (1952). Sra. Eva Perón. *La Idea*, 29(340), p.177.

⁴²⁷ Barrio, I. (1954). *Hora argentina y temas analíticos racionalistas*. Edición del autor: Buenos Aires.

⁴²⁸ Bernardes, M. (1951). *El enigma*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Ltda.

trabajador, la justicia social y el combate a la pobreza, invocando al espiritismo kardecista para su solución.⁴²⁹

Ocurrieron otros embates entre espiritistas y algunos representantes de la Iglesia Católica durante este mismo período, por ejemplo, el proyecto de ley presentado para prohibir las prácticas espiritistas del diputado peronista Virgilio M. Filippo (1896-1969), un sacerdote católico cercano a Perón, considerado un “cruzado antimasónico” porque se había propuesto usar su influencia para trabajar en la cristianización del Movimiento Nacional Justicialista buscando conciliar el discurso cristiano con el peronista.⁴³⁰ En 1949, poco después de asumir su banca como diputado nacional, presentó un proyecto de ley para desamparar a la masonería pero fue rotundamente rechazado tras haber sido tildado de “antipolítico” por el diputado John William Cooke (1919-1968), un líder de la tendencia de izquierda en el peronismo.⁴³¹

Incluso el Secretariado General de Defensa Católica dependiente del Episcopado durante ese mismo período expresó su desagrado frente al avance del espiritismo, afirmando:

Entre los peligros que actualmente acechan a nuestros fieles, con riesgos para su vida cristiana y hasta para su misma fe, hay uno doblemente grave e insidioso: es lo que comúnmente todos llaman “espiritismo”. Por eso hemos señalado al espiritismo como peligro doblemente grave e insidioso, ya que entraña dos intentos vanos y perniciosos: el primero es el de evocar los muertos y los espíritus, buscando una intercomunicación con ellos, provocada sistemática y arbitrariamente en reuniones destinadas a ese fin; el segundo, de hacer del espiritismo una religión positiva con su culto propio, basada en el conocimiento experimental de la existencia de los espíritus y en una doctrina contenida en los mensajes transmitidos por ellos, de contenido filosófico espiritualista, según sus fundadores, y de contenido religioso que

⁴²⁹ Iribarren, C.J. (1947). *Concepto social del espiritismo*. Buenos Aires: Editorial Estrella de Paz.

⁴³⁰ Chiesa, C.L. (1951). El proyecto de Ley contra el espiritismo [respuesta a Virgilio M. Filippo]. *Constancia*, 74(2932), 289-290.

⁴³¹ Filippo, V. (1949). *El reinado de Satanás*. Buenos Aires: Lista Blanca; Filippo, V. (1967). *Imperialismos y masonería*. Buenos Aires: San José.

comienza negando rotundamente la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y la maternidad “divina” de María Santísima.⁴³²

El Secretariado acusó de “osadía” la personería jurídica otorgada a la ECB y la “pretensión inaudita y sacrílega de fundar tal afirmación en los mensajes mediúmnicos que habrían sido recibidos del mismo Jesús Nuestro Divino Redentor, de María Santísima y de San José para desmentir a los Evangelios, a los Padres Apostólicos y Santos Padres, es decir, a la misma Iglesia” tal como expresaba la ECB, a la que calificaba con “errores en materia de fe.” Como ocurre en toda disputa religiosa, ambas corrientes espiritistas, la ECB y las sociedades kardecistas, buscaron amparo recíproco en sus respectivas prensas. No sólo los miembros de la ECB se defendieron de estos ataques sino incluso los kardecistas lanzaron su propia defensa mediante folletos y artículos.⁴³³

Con la caída del gobierno después de la Revolución Libertadora, el 16 setiembre de 1955, muchas sociedades kardecistas se sintieron obligadas a reconocer su inclusión bajo la categoría de “religión”, así que se apresuraron a despegarse del gobierno peronista derrocado frente al peligro de ser objeto de una persecución por colaboracionismo. La carta enviada al presidente de facto Eduardo Lonardi era una clara evidencia de ello: “La CEA, en representación del Espiritismo en el país, adhiere a sus expresiones a favor del imperio del derecho, del restablecimiento de las libertades democráticas y de la libertad de cultos, amparando el libre desenvolvimiento de las actividades de asociaciones espiritualistas, culturales y políticas.”⁴³⁴ No obstante, el Estado asumió un rol más protectorio (incluso en defensa) del espiritismo de la ECB, pero estas restricciones afectaron primero a las sociedades kardecistas, que mantuvieron – sea de manera forma aislada o colectiva – cierto recelo contra el peronismo en

⁴³² “Carta Pastoral del Venerable Episcopado Argentino sobre el espiritismo”. Boletín Oficial del Arzobispado de San Juan de Cuyo, Noviembre 1954.

⁴³³ Gatto, S. (1954). *Espiritismo polémico. Ataque al espiritismo por el Secretariado General de la Defensa Católica*. Buenos Aires: Ateneo de Propaganda Espírita.

⁴³⁴ [Anónimo], (1955). Al Sr. Presidente Provisional de la Nación Argentina. *La Idea*, 33(378), p. 228.

contraste con la ECB, que quedó libre de muchos controles como se examinará más adelante.⁴³⁵

“Desvíos y Soluciones” para el Espiritismo

Palabras tales como “desvío” – un eufemismo de patología – fue una expresión que el médico neurólogo Orlando Miguel Canavesio (1915-1957) empleaba para señalar la naturaleza nociva de las prácticas espiritistas. Este juicio sobre tales creencias ocurrió en un momento de uso heurístico de uno de los aspectos centrales del espiritismo: la mediumnidad. Excluir el rol de Canavesio en este conflicto no haría justicia a su participación como agente de cambio en la perspectiva sanitaria del período porque sirvió como un puente entre el Estado y las comunidades kardecistas.

Canavesio se graduó como médico en 1942, especializándose en neurocirugía por la Facultad de Medicina de la Universidad de Córdoba y mostró un gran interés por la medición fisiológica, el psicodiagnóstico, la psicometría y se entrenó en el diagnóstico de las enfermedades mentales mediante la electroencefalografía (EEG).⁴³⁶ Llegó a ocupar el cargo de jefe del Servicio de Electroencefalografía del Hospital Psiquiátrico en Santa Fe, hasta 1945, y sirvió como médico neurocirujano del Hospital Regional y en la Central de Primeros Auxilios, ambos en Rafaela, donde radicaba.⁴³⁷ El 11 de

⁴³⁵ Las sociedades kardecistas mostraron mayor recelo por proteger las etiquetas “espiritismo” y “médium” de que se habían apropiado los miembros de la ECB, así como su historia y sus principales fundadores y representantes. En 1960, los kardecistas publicaron un “Comunicado de Prensa” compuesto por ocho artículos distinguiendo los principios kardecistas de los de la ECB, ver Cristóforo Postiglioni, L.M. & Corbanini, M. (1961). Comunicado de Prensa de la Confederación Espiritista Argentina. *La Idea*, 35(439-440), 91-92. Los kardecistas, además de sumar históricos adversarios, como el clero y otros representantes de la ciencias médicas, también lidiaron contra las prácticas del culto espírita con tono mediático, ver Martínez, J. (1961). ¿El espiritismo... en el Luna Park? *La Idea*, 35(443-444), 250-252.

⁴³⁶ Una técnica de exploración neurofisiológica basada en el registro de la actividad cortical en condiciones de reposo, en vigilia o en sueño.

⁴³⁷ Se han escrito biografías, entradas en diccionarios y otras citas acerca de sus trabajos (en el contexto de la historia de la parapsicología y el espiritismo en la Argentina) pero no obtuvo suficiente reconocimiento en neurología o psiquiatría. Aunque falleció tempranamente en un accidente automovilístico a los 42 años, sus contemporáneos lo recuerdan como un joven de trato franco y amable, era soltero y no dejó descendencia. Como activo deportista (jugador de polo), aficionado a los caballos de carrera y la equitación, había ganado numerosos premios. Para biografías cortas y obituarios, ver [Musso, J.R.] (1957). Noticias: Orlando Canavesio (1915-1957). *Boletín Informativo del IAP*. No.5, p. 1; Berger, A.S. & Berger, J. (1991). *The Encyclopedia of Parapsychology and Psychical Research*. New York, NY: Paragon House; Las Heras, A. (1995). Dr. Orlando Canavesio: Sus aportaciones para el progreso de la parapsicología. *Psi Comunicación*, 39, 39-46; Parra, A. (2008).

noviembre de 1942, gracias a la cooperación inicial de Miguel Ibáñez Puiggari, Canavesio obtuvo uno de los primeros registros EEG en el Hospital Santa Lucía de Buenos Aires con la cooperación de metágnomos y radiestesistas, entre ellos Mister Luck. Incluso años antes, siendo Jefe de Trabajos Prácticos de Psiquiatría de la Universidad de Córdoba, entre 1938 y 1940, había pronunciado varias conferencias sobre estos temas en los hospitales de Córdoba, incluyendo el uso clínico de la hipnosis.⁴³⁸

Siendo estudiante, Canavesio había entrevistado a varios médicos, profesores y expertos en neurología y psiquiatría, entre ellos, a los médicos Carlos Brandán Valdez y Exequias Bringas Núñez (1904-2000)⁴³⁹ de Córdoba y a Eduardo Barbagelata (1912-2004) de Paraná, que mostraron una incondicional adhesión a sus estudios. Algunos médicos se mostraron totalmente escépticos, otros más cautos – evitaban cualquier asociación de sus nombres con tales materias – y finalmente un pequeño núcleo de interesados entre los cuales estaba Ramón Carrillo, quien desde 1942, ocupaba el cargo de profesor titular en la cátedra de Neurocirugía en la Facultad de Ciencias Médicas de Buenos Aires. En 1951, Canavesio obtuvo su doctorado en medicina con una disertación titulada “Electroencefalografía en los Estados Metapsíquicos”, la primera en Argentina y América Latina basada en esta materia, defendida y aprobada por la Facultad de Medicina de la Universidad de Córdoba. Sus argumentos estaban centrados en la medición fisiológica, diagnóstico y evaluación médica de médiums y metágnomos con el propósito de trazar una frontera entre la higiene mental y sus perturbaciones, pero sobre todo evaluar un componente “anómalo” o inusual en los trazados EEG que fue el

“Biology without metaphysics: A bird without wings”: Orlando Canavesio’s contributions to parapsychology. *Paranormal Review*, 45, 20-24; Morel, H. & Moral, J.D. (1980). *Diccionario de Parapsicología*. Buenos Aires: Kier; Gimeno, J. (2014). *El buscador de maravillas: Tras los pasos de clarividentes, psíquicos, curanderos (y farsantes) de la Argentina reciente*. Buenos Aires: Imprenta Digital; Kreiman, N. (1987). Historia de la parapsicología en la Argentina. *Cuadernos de Parapsicología*, 20(3), 1-24; Parra, A. (1990). *Historia de la Parapsicología en la Argentina*. Edición del autor: Buenos Aires; Feola, J.M. (2013). *Científico y psíquico*. Buenos Aires: Antigua; Parra, A. (2010). J.B. Rhine y su impacto en la parapsicología experimental hispano-parlante. *Psychologia Latina*, 2, 10-17.

⁴³⁸ Canavesio, O. (1951). *Electroencefalograma en los estados metapsíquicos*. Tesis doctoral [Número de Inventario: 9052]. Córdoba: Universidad de Córdoba, Argentina.

⁴³⁹ Además fue su padrino de tesis, para una biografía, ver Fití, J.L. (2000). *In Memoriam*, Profesor Doctor Exequias Bringas Núñez. *Vertex: Revista Argentina de Psiquiatría*, 11, 78-79.

núcleo de su interés.⁴⁴⁰ De hecho, Canavesio se inspiró en los hallazgos del neurólogo italiano Ferdinando Cazzamalli (1887-1958)⁴⁴¹ con practicantes de radiestesia que empleaban varillas de zahorí.⁴⁴²

A principios de los años cuarenta, Canavesio introdujo la tecnología de la electroencefalografía (EEG), una nueva y poderosa herramienta desarrollada e nueva de gran eficacia en neurología. Su propósito era estudiar la actividad cerebral asociada al así llamado *estado metapsíquico*, un neologismo para definir el trance que conduce a la mediumnidad.⁴⁴³ Su propósito era llevar a cabo mediciones bajo condiciones experimentales controladas de la “especialidad” o el estilo dominante del médium y el metágnomo (por ejemplo, el “acto ideomotor” en el caso de la radiestesia o el “estado de semi-inconsciencia” en el caso de los médiums en trance).⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Canavesio señalaba que los estados facilitadores de Mr. Luck abarcaban el espectro “del sueño profundo o sonambúlico a un estado de vigilia caracterizado por una atención expectante, concentración o aislamiento” (p. 26), ver Canavesio, O. (1947a). Electroencefalografía en los estados metapsíquicos. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 71-79. En un estudio con Alfredo Parodi, Canavesio observó una disminución del voltaje de 50 a 70% en la corteza, aunque la frecuencia real no pudo ser establecida (algunos trazos, sin embargo, mostraron frecuencias de entre 11 a 13 Hz). En un segundo estudio con Mr. Luck, obtuvo un EEG en trance y encontró una disminución de hasta el 60%, ver Canavesio, O. (1948). “Historia Metapsíquica” del metágnóstico (clarividente-telépata) Mister Eric Couternay Luck. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 13-52.

⁴⁴¹ La idea de que el cerebro emite radiaciones fue una teoría ampliamente debatida entre los pioneros de la neurología de los años treinta, después del descubrimiento de la actividad electrocortical de Hans Berger en 1924, que estaba convencido de la telepatía como una emisión de “radiación mental”. Canavesio estaba en parte inspirado por las ideas de Ferdinando Cazzamalli, un psiquiatra miembro del partido socialista italiano que dirigió el Hospital Psiquiátrico en Como y enseñaba psiquiatría en la Universidad de Módena, ver Cazzamalli, F. (1935). Phenómenes electromagnétiques rayonnant du cerveau. *Revue Metapsychique* 16(6), 417-446; Cazzamalli, F. (1958). Ricerche sperimentali di psicobiofisica cerebrale dal 1924 a tutt'oggi. *Metapsichica*, 13, 209-247; Cazzamalli, F. (1960). *Il cervello radiante*. Milano: Casa Editrice Ceschina.

⁴⁴² La radiestesia (del latino *radium* “radiación” y el griego *aesthesia* “percepción”) se basa en la afirmación de que los estímulos (eléctricos, magnéticos y radiaciones) de un cuerpo emisor pueden ser percibidos por medio de artefactos sencillos mantenidos en suspensión e interpretados a través de la lectura de sus movimientos; dispositivos simples sostenidos por sus manos, como un péndulo, varillas en “L” o una horquilla que supuestamente amplifica la percepción humana, ver Bassler, G. (1995). *Los secretos de la radiestesia*. Buenos Aires: Errepar; Pilón, J.M. (2000). *El gran libro de la radiestesia: La búsqueda psíquica*. Barcelona: Martínez Roca.

⁴⁴³ Palacios, L. (2002). Breve historia de la electroencefalografía. *Acta Neurológica Colombiana*, 18(2), 104-107; Stone, J.L. & Hughes, J.R. (2013). Early history of electroencephalography and establishment of the American Clinical Neurophysiology Society. *Journal of Clinical Neurophysiology*, 30, 28-43.

⁴⁴⁴ Canavesio reportó registros EEG en siete sujetos, cada uno de los cuales era capaz de producir un “estado metapsíquico” durante la sesión experimental, útil para diferenciar esta condición de la vigilia ordinaria. Estos registros permitían delimitar la fase correspondiente a tal estado, que era variable en intensidad y cualidad, similar a la fase profunda del sueño normal.

Canavesio produjo una prolífica labor en pocos años y participó de conferencias en ámbitos académicos, radiofónicos y entrevistas en revistas de interés popular. Además, representó un modo elegante del control del Estado sobre las prácticas espiritistas para mejorar la profilaxis mental, evitar que los espiritistas contaminen a la sociedad con “creencias desviadas” y determinar las diferencias de competencia y validez de los metágnomos y distinguirlos de los médiums.⁴⁴⁵ En efecto, Canavesio suscribe a un “orden” Médico Legal y ofrece a las autoridades sanitarias su asesoramiento acerca de la práctica del espiritismo, articulado con su “Plan de Acción” que consistía en consejos éticos y otros problemas de seguridad, investigar aquellas sociedades espíritas donde se “cultive” la mediumnidad y otros propósitos relacionados con la veracidad y competencia de los metágnomos. Claramente, su postura era eugenista cuando expresa su “ineludible deber de contribuir al saneamiento [...] haciendo una clara contribución a la higiene y la profilaxis mental” (p. 116).⁴⁴⁶

En su modelo, Canavesio presenta tres aspectos: (1) la mediumnidad, (2) sus *desvíos* (la patología) y (3) su *solución* (la cura). Por ejemplo, critica el uso de las etiquetas “Centro de Estudios Psicológicos”, “Sociedad Científica”, “Centro de Estudios” entre otros que empleaban algunas sociedades espiritistas, como así también al curanderismo y la adivinación a menudo asociadas a prácticas pseudo-espiritistas. Para su *solución*, propone capacitar a los dirigentes y a los directores de sesiones con conocimiento de los fenómenos mediúmnicos, un análisis del aspecto clínico y legal, y que el Estado otorgue una habilitación para controlar más eficientemente a sus miembros, cuyos programas deben estar previamente aprobados por el Estado con asignaturas que incluyan biología, anatomía, fisiología, religión comparada, historia (del Espiritismo), psicología y psicopatología. En otras palabras, de acuerdo a Canavesio, los desvíos del espiritismo y su solución se corresponden a la educación de los líderes espíritas en la higiene y profilaxis mental dentro de sus sociedades. A pesar que incluso el ingeniero Fernández

⁴⁴⁵ El día 9 de diciembre de 1955, Canavesio disertó en la Cátedra de Higiene y Medicina Preventiva con el tema “Electroencefalografía y Profilaxis Mental” y en el programa radial *Cultura y Política Sanitaria* que emitía LRA Radio del Estado, ver Canavesio, O. (1949). La ciencia metapsíquica o parapsicología. *Constancia*, 72(2768), 84-89.

⁴⁴⁶ Canavesio, O. (1947b). Metapsíquica: Su esquemática y desarrollo. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 19-47.

apoyaba esta iniciativa,⁴⁴⁷ sin embargo, advierte que “quienes juzguen deben entender de lo que se trata [el espiritismo] y no proceder con criterio exclusivamente policial, o aplicando el recuerdo de lo leído en ciertos libros de psiquiatría que casi identifican al espiritismo con la locura [...] Para ello necesitan, eso sí, mucho amor a la verdad, mucho desinterés y mucho valor moral.” (pp. 399-400)⁴⁴⁸

El 27 de octubre de 1946 Canavesio fundó la Asociación Médica de Metapsíquica Argentina (AMMA), la primera entidad en Argentina y en América Latina⁴⁴⁹ que animaba a la comunidad médica a estudiar a médiums y metágnomos, la cual llegó a publicar apenas tres ejemplares de la *Revista Médica de Metapsíquica* entre 1947 a 1949.⁴⁵⁰ Su comité directivo estaba integrado por colegas médicos, por ejemplo, Eduardo Barbagelata del Hospital de Alienados de Paraná, el psiquiatra de Rosario Ramón P. Muñoz Soler (1919-1999),⁴⁵¹ un pionero de la medicina psicosomática y la psicología médica que mostraba gran interés por las prácticas espirituales, Eduardo Baxter, médico en la Escuela de Policía de Córdoba, Javier Pérez Parachú del Hospital Psiquiátrico de Santa Fe, los ginecólogos Guido Ricci de Rosario y Luis Acquavella (1907-1994) del Hospital Zubizarreta de Buenos Aires, quien también llevaba a cabo diagnósticos mediante un péndulo que él o sus colegas luego confirmaban mediante análisis clínicos.⁴⁵² La revista también incluyó a otros investigadores de Europa y

⁴⁴⁷ En 1946, Fernández mismo abogó por un programa para la educación de los médiums de cuatro años en la Sociedad Constancia con un propósito higiénico que no prosperó, ver Fernández, J.S. (1949). Las opiniones del Doctor Canavesio y la depuración del espiritismo en la Argentina. *Constancia*, 72(2778), 389-394. Idéntico texto publicado en 1949, ver *La Idea*, 26(302), 216-219.

⁴⁴⁸ Fernández, J. S. (1949). Control científico y peligros de las experiencias psíquicas (conclusión). *Constancia*, 72(2778), 395-399.

⁴⁴⁹ Hubo un antecedente italiano de una sociedad parapsicológica integrada por médicos. Entre 1929 y 1937, los neurólogos italianos Ferdinando Cazzamalli y Luigi Sanguineti discutieron con Arnaldo Mussolini (el hermano de Benito Mussolini) la creación de un instituto metapsíquico con reconocimiento estatal del gobierno fascista a ser anexado a una universidad, que finalmente se inauguró poco antes del fin de la Segunda Guerra Mundial (Cazzamalli, 1941).

⁴⁵⁰ La revista tuvo un tiraje inicial de seiscientos ejemplares (ver *Boletín Oficial*, Expte. 267.651/48), pero quedó discontinuada por falta de colaboraciones, ver Canavesio (1951, 21 de junio). Correspondencia personal a J.B. Rhine.

⁴⁵¹ Muñoz Soler continuó activamente interesado, ver <https://www.ramonpmunozsoler.com.ar/>

⁴⁵² Con Acquavella, Canavesio encontró un “trazado [EEG] en momentos en que efectúa sintonización mental para localizar afecciones orgánicas sobre una persona presente mediante un péndulo: “La modalidad de respuesta es del tipo motora diferencial de movimientos, tipo rabadomancia o radiestesia, trabajando con varilla [...] que corresponde al trazado en el momento en que efectúa una localización de una afección nasal.” (pp. 68-69). Acquavella practicaba radiestesia para confirmar sus diagnósticos

Estados Unidos en calidad de miembros de honor, como Ferdinando Cazzamalli (1887-1958), Marco Levi Bianchini (1875-1961), Thérèse Brosse (1902-1991), Gardner Murphy (1895-1979) y J.B. Rhine (1895-1980).

Canavesio examinó una plétora de estos individuos y sus publicaciones focalizaron particularmente metágnomos y radiestesistas en lugar de médiums. Entre los dos primeros encontró apertura y cooperación, de hecho, algunos de ellos habían ganado gran reconocimiento, como los radiestesistas Armando King (1902-2002)⁴⁵³ y Federico Poletti (1893-1969) en Buenos Aires y Anne de la Motte (1877-1968)⁴⁵⁴ en Córdoba, que fueron contratados por sus servicios en la prospección de terrenos para la búsqueda de minerales y agua para riegos. Por ejemplo, King intervino en la búsqueda de personas desaparecidas o extraviadas así como la localización de acuíferos subterráneos durante un grave período de sequía en la localidad de El Tostado en Santa Fe.⁴⁵⁵ Este “equipo de colaboradores” solía desplazarse a solicitud de Canavesio a conferencias, clases universitarias y presentaciones privadas que a menudo incluían demostraciones.⁴⁵⁶

El interés de investigación de Canavesio era bastante amplio y algunos temas eran territorios poco explorados por muchos neurólogos de la época, por ejemplo, inició los

clínicos y era corresponsal de la *Maison du Radiesthésie* de París, ver Gimeno, J. (2013). Luis Acquavella: médico y radiestesista. *Comunicaciones de Parapsicología*, 40, 51-54; Duclout, J. (1942). *Radiestesia*. Buenos Aires: Radio Revista.

⁴⁵³ Gimeno, J. (2014). *El Buscador de Maravillas: Tras los pasos de clarividentes, psíquicos, curanderos (y farsantes) de la Argentina reciente*. Buenos Aires: Imprenta Digital.

⁴⁵⁴ Esposa del médico francés Alexis Carrell (1873-1944), Premio Nobel de medicina y fisiología.

⁴⁵⁵ La Dirección General de Infraestructura del Ministerio de Aeronáutica firmó un contrato en 1951, que incluyó el punto 8 según el cual King “asume la obligación de no transmitir ni divulgar en publicaciones o conferencias, ninguno de los trabajos que por el presente contrato le encomienda la Dirección General de Infraestructura de Aeronáutica”, ver Gimeno, J. (2013). Armando V. King, radiestesista del Estado. En *E-Boletín*, 2(3) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/00e-boletin_psi_2_3_Setiembre_07.htm]. Para el caso del El Tostado, ver Canavesio, O. (1948b). La Utilización de la Radiestesia (Rabdomancia) por los Gobiernos Argentinos. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(2-3), 144-156.

⁴⁵⁶ Canavesio dictó conferencias sobre parapsicología de modo “itinerante” acompañado usualmente por varios de sus sujetos de investigación (los “metágnósticos” o telépatas, radiestesistas y clarividentes), como Anne Carrel, Eric C. Luck, Valetín King, Enrique Marchesini y el hipnotizador catalán Fassman (pseudónimo de Jose Mir Rocafort, 1909-1991) en el Círculo Médico “Ateneo de Rosario”, la Cátedra de Psicología Jurídica del Pde. Pedro Badanelli, la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Santa Fe, la Cátedra de Higiene y Medicina Social, el Círculo Médico de Rafaela y el Colegio Nacional de Rafaela, ver [Noticias] (1951). *Constancia*, 74(1826), p. 206-207.

primeros estudios en psicopatología experimental (investigación de cuadros psicóticos y otros trastornos mediante ensayos experimentales y pruebas psicotécnicas que eran desconocidas en los hospicios psiquiátricos) e introdujo las teorías del psiquiatra suizo C.G. Jung que comenzaron a ser reconocidas en los años sesenta. Además, en 1953 recibió la invitación para exponer sus hallazgos representando a Argentina en la Primera Conferencia Internacional de Estudios Parapsicológicos llevada a cabo en la ciudad de Utrecht, Holanda, organizada y subsidiada por la Parapsychology Foundation de New York⁴⁵⁷ y en la Décima Reunión Científica de la Asociación Italiana Científica de Metapsíquica en Milán, organizada sólo para médicos italianos, en ambos casos llevando los resultados de sus registros EEG, de modo que aprovechó su periplo europeo para visitar varios países en la región.⁴⁵⁸ Si bien recibió la bienvenida del prestigioso neuropsiquiatra italiano Marco Levi Bianchini⁴⁵⁹ con quien mantuvo un vínculo personal de amistad y recíproco reconocimiento, publicó sus estudios en el *Annali di Neuropsichiatria e Psicoanalisi*, una revista que era prestigiosa en el ambiente de la psiquiatría italiana⁴⁶⁰ pero que fue recibida con indiferencia por Cazzamalli, su contraparte italiano.⁴⁶¹

Conflicto entre espiritistas y el discurso médico: El Instituto de Psicopatología Aplicada

⁴⁵⁷ Canavesio, O. (1955). Electro-encephalography of metapsychical states (trance). En *Proceedings of the First International Conference of Parapsychological Studies: July 30 to August 5, 1953*. Utrecht: The Netherlands, (pp. 127-128). New York: Parapsychological Foundation.

⁴⁵⁸ [Anónimo] (1953). ¿Qué es la parapsicología? [Entrevista a Orlando Canavesio]. *El Hogar*, 64(2281), pp. 4-5, p. 81.

⁴⁵⁹ Levi Bianchini, M. (1930). Le radiazioni dell'atmosfera umana in rapporto alla diagnosi della personalità. *Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi*, 3, 41-59; Levi Bianchini, M. (1946). Sogno metapsichico: Psicobiofísica e mesencefalo. *Metapsichica*, 1, 28-45; Levi Bianchini, M. (1949). Sueño metapsíquico, psicobiofísica y mesencéfalo. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 149-163; Levi Bianchini M. (1950). Ulteriori contributi al problema dei sogni metapsichici e della psicobiofísica. *Metapsichica*, 5, 23-35.

⁴⁶⁰ Canavesio, O. (1954). L'électroencephalographie dans les états métapsychiques. *Metapsichica*, 9(1), 33-34 ; Canavesio, O. (1955). Elettroencefalografia negli stati metapsichici. *Annali di Neuropsichiatria e Psicoanalisi*, 2, 21-32.

⁴⁶¹ A diferencia de Canavesio, Cazzamalli proponía que el cerebro emitía una presunta “radio-onda cerebral”, esto es, una emisión de radio que sería generada por el cerebro toda vez que es expuesto a una intensa actividad “anormal” con producción de alucinaciones, visiones, y otros fenómenos; ver Canavesio, O. (1955). Metapsicología o parapsicología. *Annali di Neuropatologia e Psicoanalisi*, 2, 141-170. Para más información de este período histórico italiano que involucró a Canavesio, ver Biondi, M. (2009). Orlando Canavesio en Italia: Una nota bibliográfica. *E-Boletín Psi*, 4(1). [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/boletin_psi_4-1_Enero_09.htm#tit14].

El primer gobierno peronista puso su foco en el movimiento espiritista – kardecistas y miembros de la ECB – posiblemente por tres razones: (1) para capturar su simpatía y votos cautivos, o (2) para “apoyarse” inicialmente en espiritualidades alternativas al catolicismo a causa de sus recíprocas tensiones, o bien (3) para mejorar el sistema sanitario que Carrillo aspiraba para hacer frente al creciente pulso de prácticas que podrían ponerlo en riesgo. Es claro que para el primer peronismo, los prejuicios de clase, el racismo y su principal enemigo, la “oligarquía”, representaron los males o desvíos que tenían su solución sólo a través de un sistema de justicia social que la doctrina peronista impulsaba como misión de sentido en su proyecto de gobierno.⁴⁶² La idea del bienestar social no sólo estaba asociada a la educación, la nutrición y la salud física sino también a una indisoluble idea de bienestar psicológico y espiritual. De modo que es importante advertir porqué ciertos colectivos fueron vistos como atentando contra el orden “natural” sobre los cuales el gobierno mantuvo mayor control. Dos de estos colectivos vistos como problemáticos en este período fueron los curanderos y los homosexuales.

Respecto a los curanderos, para el Estado y para el saber médico resultaba de importancia consolidar las estructuras para combatir enfermedades y promover la salud, lo cual obligó a una significativa transformación cualitativa del complejo estatal médico-higienista impulsada por el primer peronismo. Durante la década del veinte (e incluso antes), curanderos, adivinos y médiums eran una masa indistinguible cuya popularidad los había visibilizado sobre los sectores más humildes, donde la medicina era costosa y a menudo inaccesible.⁴⁶³ Cualquier diferencia era una distinción irrelevante para un Estado preocupado por creencias que podían poner en peligro la salud de la población.⁴⁶⁴ En consecuencia, los argumentos de estos actores eran de poca

⁴⁶² Grimson, A. (2017). Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos*, 55, 110-127.

⁴⁶³ Ramacciotti, K. (2004). La política sanitaria argentina entre 1946-1954: Las propuestas de Ramón Carrillo. *Ciclos*, 14(27), 81-98; Ramacciotti, K. (2009). *La política sanitaria del peronismo*. Buenos Aires: Biblos. Torre, J. C. & Pastoriza, E. (2002). La democratización del bienestar. En J. C. Torre (Ed), *Nueva Historia Argentina. Los años peronistas (1946-1955)* (pp. 257-312). Buenos Aires: Sudamericana.

⁴⁶⁴ Carbonetti, A. & Drovetta, R. (2009). Curanderismo versus medicina académica a mediados del siglo XIX. Conflictos en torno a la práctica ilegal de la medicina en la provincia de Santa Fe, Argentina en 1886/87. En *53er. Congreso Internacional de Americanistas*. México: Universidad Iberoamericana de México; Dahhur, A. (2013). Ataques a curanderos. La medicina y su lucha por el control social de la población en los primeros años del siglo XX (pp. 1-18). En *14ta. Jornadas Interescuelas*. Departamento

importancia: si usaban agua, hierbas o invocaban espíritus eran “desviados” de todos modos y por sí mismos constituía un problema social que había que erradicar.⁴⁶⁵ Las persecuciones y allanamientos contra casas de comadronas y parteras, curanderos zonales o vecinales, tanto en Buenos Aires como en otras provincias, eran tema recurrente en los medios de prensa y servían como un alerta comunitario.⁴⁶⁶ Había sitios donde se practicaban abortos y el cuidado de la salud reproductiva de las mujeres se volvió el centro de la preocupación médica de ese período ante el estancamiento del crecimiento demográfico.⁴⁶⁷ Si bien algunos curanderos más populares, como Jaime Press y Tibor Gordon, adoptaron los símbolos y representaciones peronistas que tuvieron una fuerte impronta en las clases populares durante un peronismo proscrito, la educación infantil y la puesta en orden de las escuelas de enfermería sin embargo aumentaron con la medicina sanitarista impulsada por Carrillo.⁴⁶⁸ En efecto, el *Plan Analítico* de Ramón Carrillo define al curanderismo como “el delito en que incurren las personas que, sin estar legalmente autorizadas, ejercen cualquier actividad correspondiente a las profesiones médicas y sus ramas auxiliares.” (*Tomo 1*, p. 392).⁴⁶⁹ Combatir las “prácticas perniciosas e irracionales” contra curanderos y comadronas sin

de Historia. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo; Faberman, J. (2005). *Las Salamancas de Lorenza: Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI; González Leandri, R. (1999). *Curar, persuadir, gobernar: La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886*. Madrid: CSIC; Lobato, M. (1996), *Política, médicos y enfermedades: Lecturas de la historia de la salud en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos; Fleitas, M. (2007). “¡Queremos un mano santa!: Actores y significados de una revuelta acontecida en 1929 San Salvador de Jujuy. *Salud Colectiva*, No. 3, 301-313; Sedrán, P.; Carbonetti, A. & Allevi, J. I. (2018). Juan P. Quinteros, espiritista: Disputas por los sentidos legítimos del arte de curar. Santa Fe, fines del siglo XIX. *Revista de Indias*, 78(274), 819-843.

⁴⁶⁵ Por ejemplo, el Consejo de Higiene de Córdoba clausuró la llamada “Casa de los Espíritus”, gestionada por los hermanos Gagliano “propietarios del negocio de este formidable cuento que tiene enredado en su trama simplista pero seductiva a un número considerable de fanáticos... [donde acuden] hombres de todas las edades, portadores cada uno de una enfermedad, mujeres ancianas, señoras con el crío a cuestas, señoritas que van a pedir novios a los espíritus y niñas inocentes llevadas por sus padres”, ver “La Niña Carolina fue allanada anoche por el Consejo de Higiene.” *La Voz del Interior*, Enero 31, 1930.

⁴⁶⁶ Moreno, A. (1940). La prueba penal en sus relaciones con las ciencias llamadas esotéricas. *Revista de Psiquiatría y Criminología*, 5(30), 447-454.

⁴⁶⁷ Rodríguez, M.L.; Aizenberg, L. & Carbonetti, A. (2018). Construcciones de género sobre las mujeres curanderas: Miradas desde la medicina y el periodismo en la ciudad de Córdoba, Argentina, durante las décadas de 1920 y 1930. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 12, 120-141.

⁴⁶⁸ Martín, A. L. (2008). Hogares, hospitales y enfermeras. El “ayer y hoy” de las políticas sociales según prensa oficial del peronismo. *Revista del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 2(3) [Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/550429>]

⁴⁶⁹ Carrillo, R. (1947). *Plan Analítico de Salud Pública, Tomo 1*. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación.

duda marcaron el territorio de las prácticas de higiene y la vida saludable sobre todo en el interior del país sencillamente porque los médicos pasaron a ser gradualmente más dependientes de las instituciones y primacía del Estado.⁴⁷⁰

En el caso de los homosexuales, la persecución fue más evidente. Una sexualidad “desviada” en la representación de las clases populares también podía ser vista como un delito sujeto a reforma moral de modo semejante a la observancia religiosa para contrarrestar un efecto pernicioso entre los espiritistas a causa de sus prácticas.⁴⁷¹ De igual modo que Ramos Mejía a fines del siglo XIX, la actividad sexual entre individuos del mismo género podía ser tan disfuncional como “hablar con espíritus”, de modo que las corrientes sanitaristas que exaltaban la moral previa al peronismo estaban claramente empañadas de una eugenesia correctiva que iba a juzgar toda práctica o creencia que “atente contra el orden de la naturaleza y la razón.”⁴⁷² Además, la fuerza de los discursos familiaristas era un ideario común compartido tanto por el peronismo, el catolicismo como el socialismo, poniendo de relieve el valor de la clase trabajadora, productiva y reproductiva, donde la homosexualidad era vista como un obstáculo que amenazaba la orden social y la aspiración de un peronismo influido por el familiarismo católico.⁴⁷³ En suma, los espiritistas, los homosexuales y los curanderos representaron sectores susceptibles de medidas eugenésicas sujetas al control estatal, cuya mira estaba puesta sobre los valores morales o al seguimiento de normas sanitarias y religiosas.

⁴⁷⁰ Acha, O. (2017). El catolicismo y la profesión médica en la década peronista. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, No. 17, 125-142.

⁴⁷¹ A pesar que los kardecistas aún estaban regidos por cierto eugenismo que al mismo tiempo los atormentaba, la homosexualidad, sin embargo, estuvo libre de prejuicio de acuerdo a los estándares del neokardecismo. Por ejemplo, el célebre médium brasileiro Francisco “Chico” Xavier (1910-2002), que según él era célibe y rechazaba la etiqueta de “homosexual”, expresó: “[...] las tendencias a la homosexualidad surgen en la criatura después de muchas existencias de esa misma criatura en las condiciones de feminidad o viceversa [...] la homosexualidad puede ser examinada hoy proporcionando al hombre vasto campo de estudios, en cuanto a la naturaleza bisexual del espíritu”, lo cual puso en evidencia la tolerancia a la homosexualidad entre los espiritistas, ver Souto Maior, M. (2003). *As vidas de Chico Xavier*. Lisboa: Leya.

⁴⁷² Cammarota, A. (2009). Eugenesia y educación en la Provincia de Buenos Aires (1936-1955). En *Segundas Jornadas Nacionales de Historia*. La Falda: Córdoba. En *Memoria Académica*. [Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9679/ev.9679.pdf].

⁴⁷³ Acha, O. & Ben, P. (2004). Amoraes, patoters, chongos y pitucos. La homosexualidad masculina durante el primer peronismo (Buenos Aires, 1943-1955). *Trabajos y Comunicaciones*, pp. 30-31. [Recuperado de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.316/pr.316.pdf]; Acha, O. (2013). *Crónica sentimental de la Argentina peronista: Sexo, inconsciente e ideología, 1945-1955*. Buenos Aires: Prometeo.

Específicamente, el conflicto entre los espiritistas y el discurso médico alcanzó su momento crítico a mediados de los años cuarenta, cuando se instaló la preocupación por el crecimiento de las prácticas mediúmnicas, percibido como un agente de perturbación para la salud pública.⁴⁷⁴ Si bien el problema estuvo ocasionalmente presente en revistas médicas que advertían acerca de sus peligros, el control sanitario sobre los espiritistas se había concretado de manera directa a través de la acción policial y de manera más solapada, por influencia de párrocos y otros miembros del clero o a través de diagnósticos médicos inespecíficos. Ahora, de acuerdo al marco sanitario de la doctrina peronista, la salud quedaba definida como “función del Estado” lo que implicaba su pertenencia a una esfera pública que era de su responsabilidad.⁴⁷⁵

Para comprender este proceso, es necesario examinar la gestión del médico neurocirujano Ramón Carrillo (1906-1956), que llegó a convertirse en el primer Ministro de Salud Pública durante ambas gestiones de la presidencia de Perón.⁴⁷⁶ A través de sus relaciones y alianzas con la arquitectura y el urbanismo, se produjo un crecimiento acelerado de los establecimientos públicos, tendencia que se consolidó – sin su participación directa – con la creación del Instituto Nacional de Salud Mental.⁴⁷⁷ En 1946 se creó por decreto una Secretaría de Salud Pública, con categoría de secretaría de Estado, asignándole al funcionario superior la jerarquía de Ministro, de modo que el

⁴⁷⁴ [Redacción] (1948). Síntesis del Decreto creando un Instituto de Psicopatología Aplicada del 20 de Enero de 1948. *La Idea*, 25(286), 52-53.

⁴⁷⁵ Ramacciotti, K. (2009). *La política sanitaria del peronismo*. Buenos Aires: Biblos.

⁴⁷⁶ Durante los años treinta, con una beca otorgada por la Universidad de Buenos Aires, Carrillo perfeccionó sus conocimientos en centros académicos en Amsterdam, París y Berlín y se había consolidado como neurocirujano. Ganó el premio Nacional de Ciencias en 1937 y fue autor de varias obras especializadas en anatomía patológica, anatomía comparada y clínica neurológica, cuando en 1943, se convierte en el punto de encuentro con el Coronel Perón. Carrillo estaba a cargo del Servicio de Neurocirugía del Hospital Militar Central. Desde entonces, ambos mantuvieron conversaciones acerca de la falta de un sistema de salud para la clase obrera. Para una mejor comprensión de la vida y obra de Carrillo, ver Mignone, J. (s/f). Ramón Carrillo. Planificación en salud: Un antecedente argentino. *Salud y Sociedad*, 23-30 [Recuperado de file:///C:/Users/PC/Downloads/Ramon_Carrillo_-_Planificacion_en_salud.pdf]; Pesatti, P. (2006). Reportaje a Augusto y María Salomé Carrillo, sobrinos de Ramón Carrillo. [Recuperado de <http://memoria-identidad-y-resistencia.blogspot.com/2016/12/reportaje-augusto-y-maria-salome.html>]; Surace, B. (2015) Ramón Carrillo: La transmisión de valores en la sociedad actual. *Inmanencia*, 4(2), 38-41.

⁴⁷⁷ Chiarvetti, S. (2008). La reforma en salud mental en Argentina: Una asignatura pendiente. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 17(2), 173-182; Gaggero, H. & Adam, A. M. (2002). *Salud y política sanitaria en Argentina (1943-1952)*. En *Noveno Encuentro de Cátedras de Ciencias Sociales y Humanísticas para las Ciencias Económicas*. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata.

Estado asumió el control de la salud pública y desplazó de ese rol a las sociedades de beneficencia, poniendo énfasis en el carácter hegemónico del Estado durante los años por venir.⁴⁷⁸ A estas innovaciones se sumó la formación de médicos higienistas o sanitaristas y la inclusión de la materia “Salud Pública” en los planes de estudio universitarios que hasta entonces aparecía indiferenciada de los planes de Higiene y Medicina Social,⁴⁷⁹ una tendencia que se venía gestando desde 1943.⁴⁸⁰ El proyecto hospitalario en el área de la salud mental, derivado del financiamiento proyectado por el Primer Plan Quinquenal, permitió la creación del Instituto de Psicopatología Aplicada, que se fundó por Resolución Ministerial N° 6180 del 7 de enero de 1948, el cual resultó bajo un esquema de psiquiatría preventiva para la profilaxis de enfermedades mentales, independiente del hospital y de otros centros de diagnóstico y tratamiento ambulatorio, y se establecieron para su dependencia los antiguos pabellones Lucio Meléndez y los nuevos pabellones “E” y “F” del Hospicio de las Mercedes. En su Resolución, el IPA consigna que “se abordará el campo totalmente abandonado en la práctica actual de los psicópatas y neuróticos estructurando su asistencia en gran escala” (p. 84).⁴⁸¹ El IPA fue

⁴⁷⁸ En 1946, Carrillo acepta el ofrecimiento de Perón debido al interés que mostraba en áreas en las que el Estado no había profundizado hasta entonces: la medicina preventiva, la medicina social y la atención materno-infantil. Carrillo planificó la construcción de hospitales, institutos, sanatorios, centros de salud, hogares para niños y ancianos, hogares escuela, entre otras obras. La totalidad de las obras se llevaron a cabo por intermedio del Ministerio de Salud Pública. En 1946 se publicó la primera edición del *Plan Analítico de Salud Pública*, precisamente una ampliación del Plan Sintético, ver Amrein, M.E. & Young, P. (2015). Ramón Carrillo (1906-1956). El primer ministro de Salud Pública de la Argentina. *Fronteras en Medicina*, 9(1), 18-26; García Novarini, R. (1999). Ramón Carrillo: Una perspectiva sanitaria de la psiquiatría. *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, No.8. [Recuperado de <http://www.polemos.com.ar/docs/temas/Temas8/1a%20parte.htm>].

⁴⁷⁹ Para los anexos psiquiátricos se tuvo en cuenta la obra de Carrillo *Clasificación Sanitaria de los Enfermos Mentales*, donde se incluyó la “peirofrenia” comprendiendo los cuadros fronterizos, semialienados, psicópatas, personalidades psicopáticas, neurosis, neuropatías, etc. junto a la clasificación para enfermos crónicos, ver Carrillo, R. (1950/1974). *Obras Completas, Tomo V*. Buenos Aires: Eudeba; Carrillo, R. (1951). *Plan Sintético de Salud Pública 1952-1958*. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación.

⁴⁸⁰ Durante el gobierno del presidente Ramírez, se concentraron los establecimientos de sanidad que dependían de otras autoridades públicas y desde entonces, prevaleció la intención de un estado *prestador* y también *planificador* de los servicios de salud, ver Calvo, E. (1993). *Historia de una institución pública en Salud Mental (Centro de Salud Mental Nro.3 “Dr. Arturo Ameghino”): Práctica asistencial, teorías científicas y planificación estatal*. Beca CONICET. Buenos Aires: Inédito; Katz, J. (1993). *El sector salud en la República Argentina: Su estructura y comportamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Falcone, R. (2014). Historia del Instituto de Psicopatología Aplicada (hoy Centro de Salud Mental N° 3 Dr. Ameghino). Reconstrucción de su proyecto asistencial. En *Sexto Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

⁴⁸¹ Para leer los decretos específicamente ver: Secretaría de Salud Pública de la Nación (1948). Creación del Instituto de Psicopatología Aplicada. Resolución No. 6180/48. *Archivos de la Secretaría de Salud*

pensado desde el inicio como un centro de atención de neuróticos a diferencia de la asistencia a crónicos, prestada por el Hospicio.

Según su primer director, el psiquiatra César Rafael Castillo (1905-1976), los hospitales psiquiátricos no se ocupaban de la atención de neuróticos porque éstos caían fuera de su acción específica por falta de especialización médica (corregida en parte con el advenimiento del psicoanálisis) y debido a que los neuróticos fronterizos necesitaban ser asistidos en institutos especializados. El IPA absorbió entonces la nueva demanda del campo asistencial conocida como enfermos mentales no alienados, cuya función era la educación e investigación (particularmente la asistencia a neuróticos), la psicología social para producir las derivaciones a otros institutos, tribunales, policía y secciones de criminología. Entre otras perturbaciones, Castillo también hace énfasis en “encarar el problema del espiritismo como mal social, salvo encuadramiento en el conocimiento científico” (p. 211)⁴⁸² de modo que cualquier denuncia asociada a las prácticas espiritistas era necesariamente derivada a un centro psiquiátrico o especializado en psiquiatría asistencial (ambulatoria), procedimiento que surgió como una tercera etapa de organización de la asistencia al enfermo mental, que implicó la extensión de la psiquiatría preventiva a grandes grupos de la población. La psicopatología social abordó algunos problemas psiquiátricos en su conjunto con un propósito profiláctico, pero también de curación social.

Además, el IPA tenía a su cargo la profilaxis del crimen o la terapéutica de la *criminosis* (un expresión típicamente lombrosiana para la delincuencia como enfermedad mental) y el tratamiento de la prostitución, de las toxicofrenias, de la vagancia y finalmente “la lucha contra los aspectos charlatanescos del espiritismo por su incidencia perturbadora sobre personas mentalmente deficitarias o predispuestas a crisis psicóticas o neuróticas” (p. 216).⁴⁸³ La Dirección de Psicopatología Social (DPS) fue la entidad que ocupó específicamente del examen psiquiátrico periódico de supuestos sanos, tratamiento

Pública de la Nación, 3(15), 84-87. Hoy Centro de Salud Mental N° 3 “Dr. Arturo Ameghino” ver https://es.wikipedia.org/wiki/Centro_Ameghino

⁴⁸² Castillo, C. (1949). Necesidad de una Ley de higiene mental. *Archivos de Medicina Legal*, 19, 211-219.

⁴⁸³ Castillo, C. (1949). Necesidad de una Ley de higiene mental. *Archivos de Medicina Legal*, 19, 211-219.

ambulatorio de neurópatas, diagnóstico precoz y segregación de alienados, la vigilancia psiquiátrica de los inmigrantes, criminología, control del estado mental de *espiritistas*, vagos y delincuentes, tratamiento psiquiátrico y recuperación de las prostitutas.⁴⁸⁴

Entre 1947 a 1953, la actividad inicial del IPA fue diversa y ambiciosa en cuanto a objetivos pero su propósito fue llevar a cabo encuestas, docencia y algunos trabajos de investigación criminológica o acción médico-legal, que resultó luego en una actividad relevante para la atención ambulatoria de las neurosis en una “Sección de Enseñanza Técnica”. Esta sección fue productiva porque estaba destinada a médicos psiquiatras y psicoterapeutas. Se dictaban cursos de “Visitadores de Higiene Mental” y “Auxiliares de Psiquiatría” dirigido por Salomón Chichilnisky, junto a un cuerpo médico integrado por Felipe Bonolli Cipolletti y Domingo Guillermo Acusse Ruiz (profesor adjunto de psiquiatría y jefe de un servicio del Pabellón del Hospital de Alienadas), entre otros. En el IPA se imponía un fuerte sesgo criminológico más que clínico posiblemente como resabio del modelo eugenésico, donde se examinaban a los presos con diagnóstico de trastorno mental.

Entre las actividades del IPA, por ejemplo, se llevaron a cabo los primeros exámenes de diagnóstico para conductores de ómnibus que estuvieron a cargo de la pionera de la psiquiatría infanto-juvenil Carolina Tobar García (1898-1962),⁴⁸⁵ los estudios del biotipo del médico austríaco Heriberto Brugger en el Instituto de Biotipología y el asesoramiento técnico para la instalación del primer laboratorio de electroencefalografía del neurocirujano Manuel F. de Oribe (1906-1985).⁴⁸⁶ De hecho, todos los médicos del

⁴⁸⁴ Carrillo, R (1951). *Plan Sintético de Salud Pública 1952-1958*. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación.

⁴⁸⁵ Maestra y médica psiquiatra, también evaluó a las prostitutas detenidas en el asilo San Miguel, para determinar su estructura mental y recabar antecedentes con vistas a la redacción de una ley de profilaxis sexual.

⁴⁸⁶ Este modelo dominante de la psiquiatría desaparece definitivamente con el advenimiento de la psicología psicotécnica, ver Papini, G. & Mustaca, A.E. (1979). La psicología experimental argentina entre 1956-1978. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 11, 349-361. De hecho, en 1948, el neurocirujano Raúl Matera (1915-1994) y el psicoanalista alemán Eduardo Krapf (1901-1963) introdujeron por primera vez el concepto de “salud mental” en sustitución de higiene mental después de su participación en el Congreso Internacional de Higiene Mental, como resultado de definiciones innovadoras en tiempos de posguerra, que decididamente influyeron en años posteriores, ver Carofile, A. (2001). Un psiquiatra alemán clásico en la Argentina: Eduardo Enrique Krapf (1901-1963). *Temas de historia de la Psiquiatría Argentina*, No 11. [Recuperado de <http://www.polemos.com.ar/docs/temas/Temas11/1a%20%20parte.htm>].

IPA eran, no sólo explícitos adherentes al peronismo, sino que también provenían de la Liga Argentina de Higiene Mental, el Instituto de Biotipología y una corriente criminológica liderada por Castillo.

Por su parte, Ramón Carrillo que era más bien un crítico del higienismo, se proponía redefinirlo como una herramienta de protección psicológica de los “sanos” y la profilaxis de las personalidades psicopáticas. De hecho, al momento de la creación del IPA, había un predominio de teorías eugenésicas dentro de los criterios de atención ambulatoria de las neurosis, de modo que la planificación peronista restringió sus alcances y adoptó un nuevo enfoque: una idea de “regeneración” o la creación de un hombre argentino basado en premisas que destacaban una actitud respetable ante el trabajo y una moral, sexualidad y conducta ciudadana respetuosa de las decisiones del poder: “[...] Si en un centro de higiene mental se atienden alienados y se efectúan tratamientos – sostenía Carrillo – aquí [en el IPA] se hace otra cosa: Psiquiatría preventiva o curativa o cualquier otra técnica, pero no higiene mental” (p. xxi).⁴⁸⁷ Castillo puso un énfasis en el espiritismo, al que definía como:

un cultivo de personalidades epilépticas, histeroides, esquizoides y débiles mentales cuya corrección profiláctica [...] consistirá en descubrir las personalidades predispuestas para ponerlas en tratamiento y salvarlos de la enfermedad mental cuando ello era posible, incluyendo su prohibición a los menores, fundamentado en el riesgo del delirio espírita en los predispuestos [...] aunque también pueden aparecer en personas que jamás han conocido un centro espiritista (p. 216).⁴⁸⁸

A causa de la necesidad de abordar competentemente esta área descuidada, junto al Secretario Técnico del IPA Augusto Robles Gorriti, Castillo convocó a Canavesio para establecer un Gabinete de Metapsíquica (en otras fuentes se indica como “Gabinete de Parapsicología”). Además, Carrillo simpatizaba con la idea de examinar si tales prácticas guardaban algo más que estados mentales alterados de modo que Canavesio

⁴⁸⁷ En la conducción del IPA se sucedieron rápidamente otros funcionarios, continuó el psiquiatra y criminalista Ramón B. Silva en 1949, cuya gestión duró tres años. En efecto, Castillo tuvo un desempeño corto los primeros años del IPA y luego continuó como “asesor científico”.

⁴⁸⁸ Castillo, C. (1949). Necesidad de una Ley de higiene mental. *Archivos de Medicina Legal*, 19, 211-219.

era no solo un experto en tales asignaturas sino además, un experimentado electroencefalografista discípulo de Oribe. De hecho, según Canavesio, Carrillo “conocía perfectamente el tema, aceptándolo, por haberlo observado también en el extranjero” (p. 51)⁴⁸⁹ porque durante su estadía en Europa la investigación con médiums y metágnomos fue un materia de interés durante el período de entreguerras. Además, Carrillo había estrechado amistad con Mr. Luck, a quien había consultado en varias ocasiones con “experiencias personales convincentes” (p. 51). Canavesio llegó a designar a Carrillo como:

socio honorario de la AMMA, no sólo en mérito a sus antecedentes científicos sino por haberse constituido en propulsor de la Metapsíquica, al crear un Gabinete en el Instituto de Psicopatología Aplicada, acerca de la cual Carrillo comunicó sus funciones en una conferencia de prensa (p. 172).⁴⁹⁰

Cuando la Resolución se hace pública en la prensa general en 1948,⁴⁹¹ Hugo L. Nale (1890-1961), presidente de la Confederación Espiritista Argentina (CEA) y su secretario José Cáceres, escribieron una carta a Carrillo solicitando una aclaración de los alcances del decreto en lo referente a la lucha contra el espiritismo porque consideraron la constitución del IPA, un abierto ataque a la libertad religiosa y a la práctica de la mediumnidad. Su carta no fue respondida por el Secretario, sino por Castillo, advirtiéndole que su propósito será

“[...] el estudio intensivo de la fenomenología metapsíquica, desde el punto de vista científico y en coordinación con los demás estudios de orden psicológicos y

⁴⁸⁹ Canavesio, O. (1951). *Electroencefalograma en los estados metapsíquicos*. Tesis doctoral no publicada [Número de Inventario: 9052]. Córdoba: Universidad de Córdoba, Argentina.

⁴⁹⁰ [Noticias] (1949). *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(2-3), p.172; [Estatutos del Instituto de Psicopatología Aplicada] (1948). *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(2-3), 8-12.

⁴⁹¹ “Dispúsose la creación de un Instituto de Psicopatología Aplicada.” *La Prensa*, enero 21, 1948, p. 8. “Fue creada la Dirección de Enseñanza Técnica e Investigación Científica”. *La Nación*, enero 22, 1948, p. 6.

psicopatológicos que caen dentro de su órbita, empleando los medios adecuados para ello y con espíritu eminentemente crítico.” (pp. 8-9)⁴⁹²

Naturalmente, la impronta del control estatal sobre la actividad espiritista movilizó a las sociedades confederadas que rápidamente salieron a confrontar la Resolución.⁴⁹³ Entre otras consideraciones, la inscripción en la Dirección de Psicopatología Social (DPS) exigía a todos los kardecistas una inscripción formal de modo que todos los médiums y asociados debían concurrir a la DPS para obtener el certificado de salud mental donde se recomendaba colaborar con la “obra de saneamiento” en la que estaba empeñada: “Volvemos a encarecer a nuestros asociados y médiums ajustarse a la Resolución dando cumplimiento a ella” (p. 110)⁴⁹⁴ – insistía la prensa espírita a sus médiums y asociados.

El líder espírita Carlos L. Chiesa, miembro de la Sociedad Constancia, expresó con cierto beneplácito que “el Estado, al reconocer a los centros espiritistas, habría reconocido al espiritismo. Si esto es verdad, el espiritismo en la Argentina habría logrado una victoria; nunca una derrota” (p. 163).⁴⁹⁵ Pero al mismo tiempo, admite que algunos miembros de las sociedades e incluso médiums, se resistían a ser examinados, prefiriendo renunciar antes que someterse a un diagnóstico. A pesar de ello, algunas sociedades espiritistas terminaron cooperando y recibieron a los médicos y funcionarios

⁴⁹² [Canavesio, O.] (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada. Gabinete de Parapsicología. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(1), 8-12.

⁴⁹³ Entre otros, el psiquiatra Ramón Braulio Silva del Hospicio de las Mercedes, que en 1935 había inaugurado la Biblioteca Pública de la Confederación Espiritista Argentina junto a Constancio Vigil y la líder feminista Salvadora Medina Onrubia (1894-1972). Silva no suscribía al kardecismo, sin embargo, aceptó dictar una conferencia con una impresión favorable hacia el estudio de los estados supranormales, ver [Redacción] (1936). La reunión cultural del 16 de agosto. *La Idea*, 13(154), 9-11.

⁴⁹⁴ Los kardecistas también reprodujeron las reacciones de varios miembros representativos, como José S. Fernández, Hugo Nale, José Cáceres y el psiquiatra Ramón Silva así como una breve respuesta de Castillo, ver [Redacción] (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada: Correspondencia cambiada entre la CEA y la Secretaría de Salud Pública (y conceptos de distinguidos profesionales). *La Idea*, 25(287), p. 76; [Noticias] (1949). *Fraternidad*, 68(605), 10-14; [Redacción] (1948). Contestación a la CEA del Dr. Ramón Silva con motivo de la encuesta, motivada por la creación del Instituto de Psicopatología Aplicada. *La Idea*, 25(287), 78-79; Bercetche, E.R. & Vitores, I. (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada, *La Idea*, 25(288), 102-103, *La Idea*, 25(289), 120-121; [Noticias] (1950). Inscripción en la Dirección de Psicopatología Social. *Constancia*, 73(2796), p. 10.

⁴⁹⁵ Chiesa, C.L. (1950). Algunas reflexiones sobre nuestro momento. *Constancia*, 73(2900), 163-164.

del Estado.⁴⁹⁶ La DPS exigió a los espiritistas no admitir a sus miembros sin su correspondiente certificado de sanidad mental, lo cual en cierto modo refrescó el temor por la conexión entre el espiritismo y la perturbación mental que otrora había generado tantas persecuciones.⁴⁹⁷ En efecto, en un comunicado publicado en la prensa espírita se recomendaba iniciar el trámite cuanto antes, “sobreponiéndose a pequeños escrúpulos, si alguien los tuviera, con el fin de colocarse en situación legal.”⁴⁹⁸ Aunque no fue posible hallar ningún expediente que describa en detalle el tipo de exámenes administrados, algunas enfermeras entrevistadas por Calvo,⁴⁹⁹ recordaban haber visto ingresar a docenas de médiums pero sin estadística alguna de cuantos médiums en total pasaron por el IPA. Un testimonio recuerda que cada sesión consistía en un registro EEG (“usaban gel en la cabeza” – reclamaban con quejas los médiums),⁵⁰⁰ dibujos diagnósticos y extensas entrevistas que culminaba en la expedición de un “certificado de habilitación” como médium firmado por un médico del IPA.⁵⁰¹

La controversia a causa de la Resolución también tuvo impacto en el ámbito médico, por ejemplo, invocando la experiencia de Gorriti visitando centros espíritas, el médico Armando Tonelli, que escribía para el diario católico *El Pueblo*, defendió vigorosamente las restricciones impuestas por el Estado hacia los kardecistas como

⁴⁹⁶ Tal como consta en el Libro de Actas de la Sociedad Luz del Porvenir [Acta N° 339, del 14 de marzo de 1949], ver Gimeno, J., Corbetta, J.M. & Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina*. Buenos Aires: Dunker.

⁴⁹⁷ De acuerdo al artículo 4to de la Resolución Ministerial N° 23.135. ver [Anónimo]. (1950). Resolución Ministerial. *La Idea*, 27(311), p. 68.

⁴⁹⁸ [El Secretario]. (1951). Comunicado a los Asociados. *Constancia*, 74(2816), p. 47.

⁴⁹⁹ Calvo, E. (1993). *Historia de una institución pública en Salud Mental (Centro de Salud Mental Nro.3 “Dr. Arturo Ameghino”): Práctica asistencial, teorías científicas y planificación estatal*. Beca CONICET. Buenos Aires: Inédito.

⁵⁰⁰ Entrevista con Inés de Cristóforo (6 de octubre del 2019), hija de Luis di Cristóforo Postiglioni – miembro de sociedad Constancia – uno de los médiums que pasó por el control sanitario del IPA en 1950.

⁵⁰¹ Algunos médiums llegaron a exhibir el número expedido por el IPA entre sus documentos, por ejemplo, Genoveva Sánchez, una de las médiums entrevistadas por Gimeno, Corbetta y Savall en la sociedad espírita “Luz del Porvenir”, aún conservaba su certificado firmado por Ramón Silva (que sucedió a Castillo en el cargo) diciendo: “Ha sido examinada en este Instituto, no habiéndose comprobado actualmente trastornos de su psiquismo que la inhabiliten para la concurrencia de los Centros Espiritistas” [Ministerio de Salud Pública de la Nación. Certificado N° 4911, 20 de septiembre de 1950] ver Gimeno, J.; Corbetta, J.M. & Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina*. Buenos Aires: Dunker.

“mal social” y expresó su optimismo por el control sanitario de los médiums.⁵⁰² El pacto entre kardecistas y el Estado durante este período fue acatado, sin embargo, no todos los médiums resolvieron aceptarlo sin protestar. Algunos espiritistas mostraban una manifiesta disconformidad, por ejemplo, Rosita de la Torre, una médium de sociedad Constanca, recuerda en sus memorias que se negó explícitamente a participar:

[...] el IPA estuvo al servicio de Perón [...]. Se persiguió con ese instrumento legal a investigadores serios y a centros espiritistas y espiritualistas [...]; en cambio se dio personería a otros que lo utilizaban para hacer política y trabajar a favor del servicio del espionaje peroniano [una posible alusión contra la ECB]. ¡Qué razón tenía al no querer colaborar cuando se fundó el Instituto! [...] el doctor Canavesio se me quejó muchas veces de la falta de colaboración [de los médiums], sin comprender que a nadie le gusta ser siempre sospechado de embustero o fraudulento, sobre todo cuando [el médium] actúa con toda honestidad y buena fe, y no me refiero a mí especialmente, pero sí a otras personas a quienes se utilizaba para tal fin (pp. 71-72).⁵⁰³

En efecto, Canavesio asistía personalmente a varios centros espiritistas como un signo de que el Estado no sólo tenía una misión de control sino que también dejaba claro su interés por la investigación. Canavesio aboga diciendo:

la diferencia entre espiritismo y metapsíquica es que el espiritismo es una doctrina con sus dogmas fundamentales (supervivencia del alma, reencarnación y comunicación con los muertos) en contraste con la metapsíquica: una ciencia positiva, de observación y experimentación, que estudia el hecho, emitiendo tan sólo hipótesis de trabajo [que aún] no encontró explicaciones científicas definitivas. (p. 111)⁵⁰⁴

⁵⁰² Tonelli, A. (1949). Salud pública y espiritismo. *Archivos de Salud Pública*, 5(No. 4), 436-439.

⁵⁰³ de la Torre, R. (1963). *Netsa'ir: Relatos sobre la vida de un clarividente*. Buenos Aires: Kier. Los corchetes contienen aclaraciones mías.

⁵⁰⁴ Canavesio aquí distingue al espiritismo de la metapsíquica y concede neologismos tales como paranormal y supranormal a aquellos fenómenos mentales inhabituales “en íntima relación con la psiquis” (p. 111) para distinguirlos de las experiencias que pueden emerger de las prácticas mediúnicas pero que no poseen un carácter espiritual, sino mental o anímico, ver Canavesio, O.

Esta afirmación también pueda ser entendida como una labor de demarcación; un problema de frontera entre metágnomos y médiums lo cual podría explicar porque Canavesio exhibía con orgullo a sus metágnomos (como “Mr. Luck” o Marchesini) en contraste con cierta resistencia contra los médiums, muchos de los cuales se negaban a participar en sus exámenes. En otras palabras, mientras los kardecistas se sentían objeto de persecución, los metágnomos – en cambio – apadrinados por Canavesio, eran vistos como agentes útiles para un Estado que podía necesitar de individuos “extraordinarios” cuyos talentos bien educados prometían cumplir un rol aceptable y práctico, tal como expresa Comastri en torno a los proyectos que llegaban a la Secretaría Técnica de la Presidencia.

En un artículo publicado en la prensa espírita, Canavesio se solidariza con la CEA expresando:

El espiritismo en la Argentina, carece de una organización eficaz que pudiera permitir un autocontrol adecuado de los trabajos de los diversos centros y sociedades en que se lo practica. No hay una orientación ideológica definida con respecto a cuestiones fundamentales, ni una comprensión acabada de su contenido integral, en la mayoría de sus adeptos. Ello se debe, en gran parte, a la falta de estudio y preparación, cuanto no al nivel relativamente bajo de muchos correligionarios, que los lleva a la intransigencia en todos los asuntos que rozan con sus preceptos (p.112).⁵⁰⁵

Para llevar tranquilidad a las comunidades espiritistas y evitar así más intercambio epistolar, el 5 de agosto de 1949, la CEA resuelve invitar a Castillo para la apertura del Acto Cultural de la Asamblea Espiritista. En su discurso, Castillo reconoce la desafortunada expresión del párrafo de la Resolución según la cual “el problema del

(1949). Los desvíos del Espiritismo: Su solución. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 110-119. La controversia incluso penetró en la prensa espírita, ver Canavesio, O. (1949). El problema del espiritismo: Su solución. *La Idea*, 26(301), 191-194.

⁵⁰⁵ Canavesio, O. (1949). Los desvíos del Espiritismo: Su solución. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 110-119.

Espiritismo como mal social, en sus aspectos de engaño [*sic*]” exigía una rectificación en términos de presentar a los espiritistas como desequilibrados. Castillo hace hincapié en que el IPA ha sido creado como una organización central de los servicios asistenciales y preventivos de la enfermedad mental y el delito, pero que “el espiritismo debe resolverse en el terreno de la investigación científica, de la psicología social y de la deontología médica y que, por esa razón, había sido incluida dentro de las actividades específicas del IPA.” (p. 255) Admite, sin embargo, que los fenómenos parapsicológicos están fuera de su alcance pero que podrán ser explicados en el futuro como resultado de un mayor conocimiento del biotipo humano. Castillo exhibe prudencia y elegancia para evitar estigmatizar a los espiritistas cuando reconoce que “Salud Pública no puede entrar en discusiones que no le competen”. Incluso Castillo mismo se reconoce religioso pero “tolerante como para respetar a los que no piensan como yo.” Concluye diciendo que “la misión del Estado frente a esta cuestión debe ser absolutamente prescindente y que [...] debe procurar encausar estas actividades para evitar los errores de buena fe y de los delitos que se cometen en su margen” (p. 257)⁵⁰⁶ en cuyos considerandos advierte que se han observado “desviaciones” (esto es, pseudomediumnidad, desdoblamiento de la personalidad, personificaciones subconscientes, automatismos motores) [...] ya que la mediumnidad es notablemente rara” (p. 284). Cabe preguntarse aquí, ¿a qué llama Castillo “rara”? ¿Se trata de una forma de admitir que existen médiums falsos y otros *genuinos*? ¿O simplemente se refiere a una condición poco frecuente o inhabitual? No queda claro qué fundamentos apoyaban esta presunción, que por otra parte ha sido motivo de largos debates a lo largo de décadas, incluso en la literatura espiritista y parapsicológica. El discurso completo, publicado sólo en la prensa espírita, resultó un gesto de buena voluntad y cooperación entre el Estado y los espiritistas confederados.

El 25 de Febrero de 1950, mediante la nueva Resolución Ministerial No. 23.135/50 las sociedades espiritistas fueron obligadas a inscribirse en un registro abierto en el Instituto de Psicopatología Social (calle Bernardo de Irigoyen 244), así como los socios y visitantes de las sociedades para tener libre acceso a las sesiones mediúnicas, a

⁵⁰⁶ [Castillo, C.R.] (1949). Conferencia por el Director del Instituto de Psicopatología Social, Doctor César Rafael Castillo en el Acto Inaugural en Homenaje a los delegados asistentes a la III Asamblea de delegados de la CEA. *La Idea*, 26(304), 255-258. También en [Castillo, C.R.] (1949). Conferencia por el Dr. César Rafael Castillo. *Constancia*, 72(2783), 503-506.

quienes les exigían un registro de actividades, nombres y domicilios de autoridades con sus respectivos exámenes, psicológicos y psiquiátricos para “la preservación de la salud mental de la población” advirtiendo que “los centros espiritistas no podrán admitir en su seno a ninguna persona carente del certificado de sanidad mental extendido por la Dirección de Psicopatología Social” y que en caso de que estas normas sean incumplidas, “el Ministerio gestionará el retiro de la personería jurídica a las instituciones que la poseyeran” (p. 68).⁵⁰⁷ En suma, la principal crítica de Castillo estaba focalizada en la presunta falta de idoneidad de los directores de los centros espíritas, en términos de exigir un examen psicológico, psiquiátrico y metapsicológico [metapsíquico].

Pero el 28 de agosto de 1951, la Dirección Técnica de Psicopatología Social promulgó una nueva Resolución No. 37.635/51 corrigiendo la anterior (No. 23.135/50) a causa de la experiencia recogida durante el período de aplicación de la resolución anterior, indicando que “no es necesario el examen de los concurrentes a las sesiones espiritistas y de que se provea del certificado de salud mental” (p. 264).⁵⁰⁸ Este sorpresivo giro en la dirección del IPA fue resultado de un acuerdo alcanzado por ambas partes, debido a que las sociedades espiritistas confederadas prestaron una rigurosa y franca cooperación en su cumplimiento, por ejemplo, entre otras iniciativas, crearon el “Instituto de Cultura Espírita” dependiente de la Confederación Espírita Argentina, que sirvió al propósito de instruir a la comunidad espiritista basada en lecturas kardecistas y otros emprendimientos educativos más que meras conferencias y actos públicos.⁵⁰⁹ El texto de la Resolución fue modificado en su Art. 4 (Res. 23.135/50) eximiendo el examen médico de los concurrentes a las sesiones (principalmente a los médiums) a favor de – apenas – el otorgamiento de un “certificado de capacitación” que exigía una habilitación expedida por el Instituto de Enseñanza Espírita de la CEA por dos años y la incorporación de las sociedades al Fichero de Culto con un legajo actualizado

⁵⁰⁷ [Redacción] (1950). Resolución Ministerial. *La Idea*, 27(311), p. 63 [Reproducción del Boletín Oficial, firmado por Ramón Carrillo].

⁵⁰⁸ [Confederación Espiritista Argentina] (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida*. Buenos Aires. Confederación Espiritista Argentina Editor.

⁵⁰⁹ La prensa espírita y la prensa general se hizo de eco de ello, ver diario *La Razón* 28 de Abril de 1950. Un resumen de este proceso se publicó en la prensa espírita, ver [Redacción] (1950). Al cumplir medio siglo: Memoria 1949-1950. *La Idea*, 27(313), 128-131.

mensualmente de cada sociedad inscripta, tarea que continuó al menos hasta 1955.⁵¹⁰ Desafortunadamente, ningún documento hasta ahora confirma que la base de datos de los médiums sometidos a tales exámenes haya sido analizada o evaluada; incluso es posible que (1) o bien haya sido destruida después del golpe de estado de 1955 o simplemente (2) no hubo ningún interés por examinar la información colectada.

Al margen de estas resoluciones, también publicadas en los medios de prensa, las tensiones entre la CEA y el IPA se resolvieron amigablemente y después de 1951 ya no se encuentran hostilidades entre ambos. El conflicto entre los kardecistas nucleados en la CEA y el Estado puede ser considerado “caso cerrado”, esto es, un acuerdo recíproco para continuar funcionando a pesar del control del gobierno en virtud del carácter higiénico de sus prácticas. Cuando Perón y su gobierno fue derrocado, Canavesio se incorporó al Instituto Argentino de Parapsicología (ver Capítulo 5), si bien había comenzado a gestar una nueva entidad renombrada como Sociedad Médica de Parapsicología, buscando reincorporar a sus médicos aliados e iniciar una nueva serie de trabajos,⁵¹¹ pero su prematura muerte en 1957 derrumbó esta iniciativa.⁵¹²

En suma, el kardecismo va a confrontar una nueva etapa de demarcación con la ciencia psicológica, que caracterizó fuertemente al próximo período. Su propósito fue evaluar los rasgos psicológicos de los médiums así como el diseño de estudios desde un corte descriptivo-cualitativo hacia modelos cuantitativos y matemáticos conducidos en el contexto de la parapsicología que se van a incorporar al ámbito académico. A mediados de los años cincuenta, se van a producir nuevas tensiones entre científicos y espiritistas que van a derivar en la constitución del Instituto Argentino de Parapsicología, para la validación de las hipótesis de J.B. Rhine jugando un rol a favor (pero también en contra) del espiritismo. Aunque el problema de la parapsicología en sí misma asoma en

⁵¹⁰ [Redacción]. (1951). La Resolución Ministerial No. 37.635. *La Idea*, 29(329), 255-258.

⁵¹¹ Canavesio, O. (1956). Estatutos de la Sociedad Médica de Parapsicología. *Boletín de la Asociación Amigos de la Parapsicología*, 2, p. 4.

⁵¹² Viajando hacia Mar del Plata en su automóvil (llevaba equipamiento EEG para un hospital zonal a punto de inaugurar), Canavesio sufrió un accidente en la Ruta 2. Permaneció varias horas sin auxilio alguno, hasta que fue trasladado a un hospital de Buenos Aires. Como resultado de esto, su pierna izquierda tuvo que ser amputada pero no sobrevivió a la intervención quirúrgica. Falleció el 14 de diciembre de 1957, ver [Noticias] (1957). Orlando Canavesio (1915-1957). *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, No. 5, p.1.

asociación al esoterismo, los espiritistas van a disputar un nuevo territorio para legitimar el estudio científico de los médiums.



Universidad de
San Andrés

Capítulo 5: CRISIS ENTRE EL ESPIRITISMO Y LA PSICOLOGÍA: EL CASO DE LA PARAPSICOLOGÍA (1953-1959)

Cultura, sociedad y “ciencias conjeturales”

Después de la caída del gobierno peronista, signada particularmente por dos movimientos clave, la modernización y el desarrollo que caracterizó a un modelo de sociedad nacional y de clase, la sociedad se “racionalizó” para alcanzar el progreso.⁵¹³ De esta modernización sociocultural emergió, de hecho, una intelectualidad más crítica que tendía a ocupar el sistema de medios de comunicación, principalmente gráficos, a través de columnas en diarios y revistas populares y el surgimiento de la televisión.⁵¹⁴ Básicamente, los años cincuenta representaron una transformación del campo intelectual que involucró a pensadores críticos que desplazaron a las figuras de una fuerte tradición literaria e ilustrada de los años treinta.⁵¹⁵

La etapa entre mediados de los años cincuenta hacia los inicios de la década del sesenta constituyó específicamente una marca cultural que impactó en varios ámbitos. Por ejemplo, la innovación técnica, que permitió la transmisión de imágenes a distancia mediante un nuevo medio de masas (la televisión), una tradición ligada a la filosofía alemana “espiritualista” que había caracterizado la década del cuarenta hacia una sociología “científica” presente, por ejemplo, en los emprendimientos de Gino Germani

⁵¹³ En el contexto argentino, la modernidad era definida como el aumento de los intercambios, el desarrollo de la producción, la creciente participación en la vida política y la formación de estados nacionales, ver Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI; Terán, O. (1993). *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires: El cielo por asalto; Rubinich, L. (2003). *La modernización cultural y la irrupción de la sociología*. En D. Jaimes (Ed.), *Nueva Historia Argentina: Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Tomo IX. Buenos Aires: Sudamericana.

⁵¹⁴ La censura o la autocensura de los materiales de orientación peronista, abundantes en ese período, explican el decrecimiento en la cantidad de títulos publicados compensado en parte por los títulos importados y las trabas para la exportación, ver Sarlo, B. & Altamirano, C. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Ariel: Buenos Aires.

⁵¹⁵ Acha, O. (2011). *Los muchachos peronistas. Orígenes olvidados de la juventud peronista (1945-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana; Capdevila, A. & Avaro, N. (2004). *Denuncialistas: Literatura y polémica en los 50*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor; Pujol, S. (2002). *La década rebelde: Los años 60 en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé; Terán, O. (2015). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

en los cincuenta,⁵¹⁶ las diversas lecturas del peronismo entre la vieja elite liberal (considerada *antipopular*, como Jorge Luis Borges y Victoria Ocampo a través de la revista *Sur*) y una nueva generación de jóvenes intelectuales inscripta en el marco universitario y que se expresaba en la revista *Contorno*.⁵¹⁷

La universidad posperonista a inicios de 1956 también se caracterizó por una completa institucionalización de las ciencias sociales (principalmente la sociología, el psicoanálisis y la antropología), en un marco definido por un acelerado proceso de modernización cultural, inestabilidad política y radicalización ideológica. Además, el efecto de esta apertura produjo su impronta entre las elites intelectuales reformistas y estudiantes universitarios jóvenes bajo el amparo de una relativa estabilidad política, donde tuvo lugar un proceso de renovación científica, técnica y cultural hasta mediados de los años sesenta. Tal proceso produjo la conformación de una red de instituciones orientadas a desarrollar investigación y cultura, a saber, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, el Instituto Nacional de Cinematografía, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, el Fondo Nacional de las Artes, entre otras. Pero sobre todo la renovación de la universidad con la creación de nuevas carreras, Sociología, Ciencias de la Educación, Psicología y Administración de Empresas, permitieron generar profesionales en respuesta a una necesidad de las empresas y las instituciones estatales.⁵¹⁸

El mundo editorial específicamente comenzó a experimentar una expansión en el área de la especialización o concentración de temas. Resultado de este proceso, Argentina – uno de los tres países más productivos en sellos editoriales y derechos de autor, junto a México y España – contabilizó trece editoriales especializadas en derecho, siete en

⁵¹⁶ Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI; Rawicz, D. (2012). Gino Germani: Socialismo liberal y sociología científica. *Andamios: Revista de Investigación Social*, 9(19), 235-257.

⁵¹⁷ Además, las primeras discusiones en torno a las incumbencias del psicólogo en el campo de la clínica, cuyos primeros debates se producen en las universidades públicas, donde se definen los atributos de la incipiente profesión del psicólogo en las décadas por venir, ver Altamirano, C. (2001). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Temas.

⁵¹⁸ Buchbinder, P. (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana; Gil, G.J. (2010). Universidad, modernización cultural y “liberación nacional”: El cientificismo y las ciencias sociales en la Argentina en la década de 1960. *Redes*, 16(31), 215-247; Suasnábar, C. (2004). *Universidad e intelectuales. Educación y política en Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: FLACSO/Manantial; Terán, O. (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.

tecnología, siete en textos escolares, cinco en medicina, cuatro en religión, dos en literatura infantil y una en esoterismo.⁵¹⁹ Una característica de este período de renovación cultural y especializaciones fue precisamente al abrigo de una corriente de saberes no convencionales y a la apertura a nuevas ideas religiosas; un modelo en expansión y atractivo popular que venía en aumento desde 1945 con el crecimiento sostenido de la impresión de libros y la capacidad de distribución y exportación.⁵²⁰ Por ejemplo, entre los años cuarenta a fines de los cincuenta el catálogo de la editorial Kier – la única editorial especializada en esoterismo y espiritualidad alternativa – había logrado imprimir unos trescientos títulos de sello propio de las así llamadas “ciencias conjeturales” que fueron ocupando un espacio cada vez mayor en su catálogo.⁵²¹ Aunque no fue la única, sin duda, es la más antigua en su género, a pesar que otras también incursionaron en temas relacionados, como la editorial Claridad u otras librerías temáticas como “Librería Ocultista” del teósofo José Sosín Saborido, la “Librería Constancia” de la sociedad espiritista homónima y la editorial “Victor Hugo” (propiedad de Humberto Mariotti), que llegaron a tener imprentas propias.

De esta cultura “conjetural” – cuya expresión también empleó el psicoanalista francés Jacques Lacan⁵²² para calificar al psicoanálisis pero en un sentido diferente a los saberes

⁵¹⁹ Rivera, J. B. (1986). Apogeo y crisis de la industria del libro: 1955-1970. En CEAL (Ed.), *Historia de la Literatura Argentina, Vol. 3: Los proyectos de la vanguardia*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

⁵²⁰ De Diego, J.L. (2006) 1938-1955: La época dorada de la industria editorial. En J.L. de Diego (Ed), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. CEAL (1986). *Historia de la literatura argentina, Vol. 3: Los proyectos de la vanguardia*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina; Sorá, G. (2001). Editores y editoriales de ciencias sociales: Un capital específico. En F. Neiburg & M. Plotkin (Eds.). *Intelectuales y expertos: La constitución del conocimiento social en Argentina* (pp. 265-292). Buenos Aires: Paidós.

⁵²¹ Editorial Kier fue fundada por el danés Nicolás B. Kier (1865-1947) en 1907, gracias a un fondo editorial e importador anterior propiedad del imprentero Emilio de Mársico (1857-1917) que radicaba en La Plata y publicaba literatura esotérica desde 1882. Después de la muerte de Kier a mediados de los cuarenta, se hizo cargo José Antonio Pibernus (1906-1976). Inicialmente Kier comenzó bajo la denominación “Librería Teosófica” y en 1926 amplió su rango como editor bajo la denominación “Editorial Kier”, donde la familia Pibernus ha producido literatura esotérica por más de ochenta años, ver Olivares, J.M. (1945). Homenaje de la *Revista Teosófica Argentina* en celebración del 25to. Aniversario de la fundación de la Sociedad Teosófica. (1919-1944). *Revista Teosófica Argentina*, 5(19), 271-272; Parra, A. (2020). Esoterismo y ocultismo en la tradición bibliográfica argentina: El legado de Nicolás B. Kier (1865-1947). [Recuperado de https://www.fc.edu.uner.edu.ar/wp-content/uploads/2021/12/Alejandro-Parra-Esoterismo-y-ocultismo-en-la-tradicion-bibliografica-argentina_-el-legado-de-Nicolas-B.-Kier-1865-1947.docx.pdf].

⁵²² Arroyo Guillamón, R. (2022). El concepto de ciencia conjetural en la enseñanza de Jacques Lacan. *Verba Volant: Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 12 (1), 28-49.

esotéricos⁵²³ – emergió un gran número de autores y temáticas, por ejemplo, la *caracterología*, una rama emparentada con la psicotécnica que complementaba la grafología, la astrología, la quirosología o quirología con la interpretación de los sueños. Otras temáticas semejantes incluyeron a la radiestesia (que era objeto de interés entre homeópatas, farmacéuticos e ingenieros), el Yoga (que se introduce en Argentina en 1910),⁵²⁴ la medicina natural y la puericultura o crianza del niño – denominación que aún continúa en algunos países de América latina – la “cultura física” (defensa personal occidental, gimnasia, atletismo y las artes marciales. que se popularizaron desde los años sesenta), la homeopatía (que aún se administraba en farmacias, en paralelo a la farmacopea tradicional)⁵²⁵ y el sexualismo o cultura sexual (un anticipo de la sexología moderna). Otra forma de psicologización que se anticipó a la moderna literatura de autoayuda que emergió en los años cincuenta, fue la “orientación personal”, que incluyó columnas de psicología popular y psicoanálisis en revistas de divulgación y femeninas (*El Hogar, Idilio, Para Ti*, entre otras),⁵²⁶ la hipnosis clínica (que estaba bajo el arco de interés médico y odontológico)⁵²⁷ conectado con el “dominio de la voluntad” que

⁵²³ “En tanto el discurso *científico* enfatiza la falibilidad y la contingencia, el discurso esotérico reclama un conocimiento que es *absoluto*, sosteniendo que el conocimiento es esencialmente conjetural [...] mientras que los discursos esotéricos invocan la revelación mística directa como fuentes de justificación, los discursos científicos enfatizan la observación y el experimento, la eliminación del sesgo subjetivo a través de controles, la aleatorización y las pruebas a ciegas, que exigen una corroboración intersubjetiva a través de la replicación independiente”, ver Stuckrad, K. von (2005). Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation. *Religion*, 35(2), 78–97.

⁵²⁴ D’Angelo, A. (2018). De swamis a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: Entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 28(49), 101-134.

⁵²⁵ La legislación argentina habilitó la práctica de la homeopatía mediante un decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 3472 en 1948, referida a la elaboración de medicamentos homeopáticos en la farmacia pero no la práctica médica, ver Hernández, A.L. (2017). *La naturaleza sanadora: Una mirada a las prácticas alternativas: medicamentos y homeopatía en la ciudad de La Plata a mediados del siglo XX*. Tesis de posgrado. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes [Recuperado de <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/520>]; Freidin, B. (2017). La práctica de una medicina marginalizada en Argentina: El caso de los médicos homeópatas. *Trabajo Social*, No. 29, 5-24.

⁵²⁶ Bontempo, P. (2011). *Para Ti: una revista moderna para una mujer moderna, 1922-1935*. *Estudios Sociales*, 41, 127-156; Savio, K. (2017a). Acerca del decir psicoanalítico en revistas argentinas de los años ’50. *Reflexiones*, 96(2), 67-81; Savio, K. (2017b). Saber, práctica, sujeto: El consultorio psicoanalítico en la revista *Idilio*. *Letras*, 88(128), 99-125.

⁵²⁷ Se creó un número de institutos de hipnosis médica entre los años cincuenta y sesenta así como se hicieron conocidos hipnotizadores y “mentalistas” teatrales, como el catalán *Fassman* (pseudónimo de José Mir Rocafort, 1909-1991) junto a su esposa la “médiu Deyka” que organizaron espectáculos de mentalismo e hipnosis en el teatro Odeón, ver Fassman (1958). *El hipnotismo al alcance de todos*. Buenos Aires: Acuario; Mir, M. (2009). *Fassman, la biografía: El poder de la voluntad*. Lérida: Triago. En otros países se la denominó “sofrológica”, término acuñado por el médico colombiano Alfonso Caycedo (1932-2017).

incluía un menú de ramificaciones, desde la mnemotécnica, manuales para desempeñar tareas “eficientes” como secretaria, oratoria, taquigrafía, mecanografía, relaciones sociales hasta consejos para el éxito en los negocios y las ventas.

El esoterismo también fue moldeando cierta secularidad religiosa y para-religiosa, así como diversas tradiciones y prácticas que se instalaron en la cultura metropolitana bajo la forma de un avivamiento por la oferta educativa a través de cursos presenciales y por correspondencia, convirtiendo a sus lectores en actores más representativos. En síntesis, el modo en que estas ciencias conjeturales se inscribieron en la cultura popular comenzó a echar raíces no sólo en un contexto de incipiente actividad intelectual en la clase media de mayor acceso a la educación, sino también en relación con la materialidad de la cultura (en este caso, las editoriales y sus publicaciones) como un factor constituyente del saber profano.

En efecto, a lo largo de su historia, la Confederación Espiritista Argentina y otras organizaciones kardecistas mostraron una continua preocupación por las estigmatización de las que habían sido víctimas por parte de las ciencias médicas, principalmente la psiquiatría. Si bien los kardecistas padecieron la ausencia de figuras carismáticas de liderazgo e hidalguía – un rol que Mariño había representado por varias décadas – un estado de indefensión y desánimo se produjo entre los miembros de las comunidades espíritas. Las tensiones con las academias médicas, sumado a los representantes – sacerdotes y laicos – de la Iglesia Católica, generaron cada vez más antipatías entre el espiritismo y la *elite* intelectual modernista que comenzó a menospreciar el valor de su metafísica y enseñanzas.⁵²⁸ Para sobrellevar la ausencia de estos grandes productores intelectuales, combatir las prácticas que se consideraban “pseudo-mediúmnicas” y hacer frente a una progresiva disminución de sus integrantes, los kardecistas adhirieron cada vez más fuertemente a las tendencias religiosas que comenzaron a ser dominantes en otros países de América Latina, principalmente en Brasil. Además, los espiritistas argentinos – a diferencia de sus contrapartes europeos de posguerra – mostraron cada vez mayor simpatía por la mediumnidad como consuelo y

⁵²⁸ Mariño resultó tan prominente en el mundo hispanoparlante, que el servicio postal español, a propósito del Quinto Congreso Espírita Internacional de Barcelona en 1934, aprobó la impresión de un sello postal al único argentino a quien los españoles dispensaron el honor de una tirada de siete estampillas que incluían a A. Kardec, Amalia Domingo Soler y A. Conan Doyle, entre otros.

esperanza para el doliente. De modo que el espiritismo comenzó a ser visto como un “culto asistencial” para los afligidos a causa de la pérdida de sus seres queridos que contrastaba bastante con el interés por la demostración científica de la existencia de espíritus, por caso, los experimentos conducidos para probar la supervivencia después de la muerte, que tan afanosamente el espiritismo experimental había promovido en su pretensión de ciencia a través de la evidencia positiva proporcionada por los médiums.

Por supuesto, esto no significó que el espiritismo no lo haya sido en sus orígenes o hubiere dejado de funcionar en forma asistencialista, o incluso haya abandonado sus pretensiones de ciencia o metafísica a partir de este período en lo sucesivo. Por el contrario, esta generación de jóvenes espíritas se involucró en una “globalización” de la cultura espiritualista que comenzó a correr su eje hacia una diversidad de problemas planteados por un incipiente esoterismo de mercado. Esta cultura ofreció un menú más seductor de opciones en términos de lecturas, prácticas y vivencias resignificando la interpretación de la doctrina kardecista, la teosofía y otros esoterismos, conocido bajo la etiqueta de “ciencias ocultas” (que llegó a ser visible, por ejemplo, en las mesas de exhibición y estantes en librerías y en las nuevas clasificaciones bibliotecológicas). Naturalmente, esta tendencia era vista por algunos de sus líderes como una amenaza de fragmentación a su “fe espiritista” que iba a sustituir a una perspectiva crítica y racional, tal como propugnaba Kardec a mediados del siglo XIX.

Hasta los años veinte y treinta, el crecimiento de las sociedades espiritistas en Argentina estaba favorecido principalmente por la inmigración interior y exterior, pero en los años cuarenta y cincuenta se puso en evidencia un cambio en su “capital intelectual” con la incipiente participación de autodidactas de clase media, en contraste con aquellas figuras de autoridad de la elite académica y social dominante de la generación del ochenta del siglo XIX. Además, la posguerra europea silenció en buena medida el interés por la investigación científica de los médiums en contraste con la perspectiva norteamericana dominante, con la atención puesta en los procedimientos de la psicología experimental y la aplicación de las estadísticas, que prestaron atención a una nueva interpretación de los fenómenos mediúmnicos: el *movimiento parapsicológico*.⁵²⁹

⁵²⁹ Un análisis del período de la transición europea de posguerra se puede ver en Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press. También se puede examinar la

Por un lado, la constitución de neologismos más psicológicos que ocultistas o esotéricos, como *percepción extrasensorial* en lugar de “criptestesia” o “metagnosia” o *psicokinesia* en lugar de “telekinesia” no tuvo sólo una influencia puramente nominal. En rigor, produjo un cambio epistémico para la construcción de ideas y teorías, conclusiones o modelos de interpretación que cambiaron radicalmente el atributo místico o religioso de los fenómenos de la mediumnidad hacia una mayor influencia de la psicología que contribuyó a *normalizar*, en parte, las presuntas habilidades extraordinarias de un puñado de médiums excepcionales. El interés puesto en el “médium como sujeto productor” (y en un médico como su examinador) se fue desplazando hacia individuos sobre quienes tales habilidades, aunque más efímeras, homogeneizaron lo extraordinario entre personas comunes no médiums. Este proceso de *democratización* produjo el mismo efecto que en otras esferas sociales y culturales, donde el así llamado “dotado” – un sujeto poseedor de un poder espiritual o mental – se extinguió hasta encontrarse más ampliamente distribuido entre cualquiera dispuesto a leer literatura o tomar un curso para revelar sus secretos. Este efecto socializante de la mediumnidad produjo una disminución no sólo de la crítica por parte de las comunidades científicas, magos e ilusionistas y la Iglesia a causa de enfermedad mental, acusaciones escandalosas de engaño y fraude y prácticas diabólicas (respectivamente) sino también la producción de narrativas menos dramáticas, más convencionales y sobre todo mejor adaptadas a una sociedad que aceleraba el pulso de las comunicaciones, como la expansión de la telefonía y la radiocomunicación.⁵³⁰ En otras palabras, los médiums dejaron de ser la “estrella” del escenario de lo sobrenatural para dar paso a una experiencia no convencional del ciudadano común que buscaba psicologizar lo extraordinario.

interfase entre el espiritismo y el surgimiento de la parapsicología moderna en Melechi, A. (2008). *Servants of the supernatural: The night side of the Victorian mind*. London: Arrow Books.

⁵³⁰ Roger Luckhurst explora los orígenes del término telepatía a finales del siglo XIX como una sobreinterpretación de las ciencias físicas y mentales, y nuevas tecnologías que fascinó a científicos y filósofos de fines de la era victoriana, como Sigmund Freud, Thomas Huxley, Henry James, Robert Louis Stevenson y Oscar Wilde, funcionando como una metáfora a través del poscolonialismo, la literatura y el feminismo, ver Luckhurst, R. (2002). *The invention of telepathy (1870-1901)*. Oxford: Oxford University Press.

De hecho, a partir de 1930, hubo un aumento del interés caracterizado por conducir estudios “apadrinando” médiums, los cuales eran examinados por científicos eminentes, como ocurría en España y Francia.⁵³¹ Pero a diferencia de sus contrapartes angloparlantes (británicos y americanos) que estaban amparados por entidades renombradas, como la Society for Psychical Research o la American Society for Psychical Research, la mayoría de estos estudios fueron llevados a cabo en sus propias casas, con dispositivos electromecánicos para controlar el fraude o medir “fluidos” con la cooperación de técnicos para el diseño de tales dispositivos.⁵³² Era inusual que tales estudios se llevaran a cabo en un contexto académico o universitario, por ejemplo, en un laboratorio de física o química. A pesar que estos modelos “domésticos” y más *cualitativo* en carácter, fueron sustituidos por procedimientos mejor controlados en espacios apropiados se condujeron en ámbitos académicos y llevaron la fuerte impronta del protocolo del espiritismo experimental (inicialmente recomendado por Kardec y otros autores pos-kardecianos) que luego fue desplazado por un modelo más *cuantitativo*, con la aplicación de las matemáticas y el cálculo de probabilidades.⁵³³

El surgimiento de la parapsicología y su influencia en Argentina

En las dos décadas posteriores a la Primera Guerra Mundial, entre 1920 a 1940, hubo una tensión creciente en los Estados Unidos que se hizo más evidente entre simpatizantes del espiritismo religioso y aquellos que buscaban una evidencia científica de la existencia del espíritu y su supervivencia después de la muerte, por dentro y por fuera de las principales sociedades de investigación psíquica. Por un lado, había

⁵³¹ En la España de fines del siglo XIX, los médicos tenían pocas ocasiones de observar cómo funcionaba la hipnosis en un contexto clínico, en cambio, hipnotizadores “laicos” o magnetizadores como el “Conde de Das” y Enrique Onofroff estaban dispuestos a aprender de ellos en lugar de condenarlos, ver Graus, A. (2019). *Ciencia y espiritismo en España*. Granada: Comares; Mullberger, A. (2016). *Los límites de la ciencia: Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Sola, P. (1998). Espiritismo y divulgación de la psicología científica en Cataluña (1868-1936). *Revista de Historia de la Psicología*, 19(2-3), 277-290; Graus, A., (2017). Hypnosis lessons by stage magnetizers: Medical and lay hypnotists in Spain. *The Royal Society Journal of the History of Science*, 71, 141-156; Graus, A. (2014). ¿Dobles o espíritus? Las teorías del desdoblamiento frente al espiritismo en la España de principios del siglo XX. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 66(1), 1-11.

⁵³² Estos dispositivos a menudo ocupaban una habitación entera de la casa, como ocurrió con la dupla Eugene y Marcel Osty (padre e hijo) en París, ver Osty, E. & Osty, M. (1932). *Los poderes desconocidos del espíritu sobre la materia: Primeras etapas de una investigación*. Madrid: Aguilar.

⁵³³ Amadou, R. (1964). *La parapsicología: Historia y crítica*. Buenos Aires: Paidós.

miembros de orientación religiosa que querían mantener su objeto de estudio con una lupa puesta sobre los médiums con la esperanza de probar la realidad del más allá; por otro, investigadores más científicamente orientados que abogaban por un cambio hacia experimentos más científicamente orientados.⁵³⁴ Este segundo grupo estaba alentado por una serie de exploraciones que intentaban probar la viabilidad de la telepatía, pidiendo a los participantes que usaran sus “poderes” para identificar objetivos ocultos usando naipes de póker o barajas españolas.⁵³⁵

A fines de la década del veinte, el biólogo norteamericano J.B. Rhine (1895-1980) obtuvo un cargo en el Departamento de Psicología de la Universidad de Duke para diseñar y realizar estudios experimentales sobre la hipótesis de la *percepción extrasensorial*. Su programa de investigación tenía una serie de ventajas sobre la mayoría de estos esfuerzos previos: primero, sus estudios llevaron el *imprimatur* de la universidad; segundo, Rhine diseñó procedimientos experimentales replicables para la ciencia convencional y aplicó estos conocimientos en la emergente ciencia de la probabilidad matemática como base para evaluar objetivamente sus hipótesis. Como resultado de esta metodología, Rhine pudo establecer el primer programa sostenido para evaluar la hipótesis de que los aciertos en la adivinación significativa de los naipes eran debido a una forma de *percepción extrasensorial*.

Rhine es reconocido como el “padre” de la parapsicología moderna, una disciplina que procura comprender el fenómeno *psi*, una entidad inobservable sugerida para explicar experiencias tales como la percepción extrasensorial, que incluye la telepatía, la clarividencia, la precognición y la influencia mental sobre la materia (*psicokinesis*).⁵³⁶

⁵³⁴ Mauskopf, S.H., & McVaugh, M.R. (1980). *The elusive science: Origins of experimental psychical research*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

⁵³⁵ Para un resumen de estos estudios, ver Pratt, J. G., Rhine, J. B., Smith, B. M., Stuart, C. E., & Greenwood, J. A. (1940). *Extrasensory perception after sixty years: A critical appraisal of the research in extrasensory perception*. New York: Holt.

⁵³⁶ La parapsicología contemporánea también examina otros fenómenos relacionados, como la sanación a distancia, los *poltergeists*, las apariciones, las experiencias cercanas a la muerte, las experiencias extracorpóreas, la mediumnidad y muchos otros fenómenos tradicionalmente “marginados” del conocimiento científico, ver Broughton, R. (1991). *Parapsychology: A controversial science*. New York, NY: Ballantine Books; Irwin, H. & Watt, C. (2007). *An Introduction to Parapsychology, Fifth edition*. Jefferson, NC: McFarland; Parra, A. (2003). *Fenómenos Paranormales: Una introducción a los eventos sorprendentes*. Buenos Aires: Kier; Radin, D. (2020). *Magia Real: La sabiduría antigua, la ciencia moderna y los poderes secretos del universo*. Madrid: Arkana; Watt, C. (2016). *Parapsychology: A Beginner's Guide*. London: Oneworld.

La parapsicología en sí misma tiene una larga historia que inicia en 1882 con la fundación de la Society for Psychical Research en Londres, emparentada con el espiritismo experimental.⁵³⁷ No obstante, el campo ha sido objeto de décadas de reconocimiento beligerante por su pretendido *status* científico, a pesar de que aun continúa bajo otras denominaciones menos controvertidas pero muy próximas a sus propósitos epistémicos, como *psicotrónica*, *paranormología*, *concienciología*, *psicología anomalística* y *psicología paranormal*, entre otras.

Ciertamente, la parapsicología también ha tenido sus predecesores conceptuales en gran medida porque el término, que proviene del alemán *parapsychologie* acuñado por primera vez en 1889 por Max Dessoir (ver Capítulo 3), ayudaba a desmarcarse del espiritismo y sus prácticas. Como Dessoir, otros autores con ideas más psicológicas que espiritistas, comenzaron a publicar en revistas alemanas y holandesas como *Zeitschrift für Parapsychologie* (1926) y el *Tijdschrift voor Parapsychologie* (1928) porque la adoptaron en sustitución de “investigación psíquica”, que estaba asociado al espiritismo y su doctrina.⁵³⁸ El primer libro de Rhine, *Extra-Sensory Perception*, publicado en 1934, tenía por propósito demostrar cómo se podía interpretar esta hipótesis de manera científica, alentando así a los psicólogos a emprender investigaciones similares. Algunos de sus primeros experimentos buscaron no sólo establecer la autenticidad de la percepción extrasensorial, sino demostrar que había individuos que podían ser capaces de adivinar cartas sistemáticamente más que lo esperado por azar y que, por lo tanto, un programa de investigación experimental era viable. Rhine también pretendía demostrar

⁵³⁷ Se puede leer una larga lista de títulos sobre historia de la parapsicología, aunque en rigor, gran parte de su literatura también contiene una síntesis de su propia historia, las disputas con otros representantes de las ciencias “convencionales” y sus discusiones epistemológicas, las clasificaciones de fenómenos y experiencias, sus aplicaciones potenciales y las conexiones con otros campos del saber científico (psicología, antropología y otras ciencias sociales) y esotérico (como las artes adivinatorias o el campo religioso) como criterio de identidad, ver Aizpúrua, J. (1995). *Historia de la Parapsicología, Segunda edición*. Barcelona: Edicomunicación; Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A Concise History*. London: The Athlone Press; De Vesme, C. (1928). *Historia del Espiritualismo Experimental*. Madrid: Aguilar; Moreman, C. (2013). *The Spiritualist Movement (Vols.1-3): American origins and global proliferation*. Santa Barbara, CA: ABC Clio; Simonsen, T.G. (2020). *A Short History of (Nearly) Everything Paranormal*. London: Watkins.

⁵³⁸ Wolfram, H. (2009). *The Stepchildren of Science. Psychological research and parapsychology in Germany, c.1870-1939*. Amsterdam, New York: Rodopi; Mülberger, A., & Balltandre, M. (2012). Metapsychics in Spain: Acknowledging or questioning the marvellous? *History of the Human Sciences*, 25(2), 108–130; Lachapelle, S. (2011). *Investigating the Supernatural: From spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853-1931*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

que esta línea de investigación podía seguirse con rigor metodológico sin matices “esotéricos” o ligados al ocultismo. Inicialmente, su libro se recibió con gran interés por parte de algunos psicólogos estadounidenses y la mayoría de ellos admitieron que era un tema legítimo de investigación.⁵³⁹ Otros, sin embargo, creían que la noción de la comunicación extrasensorial debía ser ignorada por carecer de interés científico, al tiempo que el tema comenzó a llamar la atención del público en general. De hecho, su obra *Extra-Sensory Perception* no sólo se convirtió en un éxito editorial en los Estados Unidos sino que también produjo comentarios en la prensa popular que impuso los símbolos ESP (o cartas “zener”) como un juego donde las familias americanas podían poner en práctica en sus casas.

Sólo una parte de la comunidad psicológica americana se involucró activamente en debatir el asunto porque algunos psicólogos hacían críticas antagónicas a la labor de Rhine. Esta reacción se debió (1) a que este tipo de investigaciones se llevaban a cabo en una universidad, (2) a las exageraciones de los medios de prensa general y (3) a que la percepción extrasensorial parecía incompatible con los principios aceptados por las ciencias del comportamiento, sobre todo la escuela conductista watsoniana dominante.⁵⁴⁰ Es interesante que sólo los psicólogos, pero no los matemáticos, atacaran a Rhine de modo francamente enconado y el propio Rhine – que era biólogo, no psicólogo – estaba siendo juzgado por “herejía”. Por ejemplo, se ridiculizó a la Universidad de Duke porque estos trabajos desacreditaban a la psicología como ciencia en tiempos en que ésta pugnaba por ganar mayor reconocimiento científico. Las controversias acerca de las conclusiones de Rhine – no sus análisis estadísticos – dominaron el debate durante algún tiempo pero ante el declarado apoyo de eminentes matemáticos y estadísticos por la legitimidad de sus análisis, pronto se hizo evidente

⁵³⁹ Mc.Clenon, J. (1994). *Deviant Science: The case of parapsychology*. Pennsylvania, PA: The University of Pennsylvania Press.

⁵⁴⁰ Entre 1934 y 1940, el trabajo de Rhine se convirtió en una gran controversia para la emergente ciencia psicológica y objeto de vehementes críticas, ver Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press; Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1979). The controversy over statistics in parapsychology 1934-1938. En S.H. Mauskopf (Ed.). *The reception of unconventional science* (pp. 105-123). Boulder, CO: Westview Press; Rhine, L.E. (1983). *Something hidden: J.B. Rhine's unfinished quest*. Jefferson, NC: McFarland.

que los psicólogos simplemente estaban molestos por esta legitimación.⁵⁴¹ Aunque este debate continuó durante varios años, su intensidad disminuyó después de los años cuarenta. Rhine tuvo dificultades para lograr que sus hallazgos experimentales fueran aceptados para su publicación en las principales revistas psicológicas así que finalmente decidió fundar su propio medio de comunicación: *The Journal of Parapsychology*.⁵⁴²

Otros contemporáneos de Rhine también condujeron diversos tipos de pruebas de adivinación de cartas en los Estados Unidos y en Europa.⁵⁴³ Por supuesto, la fortuna de estar en una universidad cuyo presidente, William Preston Few (1867–1940), simpatizaba con el espiritismo y la investigación psíquica así como también William McDougall (1871-1938), jefe del departamento de psicología donde Rhine trabajaba, que era un psicólogo social que veía a la parapsicología como un arma en su lucha contra los psicólogos conductistas, en combinación con la personalidad y elegancia de Rhine para responder a la élite académica, atrajo a un público más amplio, a benefactores privados (como el magnate Chester Carlson, inventor de las máquinas Xerox)⁵⁴⁴ y a periodistas científicos como Waldemar Kaempffert del *New York Times*. Todo ello sin duda alguna garantizó permanencia, cooperación estratégica y subsidio a su Laboratorio de Parapsicología para las próximas décadas. Aparte de sus cualidades de liderazgo – o la ventaja de estar “en el lugar correcto en el momento adecuado”– su obra pronto le valió reconocimiento mundial.⁵⁴⁵ Aunque la estadística era un campo sin

⁵⁴¹ Hess, D.J. (1993). *Science in the New Age: The paranormal, its defenders and debunkers, and American culture*. Madison, WI: University of Wisconsin Press; McClenon, J. (1982). A survey of elite scientists: Their attitudes toward ESP and parapsychology. *Journal of Parapsychology*, 46, 127-152.

⁵⁴² Allison, P. D. (1979). Experimental parapsychology as a rejected science. En R. Wallis (Ed.), *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge*. Sociological Review Monograph, No. 27, 271-291.

⁵⁴³ Mauskopf y McVaugh explican por qué otros contemporáneos no lograron el mismo éxito que Rhine, por ejemplo, Ina Jephson, una psicóloga de la Society for Psychical Research en Londres que había empleado una técnica con la ayuda del estadístico y biólogo Ronald A. Fisher (1890–1962), John Edgar Coover (1872–1938) en la Universidad de Stanford y George H. Estabrooks (1895–1973) en la Universidad de Harvard, no tuvieron ni la determinación ni el poder de permanencia que Rhine.

⁵⁴⁴ Brian, D. (1982). *The enchanted voyager: The life of J.B. Rhine*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

⁵⁴⁵ Incluso durante los años sesenta, los profesores de psicología que recordaban los ataques a Rhine aconsejaban a sus estudiantes que participar en investigaciones parapsicológicas podría dañar irreparablemente su vida profesional. Hasta el escritor científico Martin Gardner, un crítico de los años cincuenta, reconoció el dogmatismo inherente y señaló el “enorme e irracional prejuicio por parte de la mayoría de los psicólogos estadounidenses [...] incluso contra la posibilidad de la existencia de poderes extrasensoriales” (p. 299), ver Gardner, M. (1957). *Fads and fallacies in the name of science*. New

desarrollar hasta bien entrada la década del treinta, la percepción extrasensorial atrajo el interés de los matemáticos que la vieron como un “rompecabezas” que podía investigarse dentro de su propio paradigma. De hecho, el problema se resolvió gracias a la intervención de Burton Camp, presidente del Instituto Americano de Estadística Matemática, que apoyó los procedimientos estadísticos utilizados diciendo:

Las investigaciones del Dr. Rhine tienen dos aspectos: uno experimental y otro estadístico. En el lado experimental, los matemáticos, por supuesto, no tenemos nada que decir. En el lado estadístico, sin embargo [...] asumiendo que los experimentos se hayan realizado correctamente, el análisis estadístico es esencialmente válido. Si la investigación de Rhine ha de ser atacada con justicia, debe ser por motivos distintos a los matemáticos (p. 305).⁵⁴⁶

La solución a este problema reveló un aspecto de la naturaleza retórica y política de la ciencia: la validez de las técnicas estadísticas de Rhine ilustra cómo un consenso social puede afectar el futuro proceso de argumentación en ciencia.⁵⁴⁷ Sus estudios ganaron rápidamente el interés de los medios de prensa popular y científica así como también el interés de la prensa espiritista en inglés y otros idiomas.⁵⁴⁸ No sólo la nueva

York: Dover; Berger, A. (1988). *Lives and letters in American parapsychology: A biographical history, 1850-1987*. Jefferson, NC: McFarland.

⁵⁴⁶ O'Neil, J.J. (1938). In the Real of Science: Extra-Sensory Perception finds champion in mathematics if not psychology, says *Herald Tribune*. *Journal of Parapsychology*, 1, p. 305.

⁵⁴⁷ Para un análisis de este problema, ver Collins, H.M. & Pinch, T.J. (1979). The construction of the paranormal: Nothing unscientific is happening. En R. Wallis (Ed.). *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge*. Sociological Review Monograph, No. 27, pp. 237-270; Collins, H.M., & Pinch, T. J. (1982). *Frames of meaning: The social construction of extraordinary science*. London: Routledge & Kegan Paul; Friedlander, M.W. (1995). *At the fringes of science*. Boulder, CO: Westview Press; Pinch, T.J. (1979). Normal explanations of the paranormal: The demarcation problem and fraud in parapsychology. *Social Studies of Science*, 9, 329-348; Pinch, T. J., & Collins, H. M. (1984). Private science and public knowledge: *The Committee for the Scientific Investigation of the Claims of the Paranormal* and its use of the literature. *Social Studies of Science*, 14, 521-546; Moore, R.L. (1977). *In search of white crows: Spiritualism, parapsychology, and American culture*. Oxford University Press.

⁵⁴⁸ Los experimentos del Laboratorio de Parapsicología de la Universidad de Duke recibieron la atención de los medios de prensa en español (originalmente publicados en inglés), ver *The Reader's Digest*, ver Rhine, J.B. (1948). El Alcance de la mente. *The Reader's Digest*, pp. 129-142; Rhine, J.B. (1949). Cosas que no puedo explicar. *The Reader's Digest*, pp. 124-126; Rhine, J.B. (1947). El efecto psicoquinético: Síntesis. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 91-101; Rhine, J.B. (1949). El Alcance de la Mente. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 120-140; Rhine, J.B. (1955). Períodos en la historia de la

parapsicología experimental tenía que enfrentar a los psicólogos sino también los institutos metapsíquicos europeos con resabios espiritistas, muchos de los cuales no estaban de ninguna manera de acuerdo ni predispuestos en favor de un enfoque matemático y estadístico.

Conflictos entre el espiritismo y la parapsicología

La apropiación de los resultados de las pruebas de Rhine resultaron útiles para los espiritistas por varias razones. Por un lado, decepcionados por controles poco confiables, fraudes escandalosos en los medios de prensa y buscando mayor transparencia de la legitimidad proporcionadas por los médiums para la comunicación genuina con el más allá, los kardecistas y otras orientaciones espiritistas rápidamente simpatizaron con las conclusiones de Rhine quien cuestionaba el materialismo de las ciencias físico-químicas oponiendo en sentido amplio una “interpretación no física de la naturaleza del hombre”, por ejemplo, su interés por demostrar una versión no mecanicista de la percepción extrasensorial y otros fenómenos psíquicos. De modo que los espiritistas coincidieron con Rhine, pero se desmarcaron de sus conclusiones porque Rhine era un crítico del espiritismo experimental y había denunciado públicamente numerosas inconsistencias entre los médiums.⁵⁴⁹ Sin embargo, sus resultados – no sus conclusiones – claramente defendían una mirada filosóficamente no materialista y en consecuencia, la idea de que el espíritu humano podía influir sobre la materia era un argumento agradable para la doctrina espiritista.⁵⁵⁰

Aunque el principal propósito del espiritismo experimental era estudiar al individuo “dotado”, o sea médiums o metágnomos cooperativos, un factor que podría explicar el interés de estos proponentes era que el aparato estadístico en psicología no estuvo disponible sino hasta alrededor de la década del veinte. Después de todo, la estadística

parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 10-22; Rhine, J.B. (1955). Objetivos inmediatos de la parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(2), 3-11).

⁵⁴⁹ Recientemente, otros autores analizaron la correspondencia de Rhine durante ese período y encontraron comparaciones análogas, ver Ensrud, B. & Rhine Feather, S. (2021). *J.B.Rhine Letters 1923-1939: ESP and the Foundations of Parapsychology*. Jefferson, NC: McFarland.

⁵⁵⁰ Recientemente, otros autores analizaron la correspondencia de Rhine durante ese período y encontraron comparaciones análogas, ver Ensrud, B. & Rhine Feather, S. (2021). *J.B.Rhine Letters 1923-1939: ESP and the Foundations of Parapsychology*. Jefferson, NC: McFarland.

ha sido siempre un aspecto fundante de la parapsicología desde los trabajos pioneros de Rhine en lugar de la relación psicofísica, que inició el estudio cualitativo de aspectos psicológicos como las percepciones, el desarrollo de la psicometría y la generación de escalas y metodologías para medir funciones cognitivas, por ejemplo, rasgos de personalidad, aptitudes y actitudes o inteligencia.⁵⁵¹ A inicios de los cuarenta, Fernández escribió a Rhine, quien le respondió enviando su obra *Extra-Sensory Perception*, varios mazos de cartas de PES, hojas de control y un manual para conducir tales pruebas.⁵⁵² Con estos materiales, el ingeniero Fernández inició una combinación de procedimientos donde examinó a los médiums mediante un modelo que aplicaba el cálculo de probabilidades introducido por Rhine.

Cuando la labor de Rhine comenzó a ser más conocida, el ingeniero José S. Fernández junto al kinesiólogo Luis Manuel di Cristóforo Postiglioni (1909-1979), editor de la revista *Constancia* y director de la Agrupación de Estudios “Camilo Flammarion”, interpretaron los hallazgos experimentales de Rhine como una evidencia en favor del espiritismo.⁵⁵³ En 1941, Fernández decidió hacer públicos estos hallazgos en foros académicos. Invitado y presentado por el ingeniero Jorge W. Dobronich, decano de la facultad de ciencias exactas, físicas y naturales de la Universidad de Buenos Aires, leyó una conferencia en la Sociedad Científica Argentina asistida por un heterogéneo número de científicos: naturalistas, físicos, matemáticos e ingenieros, donde no sólo presentó los resultados de las pruebas de percepción extrasensorial con su esposa María Amanda (ver Capítulo 3) sino que sintetizó también la labor de J.B. Rhine en la Universidad de Duke y presentó un panorama general del campo y sus conflictos. Lidar contra los críticos en la ciencia clásica no resultó su mayor problema, sino que el estudio científico de la mediumnidad había generado recelo en la comunidad espiritista que no veía con

⁵⁵¹ Goldstein, E.B. (2006). *Sensación y Percepción, Sexta edición*. Debate: Madrid; Fontes, S. y Fontes A.I. (1994). Consideraciones teóricas sobre las leyes psicofísicas. *Revista de Psicología General y Aplicada*, 47(4), 191-195.

⁵⁵² Conocidas como cartas “zener”: cinco figuras repetidas cinco veces en un mazo compuesto por veinticinco cartas, ver Rhine, J.B. (1934). *Extra-sensory perception*. London: Faber & Faber.

⁵⁵³ Fernández escribió artículos en la prensa espírita donde se quejaba de las dificultades de aceptación de la parapsicología por parte del mundo académico y la esperanza en un mejor futuro para esta disciplina, ver Fernández, J.S. (1949). Metapsíquica o metapsicología. *Constancia*, 72(2766), p. 22; Fernández, J.S. (1955). Platón, la verdad y la parapsicología. *La Idea*, 32(375), 153-156; Fernández, J.S. (1952) Problemas fundamentales de nuestro campo científico. *Constancia*, 75(2840), 73-74; *Constancia*, 75(2841), 95-96; *Constancia*, 75(2842), 114-116.

buenos ojos el criterio reduccionista del método estadístico.⁵⁵⁴ A causa de ello, en 1946, acabó renunciando a su membresía en la Sociedad Constancia y aceptó a modo de intercambio la presidencia de la recientemente creada Confederación Espiritista Panamericana (CEPA), un organismo que buscaba integrar el espiritismo a diversas sociedades científicas en los países de América latina, que gozaba de una perspectiva más pluralista y nucleaba a médicos, físicos y otros académicos que simpatizaban con la doctrina.

Con una posición más consolidada y con el propósito de buscar un espacio propio, semejante al que habían ganado durante la gestión de Rinaldini en el Círculo Psyke de los años treinta (ver Capítulo 2), el 14 de Diciembre de 1948 Fernández y di Cristóforo Postiglioni crearon la Sociedad Argentina de Parapsicología (SAP).⁵⁵⁵ Hubo gran entusiasmo entre los matemáticos por conocer los procedimientos estadísticos de Rhine y testear sus hipótesis, como el ingeniero Juan Bautista Kervor, docente de la Facultad de Ciencias Físicomatemáticas de La Plata y fundador de la Unión Matemática Argentina, el físico Carlos Biggeri (1908-1965), que se desempeñaba en la Dirección General de Fabricaciones Militares, la Academia Nacional de Ciencias y en la Comisión Nacional de Cultura, y el matemático Mischa Cotlar (1913-2007), de origen ucraniano, que además se había iniciado en el espiritismo y otras ordenes esotéricas, como el martinismo y la teosofía.⁵⁵⁶ También integraron la SAP el matemático y agrimensor Mario Boló y el ingeniero físico y matemático León Logegaray,⁵⁵⁷ teósofo y miembro de la Fundación Krishnamurti, el abogado Oscar R. Vicchi, los médicos Enib Bercetche (yerno del naturalista Pedro Serié, ver Capítulo 3), Alberto Maceiras Rocha y los kinesiólogos José Rinaldi y Miguel Lillo. Otros provenían del extranjero, como el

⁵⁵⁴ Sin dar detalles, Fernández advierte que algunos miembros de la comunidad kardecista no simpatizaban con esta postura aunque reconocían sus esfuerzos por legitimar el espiritismo científico, ver Fernández, J.S. (1963). *Más Allá de la Cuarta Dimensión*. Constancia: Buenos Aires.

⁵⁵⁵ Durante el acto inaugural, estuvo presente el médico Carlos Rivas, Rector de la Universidad de La Plata y subsecretario universitario, quien representó al ministerio de educación a cargo de Ivanisevich, quien no pudo concurrir, ver *Constancia*, 75(2838), p. 10.

⁵⁵⁶ Una antigua práctica que consistía en reunir grupos de tres o más participantes en torno a una mesa, de pie o sentados, para obtener comunicaciones espiritistas. Para una biografía de Cotlar sobre este aspecto, ver Gimeno, J. (2008). Mischa Cotlar, un hombre desmesurado. *Comunicaciones en Parapsicología*, No.18, 3-24. Sobre Cotlar en general, ver Alvarez-Alonso, L. (2008). Mischa Cotlar, *in memoriam* (1913-2007). *Revista de la Unión Matemática Argentina*, 49(1), 1-6.

⁵⁵⁷ Logegaray. L. (1955) ¿Por qué nos interesa el espiritismo? *La Idea*, 33(378), 221-223.

caso del abogado húngaro János Toronyi (1885-1952) quien a causa del avance del nazismo debió emigrar a Argentina. Toronyi había sido presidente de la Sociedad Metapsíquica Húngara y editor de *Metapsyhhikai Folyoirat* [Revista de Metapsíquica] en 1932, con vasta experiencia en la investigación de los médiums de su época, como el caso del médium Lajos Pap.⁵⁵⁸

Este despertar del interés de físicos y matemáticos en su mayoría por la parapsicología se debía no sólo a causa de la adopción del modelo estadístico propuesto por Rhine sino porque era un modo elegante a través del cual las convicciones espiritualistas de varios de ellos podían entrar en convergencia gracias a la luz de los reconocimientos que la parapsicología iba ganando en el campo científico. De hecho, la creación de la SAP podría ser vista como un nuevo espiritismo experimental cuando se hizo evidente la disputa por la legitimidad de su objetivo explícito (el *psi* o el *espíritu*). Por ejemplo, su primer presidente, el médico Juan Antonio Schroeder, jefe del servicio de Hemodinámica del Hospital Muñiz, que encabezó su comisión directiva tenía una fuerte impronta que legitimaba a la SAP en un entorno en el que los médicos mostraban hostilidad hacia los espiritistas porque su figura alejaba las críticas a la tendencia filo-espiritista de la sociedad.

Desde sus inicios, la SAP fue sumando adherentes con investigadores europeos y americanos, entre ellos, J.B. Rhine y J. Gaither Pratt de la Universidad de Duke. Además, la SAP inició profusamente conferencias y actividades culturales mensuales, con temas tales como el cálculo de probabilidades (estadística aplicada) aplicado a los ensayos de percepción extrasensorial y la mediumnidad curativa, entre otros. Uno podría asumir que estas presentaciones eran bastante técnicas en naturaleza pero “eran

⁵⁵⁸ El trabajo de Toronyi tuvo un notable reconocimiento internacional, de hecho, logró que Oliver Lodge, Charles Richet y más tarde Nándor Fodor se convirtieran en miembros de honor, ver Toronyi, J. (1952). Psicología, metapsicología y espiritismo. *Constancia*, 75(2845), 170-171. A causa de su reputación internacional, representó a Hungría en el Congreso Psíquico Internacional celebrado en Oslo en 1933. En 1944, Toronyi, junto a otros miembros de origen judío y adherentes a la masonería, fueron expulsados después que uno de sus miembros, Domokos Holló, dijo terminante: “¡No podemos permitir que la Sociedad sea dirigida por un espíritu masónico y judío!”, ver Gyemesi, J. (2017). Between religion and science: Spiritualism, science and early psychology in Hungary. *Imago Budapest*, 4, 33-58. También ver [Fernández, J.S.] (1952). Doctor Juan Toronyi: Homenaje de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, 4(5), p.1.

seguidas con entusiasmo por un público que colmaba el salón de conferencias” (p. 2).⁵⁵⁹ La asociación nucleó a más de una docena de miembros activos y un gran número, aunque indeterminado, de adherentes, incluyendo al biólogo Eduardo del Ponte (que había presentado a los médiums durante sus clases de biología, ver Capítulo 3), al entomólogo Adalberto Ibarra Grasso (1898-1985), un experto en arácnidos internacionalmente reconocido, al médico polaco-francés Hélan Jaworski (1880-1955), creador de la “hebeplasmoterapia”,⁵⁶⁰ el especialista en medicina naturista Carlos Obedman⁵⁶¹ y el economista y abogado Pedro Baldassarre, profesor de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

La organización social y estatutaria de la SAP también mostró una forma para resolver potenciales conflictos. Estaba subdividida en tres áreas, coordinadas en función de las especialidades de sus miembros, por ejemplo, un Departamento “Físico Matemático”, uno “Médico-Biológico” y otro “Filosófico-Interpretativo”, éste último sin duda exponía el principal problema ideológico en la interpretación de los fenómenos parapsicológicos, como se examinará más adelante.⁵⁶² También se creó una comisión de “Búsqueda y Certificación de la Mediumnidad” destinada a ofrecer un servicio para legitimar a aquellos médiums que voluntariamente estuvieran dispuestos a servir en los protocolos de investigación de la SAP cuya obligación era: “Establecer normas para el examen de los sujetos metagnómicos o médiums y crear una oficina de certificación de aptitudes bajo el contralor o patrocinio de entidades competentes.”⁵⁶³ Sin embargo, la SAP rápidamente reveló una fuerte tendencia hacia ideas que favorecían al espiritismo y

⁵⁵⁹ Fernández, J.S. (1951). Resultados experimentales en ESP. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, No. 3, 1-3.

⁵⁶⁰ Una técnica de rejuvenecimiento mediante la transfusión de la propia sangre enriquecida, ver Rivero, M.D. (2021). Un viaje a la Argentina: El caso Asuero y la práctica ilegal de la medicina (Buenos Aires, 1930). *História, Ciências, Saúde –Manguinhos*, 28(2), 413-435.

⁵⁶¹ Carlos Obedman (1907-1976) fue un médico que abrazó la homeopatía e introdujo prácticas basadas en el naturismo, la acupuntura y la lectura del iris, entre otras técnicas. Dirigió el primer Instituto de Medicina Natural y editó la revista *Vida Natural* entre 1939 a 1947. Obedman visitó a Rhine en la Universidad de Duke en 1955 (ver Correspondencia de Rhine a Fernández en Junio 30, 1955).

⁵⁶² Como era habitual en muchas sociedades culturales, la SAP privilegiaba la integración de varones en su comisión directiva de modo que las esposas e hijas de los representantes masculinos participaban en una “Comisión Auxiliar de Damas” y otras comisiones para “Actos Públicos & Propaganda” que organizaban cursos y conferencias.

⁵⁶³ *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, 4(5), [contratapa “Propósitos”]. Entre 1949 y 1952, la SAP publicó sólo cinco pequeños boletines.

era muy evidente que la promoción de la parapsicología no era otra cosa que un apoyo moral a la doctrina.⁵⁶⁴ Por ejemplo, incorporaron al médico italiano Ferdinando Cazzamalli y al Almirante griego Alfredo Tanagras, ambos representantes de una corriente experimentalista, con los líderes espíritas del Brasil, como el médico psiquiatra Levindo Gonçalves de Mello, que era Presidente de la Sociedade de Medicina e Espiritismo do Rio de Janeiro (creada en 1941) y André Dumas, editor de la revista espírita francesa *Evolution*. De hecho, en uno de sus primeros boletines, Di Cristóforo Postiglioni escribió detalles de su visita a una sesión de materializaciones en la Sociedad “André Luiz” de Río Janeiro, donde una aparición materializada llamada “Nina” besó su frente y retornó a Buenos Aires con moldeados en parafina.”⁵⁶⁵

Otra entidad espiritista menos visible pero más antigua combinaba una enseñanza “muy liberal” de la doctrina kardecista y menos conservadora, con un interés por la investigación y experimentación: la Sociedad Lúmen (de Investigación Psíquicas y Estudios Filosóficos, como reza su subtítulo), había sido fundada en 1886 según su estatuto bajo el nombre “Luz del Desierto” con una larga tradición por cuestiones espirituales e historia, talleres de lecturas y actividad social que reunía librepensadores y positivistas con tendencias hacia el espiritismo experimental.⁵⁶⁶ En 1940, Juan Ricardo Musso (1917-1989) – estudiante de ciencias económicas – participó activamente en su vida social y cultural. Con una militancia inicial en el partido comunista que abandonó a causa de una “crisis filosófica” con la literatura marxista,⁵⁶⁷ se integró a las filas de Lumen invitado por el espiritista Manuel Caro, por entonces su presidente⁵⁶⁸ y Benjamín Odell, quien junto a su padre Luis, habían colaborado cercanamente al químico Ovidio Rebaudi en la Sociedad Magnetológica Argentina (ver Capítulo 2).

⁵⁶⁴ Musso, J.R. (1954). *En los Límites de la Psicología: Desde el Espiritismo hasta la Parapsicología*. Periplo: Buenos Aires.

⁵⁶⁵ [Fernández, J.S. S.] (1949). Fenómenos de ectoplasmía y materialización. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, 1(2), 5-6.

⁵⁶⁶ Cosme Mariño y muchos otros líderes espíritas dieron conferencias en su sede social en 1921.

⁵⁶⁷ Para una biografía de Musso, ver Granero, M. (1990). J.Ricardo Musso (1917-1989). *Revista Latinoamericana de Psicología*, 22(2), 300-306; Parra, A. (1994). J.Ricardo Musso y la parapsicología. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 5, 189-216.

⁵⁶⁸ Manuel Caro era un espírita de larga trayectoria en la sociedad Constancia, ver Caro, M. (1940). Discurso del Señor Presidente: Conmemoración del 54to. Aniversario de la Sociedad Espiritista Lumen. *Ensayos: Publicación Mensual de la Sociedad Lúmen*, No.11, 2-8.

Un proceso de cambio se gestó cuando la Sociedad Lumen y la Sociedad Argentina de Parapsicología, con propósitos y alcances en principio semejantes, decidieron actuar de común acuerdo después de una “fusión” bajo un nuevo nombre: Instituto Argentino de Parapsicología (IAP), que se inauguró el 30 de abril de 1953. Una declaración de principios más cooperativa y “alejada de sesgos doctrinarios”, de acuerdo a sus nuevos fundadores, resultó en una asociación civil estatutariamente constituida por interesados por la nueva ciencia de la parapsicología siguiendo firmemente el lineamiento de Rhine. Este cambio de perspectiva proporcionó una gran ventaja: dictar cursos y conferencias en un local más grande. Bajo la presidencia de Fernández, el instituto recientemente fundado incorporó a varios miembros de ambas instituciones, entre ellos al médico Orlando Canavesio (ver capítulo 4) y al contador Julio César Di Liscia (1912-1989), entre otros.

La sede social del IAP funcionó en una propiedad de la Sociedad Lumen a cargo de Benjamín Odell (calle Alsina 2607), mientras que la secretaría atendía en el domicilio de Fernández (calle Hidalgo 428), quien fue designado como su primer presidente. Este nuevo proyecto aspiró a lo que Fernández había logrado en su vida personal: combinar tendencias que parecían *antagónicas* para convertirlas en *complementarias*, como el espiritismo y la parapsicología. El IAP funcionó en un antiguo pero pequeño teatro con capacidad para 120 personas, donde tenían lugar las reuniones del consejo directivo, los cursos (días miércoles por la noche) y las reuniones mensuales a cargo de oradores como León Logegaray, Carlos Mascias, Luis María Ravagnan junto a otros miembros de la comunidad espiritista.⁵⁶⁹ A principios de los años cincuenta, Ronaldo Warburton (1897-1993), quien cooperó como sujeto en los experimentos de su suegro empleando cartas zener, no era médium en un sentido espiritista sino odontólogo y docente universitario. Llevó a cabo varios tipos de pruebas que consistían en la evaluación de las probabilidades de acertar las figuras de naipes.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Feola, J.M. (2006). Viñetas del IAP. *Comunicaciones de Parapsicología*, 9, 3-14.

⁵⁷⁰ Warburton también dictó conferencias en la Asociación Labor y cursos de parapsicología en el Instituto de Estudios Superiores de Montevideo, con demostraciones al final de cada presentación. Fernández describió estas prácticas y sus resultados en los primeros boletines del Instituto Argentino de Parapsicología, ver [Fernández, J.S.] (1957). Sesión experimental con el Dr. R.W. *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, 4, [sin pags.]; [Fernández, J.S.] (1957). Clarividencia penetrativa. *Noticiero Psi*, No. 2, pp. 3-6; [Fernández, J.S.] (1957). Nuevas experiencias del CADEP. *Constancia*, No. 2907; [Fernández, J.S.] (1958). Instituto de Estudios Superiores de Montevideo.

En sus primeros tiempos, Fernández encontró apoyo económico y moral: lograron recaudar \$ 20.000^{m/n} para tareas de mantenimiento y refacción del local mediante fiestas, eventos y conferencias o bien una “cooperación científica”, esto es, servir en ensayos de percepción extrasensorial o examinando casos que pudieran ser de interés y priorizaron la constitución de una biblioteca. Para aquellos con habilidades específicas, se encargó el diseño y construcción de dispositivos para la investigación de médiums y aparatos electromecánicos (por ej. mezcladores de cartas y cubiletes de dados motorizados). En suma, de acuerdo a sus Estatutos, el IAP se constituyó como una entidad “con el objeto de estudiar científicamente la parapsicología, metapsíquica o metapsicología, en diversos aspectos mediante (1) investigación [estudios con “dotados” un eufemismo para definir a los médiums y videntes], (2) capacitación y perfeccionamiento [cursos y grupos de estudio], (3) divulgación [libros, boletines y revistas] y (4) congresos y simposiums [nacionales e internacionales],” además gerenciar una biblioteca para afiliados (p. 266)⁵⁷¹

El problema central aquí fueron las interpretaciones o explicaciones acerca de la mediumnidad, ya que unos entendían que existía una “necesaria colaboración de los espíritus desencarnados en los experimentos” mientras que otros consideraban que este argumento era meramente ideológico o doctrinario. En otras palabras, en tanto que para este primer grupo el propósito era concentrar esfuerzos en *probar* la naturaleza espiritual de la mediumnidad, para el segundo era prematuro pronunciarse categóricamente a favor del espiritismo. Por ejemplo, Logegaray e Isaías Rotbard escribieron favorablemente acerca de la percepción extrasensorial como un criterio para legitimizar la mediumnidad y los fenómenos espíritas en general.⁵⁷² Pero a causa de estos disensos, a mediados de 1954, Musso, Odell y Di Liscia primero y luego Héctor

Constancia, No. 2920, p. 263. En 1952, inspirado por la constitución del IAP, un tal Guillermo Pascal fundó la Sociedad Uruguaya de Parapsicología donde Fernández dictó un ciclo de conferencias en el Liceo Francés de Montevideo en 1958, ver Fernández, J.S. (1959). *Parapsicología y realidad del alma*. Constancia: Buenos Aires.

⁵⁷¹ [Fernández, J.S.]. (1950). Actividades de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Constancia*, No. 2805, 252-253; [Fernández, J.S. S.]. (1950). Actividades de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Constancia*, No. 2806, 266-267.

⁵⁷² Rotbard, I. (1955) Actitud espiritual frente a la parapsicología. *La Idea*, 32(373), p. 96; Logegaray, L. ¿Por qué nos interesa el espiritismo? *La Idea*, 33(378), 221-223.

Mesón, un odontólogo, renunciaron a sus memberships. Naturalmente, esta dimisión generó una ruptura en los pilares del recientemente reinaugurado Instituto Argentino de Parapsicología.

Aunque los espiritistas de la SAP sucumbían al encanto del médium evitando someterse a una repetitiva rutina de pruebas de laboratorio y protocolos experimentales, había un reconocimiento tácito de la falta de comprensión de la etiología y funcionamiento de la mediumnidad y su interpretación espiritista que reducía el conflicto a (1) aceptar al espiritismo como el “único modelo” buscando apresuradamente la confirmación científica de las creencias espiritistas o (2) aceptar a la parapsicología que era calificada de “materialista y cerebrocéntrica.”⁵⁷³ No obstante, estas aspiraciones nuevamente generaron controversias en el seno del IAP, en otras palabras, ciertamente los argumentos en torno a las disputas, tanto de Fernández como de Musso, difieren un poco entre sí por escasos detalles pero Musso señala que terminaron expulsados en una asamblea convocada por Fernández por “diferencias ideológicas”.⁵⁷⁴

De modo que en 1955, Musso y Odell crearon un nuevo núcleo de simpatizantes autodenominado Asociación Amigos de la Parapsicología e inauguraron una publicación, la *Revista de Parapsicología*, la cual fue la segunda en idioma español (después de la *Revista Médica de Metapsíquica* publicada por Canavesio) y de algún modo, una respuesta crítica dada a la dirección filo-espiritista del IAP que lideraba Fernández. De esta revista, sólo aparecieron cuatro ejemplares entre 1955 y 1956. Tradujeron y publicaron artículos de otras revistas pero los inconvenientes económicos para sostenerla y ganar suscriptores fracasaron y limitaron sus recursos.⁵⁷⁵ La revista también mostró una fuerte adhesión a la orientación rhineana, como puede leerse en su apologética contra las críticas del biólogo y genetista americano George Price (1922-1975) en la revista americana *Science*, a la que Musso dedicó un monográfico para

⁵⁷³ Musso, J.R. (1955a). La posesión espírita ¿Cuestión cerrada? *Revista de Parapsicología*, 1(2), 13-28.

⁵⁷⁴ La cursiva es mía. Para más detalles, ver Musso, J.R. (1973). Parapsychology in Argentina. En A. Angoff & B. Shapin (Eds.). *Parapsychology Today: A Geographical View* (pp.144-172). Parapsychology Foundation: New York.

⁵⁷⁵ Por ejemplo, R. Amadou, L. Bechtereov, H. Carrington, J. Eisenbud, H. Price, J.B. Rhine, G. Schmeidler; E. Servadio, S.G. Soal y P. Urban.

exponer el debate acerca de la legitimidad de la parapsicología frente a la ciencia con un artículo de su autoría.⁵⁷⁶

La presión de las críticas y un clima convulso, finalmente, indujeron a Fernández a dejar su cargo como presidente en 1956. Lo mismo hicieron Warburton y su colega espírita, el kinesiólogo di Cristóforo, declarando que:

[...] en el Instituto Argentino de Parapsicología mucho trabajamos y organizamos; pero finalmente, nos retiramos de todo cargo directivo por disentir ideológicamente con quienes ahora están al frente del mismo. Disentimos, ante todo por no aceptar limitaciones en el campo fenoménico estudiado. En la ciencia no caben dogmatizaciones, ni sectarismos; aunque a veces, tal como ocurrió para obtener el reconocimiento oficial de la parapsicología, deba restringirse temporariamente la zona del campo fenoménico enfocado... ya no es adecuada la postura ideológica del que cree que no hay que decir ni si ni no sobre tan primordial problema. Tal conducta estuvo de moda entre los metapsiquistas de hace 40 años... si bien entonces fue admisible, hoy es un anacronismo... quienes proceden así son, en rigor, dogmáticos vergonzantes, que por no confesarse materialistas y cerebrocéntricos, dejan su dogma en el inconciente, que utilizan en sus hipótesis nominativas. (p. 16)⁵⁷⁷

A fines de 1956, después de la renuncia de Fernández, el IAP se reorganizó rápidamente y luego de varias discusiones internas, por decisión de su Comisión Directiva y frente a la potencial amenaza de disolver la entidad, reincorporaron a Musso y Di Liscia (la Asociación de Amigos perdió su sentido de continuar), de modo que este período de conflicto ideológico entre “espiritistas” versus “no espiritistas” reforzó naturalmente la

⁵⁷⁶ Price consideraba a la parapsicología como *pseudociencia*, ver Price, G.R. (1955). Science and the supernatural. *Science*, 122(3165), 359-367. La *Revista de Parapsicología* dedicó un número a relevar el debate y exponer su propia perspectiva, ver Rhine, J.B. (1956). El mecanicismo es un hermoso ídolo. *Revista de Parapsicología* 1 (3/4), 31-34; Musso, J.R. (1956). Insulto, pero oportunidad –réplica. *Revista de Parapsicología* 1(3/4), 45-60; Price, G.R. (1956). La ciencia y lo sobrenatural –crítica. *Revista de Parapsicología* 1(3/4), 3-30; Price, G.R. (1956). Oportunidad, no insulto –respuesta. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 42-45; Soal, S.G. (1956). Diatriba basada en suposiciones infundadas –réplica. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 35-41.

⁵⁷⁷ Fernández, J.S. (1963). *Más Allá de la Cuarta Dimensión*. Constancia: Buenos Aires.

posición de Musso, sencillamente porque él comenzaba a ocupar un lugar prominente en el ámbito académico de la psicología.

En 1957, lejos de desmoralizar a Fernández, junto a Warburton y la cooperación de Di Cristóforo y Logegaray, entre otros, constituyeron el Colegio Argentino de Estudios Psíquicos (CADEP), una nueva entidad carente de personería jurídica que continuó activa en tareas de investigación y divulgación hasta la muerte de Fernández, en 1967. De hecho, el CADEP puso énfasis en la investigación de otros temas, como la reencarnación⁵⁷⁸ y la mediumnidad curativa (particularmente de los espiritistas brasileiros).⁵⁷⁹ Notablemente, ni Fernández ni Musso animaron conflictos en años posteriores, de hecho, algunos miembros del nuevo IAP continuaron al mismo tiempo cooperando o formando parte del CADEP, si bien las divergencias ideológicas y de objetivos fueron un signo característico entre ambos. En efecto, este movimiento parapsicológico – tanto en el ambiente académico como en sus publicaciones – estuvo ligada a Musso o por su gestión.

Aunque el CADEP estaba integrado por una facción de filo-espiritistas (en oposición al IAP, pero que, en rigor, sería injusto calificar como *anti-espiritistas*), una característica del nuevo IAP era que reunía una diversidad de científicos, intelectuales y profesionales en diferentes áreas con interés en parapsicología cuyos miembros perteneció a diversas ocupaciones. Además, en contraste con la AMMA de mediados de los cuarenta, dirigida por Canavesio, que había estado integrada – prioritaria y exclusivamente – por médicos con especializaciones en psiquiatría y neurología; el IAP incorporó físicos, matemáticos, biólogos, filósofos, entre otras profesiones y disciplinas que en rigor nunca se autodenominaron “parapsicólogos”. Sin embargo, este nuevo crisol de ciencias y disciplinas nucleadas en el IAP encontraba ahora en la *parapsicología* un problema común por resolver, que comenzó en el intestino mismo de la constitución de otras corrientes psicológicas dominantes, en la medida que éstas se iban cristalizando en un formato cada vez más académico.

⁵⁷⁸ Fernández, J.S. S. Di Cristoforo Postiglioni, L. (1957). *Fundamento científico y filosófico de la supervivencia con reencarnación*. Buenos Aires: Constancia.

⁵⁷⁹ Hay una serie de artículos cortos publicados en revista *Constancia* desde setiembre de 1965 a 1967, entre los números 2994 al 2999, bajo el título *Enfoques científicos y teológicos en mediumnidad curativa*.

Una manera que los miembros del nuevo IAP encontraron para evitar conflictos que generasen futuras disrupciones en el seno de su organización fue categorizar dos tipos de miembros: (1) los “adherentes”, un tipo de simpatizante que podía asistir a conferencias, cursos y experimentos públicos o recibir beneficios en forma gratuita, como boletines y conferencias, pero no tenían derecho a voto y (2) los “activos”, que tenían derecho a votar y podían formar parte de las Comisiones de acuerdo con su conocimiento y competencia científica, pero que requería ser profesional, “con diploma universitario o acreditar conocimientos e interés por los problemas de la parapsicología.”⁵⁸⁰ En otras palabras, ganar territorio en el campo científico y en el de la psicología en particular, con el propósito de ser vistos en un criterio de equidad metodológica y principios de objetividad científica. Esta distinción permitió superar conflictos en términos de cómo distinguir entre quienes podían ejercer el control del Instituto o detectar mejor a aquellos miembros cuyas ideas pudieran desviar sus propósitos hacia las creencias espiritistas.

Un ejemplo que pone en evidencia la distinción entre espiritistas y parapsicólogos fue el intento de llevar a cabo un “congreso” de expertos en parapsicología. En efecto, a propósito de la primera conferencia internacional celebrada exitosamente en Utrecht (Holanda), emulando al primer congreso de psicólogos en Tucumán de 1954, los miembros del IAP hicieron esfuerzos por organizar sin éxito el que hubiera sido el primer congreso de parapsicología en hispanoamérica, presumiblemente a causa de las tensiones sociales y políticas que sacudieron Argentina aquel año. Sólo la prensa espírita anticipó la noticia del evento previsto para la primera quincena de abril de 1955. Aunque los expositores no estaban aún asignados, según las noticias, los títulos se agruparían en ocho secciones: (1) la relación entre la parapsicología y la psicología, (2) parapsicología y medicina, (3) parapsicología y biología, (4) parapsicología y matemáticas, (5) “Problemas trascendentales” de la parapsicología (con obvias implicancias para los espiritistas), (6) parapsicología y arte, (7) parapsicología y problemas sociales (incluyendo el tema “justicia social y parapsicología”), y un cierre titulado (8) “Evolución y parapsicología, acerca del posible futuro de la

⁵⁸⁰ Ver *Estatutos* del IAP de 1955.

parapsicología.”⁵⁸¹ Parece evidente que la organización contaba con algún apoyo político, si bien el final del gobierno peronista fue celebrado por un periódico espiritista británico posiblemente alertado por una noticia que consigna la propia Confederación Espiritista Argentina.⁵⁸²

La actividad del IAP fue fecunda en varios niveles y alcanzó una paulatina expansión en ámbitos académicos, sobre todo en el contexto de la naciente psicología. Si bien la Asociación Psicoanalítica Argentina fue bastante anterior, en 1942, el psicoanálisis formó parte de la corriente de la época donde, en un ambiente de experimentalismo, la nueva institución adquirió una marcada legitimidad. Por ejemplo, cooperaron aquellos que mostraron más simpatía hacia la parapsicología, como el pedagogo Jaime Bernstein (1917-1988), quien no sólo mostró una actitud favorable sino que incluso defendió su incorporación en el ámbito académico.⁵⁸³ Junto a Bernstein, el epistemólogo Armando Asti Vera (1914-1972) y el pedagogo Enrique Butelman (1917-1990)⁵⁸⁴ fueron piezas clave que contribuyeron a los inicios de la parapsicología. Además, Butelman y Bernstein, junto al sociólogo Gino Germani (1911-1979), jugaron un rol decisivo para un público más amplio donde se elaboraron planes de estudios y se promovió la contratación de profesores. Bernstein, que creó la editorial Paidós en 1945, tradujo a autores extranjeros que situaban a la psicología y al psicoanálisis en el *corpus* de las

⁵⁸¹ Siguiendo la lista de temas (sin expositores citados), parece quedar claro que el frustrado evento parecía establecer una alianza estratégica con los espiritistas de cara al gobierno peronista, cuya principal figura encabezaría Perón, junto a sus ministros Carrillo, Méndez de San Martín, Ivanisevich y varios rectores de universidades, ver [Redacción] (1954). Algo más sobre el Primer Congreso Argentino de Parapsicología. *Constancia*, No. 2869, 183-184; [Noticias]. Actividades del Instituto Argentino de Parapsicología. *La Idea*, 31(362), p. 150, [Noticias] (1955). Suspensión del congreso de parapsicología. *Constancia*, 77(2874), p. 13.

⁵⁸² [News] (1955, March 12). “Peron’s Government suppressed Spiritualism in Argentina” [El gobierno de Perón reprimió al espiritismo en la Argentina] *Psychic News*, p. 40.

⁵⁸³ Bernstein fue profesor de Psicología general y Psicología Educacional y había organizado y dirigido la primera carrera de psicología en la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral (la primera facultad de país) y el primer Departamento Universitario de Orientación Vocacional en la Universidad de Buenos Aires. La labor de Bernstein, junto a la pedagoga Gilda Romero Brest, reconocida por la introducción de la psicometría en pedagogía y luego en psicología. Bernstein es reconocido por el diseño de instrumentos psicométricos, la así llamada “clínica de la conducta”, la inteligencia infantil (“escuela para superdotados”) y la primera escuela para padres.

⁵⁸⁴ Enrique Butelman cursó estudios de filosofía en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Recibió el apoyo de la Fundación Ford para realizar trabajos de investigación en psicología social en la Universidad de Columbia en 1962. En la Universidad de Buenos Aires se desempeñó como Profesor de Historia de la Psicología, Psicología Social y Psicología Contemporánea.

ciencias humanas y sociales.⁵⁸⁵ Paidós fue una editorial especializada en idioma español y un caso único en América latina cuya producción literaria sentó las bases de la educación básica para entender la psicología como una disciplina de sentido y no como una ciencia natural. La labor de estos pioneros de las *ciencias humanísticas*, tal como se las denominaba por entonces, y su producción bibliográfica fue recíprocamente determinante en la conformación de los rasgos que ha caracterizado al psicólogo argentino a lo largo de las décadas del sesenta y setenta.⁵⁸⁶

Otras figuras que mostraron una adhesión tácita a la parapsicología fueron académicos que participaron en las actividades culturales del IAP, quienes articulaban su especialidad con la nueva disciplina, por ejemplo, fueron invitados a disertar los psiquiatras Aniceto Figueras⁵⁸⁷ y Enrique Pichón Riviére (1907–1977),⁵⁸⁸ el sociólogo

⁵⁸⁵ Klappenbach, H. (2001). Dos editoriales en los comienzos de la profesionalización de la psicología en Argentina. *Memorandum*, 1, 61-71; Klappenbach, H. (2007). Dos aspectos de la influencia española en la psicología argentina: Autores y editores. *Revista de Historia de la Psicología*, 28(4), 35-48.

⁵⁸⁶ Además, Butelman y Bernstein abogaron por la traducción de varios libros de parapsicología publicados por Paidós, por ejemplo, *El Alcance de la Mente* (1956) y *El Nuevo Mundo de la Mente* (1958) de J.B. Rhine (prologados por Musso y traducidos del inglés por Dora Ivinsky, un miembro del IAP), *La Parapsicología: Historia y crítica* de Robert Amadou (1954), *La Metapsíquica* de Yvonne Castellan (1955) y otros autores con interés en la relación entre la parapsicología y el psicoanálisis. En los años sesenta, adicionaron títulos como *Telepatía y Relaciones Interpersonales* de Jan Ehrenwald (1961), *La personalidad del hombre a la luz de la parapsicología* (1965) y *Apariciones* (1965) ambos de G.N.M. Tyrrell.

⁵⁸⁷ Figueras creó el test de proyección corpórea y también dictó un curso sobre psicoanálisis y parapsicología en el IAP. En cooperación con José Tomás Zeberio (1912-2007), creador de la “antropología energética”, estudiaron y practicaron diversas terapias no médicas, técnicas de sanación en combinación con el psicoanálisis, la parapsicología y el espiritismo. Zeberio fundó una escuela basada en sus propias experiencias con sus pacientes, ver Figueras, A. & Zeberio, J.T. (1961). *La energética humana, su patología y tratamiento*. Edición del autor: Buenos Aires; para más información acerca de J.T. Zeberio y sus teorías, visitar <https://antropologiaenergetica.com/?v=5b61a1b298a0>

⁵⁸⁸ Enrique Pichon-Riviére (1907-1977) fue un psiquiatra, psicoanalista y creador de una orientación en psicología social, que se desempeñó como periodista y crítico de arte. En 1942 fue uno de los miembros fundadores de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), de la que tomó distancia conservando muchas amistades, fue pionero en la creación de un modelo teórico en psicología de orientación psicoanalítica. En 1947, Pichon-Riviére creó un servicio específico para adolescentes psicóticos en el que habría comenzado a utilizar técnicas grupales, ver Dagfal, A. (2015). El pasaje de la higiene mental a la salud mental en la Argentina, 1920-1960. El caso de Enrique Pichon-Riviére. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 5, 10-36; Dagfal, A. (2006). El pensamiento francés en la Argentina: el caso de los ‘discursos psi’. *Conceptual: Estudios de Psicoanálisis*, 6, 11-16; Vezzetti, H. (1996). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*. Buenos Aires: Paidós; Vezzetti, H (1998). Enrique Pichon-Riviére: El psicoanálisis y la psicología social. Coloquio de Historia del Psicoanálisis. Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica. San Pablo: Pontificia Universidad Católica: Lema, Z. V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichon-Riviére sobre el arte y la locura*. Buenos Aires: Timerman Editores.

Gino Germani,⁵⁸⁹ el filósofo y escritor Oscar Andrieu⁵⁹⁰ y el epistemólogo y matemático Gregorio Klimovsky (1922-2009),⁵⁹¹ decano de la facultad de ciencias exactas en la Universidad de Buenos Aires, quien simpatizaba con el psicoanálisis tanto como con la parapsicología, en contraste con su colega Mario Bunge que denostaba a ambas como pseudociencias. Musso recuerda que aunque la mayoría de estas personas “estaban absorbidas por sus labores profesionales, desempeñaron un papel importante en la difusión e institucionalización de la parapsicología en la academia” (p. 147).⁵⁹² Varios psicoanalistas argentinos también mostraron interés por las experiencias extrasensoriales y el espiritismo, algunos de los cuales las estudiaron abiertamente en su propia práctica clínica, como Arnaldo Rascovsky, Enrique Raker y Fidas Cesio.⁵⁹³ El pionero de la sociología Gino Germani, que por entonces dictaba conferencias en el Colegio Libre de Estudios Superiores (un refugio de muchos intelectuales opositores al peronismo), también respondía un “correo sentimental” para mujeres en la revista *Idilio* bajo un pseudónimo. Germani, que se había integrado algunos grupos espiritistas y anarquistas cuando vivía en Italia en los revoltosos años treinta, estuvo vivamente interesado en parapsicología pero no dejó más que relatos y anécdotas personales sin mayor interés en investigación sistemática.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Durante el año 1956 se organizó un ciclo de conferencias de entrada libre con una perspectiva cultural heterogénea, por ejemplo, Oscar E. Andrieu (Filosofía y Parapsicología), Aniceto Figueras (Test de la Proyección Corpórea y la Parapsicología), Enrique Butelman (C. G. Jung y la Parapsicología), Carlos Duval (La Parapsicología y la Crítica del Testimonio Humano), Orlando Canavesio (Parapsicología y Fisiología Cerebral), Adolfo Likerman (Parapsicología y Contemporaneidad), Gino Germani (Proyecciones Sociológicas de la Parapsicología), Jaime Bernstein (Alfred Adler y la Parapsicología) Gregorio Klimovsky (Epistemología y Parapsicología), Nuria Cortada (Introducción al Psicodiagnóstico) y Enrique Pichón Riviére (Sigmund Freud y la Parapsicología).

⁵⁹⁰ Andrieu, O. (1956). Metafísica y Parapsicología. *Revista de Parapsicología* 2 (1), 23-29.

⁵⁹¹ Klimovsky, G. (2009). Epistemología, ciencias fronterizas y parapsicología. *Comunicaciones de Parapsicología*, 23, 2-20.

⁵⁹² Musso, J.R. (1973). Parapsychology in Argentina. En A. Angoff & B. Shapin (Eds.). *Parapsychology today: A geographical view* (pp. 144-172). New York, NY: Parapsychology Foundation.

⁵⁹³ Servadio, E. (1955). Psicoanálisis y Parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 37-43; Urban, H. (1956). Investigaciones parapsicológicas en una clínica psiquiátrica. *Revista de Parapsicología*, 2(1), 35-38; Racker, E. (1952). Observaciones sobre la contratransferencia como instrumento técnico: Comunicación preliminar. *Revista de Psicoanálisis*, 9(3), 342-354; Rascovsky, A; Rascovsky, R. & Salvarezza, L. (1957). Observaciones parapsicológicas en psicoterapia de grupo. En *Primer Congreso Latinoamericano de Psicoterapia de Grupo* (pp. 368-378). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Médicas.

⁵⁹⁴ Germani, A.A. (2004). *Gino Germani: Del fascismo a la sociología*. Buenos Aires: Taurus.

La escasez de autores de habla-hispana en este campo posiblemente invisibilizó mucha de la producción bibliográfica en este período – excepto la esotérica en general, siempre creciente y dominante que provenía de autores españoles u otros con pseudónimos. Tampoco es posible atribuir este desinterés a la crítica de la prensa general, porque el interés por la parapsicología estaba francamente restringido a un núcleo muy pequeño de profesores, algunos de los cuales tenían cuanto menos una perspectiva filosófica más reactiva contra el materialismo que la mayoría de sus colegas. Excepto Fernández y sus artículos en la prensa espírita (principalmente *La Idea*, *Constancia*, *Conocimiento*, *Sophia*, entre otras), los productores culturales que publicaban sobre parapsicología estaban más cercanos al espiritismo kardecista, la teosofía u otras corrientes esotéricas y espiritualistas del fondo que importaba o publicaba Nicolás Kier a través de su librería.⁵⁹⁵ Una poca literatura provenía de España y Francia pero era más bien escasa y difícil de encontrar incluso en reconocidas librerías porteñas.⁵⁹⁶ Los catálogos provenían a través de teósofos librereros españoles como Ramón Maynadé, pero el franquismo después de 1940 suprimió en gran medida los títulos esotéricos (sobre todo la masonería y el espiritismo), sexológicos y psicoanalíticos, entre otros temas, por considerarlos en contra de los intereses de la Iglesia y los valores de la cultura tradicionalista española.⁵⁹⁷

En consecuencia, sólo *En los Límites de la Psicología*⁵⁹⁸ resultó el único libro de texto de habla hispana escrito por Musso. Según Musso su libro está dirigido:

⁵⁹⁵ También se puede ver el catálogo de Editorial Kier durante el período 1950-1954 donde los títulos de parapsicología eran aun inexistentes, ver [Kier] (1954). *Catálogo General: Ediciones y Obras de Fondo*. Buenos Aires: Kier.

⁵⁹⁶ De hecho, unas pocas casas editoriales españolas se ocuparon de crear bibliotecas, series o colecciones, como el caso de Maucci, Aguilar y Araluce de Madrid o Bauzá y Carbonell i Esteva de Barcelona hasta mediados de los años treinta, ver Peñalva Mora, V. (2013). *El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad Teosófica Española (1888-1940)*. Tesis doctoral. Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona.

⁵⁹⁷ Sobre este tema, ver Regueillet, A-G. (2004). Norma sexual y comportamientos cotidianos en los diez primeros años del franquismo: Noviazgo y sexualidad. *Hispania*, 44(218), 1027-1042; Casinos-Comas, F. Brunet, J. & Sierra, J. (2007). *Franco contra los masones: Hallados los archivos secretos del espionaje de Franco a los masones*. Barcelona: MR; Andrés-Gallego, J. (1997). *¿Fascismo o estado católico? Política, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*. Barcelona: Encuentro; Pizarroso-López, N. (2020). Tras las huellas del psicoanálisis en España. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 40(138), 171-175; Huertas, R. (2017). *Psiquiatría y antipsiquiatría en el segundo franquismo y la transición*. Madrid: Los libros de la Catarata.

⁵⁹⁸ En esta obra, Musso resume brevemente la historia local e internacional, el objeto de investigación y sus teorías interpretativas, donde pone en evidencia no sólo la fuerte impronta de los autores franceses e

[...] al profano, pero creemos que el libro también es de interés para el cientista, en especial al psicólogo, siempre, claro está, que no resulte demasiado exigente... No debe extrañar, por ende, la abundancia de expresiones como 'quizá', 'tal vez', 'según algunos autores', que patentizan mis esfuerzos de tanteo entre diversas posiciones respecto de hechos o interpretaciones que todavía son objeto de seria controversia [...] Mi intención no es convencer con determinada opinión, sino exponer hechos y dirigir la atención del lector hacia algún punto de vista – y cuando es posible hacia varios – para que saque conclusiones por su propia cuenta.” (p. 9).

Musso abogaba que la parapsicología sirviera para la refutación de los principios básicos del materialismo diferenciándolos de los “ideales sociológicos de construcción de un mundo mejor en base a un cambio en la personalidad del hombre a través de sus estimulantes sociales, que generalmente se adscriben a esta filosofía” (p. 245) Según Musso, “la parapsicología viene a demostrar la existencia de una dimensión que trasciende las limitaciones del espacio y el tiempo [...] Parece evidente – señala – que la hipótesis materialista no puede dar respuesta a estas cuestiones. Las vías sensoriales son las formas normales de conocimiento, pero la percepción extrasensorial muestra que éste [el hombre] no puede reducirse. No puede valer una filosofía que se estructura sobre una hipótesis que no contempla todos los aspectos o modos de ser de la realidad que pretende describir.” (pp. 237-238)⁵⁹⁹ También describe varios experimentos de

ingleses sino también el impacto creciente de la labor de J.B. Rhine, ver Musso, J.R. (1965). *En los Límites de la Psicología: Desde el Espiritismo hasta la Parapsicología, Segunda edición*. Buenos Aires: Paidós. Una revisión en inglés del libro dice “este primer desarrollo en América Latina”, ver Hindson, M.T. (1955). Review: *En los Límites de la Psicología* by J. Ricardo Musso. *Journal of the Society for Psychical Research*, 38(583), 34-35. La editorial Paidós la incorporó a una colección en formato abreviado en 1965.

⁵⁹⁹ En 1970, Musso presentó el problema del fenómeno parapsicológico como un problema *central* de la investigación psicológica en su obra *Problemas y Mitos Metodológicos de la Psicología y la Psicoterapia* (en dos tomos), que se convirtió en un libro de texto para estudiantes universitarios en las carreras de psicología en Argentina y en América Latina. Musso advierte que la parapsicología permite colocar a la existencia de “factores mentales de la personalidad, como la regulación de la conducta y coloca a la parapsicología en el nivel de la descripción de las relaciones intencionales del organismo con el mundo exterior, de la interacción del hombre con el mundo” (p. 12), ver Musso, J.R. (1970a). *Problemas y mitos metodológicos de la psicología y la psicoterapia*. Buenos Aires: Psique; Musso, J.R. (1970b). *Falacias y mitos metodológicos de la psicología: Introducción a una introducción a la metodología de la investigación*. Buenos Aires: Psique.

percepción extrasensorial con individuos que sirvieron como colaboradores (psíquicos y médiums)⁶⁰⁰ y su modelo conocido como “etapas del proceso de la percepción extrasensorial” (captación, información e interpretación).⁶⁰¹

De hecho, su propia historia es una refutación del espiritismo a través de la parapsicología, que considera una etapa “superadora”, poniendo énfasis en una disputa de límites entre el espiritismo y la parapsicología.⁶⁰² Pero esta posición resultó intolerable para el médico Bartolomé Bosio quien ya había confrontado con la mirada socarrona a Stockdale (ver Capítulo 3). Bosio escribió una dura crítica a la obra de Musso según la cual, “si se pretende, para los límites de la psicología, partir del espiritismo para llegar a la parapsicología, era un deber elemental y fundamental demostrar que se tiene un conocimiento acabado del espiritismo” (p. 74). Las réplicas y contrarréplicas fueron objeto de una intensa controversia entre ambos a lo largo de varios números de la revista *La Idea*, donde incluso el ingeniero Fernández sumó su opinión en apoyo a Bosio.⁶⁰³ No obstante, Musso participó en grupos filo-espiritistas, como el Grupo La Plata (GLP), un típico *home circle* formado exclusivamente por interesados en los fenómenos del espiritismo, entre 1950 y 1955, pero sin adhesión doctrinaria. El GLP llevó a cabo una serie de sesiones experimentales de “mesa parlantes”, algunos miembros haber obtenido levitaciones de una mesa sin contacto, golpes, vibraciones entre otros fenómenos. Musso visitó en varias ocasiones al GLP

⁶⁰⁰ Entre varios mencionados, Musso describe el caso de su propia esposa por entonces, Elvira Canale, quien decía mostrar aptitudes psíquicas desde su infancia. Elvira inició varios ensayos mediante una técnica conocida como “psicometría”, tocando objetos y fotografías o leyendo sus nombres (ver Capítulo 3).”

⁶⁰¹ Musso, J.B. (1955). Las etapas del proceso de ESP. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 23-32. También hubo interés de estos desarrollos en la prensa general, ver Correas, L.H. (1954). Extraordinarias comprobaciones de la parapsicología: Entrevista a J.Ricardo Musso. *Esto Es*, 2(10), 38-39; [Anónimo] (1954, enero 6). Se puede conocer el porvenir e influir la materia con la mente. *Esto Es*, 2(12), pp. 27-29.

⁶⁰² Esta disputa continuó en la prensa espírita, por ejemplo, el líder espírita Natalio Ceccarini planteó que “parapsicología y espiritismo pueden arribar, lealmente, a grandes conclusiones en beneficio espiritual de la humanidad; si colaboran entre si en el ámbito de la investigación científica; si se desconocen, retrasarán el advenimiento de la verdad [...]” ver Ceccarini, N. (1962). *Espiritismo y parapsicología. La Idea*, 34(457), 1-4.

⁶⁰³ Bosio, B. (1955). Un deficiente estudio del espiritismo. *La Idea*, 32(372), 71-74; Musso, J.R. (1955). En torno a la parapsicología. *La Idea*, 32(373), 93-113; Bosio, B. (1955). Primero: Conocer el espiritismo. *La Idea*, 32(374), 121-123; Musso, J.R. (1955). En torno a la parapsicología (2). *La Idea*, 32(375), 145-152; Musso, J. R. (1955). En torno a la parapsicología (3). *La Idea*, 32(376), 172-174; Fernández, J.S. (1955). Platón, la verdad y la parapsicología. *La Idea*, 32(375), 153-156.

provisto de un equipo electromecánico para comprobar si las cuatro patas de la mesa estaban elevadas del suelo al mismo tiempo. Musso junto a Canavesio, fueron testigos de los movimientos en torno al médium Fernando del Mármol, un estilo de práctica que tuvo su auge a mediados del siglo XIX.⁶⁰⁴

Este período también se caracterizó por un número de individuos que comenzaron a hacerse populares en los medios de prensa, desde cartomantes a astrólogos y clarividentes, quienes incluso evitaban autoproclamarse médiums o espiritistas. Algunos prestaban de buena fe sus nombres (otros permanecieron anónimos) cooperando en estos experimentos para demostrar que sus facultades eran (psicológicamente) saludables frente a una opinión pública crítica contra curanderos y adivinos populares. Por ejemplo, los radiestesistas Armando King y Federico Poletti y los videntes “Mr. Luck”, Rosita de la Torre, Irma Maggi,⁶⁰⁵ Iris Cazaux, Carlos Alonso y Ana Gryn, todos ellos dijeron cooperar a menudo con la policía para ayudar resolver algunos crímenes populares en la prensa.⁶⁰⁶ Por ejemplo, en 1938, Enrique Marchesini proporcionó datos para esclarecer el caso de la niña Marta (Martita) Ofelia Stutz,

⁶⁰⁴ José María Feola (1926-2012) y su grupo reportan en sus memorias “levitaciones de una mesa trípode” (desde sesenta centímetros hasta un metro de altura, a plena luz). Junto al matemático Mischa Cotlar y su esposa, Musso y su esposa Elvira Canale y Feola y su esposa Olga Figini, todos fueron testigos de movimientos de mesas sin un médium presente, siguiendo un procedimiento que Musso había propuesto, cantando rítmicamente “mueva la mesa, mueva la mesa” (p. 220), ver Feola, J.M. (1994). J. Ricardo Musso y el grupo de La Plata. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 4, 217-220. Musso visitó el grupo de La Plata, acompañado por Enrique Butelman, el editor de Paidós y Canavesio obteniendo “extraordinarias elevaciones de la mesa.” (p. 234) Según Feola, el grupo decidió “desafiar al espíritu a probar su fuerza frente a Butelman y Musso, quienes se sentaron sobre la mesa con un peso total de más de 200 kilos. A poco de sentados, la mesa se inclinó violentamente y arrojó a ambos contra la pared opuesta, cerca de un metro y medio de distancia”, ver Feola, J.M. (2013). *Científico y psíquico*. Buenos Aires: Antigua; Feola, J.M. (2008). Recordando a Fernando. *Comunicaciones en Parapsicología*, No.19, 3-26.

⁶⁰⁵ Hay varios artículos a este respecto en la prensa argentina, ver Vaccari, A. (1923). Una joven interesante. *Caras y Caretas*, 12(567), pp. 12-13; Bogo, C. (1953). Irma Maggi. *La Idea*, pp. 180-183; O'Neill, A. (1971). Las vibraciones del pasado: Irma Maggi. *Revista La Nación*, abril 25, pp. 32-33. Para dos biografías sobre Maggi ver Villanueva, J. (1992). Irma Maggi (1882-1972), una notable psíquica: Conmemorando el vigésimo aniversario de su fallecimiento. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 3, 62-68; Gimeno, J. (2012). Irma Maggi, una psíquica de dos mundos. *E-Boletín Psi*, 7(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN%20PSI_Vol.8_No.2_Mayo_2012.htm#tit03].

⁶⁰⁶ Estas formas de consulta y orientación, aunque existentes de larga data en otros tiempos y lugares, sin embargo, comenzaron a hacerse cada vez más populares a través de prácticas adivinatorias, como las barajas españolas y más tarde el tarot, la cuales quedaron más visibilizadas en los medios de prensa a partir de los años sesenta, ver Jofré Barroso, H. (1975). *Los hijos del miedo: Reportaje a las creencias y supersticiones del porteño*. Buenos Aires: Emecé; Sarlo, B. (1992). Médicos, curanderos y videntes. En B. Sarlo (Ed.). *La imaginación técnica: Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

desaparecida en la provincia de Córdoba, que conmocionó al público general y a los periodistas que siguieron el caso en el diario *La Voz del Interior*.⁶⁰⁷ Anne de la Motte Carrell, una radiestesista cordobesa de origen francés que atendía como enfermera y sanadora en La Cumbrecita, Córdoba, colaboraba con la policía local en casos de secuestros y otros episodios (también cooperó con Canavesio en numerosos ensayos de rabiomancia empleando péndulos y varillas).⁶⁰⁸

En esa misma línea, otro vidente bastante popular en radio y prensa gráfica, a quien por sus afirmaciones y aciertos apodaron “Nostradamus” (pseudónimo de Germán Corrado Castiglioni, 1912-1956) cooperó en numerosos ensayos para los investigadores miembros del IAP. Siguiendo un diseño similar al empleado por el investigador holandés W.C.H. Tenhaeff con Gerard Croiset⁶⁰⁹ (1909–1980), un famoso clarividente holandés, Castiglioni practicó el “test de la silla vacía” (*chair test*), que consistía en seleccionar al azar la butaca de un teatro antes del espectáculo para que Castiglioni “supiese” quién será el espectador que se sentará ahí.⁶¹⁰ Otras experiencias se llevaron a cabo en el núcleo de las comunidades espíritas, por ejemplo, Musso condujo un estudio para evaluar si las características de personalidad de las identificaciones espiritistas de médiums en trance, empleando el Test de Asociaciones Dirigidas de Jung,⁶¹¹ diferían de la personalidad del médiums en estado normal, sin trance.⁶¹² Su conclusión, después de encontrar a quince médiums dispuestos a cooperar, fue que las respuestas de los “guías”

⁶⁰⁷ Jiménez de Asúa, L. (1942). La telepatía en la administración de justicia criminal. En Mouchet, E. (Ed). *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomo III*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad Buenos Aires.

⁶⁰⁸ Gimeno, J (2013). Anne de la Motte: Una historia matizada por la radiestesia. *Comunicaciones de Parapsicología*, 40, 28-45.

⁶⁰⁹ Pollack, J.H. (1980). *La clarividencia probada: El extraordinario caso de Gerard Croiset*. Bilbao: Mensajero.

⁶¹⁰ Cuando el espectáculo culminó, Musso interrogó a los cinco espectadores sentados en aquellas butacas y encontró que de las 45 afirmaciones se habían obtenido 37 aciertos (el resto eran ambigüedades o errores). A diferencia de Tenhaeff, su contraparte holandés, Musso diseñó una evaluación matemática en lugar de una meramente descriptiva, como la aplicada sobre el vidente Croiset, ver Musso, J.R. (1954). *En los límites de la psicología*. Buenos Aires: Periplo (pp. 317-319).

⁶¹¹ Diseñado por el psiquiatra suizo C.G. Jung, consiste en pronunciar una serie de palabras estímulo en las que se observan relaciones cuyas respuestas manifiestan reacciones o exteriorizaciones afectivas frente a cada palabra-estímulo, también conocido como “experimento de asociación de palabras”, ver Jung, C.G. (2016). *Obras completas de Carl Gustav Jung. Volumen 2: Investigaciones experimentales. Estudios acerca de la asociación de palabras*. Madrid: Trotta.

⁶¹² En este estudio, Jaime Berstein y Enrique Butelman cooperaron en el análisis de los resultados, ver Musso, J.R. (1956). Experiencias con médiums en trance. *Revista de Parapsicología*, 2(1), 3-12.

mediúmnicos no resultaron diferentes de las respuestas de aquellos testeados en estado normal.

A favor del espiritismo experimental y la posterior adopción de la parapsicología rhineana, el caso de Naúm Kreiman (1919-2003) es particularmente relevante y funciona como un ejemplo de transición del espiritismo hacia la parapsicología. Entre 1941 a 1948, Kreiman participó activamente primero en la Sociedad Víctor Hugo y más tarde, entre 1955 y 1956, fue designado editor de la revista *La Idea*, publicada por la Confederación Espiritista Argentina, donde escribió varios artículos y propuestas llamando a los espiritistas a investigar rigurosamente la mediumnidad. En lugar de patologizar a la mediumnidad, este estilo de ensayos tenía por propósito determinar la naturaleza “psicológica” del médium y la fuente presumiblemente inconsciente del “espíritu”, una idea que proviene de la influencia de la teoría del psicoanálisis que se instaló entre algunos médicos que interpretaban las performances de los médiums.⁶¹³ Sin embargo, la orientación de Kreiman generó malestar entre algunos lectores de la revista, quienes sintieron que su dirección se desviaba hacia un vector que miraba con mayor desconfianza a los médiums o bien que el espiritismo “experimental” se reducía a ensayos controlados contra el fraude.⁶¹⁴ Kreiman trató de estimular a los espiritistas a percibir un panorama más constructivo y optimista hacia la parapsicología y en 1955 adoptó la expresión “psicología paranormal” siguiendo a Mouchet, Gorriari y Efrón (ver Capítulo 3). Kreiman presentó un programa (o curso) para el Instituto de Cultura Espírita (ICE) de la Confederación Espiritista Argentina con orientación hacia los procedimientos estadísticos en parapsicología. El ICE se ocupaba de tareas de culturales entre los dirigentes espiritistas y médiums creado por iniciativa de Hugo Nale y otros

⁶¹³ Cesio, F. (1954/2019). Estudio psicoanalítico de la teoría espiritista. [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit3].

⁶¹⁴ En 1939 Kreiman ingresó a la “Logia Mercurio”, una pequeña rama de la Sociedad Teosófica y participó activamente en Biblioteca Teosófica, fundada en 1918 por José Melián y José Olivares. Debido al estrecho vínculo entre la teosofía y el espiritismo, en 1941 formó parte de la Sociedad espiritista Víctor Hugo, fundada en 1913, bajo la protección de los líderes espiritistas Santiago Bossero y Hugo L. Nale. Para una biografía de Kreiman, ver Ivinsky, D. & Gimeno, J. (2008). *Naum Kreiman: La parapsicología y la ciencia*. Buenos Aires: Edición del Autor. Otros artículos de Kreiman que responden a este “pasaje” entre el espiritismo a la parapsicología, ver los artículos “Psicología normal y psicología supranormal” publicados entre 1954 y 1956, en revista *La Idea* (Nos. 361 al 380); Kreiman, N. (1944). Observaciones generales sobre los instrumentos de control en las investigaciones espíritas y metapsíquicas (1). *Constancia*, 67(2650), 144-148; Observaciones generales sobre los instrumentos de control en las investigaciones espíritas y metapsíquicas (2). *Constancia*, 67(2651), 170-175. No. 2655 al 2659 y 2662 al 2669, y Kreiman, N. (1946). *El espiritualismo experimental y sus consecuencias filosóficas*. Buenos Aires: Confederación Espiritista Argentina.

kardecistas que buscaban cierta “redención” por parte del Estado que veía con recelo sus prácticas. Sin embargo, su búsqueda por tender puentes entre la parapsicología y el espiritismo fracasó, sumado a las tensiones generadas por sus editoriales en el corazón de la prensa espírita, que acabaron con la renuncia de Kreiman. Tres años más tarde, en 1958, Kreiman emigró al IAP y se integró a su Consejo Directivo, en lugar del fallecido Canavesio. Kreiman adoptó una posición definitivamente en favor de la parapsicología, priorizando ensayos experimentales con personas no médiums en lugar de médiums que a menudo eran bastante reticentes a tales pruebas. Esta etapa de demarcación del espiritismo, que buscaba purificarse hacia una postura “aséptica” (o menos contaminada) por la devoción religiosa predominante en favor de la aplicación de los procedimientos estadísticos de orientación rhineana, comenzó a ganar cada vez más adeptos dentro del emergente movimiento parapsicológico.⁶¹⁵

Durante el gobierno de Arturo Frondizi, el espiritismo continuó diversas campañas proselitistas con más o menos apertura, a pesar que el Fichero de Culto mantuvo su observancia sobre confesiones bajo un control más orgánico. Por ejemplo, en 1958 Angel Centeno (1925-2006), médico y subsecretario de Culto, que era un católico devoto y crítico del espiritismo,⁶¹⁶ junto a Román Bravo, director del Fichero, convocaron a kardecistas y miembros de la ECB para modificar el decreto original de 1948. No sólo espiritistas, en rigor, cristianos ortodoxos, la ciencia cristiana, evangélicos, rabinos y más de una docena de otros representantes religiosos, plantearon su reclamo basado en la libre determinación de los cultos. Los espiritistas en general, específicamente, alertaron sobre las restricciones policiales y las prohibiciones de actos públicos.⁶¹⁷ La mayoría de los cultos mantuvieron un acuerdo de libre determinación, pero las controversias continuaron durante la gestión de Centeno a pesar que el espiritismo liderado por los espiritistas de la ECB alcanzó un significativo aumento así

⁶¹⁵ Desde inicios de los sesenta hasta fines de los noventa, Kreiman examinó la relación entre la psicología conductista (skineriana) con la percepción extrasensorial. Junto a su esposa Dora Ivinsky (1927-2016), condujeron numerosos estudios con el propósito de observar si los participantes de estos ensayos podían eventualmente obtener un promedio de aciertos significativos en la adivinación de cartas “zener”. En 1963, ambos inauguraron una nueva publicación regular *Cuadernos de Parapsicología*, que se extendió hasta 2004 (luego cambió a *Comunicaciones en Parapsicología* hasta 2016).

⁶¹⁶ Centeno, A. M (1955). *El espiritismo*. Buenos Aires: Lector.

⁶¹⁷ [Redacción] (1958). Reunión en el Ministerio de Relaciones y Culto de la Nación. *La Idea*, 35(412), p. 160.

como mayor representatividad en medios de prensa, radio, gráfica y TV a partir de los años sesenta.

También durante ese período, otro control sanitario asestó contra el espiritismo kardecista, donde la perspectiva higienista claramente contrastó con su contraparte brasilera. En 1957, el centro espírita Ateneo de Propaganda Allan Kardec en Avellaneda anunció la creación de un Hospital Espiritista (también llamado Instituto o Clínica del Alma) para el tratamiento de enfermedades del alma mediante la educación y la protección de la salud mental de los médiums basado en el modelo de terapéutica espírita.⁶¹⁸ Por ejemplo, el psiquiatra Inácio Ferreira de Oliveira (1904-1988), que dirigía el Sanatorio Espírita de Uberaba, había desarrollado un novedoso concepto que evitaba el estigma de la alienación mental y social de los médiums conocido como *psiquiatría espírita*.⁶¹⁹ A principios de la década del treinta, su sanatorio funcionó como una institución híbrida en términos de comprender las patologías mentales en el contexto cultural del espiritismo brasilero. Examinar las apropiaciones y negociaciones en este cruce de saberes divergentes en el espiritismo brasilero, capaz de ajustar sus epistemologías para ganar eficacia terapéutica, posiblemente ayude a comprender esta perspectiva y superar el antagonismo entre la psiquiatría y el espiritismo.⁶²⁰

Los escritos de Ferreira tuvieron un fuerte impacto entre los kardecistas argentinos: tanto Di Cristóforo – que visitó el Sanatorio en Brasil – Natalio Ceccarini y José S. Fernández en Buenos Aires como Tito Bancescu en Rosario, buscaron su asesoramiento

⁶¹⁸ La propuesta describe los tratamientos médicos y espirituales que iban a ser aplicados (según el Expte. 2097/59), ver [Editorial] (1961). Proclamación pública del hospital espírita. *La Idea*, 35(402), p. 232.

⁶¹⁹ Inicialmente escéptico, Ferreira abrazó la doctrina espírita y concluyó que una parte significativa de casos de alienación eran provocados por la acción de espíritus desencarnados. Varios de los pacientes que no respondían satisfactoriamente al tratamiento psiquiátrico convencional eran luego intervenidos mediante un tratamiento basado en “desobsesión espiritual”, que practicaban los médiums en Brasil, ver Ferreira, I. (1940). *Psiquiatria em face da reencarnação*. San Pablo: Federação Espírita do Estado de São Paulo; Ferreira, I. (1946). *Têm Razão?* Uberaba: Gráfica Mundo Espírita; Ferreira, I. (1945/1993). *Novos Rumos à Medicina*, 2 Vols. São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo; Ferreira, I. (1982). *Peregrinos da vida*. Uberaba: Rio Grande Artes Gráficas. Para un análisis psicológico y sociológico de estos tratamientos, ver Jabert, A. & Facchinetti, C. (2018). Combining psychiatry and spiritism: Therapies employed in a Brazilian sanatorium (1934–1948). *History of Psychology*, 21(3), 208–222; Bragdon, E. (2012). *Spiritism and mental health: Practices from spiritist centers and spiritists psychiatric hospitals in Brazil*. London: Singing Dragon; Greenfield, S.M. (2008). *Spirit with scalpels: The cultural-biology of religions in Brazil*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

⁶²⁰ Plotkin, M.B. (2017). Psychoanalysis as a belief system: A research program outline. *Historia, Ciências, Saude —Manguinhos*, 24, 15–31.

para fundar el sanatorio espírita en Buenos Aires.⁶²¹ Aunque Ferreira visitó Buenos Aires en dos ocasiones para pronunciar conferencias sobre sus métodos en la Confederación Espírita Argentina, fue imposible persuadir con sus argumentos al psiquiatra Mario Sbarbi, miembro de la Liga Argentina de Higiene Mental, quien en 1959 rechazó la personería jurídica para la clínica espírita solicitada por Alfredo Vaghi y Salvador Gatto, cuyo proyecto de habilitación habían elevado al Consejo de Salud Mental. La lectura del proyecto y sus propósitos posiblemente hayan resultado alarmantes para las autoridades sanitarias que finalmente frustraron la apertura de la clínica.⁶²²

La inepción de la parapsicología en el campo de la psicología

Determinar de qué modo progresó la psicología argentina, ha sido un intenso tema de discusión. Sin embargo, la evolución de las teorías, biografías o instituciones dominantes y su inserción en ámbitos académicos – Laboratorios, Institutos y Academias, Facultades y doctorados – puede ser una materia de demarcación más fácilmente trazada. Por ejemplo, basado en una linealidad temática, Klappenbach periodiza al menos cinco etapas: (1) psicología clínica, experimental y social (1895–1916); (2) psicología filosófica (1916–1941); (3) psicotecnia y orientación profesional (1941–1962); (4) orientación psicoanalítica en la psicología (1962–1984) e (5) institucionalización de la psicología (desde 1984 hasta el presente).⁶²³ Siguiendo una

⁶²¹ Según Ferreira, muchos casos de “locura espírita” no sólo estaban incorrectamente abordados sino que tenían etiología explícitamente “espiritual.” De hecho, un número de médiums experimentados cooperaron con Ferreira como auxiliares en los tratamientos psiquiátricos, legitimando la narrativa del médium y sus pacientes. Su obra fue muy influyente en la prensa espírita argentina, ver Ferreira, I. (1942). *Espiritismo y Medicina*. Buenos Aires: Víctor Hugo Editor; Ferreira, I. (1944). *Espiritismo: Ciencia Suprema*. *Constancia*, 67(2663), 554-559; (2665), 620-621; (2666), 650-651; (2667), 683-84 y (2668), 716-717; Ferreira, I. (1944). *Espiritismo: Ciencia Suprema*. *Constancia*, 67(2663), 554-559; *Constancia*, 67(2665), 620-621; *Constancia*, 67(2666), 650-651; *Constancia*, 67(2667), 683-684; *Constancia*, 67(2668), 716-717; Di Cristóforo, L. M. (1941). *El Espiritismo en el Brasil*. *Constancia*, 64(2597), 741-744; Fernández, J. (1948). *Espiritismo y locura*. *Constancia*, 61(2747), 169-172; Fernández, J. S. (1956). *Supervivencia y reencarnación en las psico-curaciones del doctor Ferreira*. *Constancia*, 79, 306-312.

⁶²² Salvador Gatto publicó una refutación a este rechazo tomando como ejemplo el caso del sanatorio de Ferreira en Uberaba en 1961. Finalmente la clínica se abrió tiempo después, como un centro de asistencia y orientación espiritual a personas en busca de ayuda, pero lejos de atención clínica formal, ver Gatto, S. (1961). *Espiritismo ante el banquillo de la Psiquiatría*. Buenos Aires: Autor; Robles, A. (1961). Comentarios del libro: *Espiritismo ante el banquillo de la Psiquiatría*. *La Idea*, 35(449), 17-21.

⁶²³ Klappenbach, H. (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27(1), 109-164.

linealidad similar, Dagfal también plantea cinco etapas que guardan semejanza con Klappenbach, por ejemplo, (1) la psicología positivista (1896-1925) seguido por una (2) reacción antipositivista como desprendimiento de la filosofía (1925–1943), (3) la emergencia de “psicologías aplicadas” (como la psicotecnia y la orientación profesional) (1943–1955), (4) la influencia del psicoanálisis en la psicología (1955-1966) y (5) la recepción del lacanismo (1966-1976).⁶²⁴

Las así llamadas psicologías científicas de corte “antipositivista” estuvieron lejos de conquistar un territorio fértil de producción; por ejemplo, rara vez los experimentos psicológicos norteamericanos se replicaban en los laboratorios o en las cátedras de psicología argentinos e incluso era bastante inusual producir diseños originales. Las psicologías *centradas en la objetividad* de la tradición norteamericana, particularmente el conductismo watsoniano, fueron desplazadas por cierta antipatía cultural por parte de los primeros psicólogos argentinos.⁶²⁵ En efecto, la psicología “experimental” llevó a cabo un número de estudios psicofisiológicos basados en el esfuerzo, la voluntad y otras funciones psicomotoras y el estudio científico de la personalidad y la inteligencia, mediante exámenes psicométricos. Por ejemplo, el médico Horacio Rimoldi (1913-2006), que aplicó modelos estadísticos para el análisis de sus datos en psicología, se educó en los Estados Unidos cuando la investigación experimental de laboratorio y la metodología estadística eran parte de la educación y el desempeño del psicólogo.⁶²⁶

Hacia los años treinta, la psicología era considerada una ciencia básica con escaso reconocimiento aplicado, no obstante había alcanzado un aceptable posicionamiento en la comunidad médica, cuyo potencial era reconocido en términos de su aplicación

⁶²⁴ Dagfal, A. (2008). Orientación profesional y psicotecnia en la Argentina peronista (1943-1955). *Revista de Psicología General y Aplicada*, 61 (3), 313-330.

⁶²⁵ Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.

⁶²⁶ Rimoldi trabajó cercanamente al premio Nobel de Medicina y Fisiología Bernardo Houssay (1887-1971) donde se entrenó en métodos factoriales bajo la dirección de William Stephenson. Rimoldi llevó a cabo la primera estandarización de matrices progresivas de Raven junto a Nuria Cortada (1921-2013) y en los años setenta dirigió el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Psicología Matemática y Experimental (CIIPME). A fines de 1946, con Perón en el poder, se exilió a los Estados Unidos dejando las cátedras de Biología y Psicología Experimental que fueron eliminadas del plan de estudios, ver Piñeda, M.A. (2020). Bernardo Houssay, Horacio Rimoldi y la formación de investigadores en Psicología: Una bisagra entre CONICET y las Universidades Argentinas. *Revista de Historia de la Psicología*, 41(3), 2–15.

clínica.⁶²⁷ Con el propósito de detener el avance del curanderismo y otras prácticas asumidas como charlatanería y abuso de la credulidad, era importante incorporar la psicología en la educación médica, lo cual tuvo lugar entre 1953 hasta 1957, cuando César Castillo (ver Capítulo 4) dictó el primer curso de Psicología Médica para médicos graduados.⁶²⁸ Durante el primer peronismo, los educadores incorporaron el empleo de nuevas técnicas basadas en la psicología aplicada donde la escuela resultó un espacio más permeable para la implementación de nuevas técnicas de intervención psicológica.⁶²⁹ Por ejemplo, comenzaron a emerger los “testistas” capaces de clasificar a las personas mediante escalas que respondían a parámetros psicológicos y psicofísicos con el propósito de determinar si un individuo reunía los requerimientos aptitudinales para un puesto laboral (conocido como “profesiografía”) para luego compararlos con el resultado del estudio sobre las aptitudes del aspirante relacionadas con las cuestiones laborales.⁶³⁰ De modo que un contexto favorable desde las políticas públicas del peronismo sentó las bases para su profesionalización creando nuevas intervenciones, espacios curriculares y carreras de psicología, impulsándolas como ciencia aplicada. Las carreras de psicología que comenzaron a crearse en el país desde mediados de los años cincuenta no se instalaron en las facultades de Medicina, sino en Humanidades y Filosofía.⁶³¹

Universidad de

⁶²⁷ Klappenbach, H. (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27(1), 109-164; Talak, A. M. (2000). Los primeros desarrollos académicos de la psicología en la Argentina: 1896-1919. En J. C. Ríos, R. Ruiz, J. C. Stagnaro & P. Weissmann. (Eds.). *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis: historia y memoria* (pp. 215-230). Polemos.

⁶²⁸ Rodríguez Sturla, P. (2008). La transmisión académica de la psicología en el Curso Superior de Médicos Psiquiatras de la Universidad de Buenos Aires (1942-1962). *Temas de historia de la Psiquiatría Argentina*, 24, 21-25; Klappenbach, H. (1995). Psicología y campo médico. Argentina: años 30. *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 1 (1/2), 159-226.

⁶²⁹ Talak, A.M. (2000). Los primeros desarrollos académicos de la psicología en la Argentina: 1896-1919. En J. C. Ríos, R. Ruiz, J. C. Stagnaro & P. Weissmann. (Eds.). *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis: Historia y memoria* (pp. 215-230). Buenos Aires: Polemos.

⁶³⁰ Docentes de muchas escuelas se entrenaron para administrar pruebas psicométricas y cuestionarios psicológicos, ver Klappenbach, H. (1995). Antecedentes de la carrera de psicología en las universidades argentinas. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 41, 237-243; Klappenbach, H. (2001). *La Psicología en Argentina: 1940-1958. Tensiones entre una psicología de corte filosófico y una psicología aplicada*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires; Ibarra, M.F: (2015). Psicotecnia. Historia de un encuentro entre la psicología y la técnica. *Aesthetika: Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, 11(2), 71-85.

⁶³¹ Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.

Aunque las bases institucionales ya se habían establecido durante el período peronista, sin embargo, el interés de algunos psicólogos por la inyección de la parapsicología en los espacios universitarios recién iba a producirse en el período subsiguiente, entre 1955 a 1966, cuyo inicio se corresponde con el advenimiento de la autodenominada “Revolución Libertadora” y su fin coincide con el derrocamiento de Arturo Illía y la intervención de las universidades públicas. En esta franja temporal, situada entre dos golpes de Estado, tuvo lugar una renovación social y cultural en el seno de la cual las universidades se democratizaron, incorporaron nuevos profesores y modernizaron sus planes de estudios.⁶³² Se rescatan aquí tres disputas en este período de demarcación entre el espiritismo y la naciente parapsicología gestionada por algunos de los primeros profesores de psicología.

Una de las primeras disputas se libró durante el Primer Congreso Argentino de Psicología, entre el 13 y el 22 de marzo de 1954, organizado por la Universidad Nacional de Tucumán (presidido por el entonces Presidente Perón, como era esperable a todo evento con apoyo oficial), donde participaron varias docenas de profesores de psicología, filósofos de orientaciones diversas, sacerdotes, psicotécnicos, psiquiatras y por primera vez, algunos psicoanalistas. Aunque su objetivo explícito era la creación de una carrera de psicología, en este contexto, algunos miembros del IAP aprovecharon el congreso para visibilizar por primera vez sus propios trabajos, entre ellos, Musso, Fernández y epistemólogo Armando Asti Vera. De las tres presentaciones sobre parapsicología dirigidas al congreso, sólo Asti Vera fue aceptado (“Los fenómenos psíquicos supranormales” y “El método y las técnicas en el estudio de la psique”) que se publicaron completas en las Actas del Congreso, aceptadas en la Comisión 1: “Problemas históricos y epistemológicos de la psicología”⁶³³ y otra presentación bajo el título “Nuevos problemas filosóficos de la Psicología”⁶³⁴ de J.S. Fernández, que no fue

⁶³² En sólo dos años, se crearon carreras de psicología en cinco universidades nacionales: Buenos Aires (1957), La Plata, Córdoba y San Luis (1958) y Tucumán (1959). Comenzó entonces la historia de la psicología como profesión y como disciplina, ver Vezzetti, H. (1988). *El nacimiento de la psicología en la argentina. Pensamiento psicológico y positivismo*. Buenos Aires: Puntosur.

⁶³³ Asti Vera, A. (1955). El método y las técnicas en el estudio de la psique. En *Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología* (pp. 369-378). [Ministerio de Educación de la Nación] Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

⁶³⁴ Fernández la publicó como folleto debido a que el Comité del Congreso nunca la publicó completa, ver Fernández, J.S. (1954). *Nuevos problemas filosóficos de la Psicología*. Buenos Aires: Instituto Argentino de Parapsicología.

publicada (sólo este título). Las presentaciones de Musso, sin embargo, fueron rechazadas y a causa de ello, él mismo las incluyó como apéndices en la primera edición de su libro ese mismo año.⁶³⁵ Claramente la parapsicología no tuvo buena acogida entre los miembros del Comité Organizador del congreso, aun si el tema estaba mencionado incluso en forma marginal.⁶³⁶

La segunda disputa se libró de la mano del propio Asti Vera,⁶³⁷ quien diseñó una estrategia para evitar toda crítica a su interés por la parapsicología, empleando el neologismo *metapsicología* e inocular así el tema en la naciente psicología académica y a su colectivo en este congreso. Asti Vera describió claramente que estos prejuicios obedecen a:

una resistencia al cambio, el miedo a lo desconocido; temor a perder el prestigio intelectual o profesional; racionalismo y cientificismo y una dosis de egolatría (que se traduce en el deseo de defender un conocimiento científico con cuya posesión el yo se ha identificado) [...] estas causas nunca afloran a la conciencia, porque son cuidadosamente enmascaradas por un mecanismo psicológico que los psicoanalistas han descripto muy bien: la racionalización. (p. 55-56)⁶³⁸

Universidad de
San Andrés

⁶³⁵ Musso escribió a Rhine demostrando su indignación: “Evidentemente no será fácil obtener aquí el reconocimiento de la parapsicología por la ciencia oficial, pero pienso dedicar mis mejores esfuerzos para lograrlo” (ver correspondencia de Musso a J.B. Rhine del 26 de abril de 1954). Las dos presentaciones fueron “Las investigaciones del Laboratorio de Parapsicología de la Duke University” y “Pruebas experimentales de la ESP y la PK”, ver Musso, J.R. (1954). *En los límites de la psicología*. Buenos Aires: Periplo.

⁶³⁶ Ministerio de Educación de la Nación (1955). *Actas del Congreso Argentino de Psicología*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, también ver Gentile, A. (1997). El Primer Congreso Argentino de Psicología, 1954. *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 3(1-2), 159-173.

⁶³⁷ [Kreiman, N]. (1972). Profesor Armando Asti Vera. *Cuadernos de Parapsicología*, 5 (1), p. 5.

⁶³⁸ Asti Vera, A. (1961). *Metapsicología*. *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, 14, 55-66. Asti Vera por entonces era profesor de Lógica en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad del Litoral en Rosario, ver Asti Vera, A. (1968). *Metodología de la investigación*. Buenos Aires: Kapelusz; Una reseña del interés de Asti Vera por la parapsicología, ver Gimeno, J. (2014). El profesor Armando Asti Vera y la parapsicología universitaria argentina. *E-Boletín Psi*, (9)1, [Recuperado de [http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN%20PSI Vol.9 No.1 Enero 2014.htm#tit02](http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN%20PSI%20Vol.9%20No.1%20Enero%202014.htm#tit02)].

La orientación de Asti Vera en parapsicología – como la de muchos de sus contemporáneos – era más eurocéntrica que norteamericana.⁶³⁹ También hubo razones culturales: muchos profesores argentinos de la generación de Asti Vera leían francés e italiano mejor que inglés así que esta orientación favorita no es rara. Es posible que la parapsicología rhineana, a causa del uso de un estricto método cuantitativo que reduce al fenómeno parapsicológico a desviaciones estadísticas, le “quitara sabor” a la seductora orientación europea interesada en examinar médiums. Además Asti Vera mantenía la esperanza de que la parapsicología responda al problema de la supervivencia después de la muerte en lugar del espiritismo.⁶⁴⁰ En efecto, en Diciembre de 1955, Asti Vera promovió el primer “Seminario de Parapsicología” en la carrera de Psicología que se cursaba en la Universidad del Litoral, pero jamás llegó a dictarse porque al año siguiente se produjo una reestructuración del plan de estudios en la carrera de Psicología (creada por Bernstein) que elevó a la Parapsicología al rango de cátedra oficial, como asignatura obligatoria para los alumnos del cuarto año. Meses después, se resolvió incorporarla como cátedra en el plan de estudios del doctorado en psicología, en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación a cargo de Jaime Bernstein.⁶⁴¹

⁶³⁹ Adhería a la opinión del escritor francés Robert Amadou (1924-2006), quien aparece mencionado en las referencias de su asignatura pero que tampoco era partidario del modelo rhineano, ver Amadou, R. (1955). ¿Qué es la Parapsicología? *Revista de Parapsicología*, 1(1), 3-9.

⁶⁴⁰ Un reclamo semejante se gestó por parte de la Liga Espírita del Estado de San Pablo en Brasil para incorporar una “cátedra de parapsicología” en las escuelas y facultades de Medicina del Brasil, particularmente en Psiquiatría, a partir de la iniciativa del diputado estatal Antônio Osvaldo do Amaral Furlan (1924–1988) de San Pablo (Res. 463/58; ver Diário do Congresso Nacional No, 90, 27 de Agosto 1975) acompañados del impulso de sociedades de medicina y espiritismo de San Pablo y Rio de Janeiro. Aunque la iniciativa provino del movimiento espírita brasileiro que buscó inocularse en el ámbito académico en un formato inspirado en los métodos y resultados de la parapsicología, en Argentina por analogía procedimental, ocurrió viabilizado por la naciente psicología. El proceso brasileiro con narrativa en tono espírita, ver [Karge] (1958). La Sociedad de Medicina y Espiritismo (de Rio) y la creación de la cátedra de Parapsicología. *Constancia*, 81, 276-277. puede leerse en Ferreira, M. (1976). *Espiritismo, revelação centenaria & parapsicologia, ciencia moderna*. Porto Alegre, RS: Editora Bels.

⁶⁴¹ Es notable advertir que exactamente en la misma época, hay un sólo antecedente a nivel internacional en la Facultad de Psicología de la Universidad de Utrecht. En 1953, Wilhelm H.C. Tenhaeff (1894–1981) es nombrado como “primer profesor” de la cátedra de parapsicología. En las décadas del setenta y ochenta, la cátedra tenía su propio laboratorio de investigación en la división de psicología de la universidad, ver Kloosterman, I. (2012). *Psychical research and parapsychology interpreted*. *History of Human Sciences*, 25(2), 2-22; Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press. Para un análisis de época, ver Amadou, R. (1954). *La parapsychologie: Essai historique et critique*. París: Denoel.

Esta iniciativa avivó el interés y otros profesores comenzaron a insertarla en sus foros académicos. Por ejemplo, el abogado Miguel Figueroa Román (1901-1963), director del Instituto de Sociografía y Planificación de la Universidad de Tucumán, dictó un curso de parapsicología en la Biblioteca Sarmiento con el patrocinio del Instituto de Sociografía del Colegio Libre de Estudios Superiores. Figueroa Román, de extracción peronista, era discípulo del sociólogo Germani y autor de varios libros sobre sociografía y planificación, así como el filósofo Benjamín Aybar (1896-1970), profesor de la Universidad de Tucumán y director del Instituto de Filosofía, que se ocupó por las implicancias filosóficas de fenómenos como la telepatía y la clarividencia.⁶⁴²

La tercera disputa – no tan silenciosa – se libró en 1957, cuando la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca invitó a Musso a dictar un breve curso de parapsicología. Musso se refirió a aspectos generales de la investigación, antecedentes históricos, metodología y procedimientos estadísticos básicos, incluyendo una prueba con los estudiantes del curso.⁶⁴³ Pese a ello, *Propósitos*, un semanario de izquierda, comentó desfavorablemente que la Universidad haya auspiciado un “cursillo sobre temas de parapsicología [...] como una afrenta gratuita e injustificable” señalando que la parapsicología equivale a “la enseñanza de las ciencias ocultas, de la pseudociencia; en fin, del espiritismo expresado en términos refinados [...] y constituye un intento de irracionalización y oscurantismo en el campo de la ciencia.” (p. 12)⁶⁴⁴

En 1959, Musso dictó un curso de parapsicología para el cuarto año de la carrera de psicología de la Universidad de Buenos Aires, ahora como profesor titular interino, aunque advirtió que sus estudiantes tenían “un acentuado desinterés por los métodos estadísticos pues la educación psicológica tenía una fuerte orientación clínica en psicoanálisis.”⁶⁴⁵ En efecto, algunos psiquiatras con ideas progresistas tenían una

⁶⁴² Aybar, B. (1954). Reflejos psíquicos a distancia. Una teoría sobre los fenómenos trascendentes de la psicología. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1(3), 203-211.

⁶⁴³ Musso, J.R. (1958). Cursillos de Parapsicología en la Universidad Nacional del Sur. *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, No. 5, p. 2, ver también Rhine, J.B. (1958, 8 de enero). Comunicación personal a J. Ricardo Musso.

⁶⁴⁴ [Anónimo] (1958, 25 febrero) ¿Parapsicología en la Universidad? *Propósitos*, p. 12.

⁶⁴⁵ Aunque el curso era teórico, de cuatro meses de duración y obligatorio, Musso argumenta que la asignatura era “resistida” por intereses *ideológicos* de las autoridades que buscaban su suspensión. Pero

alianza con la naciente psicología profesional, que “dividió aguas” en la conservadora hegemonía de la psiquiatría en relación con la práctica de la psicoterapia. En buena medida, para desmarcarse de los psiquiatras, los psicólogos que estaban más focalizados en la psicología científica reforzaron su identidad y buscaron distinguirse de los psicoanalistas.⁶⁴⁶ Como sugiere Plotkin: “Una psiquiatría se *desmedicalizaba* para acercarse a las ciencias sociales y el psicoanálisis salía del consultorio para proyectarse a la escena pública, mientras que la psicología se *cliniquizaba*, adoptando una matriz claramente psicoanalítica que perdura hasta hoy” (p. 126).⁶⁴⁷ Rhine manifiesta interés en este sentido por esta controversia y asegura que este hecho sería de progresivo carácter para la psicología argentina, en respuesta a una correspondencia de Musso que dice:⁶⁴⁸

Para alguien que, como yo, ha trabajado muchos años tratando de llevar la atención de los psicólogos por esta área de interés, es verdaderamente gratificante saber de sus progresos en este sentido [...] Yo confío que la psicología argentina será pionera en este progreso educacional al incluir la enseñanza parapsicológica en algunas de las principales universidades.

Con optimismo, Musso respondió a Rhine anticipando un “cambio paradigmático en esta visión de mundo” y suscribió una estrategia para poner fin a las disputas entre espiritistas y científicos. Planteó una plataforma cultural más adaptativa que fuera capaz de anidar a la parapsicología en un contexto cultural propicio y menos conflictivo para los próximos años, particularmente la desmarcación de la parapsicología de cualquier forma de ocultismo en un territorio más fértil, sembrado de orientaciones psicológicas heterogéneas aptas para confrontar futuros conflictos:

dos años más tarde, nuevas autoridades designaron a Musso profesor del curso de psicoestadística (estadística aplicada a la psicología) donde los estudiantes se ocuparon con mayor interés y el modelo rhineano experimental en parapsicología, ver Musso, J.R. (1959, 26 de Diciembre). Comunicación personal a J.B. Rhine; Musso, J.R. (1960). Report from Argentina. *Newsletter of the Parapsychology Foundation*, 7(3), p. 1.

⁶⁴⁶ Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.

⁶⁴⁷ Ben Plotkin, M. (2001). *Freud in the Pampas. The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentine*. Stanford: Stanford University Press.

⁶⁴⁸ Rhine, J.B. (1954, febrero 18). Comunicación personal a J.R. Musso.

Yo he llegado a la parapsicología superando mi anterior posición filosófica materialista – señala Musso – y entiendo casi con un sentido de misión la necesidad de ocuparme en difundir estos nuevos conocimientos. El primer objetivo que me he propuesto es el hacer que la parapsicología se le reconozca carácter beligerante (es decir, que se la tenga en cuenta aunque se la discuta), en las controversias científicas que se suscitan en la Argentina respecto de cuestiones donde estas investigaciones puedan significar un nuevo punto de vista. Para ello, encuentro un serio obstáculo no tanto en los prejuicios materialistas de nuestros científicos – no hay aquí una tradición behaviorista como en Estados Unidos – como la confusión que hacen los espiritistas en torno a los problemas parapsicológicos, que alejan de su estudio a los hombres de ciencia. Por ello, como usted [Dr. Rhine] podrá observar, en mi libro he procurado destacar más bien las coincidencias que la diferencias que existen entre las comprobaciones de la parapsicología y los principios del psicoanálisis y la *gestaltpsychologie*, que son las corrientes dominantes en este país [...] también me he esforzado por deslindar netamente el campo de la parapsicología del que corresponde a las creencias mánticas.⁶⁴⁹

Para reforzar su postura, en 1956, Musso invitó a J.B. Rhine a visitar Argentina con el patrocinio de la Universidad de La Plata y la Universidad de Buenos Aires. Aunque Rhine aceptó su invitación y tenía mucho interés debió declinar porque – según él – había poca gente disponible en el Laboratorio de Parapsicología como para justificar una ausencia prolongada a Sudamérica: “Es importante mantener y desarrollar las conexiones universitarias acerca de tales investigaciones – vescribe a Musso – y por supuesto, continuar un programa educacional que, del mismo modo, se limite a aquellos estudios e investigaciones científicas que sean dignas de confianza.”⁶⁵⁰ En el contexto del desarrollo de la psicometría y los instrumentos psicológicos, se insertó una guía de pruebas parapsicológicas en el principal manual psicotécnico de habla hispana. El

⁶⁴⁹ Musso, J. R. (1954, Octubre 25). Comunicación personal a J.B. Rhine.

⁶⁵⁰ Musso publicó un artículo sobre el problema de la existencia de la percepción extrasensorial para la psicología, ver Musso, J.R. (1957). La percepción extrasensorial. *Revista de Educación*, 2(1), 36-47.

pedagogo Alfredo Calgano, editor a cargo de la tercera edición del reconocido libro *Los Tests: Manual de Técnicas de Investigación Psicológica* de 1961 – publicado originalmente por el psicólogo social húngaro Béla Szekely (1892-1955)⁶⁵¹ introdujo un capítulo dedicado a pruebas de telepatía, clarividencia y precognición con cartas zener y una introducción al análisis matemático de sus resultados en una sección de “Tests Proyectivos Caracterológicos” (Test de Apercepción Temática, el Test del Árbol, el Psicodiagnóstico Miokinético de Mira, y el Test Grafológico).⁶⁵²

Sin embargo, la disputa por la legitimidad de la parapsicología no sólo estuvo sujeta al valor epistémico otorgado por la psicología; una mirada crítica provino del epistemólogo Mario Bunge (1919-2020) para quien la parapsicología es “un desvío hacia el espiritismo” o “espiritismo disfrazado de estadística.” (p. 337)⁶⁵³ Bunge fue un filósofo, físico y epistemólogo argentino reconocido sobre todo por expresar su postura adversa a las así llamadas pseudociencias, entre las que incluyó no sólo al psicoanálisis y la parapsicología sino también a la praxeología, la homeopatía, la microeconomía neoclásica (u ortodoxa) entre otras, además de sus críticas contra corrientes filosóficas como el existencialismo (por ej. Heidegger), la fenomenología, el posmodernismo, la hermenéutica y el feminismo. Por varias décadas, la postura de Bunge ha sido ácida y combativa, dejando claro que involucrarse en tales disciplinas es equivalente a una pérdida de tiempo.⁶⁵⁴ Bunge consideraba al psicoanálisis como producto de una

⁶⁵¹ La obra fue publicada por editorial Kapelusz y alcanzó un número de ediciones y reimpressiones, ver Carpintero, H., González, M.J.; del Barrio, M. V. (2011). Bela Szekely: Su libro *Los Tests* en el contexto latinoamericano. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 43(2), 357-368.

⁶⁵² La próxima década de los sesenta representó un período de mayor consolidación, una aceptación menos beligerante y un paulatino reconocimiento con una explícita contratación de profesores de parapsicología para las nuevas universidades privadas del período, más lejos de disputas con los espiritistas y conflictos con el ámbito médico, ver Parra, A. (1998). La literatura Rhineana y su impacto en la parapsicología experimental hispano-parlante. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 9, 225-242; Parra, A. (1993). La literatura parapsicológica en habla hispana: Una fuente rica en información desconocida para el investigador. *Psi Comunicación*, 37, 37-44.

⁶⁵³ Bunge, M. (1959). Parapsicología. *Ciencia e Investigación*, 15(No.12), 337-338.

⁶⁵⁴ Bunge expresó su desacuerdo con la parapsicología en varias entrevistas y libros, ver Bunge, M. (1987). Why parapsychology cannot become a science. *Behavioral and Brain Sciences*, 10, 576-577; Bunge, M. (1991). A skeptic's beliefs and disbeliefs. *New Ideas in Psychology*, 9(2), 157-162. Bunge ha asignado al psicoanálisis el calificativo de “pseudociencia” debido a la dificultad – o imposibilidad – de demostrar el papel que desempeña el inconsciente freudiano. Según él, su simpatía inicial por el psicoanálisis se derrumbó cuando leyó la síntesis entre psicoanálisis y marxismo de Reuben Osborne, ver Osborne, R. (1937). *Freud and Marx: A dialectical study*. New York: Equinox Co-operative Press [Hay traducción al español *Freud y Marx: Un estudio dialectico* Buenos Aires: Zig-Zag]. Bunge hizo un rabioso ataque a lo largo de los años en diversos foros académicos y notas de prensa. Para leer sus

“fantasía” más que una verdadera producción de conocimiento científico, era especulativa y sin base en investigación de datos empíricos. A causa de su interés por combatir al psicoanálisis, muchas de sus consideraciones no han sido vistas ni serias ni saludables para instalar un debate acerca de la posición “científica” del psicoanálisis de modo que hubo poca o ninguna refutación por parte de los psicoanalistas.⁶⁵⁵ Naturalmente, Bunge no es un caso aislado. A principios de siglo, Ingenieros expresaba ideas semejantes a la idea de pseudociencia, calificando al espiritismo como “uno de los campos frecuentados por los semicultos en psicología, como los semicultos en medicina caen en la homeopatía o el electromagnetismo y los semicultos en sociología merodean las inmediaciones de la revolución social.”⁶⁵⁶

Otra opinión menos severa, pero igualmente crítica al modelo de parapsicología rhineano, la escribió un psiquiatra de base neurofisiológica pavloviana, César Augusto Cabral (1917-2011), en el prólogo a la edición en español de *Los misteriosos fenómenos de la psiquis humana* del fisiólogo ruso-soviético Leonid Vasiliev (1891–1966), quien condujo numerosos experimentos de telepatía (una expresión menos conflictiva para el régimen de su país, en sustitución a “telepatía” o “percepción extrasensorial”) entre 1930 a 1950.⁶⁵⁷ En esta obra, incluida en el catálogo publicada por Platina-Stilcograf, una editorial de orientación comunista, Cabral criticó afirmando:

Los sorprendentes fenómenos paranormales que Richet trató [...] de comprobar personalmente [...] quedan ahora acartonados en las pruebas con naipes o dados urdidas por Rhine en su Laboratorio de la Universidad de Duke [...] Rhine no solo arremete contra la ciencia sino que audazmente adjudica a la Parapsicología la facultad de proporcionar hechos y

críticas a las así llamadas pseudociencias, ver: Bunge, M. (1986). *Seudociencia e ideología*. México: Alianza; Bunge, M. (2012). *Las pseudociencias, Vaya timo!* Pamplona: Laetoli.

⁶⁵⁵ Gallegos, M. (2009). La concepción científica del psicoanálisis y su relación con otros campos disciplinares: Aspectos históricos y epistemológicos. En *Primer Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires; Santamaría-Ambriz, R. (2002). Acerca del método psicoanalítico de investigación. *Universidades*, 23, 49-63; Gabbard, O. (2016). *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis, Second Edition*. Washington, D.C.: American Psychiatric Association.

⁶⁵⁶ Ingenieros, J. (1905, Julio 4). Últimas notas de un congreso. *La Nación*, p. 3 [columnas 4 a 7].

⁶⁵⁷ Vasiliev, Leonid L. (1965). *Los misteriosos fenómenos de la psiquis humana*. Buenos Aires: Platina-Stilcograf.

argumentos capaces de contrarrestar la ideología del comunismo, que según él se revelan para atraer no solo a los desheredados incultos, sino también a los científicos relevantes del mundo occidental [...] Rhine propone que ese vacío lo cubra la parapsicología, que haría así de escudo ideológico contra el comunismo, es decir, contra el materialismo dialéctico [...] Es indiscutible que Rhine fracasó en su intento de probar estadísticamente, mediante su ingenioso aparato para arrojar los dados, que el pensamiento pueda influenciar a la materia sin transferir ninguna forma conocida de energía” (p. 7).⁶⁵⁸

Cabral tenía una amplia militancia en el Partido Comunista, a poco tiempo de iniciar su práctica psiquiátrica en el Hospital Nacional Neuropsiquiátrico de Mujeres en 1949, donde la neurofisiología soviética se proponía dar fin a las discusiones sobre el cuadro fundacional de la psiquiatría dinámica o cualquier teoría que antagonizara con el materialismo dialéctico, en particular, una respuesta crítica a Musso que argumentaba que la parapsicología refutaba los principios del materialismo.⁶⁵⁹

Finalmente, aunque el status ontológico de la parapsicología y sus métodos ha estado largamente bajo el escrutinio crítico de filósofos e intelectuales, echar luz sobre las tensiones presentadas aquí revela las dificultades de reconocimiento y aceptación de la parapsicología como una disciplina de frontera que procuró adherirse a la corriente psicológica la cual – a su vez – también buscaba desmarcarse de toda mácula que oliera a espiritismo o temas similares. Para muchos psicólogos no conductistas y psicoanalistas argentinos, las ideas de la parapsicología también podían ser consideradas, en cierta medida, como una reacción contra el modelo mecánico de la naturaleza sustentado por el cientificismo psicológico; una tradición de oposición a la ideología racionalista y materialista de la historia de la ciencia que fue dominante durante los años veinte y gran parte de los cincuenta. En suma, la parapsicología durante este período encarnó una reacción directa y continúa contra la exclusión de cualidades

⁶⁵⁸ Cabral, C. A. (1965). Prólogo. En L.L. Vasiliev (Ed.). *Los misteriosos fenómenos de la psiquis humana*. Buenos Aires: Platina-Stilcograf.

⁶⁵⁹ García, L.N. (2015). La psiquiatría comunista argentina y las psicoterapias pavlovianas: Propuestas y disputas, 1949-1965. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 5, 220–243; García, L.N. (2011). Ideología y ciencia en la psicología argentina: Las configuraciones de un *themata* (1958-1975). *Revista de Psicología. Universidad Nacional de La Plata*, 12, 21-40.

mentales físicamente irreductibles del mundo “real”, incluyendo de una forma u otra, al mundo físico.



Universidad de
San Andrés

CONCLUSIONES

A lo largo de los cinco capítulos de la presente tesis se observó un gran número de cambios en el modo en que el espiritismo argentino y sus prácticas en particular, produjeron debates y discusiones en un período de transformación científica y cultural que abarcó desde la generación del ochenta de finales del siglo XIX hasta mediados de los años cincuenta del siglo XX. Los kardecistas constituyeron uno pero no el menor de los engranajes del entramado religioso, donde el consumo de tales prácticas sirvieron como un eje de expresión social tanto de emociones – desde el dolor por la pérdida de seres amados hasta la perplejidad por fenómenos que desafiaban la razón – como de adhesión a saberes considerados *ocultos*.

Los “espiritismos” revisados aquí, principalmente las sociedades kardecistas, escuelas mediúnicas y otros independientes, asumieron que su legado fue menospreciado o infravalorado como doctrina y que las prácticas espiritistas constituyeron una alternativa religiosa en una sociedad occidental predominantemente católica; una espiritualidad para-cristiana que invocaba un modo de ganar saberes como resultado de una diversidad de cruces y adaptaciones. En suma, según estas tradiciones, el médium conecta esa fuente mística de saber que, a diferencia de las religiones mayoritarias, hace funcionar al cuerpo como una “antena” que sintoniza, de modo análogo a instrumentos radioreceptores, la comunicación que proviene del espíritu de los difuntos u otras deidades o entidades sobrenaturales. Esta y otras teorías tecnológicas, por un lado, fueron la metáfora de sistemas de comunicación que aumentaron su progresiva y compleja calidad y masificación e influyeron en las prácticas espiritistas en diferentes momentos históricos. Un reconocimiento tácito que, por otra parte, estuvo presente desde el antiguo chamanismo totémico (por ej. “fuerzas de animales de caza”) pasando por médiums que facilitaban las comunicaciones con seres queridos fallecidos en períodos de posconflicto bélico hasta los así llamados *canalizadores* (un neologismo para médiums), quienes comenzaron a funcionar como “mensajeros cósmicos” en tiempos de la conquista espacial.

En la diversidad cultural de la mediumnidad, estos actores atravesaron un espectro de interpretaciones a la luz de las ciencias sociales, las ciencias de la salud, las ciencias de la religión y otros modelos de comprensión en favor de la naturaleza de las prácticas

espirituales. Particularmente, la penetración del kardecismo hizo alianzas con docenas de prácticas religiosas locales, tanto nativas de América como esoterismos provenientes de la cultura europea, con alto impacto en sus formas de encarnar el misticismo y la producción e interpretación de estas modalidades de comunicación. Por ejemplo, el kardecismo en América Latina supo adaptar sus lazos con agentes que mostraron desde mera curiosidad hasta un compromiso y defensa radical de sus valores; por ejemplo, el modo de concebir la naturaleza de la condición humana, la capacidad de influir sobre los otros y sus potenciales aplicaciones terapéuticas (a través del magnetismo o ciertos curanderismos perseguidos por la medicina). El modo de socializar entre élites intelectuales así como entre sectores populares, encontraron en sus prácticas un anclaje mundano de religiosidades, en contraste con lecturas encriptadas propias de los esoterismos de elite (como la masonería).

La presente historia permite inferir las luchas y disputas de ideas y prácticas, alianzas culturales (como el socialismo, el feminismo, entre otras) así como perspectivas de clase y género que abrigaron a un número de actores representativos en las controversias sobre la legitimidad de la mediumnidad en las ciencias naturales de fines del siglo XIX. Además, el interés por formar parte de nuevos movimientos contribuyó a “catalizar” el espiritismo de diversas formas y así como también una plataforma para propagar la doctrina.

También es importante reconocer que estos “espiritismos” adquirieron un gran matiz de influencias regionales, a menudo influidos por otras doctrinas y religiones, como el catolicismo u otros cultos cristianos y esoterismos escolarizados (teosofía, logosofía, antroposofía, Cuarto camino, rosacruzismo, cábala, francmasonería, gnosticismo, martinismo y docenas de logias), que representaron un modo de configuración de experiencias emocionales que moldearon cognitivamente los sistemas de creencia de sus practicantes. Tal configuración involucró no sólo la cohesión comunitaria de familias o sociedades de menor o mayor tamaño que encontraron una comprensión de sus sentimientos espirituales que otrora estaban disociados de la profesión de fe de la iglesia tradicional, sino también un modo de generar mayor autonomía del epicentro de dogmas y rituales que eran insatisfactorios para sus simpatizantes. Un ejemplo de ello, es que muchos médiums asumieron roles como curanderos, videntes, místicos u “orientadores

espirituales”, que sirvieron como agentes cambiantes de la demanda espiritual en la medida que fluctuaban las necesidades y las aspiraciones de sus seguidores.

Estos roles también afectaron su estatus social, comprometidos en una misión cuyo entorno generó discipulados, escuelas y grupos religiosos que acabaron separándose de sus líderes matriciales. Esta es la causa por la cual es difícil y hasta imposible referenciar un *solo* espiritismo sino más bien una corriente que generó un variopinto matiz de prácticas mediúmnicas. El kardecismo es un espiritismo – pero no el único – que disputó un espacio estratégico de inclusión en contraste con aquellos que adoptaron una mediumnidad unívocamente construida para los estados anímicos que buscaban alivio a falta de una psicoterapia, inexistente por entonces, o incluso de una medicina aún muy lejana de las preocupaciones del ánimo humana.

Independientemente de las discusiones sobre la naturaleza “nociva” de las prácticas espíritas y del valor conceptual de la creencia en la comunicación con los espíritus, el médium era considerado un sujeto capaz de “disociar” su personalidad y tener acceso a “fuerzas inconscientes”. Incluso, a mediados del siglo XIX, los neurólogos miembros de la Société Médico-Psychologique de París usaron ejemplos del “síndrome de delirio espírita” para demostrar el papel de los automatismos en la génesis del trastorno y su definición de las alucinaciones. Según estas teorizaciones, el efecto de la *terrible* naturaleza de las emociones inducidas por la práctica del espiritismo provocaba una perturbación en el funcionamiento del cerebro, inhibiendo las facultades que escapaban a la voluntad hasta lograr la escisión de la personalidad.

La psiquiatría francesa defendió esta interpretación para aislar y tratar al “delirio espírita”, que llegó a tener una importancia considerable en los debates entre el espiritismo y la psiquiatría. Estos fenómenos se describieron y sobre todo se interpretaron de diversas formas, conforme al origen teórico de filósofos, alienistas o psicólogos; en otras palabras, o bien era la expresión de actividades *inferiores* de la mente como signo patognómico de un estado mental desequilibrado (sensación, imaginación, memoria) o bien era la manifestación de otra parte de la personalidad: el *espíritu* en el caso de los espiritistas o el *inconsciente* para los psicólogos. Otra característica era la idoneidad de las mujeres para la mediumnidad en el espiritismo, que en el período de entresiglos refleja una patologización victoriana estereotipada de la

feminidad y la sexualidad femenina que se expandió por toda la cultura de la época. Por ejemplo, en la medicina de finales del siglo XIX, el discurso de la histeria era dominante de modo que la supuesta conexión entre las mediums y la histeria fue un tema de interés para muchos neurólogos y psicólogos. Este patrón de patologización resultó también fuertemente sexualizado inherentemente en relación con las mujeres que transgredían los tradicionales roles de género porque el discurso médico dominante entendía al estado mediúmnico como un síntoma de histeria y por tanto un trastorno nervioso femenino.

El propósito de esta tesis fue examinar el modo en que el espiritismo, el magnetismo y las disciplinas en disputa epistémica (por ej. la hipnosis o la parapsicología) no sólo perduraron y se establecieron en los márgenes del consumo cultural, sino que también atravesaron ampliaciones o restricciones transitorias en sus límites en medio de acciones de reconocimiento – desde su integración hasta su expulsión – cuyo proceso de constitución de límite ha estado básicamente sujeto a tres momentos: la desmarcación, el saneamiento y la expulsión.

Siguiendo a Gieryn, para responder las tres preguntas formuladas en la Introducción, se han identificado al menos tres procesos en la constitución de los límites que configuran la expulsión, protección y expansión de la autonomía y legitimidad en el conflicto entre el espiritismo y la ciencia.

Un primer momento, la “demarcación” (*demarcation*), se marcaron los límites para impedir que una “falsa ciencia” gane espacio dentro de una u otra disciplina. Por un lado, como ciencia, el espiritismo kardecista es combatido por el positivismo de fines del siglo XIX y como *religión* por la Iglesia o grupos protestantes por cuya causa no goza de la empatía de ninguna de ambas y se encuentra en una situación de “limbo epistémico”. Por otro lado, la magnetología influida por las teorías espiritistas no logra demarcarse totalmente del curanderismo y se convierte en la hipnosis apenas expulsando sus ideas “fluídicas” para adoptar en su lugar la teoría de la sugestión, que encuentra aceptación en los círculos médicos y alienistas. El emergente movimiento parapsicológico argentino mostró demarcarse del espiritismo para demostrar la existencia de fenómenos en diferentes categorías que los científicos podrían estar dispuestos a aceptar como capacidades irreductibles de la mente humana aunque

diferentes en teoría de las planteadas por los espiritistas. No obstante, para muchos críticos, estos fenómenos sólo representaban un cambio nominal elegante para describir, básicamente, las mismas entidades y dinámicas que las enunciadas por los espiritistas. El movimiento parapsicológico argentino va a disputar territorio poniendo límites al espiritismo kardecista, pero encuentra resistencias para ser incorporada en la academia a menos que renuncie a su pasado también espiritista y vergonzante. En suma, este proceso de demarcación no sólo se da en la pugna entre la ciencia y la no-ciencia sino también dentro de las mismas disciplinas consideradas inicialmente como pseudociencias *per se*, por ejemplo, la parapsicología es vista como una amenaza para la psicología, el espiritismo una amenaza para la parapsicología y el magnetismo para la hipnosis.

En un segundo momento de “saneamiento” (*sanitisation*), los espiritistas buscaron *desinfectarse* de curanderos, los metágnomos de los médiums, la parapsicología del espiritismo; desde un punto de vista institucional, los miembros del Instituto Argentino de Parapsicología se opusieron a la tendencia kardecista de la Sociedad Argentina de Parapsicología. Así también las disputas doctrinarias entre kardecistas y miembros del clero, las doctrinas utópicas e ideales de socialistas de los espiritistas, el juicio médico de la mediumnidad en un contexto degeneracionista (la “locura espírita”), el control sanitario del gobierno peronista, los artículos críticos de la prensa médica y la respuesta de la prensa espírita que encendieron las alarmas entre sus respectivos representantes, incluso dentro del círculo espiritualista (por ej. kardecistas, teósofos y miembros de la ECB).

También es posible visibilizarlo entre alienistas y psiquiatras frente al problema del espiritismo en general o, por ejemplo, la representación de los “metágnomos” (mentalismo o psiquismo) vs. “médiums” (espiritismo). En todos los casos, es posible percibir los esfuerzos de unos y de otros por establecer los límites de sus disciplinas y expulsar a aquellos que amenazan su integridad. Por ejemplo, investigadores como J.B. Rhine se esforzaron por presentar su disciplina como una extensión o un apéndice de la psicología (como ilustra el neologismo parapsicología, acuñado por Dessoir en 1889) para desmarcarse de una *investigación psíquica* “manchada” de espiritismo; el *biopsiquismo* de los magnetólogos (y éstos a su vez de los curanderos); los estudios “psicológicos” de los espiritistas respecto a la *metapsíquica* francesa, entre otros

ejemplos. Estos casos demuestran como una disciplina calificada por sus contemporáneos como *pseudociencia* es menospreciada porque se distancia de la teoría y la práctica de sus predecesores con autoridad académica, apelando a asociaciones profesionales, membresías y la incorporación de metodologías reconocidas para diferenciarse. Por ejemplo, la parapsicología puede ser vista como un *híbrido* entre la ciencia y el espiritismo, el espiritismo un *híbrido* entre la ciencia y la religión, y la magnetología o la hipnosis como híbridas entre la psicología y la medicina.

Mientras que otras ciencias nacientes, incluida la psicología experimental, se habían establecido en laboratorios y universidades a principios del siglo XX, el así llamado espiritismo “experimental” o metapsíquica aun guardaba resabios del espiritismo doctrinario. Había un desafío moral por involucrarse en un proceso de “desinfección” o saneamiento que purifique la doctrina libre de un pasado vergonzante. Por ejemplo, la disputa entre alienistas y espiritistas también puede ser vista como un intento por sanear al espiritismo del estigma de la enfermedad mental. Fue necesario que los espiritistas miembros de una élite se *inoculen* en un entorno científico para debatir en foros públicos o en diarios y revistas para “purificar” al espiritismo. De igual modo, así como los magnetólogos invocaban e imitaban las teorías físicas o diseñaban y construían dispositivos para probar la evidencia positiva del espiritismo, figuras militantes como Fernández también usaron las matemáticas y el cálculo de probabilidades de Rhine (Bunge ironizaba calificando a la parapsicología de “espiritismo con disfraz de estadística”); luego la parapsicología se pudo distanciar del espiritismo y promoverse como una nueva ciencia experimental que buscaba integrarse a la naciente psicología.

El tercer momento de *expulsión* implica cómo la disciplina cuestionada debe negociar su identidad y pertenencia, por ejemplo, transformando términos, como la creación de neologismos en psicología, metodologías y doctrinas/teorías que en alguna medida deben “camuflarse” bajo la amenaza de exclusión.⁶⁶⁰ No necesariamente la nueva ciencia debe renunciar a su estatus epistémico, basta con que su etiqueta identitaria

⁶⁶⁰ Un ejemplo son los cambios semánticos de conceptos relacionados con el *daño* en psicología, por ejemplo, “adicción”, “*bullying*”, “acoso”, “prejuicio” y “trauma”. La “adicción” pasó de la dependencia fisiológica de una sustancia a incluir la dependencia psicológica de los juegos y la Internet. De manera similar, “acoso” y “trauma” cambiaron hacia significados más psicológicos; el “*bullying*” – en cambio – se ha transformado en un concepto relacionado con la víctima y se ha expandido a los lugares de trabajo.

cambie para conformar a un núcleo de autoridades en tanto que otras ciencias simplemente quedarán excluidas y renunciarán a toda pretensión como tal.

Para una naciente psicología del siglo XIX, la idea de fenómenos espirituales era sólo el fantasma de un pasado religioso; un fantasma “malévolo” que ponía un obstáculo a la confianza del positivismo científico. Por ejemplo, los psicólogos estadounidenses enfrentaron grandes dificultades en el período de entresiglos cuando trataron de erigir y mantener los límites entre su ciencia y sus “contrapartes pseudocientíficos”: el espiritismo y la parapsicología. En algunos países europeos, los medios de prensa en general exigieron a los psicólogos una opinión sobre el espiritismo y algunos de ellos intentaron llevar a cabo investigaciones con los fenómenos espiritistas. Sin embargo, otros psicólogos creyeron que tales investigaciones iban a poner en riesgo la reputación científica de su naciente disciplina. Debido a que no podían evitar el tema, los psicólogos se involucraron en estudiar los fenómenos espirituales para demostrar que eran fraudulentos o explicarlos por causas normales o naturales.⁶⁶¹

La psicología buscaba demarcarse así del espiritismo mediante acusaciones de fraude, credulidad en exceso o engaño como la mejor explicación para estos fenómenos misteriosos, de modo que las explicaciones normales representaban más un “guardián de la ciencia” que una estrategia diseñada para separar la psicología del espiritismo. Por ejemplo, la magnetología (que emergió del kardecismo en Argentina) en ocasiones transformó sus términos, desde “investigación psíquica” pasando por “metapsíquica” y luego “biopsiquismo”; otros se alinearon con la hipnosis y la sugestión (en esencia, todos éstos continuaron casi sin cambios teóricos sustanciales). En términos de actores, por ejemplo, el caso de la exclusión de las presentaciones de Musso en el Primer Congreso Argentino de Psicología de 1954 (excepto la estrategia nominativa de Asti Vera, que usó la expresión *metapsicología* en lugar de parapsicología) son claros ejemplos de expulsión; por caso, el cónclave psicológico protegió el campo en su naciente constitución. Los psicólogos argentinos ya estaban “al borde del abismo” en términos epistémicos para darse el lujo de aceptar disciplinas cuestionadas, de modo similar a la renuencia (o ambivalencia) de Sigmund Freud si mostraba complacencia por

⁶⁶¹ Otros en cambio, desarrollaron una nueva subdisciplina, ahora más conocida como “psicología del engaño” y “psicología de la creencia” utilizando las controversias con los espiritistas para legitimar la psicología como ciencia y crear un rol para sí mismos como guardianes de la cosmovisión científica.

el “ocultismo científico” poniendo en riesgo la credibilidad científica del psicoanálisis.⁶⁶² A modo de solución, por ejemplo, Fernández llegó a proponer el término “espiritología” en lugar de espiritismo experimental; en un sentido más amplio, Canavesio propuso términos como *metágnomo* para sustituir a médium (distinguiéndolo de aquellos por fuera del ámbito espiritista, como los radiestesistas) o el uso de eufemismos como *desvío* para sustituir la idea de patología o locura.

Durante el período del primer peronismo, los kardecistas también disputaron su status en, al menos, dos ocasiones casi simultáneas: someterse a un control sanitario impuesto para continuar funcionando bajo un paradigma higienista que asumía la insania de la mediumnidad y a la vez las exigencias de la religión de Estado de incorporar al espiritismo al Fichero de Culto presionando con cláusulas o restricciones. En lugar de negarse categóricamente a incorporar al espiritismo al Fichero de Culto o evitar someterse al control sanitario, naturalmente con reparos, los kardecistas negociaron y las aceptaron.⁶⁶³ Por ejemplo, los curanderos, que durante décadas fueron duramente perseguidos, sobre todo a fines del siglo XIX, disputaron su rol cuando la medicina ocupó un lugar prominente en la cultura higiénica de sus ciudadanos y más tarde para el Estado. Estos pocos ejemplos de exclusión son una evidencia de cómo los sistemas normativos, religioso, político, social y epistémico, resultaron en un ejercicio del poder a pesar de la presunción de que la ciencia es una empresa objetiva y libre de prejuicios.

Es interesante advertir que no sólo influencias teóricas o científicas estuvieron involucradas en el juicio a las prácticas espiritistas sino también variables políticas y socioculturales, particularmente durante el emergente peronismo de mediados de los años cuarenta ligado al catolicismo en sus inicios. Progresivamente, el proteccionismo estatal fue más tolerante hacia los cultos no católicos abriendo un espectro de mayor abrigo hacia mayor equidad siempre y cuando se alinee a una lealtad legítima a la figura de Perón y su movimiento. Esto condujo no sólo a una pérdida del apoyo católico sino a la mayor integración de otras prácticas religiosas con ganancia política para evitar

⁶⁶² Gyimesi, J. (2011). *Psichoanalisis es spiritismus*. Budapest: Typotex; Moreau, C. (1983). *Freud y el ocultismo: El enfoque freudiano del espiritismo, la adivinación...* Barcelona: Gedisa.

⁶⁶³ El caso de Efrón en el Instituto de Psicología en los años treinta fue más frustrante: todos sus intentos por encontrar un espacio en la Universidad de Buenos Aires fracasaron y debió emigrar a los Estados Unidos (además, su condición como judío durante el progresivo advenimiento del antisemitismo precipitó su exilio).

potenciales opositores. Heredera de un resabio eugenésico, la política sanitaria del peronismo buscó limitar y suprimir la influencia de las prácticas curanderiles, algunas de las cuales estaban asociadas a prácticas y discursos del kardecismo, mostrando un potencial “peligro” para la salud comunitaria.

El estigma patologizante que le impregnaron a las prácticas espiritistas atravesó una ambivalencia de intereses para los sectores polarizados involucrados: la medicina y la salud mental, los kardecistas y la ECB, y la Iglesia y el poder político. Sobre todo, el apetito de sectores populares por nuevas religiosidades que iban a desempeñar un rol clave para la desconcentración o dispersión de los sentimientos espirituales hacia otros cultos que reclamaban trato igualitario. Por ejemplo, el Instituto de Psicopatología Aplicada claramente ejerció un control sobre las prácticas religiosas no convencionales y se ocupó de su estado mental. El debate entre espiritistas, la Iglesia católica, la salud mental y el Estado presenta un matiz de interpretaciones acerca de la legitimidad de los sistemas de creencia a menudo prejuiciadas.

Un aspecto central de la representación social y cultural del espiritismo en general, involucra fuertemente a sus principios doctrinarios y su adherencia identitaria como religión, que en Argentina predominó frente a otras etiquetas de pretendida ciencia o filosofía de las prácticas mediúnicas en tono positivo y experimental. Tal identidad puede ser vista como una solución en el terreno de lo privado, tácitamente incuestionable, proporcionando al espiritismo un modo de acción lejos de las controversias acerca de su estatus mental y funcionando como un imaginario que goza de la aceptación de sus adherentes en términos de la conducción moral de las sociedades kardecistas y la ética en la práctica de sus médiums. Comprender el rol que juega el espiritismo argentino moderno, cruzado por sus mixturas culturales, permite también comprender sus logros y pérdidas a lo largo de esta historia, su predilección por un espacio para la caridad cristiana en combinación con su funcionamiento como un colectivo religioso/espiritual que cultiva la solidaridad comunitaria. Una identidad que inicialmente aspiraba a convertirse en ciencia positiva y rechazaba el mote de “religión” acabó convirtiéndose en un culto a causa de las presiones internas que acomodaron su estatus, reglando los límites e influencias para con el Estado, las ciencias médicas y la Iglesia, que consideraban al espiritismo como un agente de perturbación sanitaria y religiosa.

Las serpenteantes sendas que la doctrina ha sorteado a lo largo del período relevado aquí, aun cuando las comunidades espíritas actualmente han disminuido significativamente no sólo su número sino también en su capital cultural, su producción bibliográfica (hoy día migrada principalmente desde Brasil), sus fuentes de financiamiento y su impacto sobre las nuevas generaciones, alertan prejuicios para el lector contemporáneo que podrían no comprender la naturaleza religiosa, cultural y social de estos “espiritismos” y sus prácticas. Probablemente, una causa por la cual el espiritismo moderno ha cesado en sus campañas evangélicas o en su continuo intento por generar nuevos médiums doctrinariamente fundamentados – campañas en buena medida mixturadas con un neo-esoterismo popular y otras espiritualidades alternativas – es que estas influencias tiñen (aunque también complementan y renuevan) el discurso kardecista y otras producciones mediúmnicas des-dogmatizadas.

Es posible que hoy día ni siquiera la Iglesia Católica muestre preocupación ni adversidad frente al espiritismo ya que muchas prácticas mediúmnicas están hibridizadas con devociones populares que muestran mayor solidaridad con el sentimiento religioso vernáculo. En otras palabras, un discurso médico-clínico que de igual manera presta más atención a la problemática psicológica y social en lugar de ocuparse en condenar otros saberes en conflicto con el relato científico. Un aspecto particularmente relevante es que la representación social de las prácticas espirituales alternativas puede ser revisada y juzgada a los ojos del siglo XXI con el propósito de poner en evidencia cómo éstas están en continua transformación. Quizá las neo-espiritualidades y los esoterismos busquen nuevos “recipientes” donde insertarse, encontrar aceptación cultural y gozar de sus beneficios como saberes establecidos. Esta historia refleja que aun cuando los tres procesos, la demarcación, el saneamiento y la expulsión están ejemplificados en este circuito histórico, sin embargo, se exhibe un continuo proceso de acomodamiento, negociaciones y un repertorio de estrategias de aceptación de saberes y epistemologías procurando validación y reconocimiento.

Finalmente, la historia del espiritismo, la parapsicología, el magnetismo o la hipnosis, permite comprender cómo se define la ciencia en diferentes épocas no sólo como una herramienta para identificar las estrategias de estos actores en su momento histórico, sino para comprender cómo emplearon el concepto de ciencia para alcanzar sus

objetivos incluso si esas etiquetas eran “correctas” según los estándares de la ciencia moderna. Respecto al período entre 1950 a 1959, Dagfal expresa lúcidamente este problema diciendo:⁶⁶⁴

... una profesión... se desarrolla cuando una jurisdicción queda vacante, sea porque acaba de ser creada o porque un antiguo ocupante la ha abandonado o ha perdido una parte considerable del control que ejercía sobre ella... Si bien esta visión es muy discutible, sirve para pensar cómo cada disciplina busca establecer un claro monopolio sobre determinada esfera de competencias, aunque, en la práctica, otras (profesionales y no profesionales) también aspiren al control de esa misma zona de problemas... En esa zona, el monopolio nunca parece haber sido muy claro ya que siempre coexistieron reclamos convergentes de distintas disciplinas. Aunque algunas tuvieran mayor control en determinados momentos, nunca llegaron a afirmar sus pretensiones de manera excluyente.

Específicamente, la *patologización* y la *psicologización* fueron estrategias para lidiar con la experiencia disruptiva de la mediumnidad y la sensación de amenaza del espiritismo. Los debates entre alienistas y espiritistas, por dentro o por fuera del espiritismo son un ejemplo de cómo, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, la retórica de espíritas, médicos y algunos filósofos adoptó posiciones frente a la disputa de límites. Es importante prestar atención a este problema para estudiar el proceso de constitución de límites, lo cual promete comprender mejor la dinámica social de la ciencia y la historia cultural. También puede evitar que los cambios epistémicos a ciertas disciplinas que están situadas en las márgenes – o zona gris – mediante un criterio de demarcación que contribuya a visualizar las fronteras entre ciencia y no-ciencia, en lugar de indagar en los mecanismos sociales y políticos implicados en su construcción.

⁶⁶⁴ Dagfal, A. (2014). La identidad profesional como problema: El caso del “psicólogo-psicoanalista” en la Argentina (1959–1966). *Psicología em Pesquisa*, 8(1), 97-114.

FUENTES

Anales del Círculo Médico Argentino
Archivos de Psiquiatría, Neurología y Criminalística
Boletín de Experimentación del Círculo Espiritualista Atman
Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología
Boletín Informativo del IAP
Caras y Caretas
Comunicaciones de Parapsicología
Constancia
Cuadernos de Parapsicología
E-Boletín Psi
Journal of Parapsychology
La Fraternidad
La Idea
La Nación
La Semana Médica
Noticiero Psi
PBT
Revista Argentina de Psicología Paranormal
Revista de Metapsíquica Experimental
Revista de Parapsicología
Revista Magnetológica
Revista Médica de Metapsíquica
Revista Médico-Quirúrgica
Trashumante: Revista Americana de Historia Social



BIBLIOGRAFIA

- Acevedo, J. (2008). *El Barrio General Paz en el Siglo XX*. Córdoba: Anabasis.
- Acha, O. & Ben, P. (2004). Amoraless, patoteros, chongos y pitucos. La homosexualidad masculina durante el primer peronismo (Buenos Aires, 1943-1955). *Trabajos y Comunicaciones*, pp. 30-31. [Recuperado de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.316/pr.316.pdf].
- Acha, O. (2011). *Los muchachos peronistas. Orígenes olvidados de la juventud peronista (1945-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Acha, O. (2013). *Crónica sentimental de la Argentina peronista: Sexo, inconsciente e ideología, 1945-1955*. Buenos Aires: Prometeo.
- Acha, O. (2017). El catolicismo y la profesión médica en la década peronista. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, No. 17, 125-142.
- Aizpúrua, J. (1995). *Historia de la parapsicología, Segunda Edición*. Barcelona: Edicomunicación.
- Alba-Carreras, J. & Acuña, N. (1903). Curanderismo y locura: El caso de la hermana María. *Archivos de Psiquiatría, Neurología y Criminalística*, 2, 649-658.
- Alberini, C. (1966). Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina. En *Departamento de Filosofía, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino Colección Pensamiento Argentino, Tarea 1* (pp. 134-138). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.
- Algranti, M. (2007). La religiosidad espírita y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado. *Mitológicas*, 22, 85-91.
- Algranti, M. (2007). Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de las Escuela Científico Basilio de Buenos Aires. *Scripta Ethnologica*, 29, 109-119.
- Allison, P. D. (1979). Experimental parapsychology as a rejected science. En R. Wallis (Ed.), *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge*. Sociological Review Monograph, No. 27, 271-291.
- Almanza-Tojeiro, V.J. (2012). *La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba*. Editorial Académica Española.
- Altamirano, C. (2001). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Temas.

- Alvarado, C. S. (2006). Human radiations: Concepts of force in mesmerism, spiritualism and psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 70(3), 138-162.
- Alvarado, C.S. (2017). Early studies of psychic phenomena: The contributions of psychologist and psychiatrist. *Ciencias de la Conducta*, 32(1), 71-98.
- Alvarado, C.S. (2017). Telepathy, mediumship, and psychology: Psychical research at the International Congresses of Psychology, 1889–1905. *Journal of Scientific Exploration*, 31(2), 255–292.
- Alvarado, C.S. (2019). *Charles Richet: A Nobel Prize winning scientist's exploration of psychic phenomena*. Milton Keynes: White Crow.
- Alvarado, C.S. (2021). Influencias psicológicas sobre los médiums: Una nota histórica. *E-Boletín Psi*. [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN_PSI_Vol.16_No2_Mayo_2021.html#tit4].
- Álvarez López, J. (1995). *Avances en Yoga*. Buenos Aires: Kier.
- Alvarez-Alonso, L. (2008). Mischa Cotlar, *in memoriam* (1913-2007). *Revista de la Unión Matemática Argentina*, 49(1), 1-6.
- Amaya Núñez, E. (2018). Ingenieros, arquitectos, médicos y locura: La construcción del asilo Colonia de la Magdalena (1896-1918). *Devenir*, 5(10), 65-90.
- Amadou, R. (1953). Esquisse d'une histoire philosophique du fluide. *Revue Métapsychique No.21*, 5-33.
- Amadou, R. (1954). *La parapsychologie: Essai historique et critique*. Paris: Denoël.
- Amadou, R. (1955). ¿Qué es la Parapsicología? *Revista de Parapsicología*, 1(1), 3-9.
- Amadou, R. (1964). *La parapsicología: Historia y crítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Amrein, M.E. & Young, P. (2015). Ramón Carrillo (1906-1956). El primer ministro de Salud Pública de la Argentina. *Fronteras en Medicina*, 9(1), 18-26.
- Andrés-Gallego, J. (1997). *¿Fascismo o estado católico? Política, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*. Barcelona: Encuentro.
- Andrieu, O. (1956). Metafísica y Parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 2(1), 23-29.

- [Anónimo] (1882). *El Espiritismo ante la ciencia*. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.
- Ferrer. M. (1889) Médicos y espiritistas. *Fraternidad*, 10(2), 261-262.
- [Anónimo] (1891, Octubre 9). Mariano Perdrriel. El hombre que cura con las manos. *La Nación*, p. 11 y 13.
- [Anónimo] (1905). El Dr. Ingegneros y el Espiritismo. *Constancia*, 28(94), p. 463.
- [Anónimo] (1920, Marzo 12). La varita mágica de los fuerteros. *El Hogar*, p. 8.
- [Anónimo] (1931, Diciembre 12). La varita mágica en nuestros días. *Caras y Caretas*, No. 1732, p. 27.
- [Anónimo] (1934). Conferencia del Dr. Gonzalo Bosch sobre sugestión y espiritismo. *La Idea*, 10(133), 11-12.
- [Anónimo] (1935, Agosto 10). La radiestesia. *Caras y Caretas*, No. 1923, p. 51.
- [Anónimo] (1935). Por el buen nombre del espiritismo. *La Idea*, 10(145), p. 5.
- [Anónimo] (1936). Los titulados centros de espiritistas de las adivinas y curanderas. *La Idea*, 10(146), p. 22.
- [Anónimo] (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada. *La Idea*, 25(287), p. 78;
[Noticias] (1949). *Fraternidad*, 68(605), 10-14.
- [Anónimo]. (1950). Resolución Ministerial. *La Idea*, 27(311), p. 68.
- [Anónimo]. (1951). Comunicado a los Asociados. *Constancia*, 74(2816), p. 47.
- [Anónimo] (1954). Acto Público de la Escuela Científica Basilio. *La Idea*, 31(361), p. 129.
- [Anónimo] (1954, enero 6). Se puede conocer el porvenir e influir la materia con la mente. *Esto Es*, pp. 27-29.
- [Anónimo] (1955). Al Sr. Presidente Provisional de la Nación Argentina. *La Idea*, 33(378), p. 228.
- [Anónimo] (1958, febrero 25) ¿Parapsicología en la Universidad? *Propósitos*, p. 12.

- Araya Ibacache, C. (2021). Ensayando una política pública de asistencia mental: El movimiento de higiene mental en Chile, 1891-1948. *Sur y Tiempo: Revista de Historia de América*, 3, 86-98.
- Ardanuy, J. & Csefkó, M.F. (2018). Un tipo de documento visual descuidado en España: la fotografía espiritista. *Fotocinema. Revista Científica de Cine y Fotografía*. Recuperado el 2.2.2019 de <http://www.revistas.uma.es/index.php/fotocinema/article/view/5133/4862>].
- Arellano Zabaleta, M. (2000). *La revolución espiritual de Madero: Documentos inéditos y poco conocidos*. México: Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- Arlt, R. (1920). *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Tribuna libre.
- Armus, D. (2000). El descubrimiento de la enfermedad como problema social. En M. Zaida Lobato (Ed), *Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916) Vol. 5* (pp. 507-561). Buenos Aires: Sudamericana.
- Armus, D. (2022). *Sanadores, parteras, curanderos y médicas: Las artes de curar en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arribas, C. (2018). *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Arroyo Guillamón, R. (2022). El concepto de ciencia conjetural en la enseñanza de Jacques Lacan. *Verba Volant: Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, 12 (1), 28-49.
- Asprem, E. (2011). Pondering imponderables: Occultism in the mirror of late classical physics. *Aries*, 11(2), 129–165.
- Asprem, E. (2014). Beyond the West: Towards a new comparativism in the study of esotericism. *Correspondences: Journal for the Academic Study of Western Esotericism*, 2(1), 3–33.
- Asti Vera, A. (1955). El método y las técnicas en el estudio de la psique. En *Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología* (pp. 369-378). Ministerio de Educación de la Nación, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina.
- Asti Vera, A. (1961). Metapsicología. *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, 14, 55-66.

- Asti Vera, A. (1968). *Metodología de la investigación*. Buenos Aires: Kapelusz
- Aybar, B. (1954). Reflejos psíquicos a distancia. Una teoría sobre los fenómenos trascendentes de la psicología. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1(3), 203-211.
- Bagú, S. (1936). *Vida ejemplar de José Ingenieros*. Buenos Aires: Claridad.
- Banga, F.M. (2016). *Brujos, espiritistas y vanguardistas: Artl, Huidobro & Valle Inclán*. Buenos Aires: Leviatán.
- Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: Socialistas y ciencia esotérica (1890-1930). *Estudios Sociales: Revista de la Universidad Nacional del Litoral*, 21 (No. 40), 101-126.
- Barrera, F. (1983). *Inventario de librería y publicaciones periódicas. Bibliografía espiritista del S.XIX: Catálogo razonado con secciones de arte e historia*. Buenos Aires: Vida Infinita.
- Barrera, F. (2008). *Literatura y espiritismo*. Buenos Aires: Ediciones Vida Infinita.
- Bassler, G. (1995). *Los secretos de la radiestesia*. Buenos Aires: Errepar; Pilon, J.M. (2000). *El gran libro de la radiestesia: La búsqueda psíquica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Baumard, C. (1929). *Léon Denis intime*. Paris: Meyer.
- Beers, C. (1921). *The mental hygiene movement*. New York, NY: Doubleday.
- Beischel, J. (2015). *Investigating mediums*. Tucson, AZ: Windbridge Institute.
- Bejarano, J.F.R. (1969-1970). Homenaje a Eduardo Francisco del Ponte. *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*, 32, 1-9.
- Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press.
- Belmartino, S. (2005). *La atención médica argentina en el siglo XX: Instituciones y procesos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Beltrán, J.R. (1922). Sugestión y delincuencia. *Verbum*, 16(No. 59), 10-24.
- Beltrán, J.R. (1929). Los servicios de higiene mental. *La Semana Médica*, 36, 1059-1062.

- Ben Plotkin, M. (2021). *José Ingenieros: El hombre que lo quería todo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Bercetche, E.R. & Vitores, I. (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada. *La Idea*, 25(288), 102-103.
- Berger, A. (1988). *Lives and letters in American parapsychology: A biographical history, 1850-1987*. Jefferson, NC: McFarland.
- Berger, A.S. & Berger, J. (1991). *The Encyclopedia of Parapsychology and Psychical Research*. New York, NY: Paragon House.
- Bergson, H. (1913). Presidential address. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 27, 157-175.
- Bergson, H. (1920). *L'énergie spirituelle: Essais et conférences*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan.
- Bernardes, M. (1951). *El enigma*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Ltda.
- Bertini, R. (2005, Mayo 22). El hombre que sentía el dolor ajeno. *La Voz del Interior. Suplemento "Córdoba X"*, pp. 114-119.
- Besant, A. (1921) *The Theosophy and the problems of the world*. Londres: Theosophical Publishing House.
- Besant, A. & Leadbeater, C.W. (1909). *Formas de pensamiento*. Barcelona: Biblioteca Orientalista.
- Besoky, J.L. (2016). En la patria de Perón, ni judío ni masón: Aproximaciones a la cultura política de la derecha peronista en los años setenta. *História e Cultura*, 5, 199-223.
- Bianchi, S. (1992). Los espiritistas argentinos (1880-1910): Religión, ciencia y política. En D. Santamaría et. al. (Ed), *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina* (pp. 89-128). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Bianchi, S. (1994). Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (1945-1955). *Boletín Americanista*, No. 44, 25-37.
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Bilbao, M. (1902). *Buenos Aires: Desde su fundación hasta nuestros días*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
- Biondi, M. (2009). Orlando Canavesio en Italia: Una nota bibliográfica. *E-Boletín Psi*, 4(1). [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/boletin_psi_4-1_Enero_09.htm#tit14]
- Blackmore, S. (2017). *Seeing myself: The new science of out-of-body experience*. London: Robinson.
- Blavatsky, H.P. (1877). *Isis Unveiled: A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*. New York: Dutton.
- Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blondel, C. (1997). Electrical instruments in 19th century France, between makers and users. *History and Technology*, 13, 157-182.
- Bogo, C. (1953). Ilma Maggi. *La Idea*, 30(352), pp. 180-183.
- Bogo, C. (1976). *El Líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*. Buenos Aires: Constancia.
- Bogo, C. (1980). *Fraternidad Centenaria (1889-1980): Reseña histórica de la Asociación La Fraternidad*. Buenos Aires. Edición La Fraternidad.
- Boirac, E. (1908). *La psychologie inconnue: Introduction et contribution a l'étude experimental des sciences psychiques*. Paris: Alcan.
- Bontempo, M.P. (2007). *Atlántida, un proyecto editorial*. En Facultad de Filosofía y Letras (Ed.). XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Bontempo, M.P. (2011). *Para Ti: una revista moderna para una mujer moderna, 1922-1935*. *Estudios Sociales*, 41, 127-156.
- Borda, G. (1886). *Maravillas del hipnotismo o estudio experimental del sueño y del sonambulismo provocado*. Buenos Aires: Stiller & Laas.
- Bosca, R. (1997). *La iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Bosch, G. (1933). La Higiene Mental de la Infancia. *Revista Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, 1(20), 7-9.
- Bosch, G. (1935). *Alucinaciones*. Buenos Aires: Imprenta Amorrortu.
- Bosch, G. & Gorriti, F. (1932). Nueva forma de alucinación auditiva verbal. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 14, 838-844.
- Bossero, S. (1943). *Analectas*. Buenos Aires: Víctor Hugo.
- Bossero, S. (1948). *Vida espiritual de Amado Nervo*. Buenos Aires: Víctor Hugo.
- Bossero, S. (1953). *Las vidas sucesivas*. Buenos Aires: Víctor Hugo.
- Bossero, S. (1968). *Escritos para una nueva edad del hombre*. Buenos Aires: Víctor Hugo [Compilado por H. Mariotti].
- Bosio, B. (1938). Sobre el curanderismo y médicos charlatanes. *Boletín del Colegio Farmacéutico*, 4(2). 11-16.
- Bosio, B. (1939). Breves consideraciones sobre los propósitos del Primer Congreso de Sociología y Medicina del Trabajo. *La Semana Médica*, 46(49), 1337-1339.
- Bosio, B. (1940). Biotipología y medicina del trabajo. *La Semana Médica*, 47(15), 912-915.
- Bosio, B. (1945). *Existen o no los fantasmas*. Buenos Aires: Confederación Espiritista Argentina.
- Bosio, B. (1955). Un deficiente estudio del espiritismo. *La Idea*, 32(372), 471-474.
- Bosio, B. (1955). Primero: Conocer el espiritismo. *La Idea*, 32(374), 121-123.
- Bosch, G. & M6, A. (1929). Liga de Higiene Mental. Necesidad de su organización en la República Argentina. *La Semana Médica*, 26, p. 1252.
- Bourdieu, P. (2005). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bragdon, E. (2012). *Spiritism and mental health: Practices from spiritist centers and spiritists psychiatric hospitals in Brazil*. London: Singing Dragon.
- Braude, A. (1989). *Radical spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth century America*. Boston: Beacon Press.

- Brian, D. (1982). *The enchanted voyager: The life of J.B. Rhine*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Broughton, R. (1991). *Parapsychology: A controversial science*. New York, NY: Ballantine Books; Irwin, H. & Watt, C. (2007). *An introduction to parapsychology, Fifth edition*. Jefferson, NC: McFarland.
- Brower, M.B. (2010). *Unruly spirits: The science of psychic phenomena in modern France*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bruno, P. (2011) *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bruno, P. (2012). Sociabilidades culturales en Buenos Aires, 1860-1930: Círculos, sociedades, ateneos y cafés. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, No.16, 161-166.
- Bubello, J.P. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina: Prácticas, representaciones y persecuciones a curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.
- Bubello, J.P. (2017). “Jesús no es Dios!” versus “Jesús es Dios!”: Esoterismo occidental y política en Argentina espiritismo y catolicismo durante el peronismo (1946-1955). *Historia Religiosa*, 22(1), 35–55.
- Bubello, J.P. (2018). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX) La conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX. En J.P. Bubello, J.R. Chaves & F. de Mendonça (Eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina Enfoques, aportes, problemas y debates* (pp. 39-96). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Bubello, J.P.; Diniz-Silva, M.J. & Villalba, M. (2021). Spiritism in Latin-America at the turn of the nineteenth century: The cases of Argentina, Brazil and Mexico. En P. Baisotti & R. Martínez-Esquivel (Eds), *Modernity of religiosities and beliefs: A new path in Latin America from the nineteenth to twenty-first century* (pp.233-269). Lanham: Lexington Books.
- Buchanam, J.R. (1889). *Manual of psychometry: The dawn of a new civilization*. Boston, MA: Press of Couples, Wilson, & Co.
- Buchbinder, P. (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

- Buchbinder, P. (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Buescher, J.B. (2005). Spiritualism. En *Encyclopedia of Religion*, 13. (Segunda edición, pp. 8715–8). Detroit, Ill: Macmillan.
- Bunge, M. (1959). Parapsicología. *Ciencia e Investigación*, 15(No.12), 337-388
- Bunge, M. (1987). Why parapsychology cannot become a science. *Behavioral and Brain Sciences*, 10, 576-577.
- Bunge, M. (1986). *Seudociencia e ideología*. México: Alianza.
- Bunge, M. (1991). A skeptic's beliefs and disbeliefs. *New Ideas in Psychology*, 9(2), 157-162.
- Bunge, M. (2012). *Las pseudociencias, Vaya timo!* Pamplona: Laetoli.
- Bustelo, N. & Domínguez Rubio, L. (2021). *Carlos Astrada. Textos de juventud: De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)*. Buenos Aires: CeDInCI Editores.
- Cahagnet, L-A. (1890). *Magie Magnetique: Traite historique et pratique*. Paris: Vigot Freres.
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel.
- Caimari, L. (2010). *Perón y la Iglesia católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955), Segunda edición*. Buenos Aires: Emecé.
- Calvo, E. (1993). *Historia de una institución pública en Salud Mental (Centro de Salud Mental Nro.3 "Dr. Arturo Ameghino"): Práctica asistencial, teorías científicas y planificación estatal*. Beca CONICET. Buenos Aires: Inédito.
- Cammarota, A. (2009). Eugenesia y educación en la Provincia de Buenos Aires (1936-1955). En *Segundas Jornadas Nacionales de Historia*. La Falda: Córdoba. En *Memoria Académica*. [Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9679/ev.9679.pdf].
- Camurça, M. (2016). Entre o carma e a cura: Tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil. *Plura. Revista de Estudos de Religião*, 7(1), 230–251.

- Canavesio, O. (1947). Electroencefalografía en los estados metapsíquicos. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 71-79.
- Canavesio, O. (1947). Metapsíquica: Su esquemática y desarrollo. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 19-47.
- Canavesio, O. (1948). Historia Metapsíquica” del metagnósico (clarividente-telémeta) Míster Eric Couternay Luck. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 13-52.
- [Canavesio, O.] (1948). Instituto de Psicopatología Aplicada. Gabinete de Parapsicología. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(1), 8-12.
- Canavesio, O. (1948). La utilización de la radiestesia (rabadomancia) por los Gobiernos Argentinos. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(2-3), 144-156.
- Canavesio, O. (1949). Los desvíos del Espiritismo: Su solución. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 110-119.
- Canavesio, O. (1949). La ciencia metapsíquica o parapsicología. *Constancia*, 72(2768), 84-89.
- Canavesio, O. (1951). *Electroencefalograma en los estados metapsíquicos*. Tesis doctoral [Número de Inventario: 9052]. Córdoba: Universidad de Córdoba, Argentina.
- Canavesio, O. (1954). L'électroencephalographie dans les états métapsychiques. *Metapsichica*, 9(1), 33-34.
- Canavesio, O. (1955). Electro-encephalography of metapsychical states (trance). En *Proceedings of the First International Conference of Parapsychological Studies*. Utrecht: The Netherlands, July 30 to August 5, 1953 (pp. 127-128). New York: Parapsychological Foundation.
- Canavesio, O. (1955). Elettroencefalografia negli stati metapsichici. *Annali di Neuropsichiatria e Psicoanalisi*, 2, 21-32.
- Canavesio, O. (1955). Metapsicología o parapsicología. *Annali di Neuropatologia e Psicoanalisi*, 2, 141-170.
- Canavesio, O. (1956). Estatutos de la Sociedad Médica de Parapsicología. *Boletín de la Asociación Amigos de la Parapsicología*, 2, p. 4.
- Cañas, J. (1979). *El hombre sobrevive a la muerte*. Buenos Aires: Betiles.

- Cañedo, R. (1889). *El magnetismo humano y su acción terapéutica en las enfermedades nerviosas*. [Tesis de Medicina. Facultad Médica de México]. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Capdevila, A. & Avaro, N. (2004). *Denuncialistas: Literatura y polémica en los 50*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- Carbonetti A. & R. González-Leandri, T. (2008). *Historias de la salud y enfermedad en América Latina, siglos XIX y XX*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba CEA/CONICET.
- Carbonetti, A. & Drovetta, R. (2009). Curanderismo versus medicina académica a mediados del siglo XIX. Conflictos en torno a la práctica ilegal de la medicina en la provincia de Santa Fe, Argentina en 1886/87. En *53er. Congreso Internacional de Americanistas*. México: Universidad Iberoamericana de México.
- Carlos-González, E. (2011). *La república de los espíritus: Historia del espiritismo en México (1848-1897)*. Tesis de doctorado en Historia. México: Centro de Estudios Históricos.
- Caro, M. (1940) Discurso del Señor Presidente: Conmemoración del 54to. Aniversario de la Sociedad Espiritista Lumen. *Ensayos: Publicación Mensual de la Sociedad Lúmen*, No.11, pp. 2-8.
- Carofile, A. (2001). Un psiquiatra alemán clásico en la Argentina: Eduardo Enrique Krapf (1901-1963). *Temas de historia de la Psiquiatría Argentina*, No 11. [Recuperado de <http://www.polemos.com.ar/docs/temas/Temas11/1a%20%20parte.htm>].
- Carpintero, H., González, M.J.; del Barrio, M. V. (2011). Bela Szekely: Su libro *Los Tests* en el contexto latinoamericano. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 43(2), 357-368.
- Carrillo, R. (1947). *Plan Analítico de Salud Pública, Tomo 1*. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación.
- Carrillo, R. (1950/1974). *Obras Completas, Tomo V*. Buenos Aires: Eudeba.
- Carrillo. R (1951). *Plan Sintético de Salud Pública 1952-1958*. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública de la Nación.
- Casinos-Comas, F. Brunet, J. & Sierra, J. (2007). *Franco contra los masones: Hallados los archivos secretos del espionaje de Franco a los masones*. Barcelona: MR.

- Castillo, C. (1949). Necesidad de una Ley de higiene mental. *Archivos de Medicina Legal*, 19, 211-219.
- [Castillo, C.] (1951). Conferencia por el Director del Instituto de Psicopatología Social, Doctor César Rafael Castillo, en el Acto Inaugural en Homenaje a los delegados asistentes a la III Asamblea de delegados de la CEA. *La Idea*, 29(329), 255-258.
- Cazzamalli, F. (1935). Phénomènes électromagnétiques rayonnant du cerveau. *Revue Metapsychique* 16(6), 417-446.
- Cazzamalli, F. (1941). Relazione del Presidente all'Assemblea dei Soci Ordinari del 18 dicembre 1941-XX. En *Studi e Ricerche di Metapsichica* (pp. 12-21). Roma: Società Italiana di Metapsichica.
- Cazzamalli, F. (1958). Ricerche sperimentali di psicobiofisica cerebrale dal 1924 a tutt'oggi. *Metapsichica*, 13, 209-247.
- Cazzamalli, F. (1960). *Il cervello radiante*. Milano: Casa Editrice Ceschina.
- CEAL (1986). *Historia de la Literatura Argentina, Vol. 3: Los proyectos de la vanguardia*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Ceccarini, N. (1938). Espiritismo en nuestro medio: Curanderismo y prácticas al margen. *La Idea*, 14(177), 11-14.
- Ceccarini, N. (1953). Isabel Peña de Córdoba. *La Idea*, 31(353), 203-204.
- Ceccarini, N. (1962). Espiritismo y parapsicología. *La Idea*, 34(457), 1-4.
- Centeno, A. M (1955). *El espiritismo*. Buenos Aires: Lector.
- Cesio, F. (1954/2019). Estudio psicoanalítico de la teoría espiritista. *E-Boletín Psi*, 14(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit3]
- Christopher, P. (2006). *The re-enchantment of the west: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and the occulture, Vol. 1*. London: T&T Clark/Continuum.
- Cichero, M. (1992). *Cartas peligrosas* [Apéndice 1: Correspondencia entre el Padre Hernán Benítez y el general Perón]. Buenos Aires: Planeta.
- Clarke, L. & Llaguet, B. (1912). Une propriété encore inconnue des effluves humains. *Annales des Sciences Psychiques*, 22, 225-227.

- Coffin, J.-C. (2003). *La transmisión de la folie: 1850-1914*. Paris: L'Harmattan.
- Collins, H.M. & Pinch, T.J. (1979). The construction of the paranormal: Nothing unscientific is happening. En R. Wallis (Ed.). *On the margins of science: The social construction of rejected knowledge*. Sociological Review Monograph, No. 27, pp. 237-270.
- Collins, H.M., & Pinch, T.J. (1982). *Frames of meaning: The social construction of extraordinary science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Colombo, C. B. (1998). *Ideias sociais espíritas*. Comenius: São Paulo.
- Comastri, H. (2015). *La política científica en el primer peronismo: Discursos e imaginarios sociales (1946-1955)*. Tesis de doctorado en Historia (inédita). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Comastri, H. (2018). Ovnis y viajes interplanetarios en la Argentina del primer peronismo. *Pilquen*, 21(2), 41-53.
- Confederación Espiritista Argentina (1922). *Primer Congreso Interno Espiritista Argentino*. Buenos Aires: Constancia.
- Confalonieri, O.D. (1956). *Perón contra Perón*. Buenos Aires: Antygua.
- Confederación Espiritista Argentina (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida*. Buenos Aires. Confederación Espiritista Argentina Editor.
- Conforte, A.J. (2019). Ovidio Rebaudi (1860-1931): Magnetismo, espiritualismo moderno y otros fenómenos extraordinarios y su relación con la imaginación científica de entresiglos. *E-Boletín Psi*, 14(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit2]
- Conforte, A.J. & Vallejo, M.S. (2016). Hipnosis y magnetismo en la *Revista Magnetológica (1897-1903)*. *Anuario de Investigaciones*, 23, 259-268.
- Coon, D. J. (1992). Testing the limits of sense and science: American experimental psychologists combat spiritualism, 1880–1920. *American Psychologist*, 47, 143–151.
- Corbetta, J. M. & Savall, F. (2013). El espiritismo en la Argentina. *Todo es Historia*, 554, 64-78.

- Corbetta, J.M. & Moreno, E. (2015). Los orígenes del espiritismo en la Argentina. En 15va. Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia Sede Comodoro Rivadavia / Facultad de Humanidades & Ciencias Sociales. Universidad Nacional de la Patagonia *San Juan Bosco*.
- Corbetta, J.M. & Savall, F. (2017). La fotografía espírita en la Argentina. *E-Boletín Psi*, 12(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN-PSI_Vol.12_No2_Mayo_2017.html#tit02].
- Correa-Ramón, A. (2021). *Amalia Domingo Soler y el espiritismo de fin de siglo*. Barcelona: Archivos Vola.
- Correas, L.H. (1954). Extraordinarias comprobaciones de la parapsicología: Entrevista a J.Ricardo Musso. *Esto Es*, 2(55), 38-39.
- Correa Gómez, M.J. (2014). Electricidad, alienismo y modernidad: *The Sanden Electric Company* y el cuerpo nervioso en Santiago de Chile, 1900-1910. En S. Vetö y M.J. Correa (Eds.). *La Locura. Historia, prácticas e instituciones. Siglos XIX-XX*. [Recuperado de <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66910>].
- Correa Gómez, M. (2016). Enrique Onofroff, Leovigildo Maurcica y el acecho de los hipnotizadores: El control de la hipnosis y el cuidado de la medicina en Santiago de Chile (1887-1913). *Historia*, No.49, 371-394.
- Correa Gómez, M. & Vallejo, M. (2019). *Cuando la hipnosis cruzó los Andes. Magnetizadores y taumaturgos entre Buenos Aires y Santiago (1880-1920)*. Pólvora: Santiago de Chile.
- Cristóforo Postiglioni, L.M. & Corbanini, M. (1961). Comunicado de Prensa de la Confederación Espiritista Argentina. *La Idea*, 35(439-440), 91-92.
- Crockford, S. (2013). From spiritualist magnetism to spiritism: The development of spiritualism in France, 1840-1870. En C.M. Moreman (Ed.). *The spiritualism movement Vol.1: Speaking with dead in America and around the world*. New York, NY: Praeger.
- [Cronista] (1934). Conferencia del Dr. Gonzalo Bosch en Biblioteca José León Suárez. *Constancia*, 57(2427), 702-703.
- Cucchetti, H.H. (2004). Religión, dislocación y política: El primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia peronista. En *Sexta Jornada de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Cullerre, A. (1887). *Magnétisme et hypnotisme: Exposé des phénomènes observés pendant le sommeil nerveux provoqué*. Paris: Baillière.
- Chaves, J. R. (2005). Espiritismo y literatura en México. *Literatura Mexicana*, 16(2), 51-60.
- Chazarain, Dr. L. T., & Declé, C. (1886). *Découverte de la polarité humaine ou démonstration expérimentale des lois suivant lesquelles l'application des aimants, de l'électricité et les actions manuelles ou analogues du corps humain*. Paris: Octave Doin.
- Cheroux, et al. (2005). *The perfect medium: Photography and the occult*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chiarveti, S. (2008). La reforma en salud mental en Argentina: Una asignatura pendiente. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 17(2), 173-182.
- Chiesa, C.L. (1936). Algunas observaciones a la conferencia dada por el Dr. Gonzalo Bosch sobre Sugestión y Espiritismo. *Constancia*, 59(2472), 577-582.
- Chiesa, C.L. (1950). Algunas reflexiones sobre nuestro momento. *Constancia*, 73(2900), 163-164.
- Chiesa, C.L. (1951). El proyecto de Ley contra el espiritismo. Respuesta a Virginio M. Filippo. *Constancia*, 74(2932), 289-290.
- Chocano Mena, M. (2020). Incredulidad y disidencia religiosa en el Perú de entresiglos (1880-1904). *Anuario de Historia de América Latina*, 57, 255-293.
- Dagfal, A. (1998). Discursos, instituciones y prácticas presentes en la etapa previa a la profesionalización de la disciplina psicológica en la Argentina (1945-1955). *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 3(1/2), 173-195.
- Dagfal, A. (2006). El pensamiento francés en la Argentina: El caso de los discursos psi. *Conceptual*, 6-7, 11-16.
- Dagfal, A. (2008). Orientación profesional y psicotecnia en la Argentina peronista (1943-1955). *Revista de Psicología General y Aplicada*, 61(3), 313-330.
- Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- Dagfal, A. (2012). Luis María Ravagnan: Psicología y filosofía. Del bergsonismo a la fenomenología existencial. *Revista de Psicología (Segunda Epoca)*, 12, 71-107.

- Dagfal, A. (2015). El pasaje de la higiene mental a la salud mental en la Argentina, 1920-1960. El caso de Enrique Pichon-Rivière. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 5, 10-36.
- Dahhur, A. (2022). *La medicina popular bajo la lupa: concepciones, discursos y prácticas de un arte de curar en la provincia de Buenos Aires (1870-1940)*. Buenos Aires: Teseo.
- Dahhur, A. (2020). Religión, medicina popular y curanderos en la provincia de Buenos Aires (Argentina, 1880-1941). *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 11, N° 17, 36-56.
- Damonte Taborda, R. (1955). *Ayer fue San Perón: Doce años de humillación argentina*. Buenos Aires: Gure.
- Damonte Taborda, R. (1955). *A dónde va Perón?: De Berlín a Wall Street*. Buenos Aires: Buenos Aires. Ediciones de la Resistencia Revolucionaria Argentina.
- Darío, R. (1906, 9 de febrero). La ciencia y el más allá, *La Nación*, pp.12-13.
- Dechambre, A. (1873). *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Paris: G. Masson.
- Decoud, D. (1888). Estudios del hipnotismo. *Anales del Círculo Médico Argentino*, 11, pp. 3-26.
- Decoud, D. (1896). Hipnología. El insomnio es una contraindicación para el hipnotismo. *La Semana Médica*, 2, 329-330.
- De Diego, J.L. (2006) 1938-1955: La época dorada de la industria editorial. En J.L. de Diego (Ed), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- de Francisco Zea, A. (1999). *Luis Zea Uribe: Su vida y su época*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- de Giustino, D. (1975). *Conquest of mind: Phrenology and Victorian social thought*. Routledge.
- de la Torre, R. (1963). *Netsa'ir: Relatos sobre la vida de una clarividente*. Buenos Aires: Kier.

- de León, J. (1907). La Sociedad Magnetológica Argentina” no es precisamente una Sociedad Médica, sino una “Sociedad Científica de Estudios Psíquicos.” *Revista Magnetológica*, 6, 317-319.
- del Pino, R. (1889). *El hipnotismo bajo consideraciones diversas*. Mexico: Imprenta Litográfica de Ireneo Paz.
- del Ponte, E. & Martínez Fontes, E. (1970). *Biología: Su enseñanza moderna, 2 Vols.* Buenos Aires: Estrada.
- Demarchi, M.E. (2021). La conformación de la Sociedad Espiritismo Verdadero: Moral espírita en Rafaela, provincia de Santa Fe. En P. Sedrán; A. Carbonetti & V. Bolcatto (Eds.), *Prácticas y practicantes de la salud en Santa Fe: Del curanderismo a la biomedicina (siglos XIX y XX)* (pp. 161-164). Buenos Aires: Teseo.
- de Mársico, E. (1905). *Biblioteca Orientalista de Libros Teosóficos* [Catálogo]. La Plata: Librería Orientalista.
- Denis, L. (1997). *Socialismo y espiritismo*. Editorial 18 de Abril: Buenos Aires.
- Denton, W. (1863). *The soul of the things: Or psychometric researchers and discoveries*. Washington, D.C.: Walter, Wise & Co.
- Depascale, A. & Rinaldini, M. (1927). *Diccionario de metapsiquismo y espiritismo*. Buenos Aires: Constancia.
- Dessoir, M. (1889). Die Parapsychologie. *Sphinx*, 7, 341-344.
- Dessoir, M. (1889). *Das doppel-ich*. Berlin: Siegismund.
- Dessoir, M. (1917). *Vom jenseits der seele: Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*. Stuttgart: Enke.
- De Vesme, C. (1928). *Historia del espiritualismo experimental*. Madrid: Aguilar.
- Di Cristóforo, L. M. (1941). El Espiritismo en el Brasil. *Constancia*, 64(2597), 741-744.
- Di Liscia, M. S. (2003). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Dingwall, E.J. (1962). *Very peculiar people*. New Hyde Park, NY: University Books; Zöllner, J.C.F. (1888/1976). *Transcendental Physics*. Boston: Colby.

- Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Donnantuoni Moratto, M.A. (2014). El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 45, 1-30.
- Doron, C.-D. (2016). *L'homme altéré: Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles): La chose publique*. París: Editions Champ Vallon.
- Domínguez Rubio, L. & Bustelo, N. (2016). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur*, N° 45, 23-40.
- Dowbiggin, I. (1996). Back to the future: Valentín Magnan, French Psychiatry, and the classification of mental diseases, 1885-1925. *Social History of Medicine* 9(3), 383-408.
- Driesch, H. (1932). *Parapsychologie: Die wissenschaft von de okkulten erscheinungen methodik und theorie*. Zurich: Rascher Verlag.
- Duclout, J. (1942). *Radiestesia*. Buenos Aires: Radio Revista.
- Du Potet, J.D. (1863). *Thérapeutique magnétique: Règles de l'application du magnétisme a l'expérimentation pure et au traitement des maladies*. Paris: Dentu.
- Duprat, B. (1904). Siguen los triunfos del magnetismo científico y las placas vitalizadas. *Caras y Caretas*, 7(325), p. 18.
- [Ecos Locales] (1901). Una cura por magnetismo. *La Fraternidad*, 32(6), p. 15.
- Edelman, N. (2004). Spiritisme et politique. *Revue D'histoire du XIXe Siècle*, 28, 149-161.
- [Editorial] (1959). Proclamación pública del hospital espírita. *La Idea*, 35(402), p. 232.
- [Editorial] (1967). Partieron al más allá: José S. Fernández. *La Idea*, 44(487), 20-21.
- [Editorial] (1967). Desencarnación de nuestro calificado consocio Ing. José S. Fernández. *Constancia*, 90(3001), p. 108.
- Efrón, D. (1941). *Gesture and environment*. New York: King's Crown Press [Versión en español: Efrón, D. (1973). *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión].

- Efrón, D. (1944). Telepathic skin-writing. *Journal of Parapsychology*, 4, 272-286.
- Enns, A. & Trower, T. (2013). *Vibratory Modernism*. London, UK: Palgrave MacMillan.
- Ensrud, B. & Rhine Feather, S. (2021). *J.B.Rhine Letters 1923-1939: ESP and the foundations of parapsychology*. Jefferson, NC: McFarland.
- [Escuela Científica Basilio] (1945). *Psicología Espiritual y Humana (conferencias) Tomo I, II y III*. Buenos Aires: Escuela Científica Basilio.
- [Escuela Científica Basilio] (1948). *Teoría y práctica de la ciencia espiritista: Libro de Auxiliares*. Buenos Aires: Escuela Científica Basilio.
- [Escuela Científica Basilio] (1952). *Treinta y cinco años de vida institucional*. Buenos Aires: Asociación Escuela Científica Basilio Editor.
- Esdaile, J. (1852). *Natural and mesmeric clairvoyance, with the practical application of mesmerism in surgery and medicine*. London: Baillière.
- Espirito Santo, D. (2010). Spiritist boundary-work and the morality of materiality in Afro-Cuban religion. *Journal of Material Culture*, 15, 64–82.
- Espirito Santo, D. (2014). *The social life of spirits*. Chicago, Ill: The University of Chicago Press.
- Espirito Santo, D. (2015). *Developing the dead: Mediumship and selfhood in Cuban espiritismo*. Gainesville, Fl: University Press of Florida.
- [Estatutos del Instituto de Psicopatología Aplicada] (1948). *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 8-12.
- Etchecopar, M. (1956). *Esquema de la Argentina*. Buenos Aires: Ene Ediciones.
- Eze, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Faberman, J. (2005). *Las Salamancas de Lorenza: Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Facio, L.J. (1910). Medicina legal. Factores científicos del charlatanismo. *La Semana Médica*, 17, 605-610.

- Faivre, A. (1994). *Access to western esotericism*. New York: SUNY Press.
- Falcone, R. (2014). Historia del Instituto de Psicopatología Aplicada (hoy Centro de Salud Mental N° 3 Dr. Ameghino). Reconstrucción de su proyecto asistencial. En *Sexto Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Farré, L (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Peuser.
- Fassman (1958). *El hipnotismo al alcance de todos*. Buenos Aires: Acuario.
- Federación Espiritista Española (1934). *Quinto Congreso Espiritista Internacional*. Barcelona: Federacion Espiritista Española.
- Feola, J.M. (1994). J. Ricardo Musso y el grupo de La Plata. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 4, 217-220.
- Feola, J.M. (2006). Viñetas del IAP. *Comunicaciones de Parapsicología*, 9, 3-14.
- Feola, J.M. (2008). Recordando a Fernando. *Comunicaciones en Parapsicología*, No.19, 3-26.
- Feola, J.M. (2013). *Científico y psíquico*. Buenos Aires: Antigua.
- Fernandes, P.C.C. (2008). *Origens do espiritismo no Brasil: Diálogo, razão e resistência no início de uma experiência (1850-1914)*. Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia: Brasilia. Universidad de Brasilia.
- Fernández, J.S. (1932). *La célula fotoeléctrica y la percepción del mundo espiritual*. Constanca: Buenos Aires.
- Fernández, J. (1933). Tres sesiones históricas con Ofelia G. de Ricur. *Constancia*, 56(2388), 328-334.
- Fernández J.S. (1933). Experimentación local. *Constancia*, 56(2402), 777-708.
- Fernández, J.S. (1933). Un nuevo y valioso médium: Luis María Ravagnan. *Constancia*, 56(2397), 618-620.
- Fernández, J.S. (1933). Tres Sesiones Históricas con Ofelia G. De Ricur. *Boletín de Experimentación del Círculo espiritualista Atman*, 1, 11-16.
- [Fernández, J.S.]. (1933). Nuestros fenómenos en la Universidad. *Boletín de Experimentación del Círculo Espiritualista Atman*, 1, 30-33.

- Fernández, J.S. (1933). Nuestros fenómenos en la Universidad de Buenos Aires. *Constancia*, 56(2403), 813-814.
- Fernández, J.S. (1933). Del Círculo Atman. *Constancia*, 56(2399), 678-681.
- Fernández, J.S. (1934). *Materia, Luz y Espíritu*. Constancia: Buenos Aires.
- Fernández, J.S. (1935). Sabidurías psiquiátricas: Debates públicos. *Constancia*, 58(2444), 461-468.
- Fernández, J.S. (1935). Experimentación local. *Constancia*, 58(2431), 51-52.
- Fernández, J. S. (1935). La Clarividencia: Debates públicos. *Constancia*, 58(2445), 491-495.
- Fernández, J.S. (1935). Los debates de “Libre Tribuna.” *Constancia*, 58(2444), 461-462.
- Fernández, J. S. (1936). *La clarividencia*. Buenos Aires: Constancia.
- Fernández, J.S. (1941). *Clarividencia y probabilidad: Ensayo de aplicación del método estadístico en lo suprasensorial*. Buenos Aires: Constancia.
- Fernández, J.S. (1946). *Espiritismo y cristianismo*. Constancia: Buenos Aires.
- Fernández, J.S. (1947). *La oración*. Constancia: Buenos Aires.
- Fernández, J. (1948). Espiritismo y locura. *Constancia*, 61(2747), 169-172.
- Fernández, J.S. (1949). *Introducción matemática al estudio de los fenómenos de ESP*. Sociedad Argentina de Parapsicología: Buenos Aires.
- Fernández, J.S. (1949). Metapsíquica o metapsicología. *Constancia*, 72(2766), p. 22.
- [Fernández, J.S.] (1949). Fenómenos de ectoplasmía y materialización. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, 1(2), 5-6.
- Fernández, J.S. (1949). Las opiniones del Doctor Canavesio y la depuración del espiritismo en la Argentina. *Constancia*, 72(2778), 389-394.
- Fernández, J. S. (1949). Control científico y peligros de las experiencias psíquicas (conclusión). *Constancia*, 72(2778), 395-399.

- [Fernández, J.S.]. (1950). Actividades de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Constancia*, 73(2805), 252-253.
- [Fernández, J.S.]. (1950). Actividades de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Constancia*, 73,(2806), 266-267.
- Fernández, J.S. (1951). Resultados experimentales en ESP. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, No. 3, 1-3.
- Fernández, J.S. (1952) Problemas fundamentales de nuestro campo científico. *Constancia*, 75(2840), 73-74; *Constancia*, 75(2841), 95-96; *Constancia*, 75(2842), 114-116.
- [Fernández, J.S.] (1952). Doctor Juan Toronyi: Homenaje de la Sociedad Argentina de Parapsicología. *Boletín de la Sociedad Argentina de Parapsicología*, 4(5), p.1.
- Fernández, J.S. (1954). *Nuevos problemas filosóficos de la Psicología*. Buenos Aires: Instituto Argentino de Parapsicología.
- Fernández, J.S. (1955). Platón, la verdad y la parapsicología. *La Idea*, 32(375), 153-156.
- Fernández, J.S. (1956). Supervivencia y reencarnación en las psico-curaciones del doctor Ferreira. *Constancia*, 79, 306-312.
- [Fernández, J.S.] (1957). Sesión experimental con el Dr. R.W. *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, 4, [sin pags.].
- [Fernández, J.S.]. (1957). Clarividencia penetrativa. *Noticiero Psi*, No. 2, pp. 3-6.
- [Fernández, J.S.]. (1957). Nuevas experiencias del CADEP. *Constancia*, 80(2907), p. 4.
- [Fernández, J.S.]. (1958). Instituto de Estudios Superiores de Montevideo. *Constancia*, 81(2920), p. 263.
- Fernández, J.S. (1959). *Parapsicología y realidad del alma*. Constancia: Buenos Aires.
- Fernández, J.S. (1963). *Más allá de la cuarta dimensión*. Buenos Aires: Constancia.
- Fernández, J.S. & Galloni, E. (1940). *Física Elemental*. Buenos Aires: Nigar.
- Fernández, J.S. S. Di Cristoforo Postiglioni, L. (1957). *Fundamento científico y filosófico de la supervivencia con reencarnación*. Buenos Aires: Constancia.

- Fernández, M. (1996). *Historia de la magia y el ilusionismo en la Argentina. Desde sus orígenes hasta el siglo XIX inclusive*. Buenos Aires: Producciones Graficas.
- Fernández, C.B. (2009). *Las crónicas de José Ingenieros en La Nación de Buenos Aires (1905-1906)*. Mar del Plata: Martí Editor.
- Ferreira, I. (1940). *Psiquiatria em face da reencarnação*. San Pablo: Federação Espírita do Estado de São Paulo.
- Ferreira, I. (1942). *Espiritismo y Medicina*. Buenos Aires: Víctor Hugo Editor.
- Ferreira, I. (1944). Espiritismo: Ciencia Suprema. *Constancia*, 67(2663), 554-559; *Constancia*, 67(2665), 620-621; *Constancia*, 67(2666), 650-651; *Constancia*, 67(2667), 683-684; *Constancia*, 67(2668), 716-717.
- Ferreira, I. (1945/1993). *Novos Rumos à Medicina, 2 Vols*. São Paulo: Federação Espírita do Estado de São Paulo.
- Ferreira, I. (1946). *Têm Razão?* Uberaba, Gráfica Mundo Espírita.
- Ferreira, M. (1976). *Espiritismo, revelação centenaria & parapsicologia, ciencia moderna*. Porto Alegre, RS: Editora Bels.
- Ferreira, I. (1982). *Peregrinos da vida*. Uberaba: Rio Grande Artes Gráficas.
- Ferrera, C. (2018). Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español. [Recuperado de Librosdelacorte.es Primavera-Verano. DOI: <https://doi.org/10.15366/ldc2018.10.16.011>].
- Ferraro, N.P. & Rousseaux, A. (2014). Reflexiones sobre el impacto de la eugenesia en el campo científico argentino. La biotipología como exponente particular en la psiquiatría argentina. *Temas de Historia de la Psiquiatría en la Argentina*, 33, 13-21.
- Figueras, A. & Zeberio, J.T. (1961). *La energética humana, su patología y tratamiento*. Autor: Buenos Aires.
- Filippo, V. (1949). *El reinado de Satanás*. Buenos Aires: Lista Blanca.
- Filippo, V. (1967). *Imperialismos y masonería*. Buenos Aires: San José.
- Finkelstein, N.H. (2009). “Making the ghost walk about again and again”: History as séance in the work of Susan Howe. *Literature Interpretation Theory*, 20, 215–240.

- Fití, J.L. (2000). *In Memoriam, Profesor Doctor Exequias Bringas Nuñez. Vertex: Revista Argentina de Psiquiatría, 11, 78-79.*
- Fleitas, M. (2007). “¡Queremos un mano santa!”: Actores y significados de una revuelta acontecida en 1929 San Salvador de Jujuy. *Salud Colectiva, No. 3, 301-313.*
- Fontes, S. y Fontes A.I. (1994). Consideraciones teóricas sobre las leyes psicofísicas. *Revista de Psicología General y Aplicada, 47(4), 191-195.*
- Foradori, A. (1941). *Enrique Mouchet, una vida, una vocación.* Buenos Aires: Instituto Cultural Joaquín B. González.
- Foucault (1977). Historia de la medicalización. *Educación Médica y Salud, 11(1), 3-25.*
- Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fournier, V. (2000). Boundary work and the (un)making of the professions. En N. Malin (Ed). *Professionalism, boundaries and the workplace* (pp. 67-86) London: Routledge.
- Frascara, M. (1905). El espiritismo aniquilado. *Constancia, 28(94), p. 453.*
- Franceschi, G. (1950, Octubre 1ro.). Comentarios. A quien me confesaré ante los hombres. *Criterio, p. 871.*
- Freiberg, M. (1954). Pedro Serié. *Physis, 20(58), 527-528.*
- Freidin, B. (2017). La práctica de una medicina marginalizada en Argentina: El caso de los médicos homeópatas. *Trabajo Social, No. 29, 5-24.*
- Freire Figueira, F. & Boarini, M.L. (2014). Psicología e higiene mental en Brasil: La historia por contar. *Universitas Psychologica, 13(5), 1801-1814.*
- Friedlander, M.W. (1995). *At the fringes of science.* Boulder, CO: Westview Press;
- Pinch, T.J. (1979). Normal explanations of the paranormal: The demarcation problem and fraud in parapsychology. *Social Studies of Science, 9, 329-348.*
- Gabbard, O. (2016). *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis, Second Edition.* Washington, D.C.: American Psychiatric Association.
- Gaggero, H. & Adam, A. M. (2002). *Salud y política sanitaria en Argentina (1943-1952).* En *Noveno Encuentro de Cátedras de Ciencias Sociales y Humanísticas para las Ciencias Económicas.* Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata.

- Galasso, N. (2005). *Perón: Formación, ascenso y caída, 1893-1955*. Buenos Aires: Colihue.
- Gallegos, M. (2009). La concepción científica del psicoanálisis y su relación con otros campos disciplinares: Aspectos históricos y epistemológicos. En *Primer Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Gangui, A. & Ortiz, E. (2014). Einstein en la Argentina: El impacto científico de su visita. En P. Bruno (Ed.), *Visitas culturales en la Argentina (1898-1936)*. Buenos Aires: Biblos.
- García Espada, A. (2016). Historia de los hermanos espirituales y otros frutos modernistas de la religiosidad vernácula salvadoreña. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 42, 261-294.
- García Reynoso, M. (1887). *La sugestión hipnótica ante el derecho criminal*. Buenos Aires: Emilio de Mársico.
- García Novarini, R. (1999). Ramón Carrillo: Una perspectiva sanitaria de la psiquiatría. *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, No.8. [Recuperado de <http://www.polemos.com.ar/docs/temas/Temas8/1a%20parte.htm>].
- Gardner, M. (1957). *Fads and fallacies in the name of science*. New York: Dover.
- Garguin, E. (2009). Sarmiento, Mitre y la construcción de Argentina como nación blanca. En *XII Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia*. Bariloche: Facultad de Humanidades/Universidad Nacional del Comahue.
- Gasparini, S. (2012). *Espectros de la ciencia. Fantasías científicas de la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Gatto, S. (1954). *Espiritismo polémico. Ataque al espiritismo por el Secretariado General de la Defensa Católica*. Buenos Aires: Ateneo de Propaganda Espírita.
- Gatto, S. (1961). *Espiritismo ante el banquillo de la Psiquiatría*. Buenos Aires: Edición del Autor.
- Gauld, A. (1982). *Mediumship and Survival: A century of investigations*. London: Paladin.

- Gaziano, E. (1996). Ecological metaphors as scientific boundary-work: Innovation and authority in interwar sociology and biology. *American Journal of Sociology*, 101, 874-907.
- Gentile, A. (1997). El Primer Congreso Argentino de Psicología, 1954. *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 3(1-2), 159-173.
- Gerchunoff, P. & Llach, L (1998). *La generación del progreso (1880-1914). El ciclo de la ilusión y el desencanto. Un siglo de políticas económicas argentinas*. Buenos Aires: Ariel.
- Germani, A.A. (2004). *Gino Germani: Del fascismo a la sociología*. Buenos Aires: Taurus.
- Ghilbert, E. (1954). El doctor Bartolomé Bosio. *La Idea*, 31(358), 48-51.
- Gieryn, T.F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional interests of scientists. *American Sociology Review*, 48, 781-795.
- Gieryn, T. F. (1999). *Cultural boundaries of science: Credibility on the line*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gieryn, T. F. (2000). A space for place in sociology. *Annual Review of Sociology*, 26, 463-496.
- Gieryn, T. F. (2002). What buildings do. *Theory and Society*, 31(1), 35-74.
- Gil, G.J. (2010). Universidad, modernización cultural y “liberación nacional”: El cientificismo y las ciencias sociales en la Argentina en la década de 1960. *Redes*, 16(31), 215-247.
- Giménez, G. (1919). El bergsonianismo y la doctrina espírita. *Constancia*, 62(1649), 345-347.
- Gimeno, J. (2004). Eric Courtenay Luck: El psíquico “peronista.” *Comunicaciones de Parapsicología*, 42, 35-38.
- Gimeno, J. (2006). Enrique Marchesini: El “adivino de enfermedades” argentino. *E-Boletín Psi*, 1(1) [Recuperado de <http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/e-boletin-psi-vol1-N1-enero2006.htm#tit05>].
- Gimeno, J. (2006). *Augusto Frin: Pionero de Domínico*. Buenos Aires: Edición del Autor.

- Gimeno, J. (2007). Enrique Marchesini: El clarividente diplomado. *Boletín Psi*, 1(4). [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/boletin_psi_1-4_Enero_07.htm#tit04].
- Gimeno, J. (2008). Mischa Cotlar, un hombre desmesurado. *Comunicaciones en Parapsicología*, No.18, 3-24.
- Gimeno, J. (2012). José Fernández, un ingeniero más allá de la cuarta dimensión. *Comunicaciones de Parapsicología*, 34, 6-26.
- Gimeno, J. (2012). Irma Maggi, una psíquica de dos mundos. *E-Boletín Psi*, 7(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN%20PSI_Vol.8_No.2_Mayo_2012.htm#tit03].
- Gimeno, J. (2013). Luis Acquavella: médico y radiestesista. *Comunicaciones de Parapsicología*, 40, 51-54.
- Gimeno, J. (2013). Armando V. King, radiestesista del Estado. *E-Boletín*, 2(3) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/00e-boletin_psi_2_3_Setiembre_07.htm].
- Gimeno, J. (2013). Anne de la Motte: Una historia matizada por la radiestesia. *Comunicaciones de Parapsicología*, 40, 28-45.
- Gimeno, J. (2014). *El buscador de maravillas: Tras los pasos de clarividentes, psíquicos, curanderos (y farsantes) de la Argentina reciente*. Buenos Aires: Imprenta Digital.
- Gimeno, J. (2014). El profesor Armando Asti Vera y la parapsicología universitaria argentina. *E-Boletín Psi*, (9)1 [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin/E-BOLETIN%20PSI_Vol.9_No.1_Enero_2014.htm#tit02].
- Gimeno, J. (2015). “Porque era absurdo no lo creí”: Andanzas de Miguel Cané en las sesiones espiritistas. *Comunicaciones de Parapsicología*, N° 45, 24-40.
- Gimeno, J. (2019). David Efrón: Biography of a forgotten pioneer in psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 83, 102-115.
- Gimeno, J. & Di Tullio, M. (2000). Osvaldo Fidanza: Un médium de efectos físicos en la argentina metapsíquica. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 11(1-2), 131-152.

- Gimeno, J.; Corbetta, J.M. & Savall, F. (2008). El Laboratorio Metapsíquico “Dr. Gustavo Geley.” *E-Boletín Psi*, 3(3) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/e-boletin%5Cboletin_psi_3_3_Octubre_08.html#tit03].
- Gimeno, J., Corbetta, J.M. & Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina*. Buenos Aires: Dunken.
- Gimeno, J.; Corbetta, J.M. & Savall, F. (2014). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina, Segunda edición*. Buenos Aires: Antigua.
- Gimeno, J.M. & Parra, A. (2019). La parapsicología en el debate parlamentario argentino: Los proyectos de ley del diputado Sobrino Aranda. *E-Boletín Psi*, 14(2) [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN-PSI_Vol.14_No2_Mayo_2019.html#tit1]
- Giumbelli, E. (1997). *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Río de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Goldstein, E.B. (2006). *Sensación y Percepción, Sexta edición*. Debate: Madrid.
- González, J.J. (1913). *El sueño y los sueños: Estudio psico-fisiológico*. León: Imprenta Cía. Católica Editora.
- González de Pablo, Á. (2003). *En ningún lugar en parte alguna: Estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*. Madrid: Frenia.
- González de Pablo, A. (2006). Sobre los inicios del espiritismo en España: La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 58(2), 63-96.
- González Leandri, R. (1996). La profesión médica en Buenos Aires, 1852-1870. En M. Zaida Lobato (Ed.), *Política, médicos y enfermedades: Lecturas de historia de la salud en la Argentina* (pp. 21-56). Buenos Aires: Biblos.
- González Leandri, R. (1999). *Curar, persuadir, gobernar: La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886*. Madrid: CSIC.
- González Rodríguez, S. (1990). *La noche oculta*. México: Ediciones Cal y Arena.
- Goerzen, H. & Salas, D. (2011). El sorprendente legado que nos dejó el sabio Moisés Bertoni: El Ka`a He`ê. *Memorias del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud*, 9(1), 60-63.

- Gómez, H.E. (2008). Los diarios como espacios públicos: *La Prensa* en la vida social de Buenos Aires a comienzos del siglo XX. *Intersecciones en Antropología*, 9, 261-274.
- González Leandri, R. (2008). José María Ramos Mejía. Médico, intelectual y funcionario del Estado (1870-1900). En A. Álvarez & A. Carbonetti (Ed.), *Saberes y prácticas médicas en la Argentina: Un recorrido por historias de vida* (pp. 95-133). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Gordin, M. (2012). *The pseudoscience wars: Immanuel Velikovsky and the birth of the modern fringe*, Chicago, Ill: The University of Chicago Press.
- Gorriti, F. (1930). *Psicoanálisis de los sueños en un síndrome de desposesión*. Buenos Aires: Rosso.
- Gorriti, F. (1932). *Las fuerzas metapsíquicas*. Buenos Aires: Urania.
- Gorriti, F. (1932). Las fuerzas metapsíquicas. *La Semana Médica*, 19(35), 575-382.
- Gorriti, F. (1933). Los paranormales en medicina legal. *La Semana Médica*, 20, 1178-1180.
- Gorriti, F. (1935). *Consideraciones sobre "El Pozo del Balde": Novela de Rosa Bazán de Cámara y su baldeísmo*. Buenos Aires: Rosso.
- Gorriti, F. (1937). Estados de Parapsiquiatría. *La Semana Médica*, 23(2), pp. 3-19 [Separata].
- Gorriti, F. (1943). Exudación sanguínea mística. *La Semana Médica*, 30(10), pp. 1265-1274.
- Gorriti, F. (1945). Paranormales en criminología. *La Semana Médica*, 32(6), 649-654.
- Gorriti, F. (1945). En los límites de la parapsicología: Psicogénesis de los delirios. En E. Mouchet (Ed.). *Temas actuales de psicología normal y patológica* (pp. 337-343). Buenos Aires: Editorial Médico Quirúrgica.
- Gorriti, F. (1948). *Histeria: Estados baldécicos y baldeísmo en la histeria*. Buenos Aires: Ideas.
- Gorriti, F. (1950). *Teatralización ideativa paranormal*. Buenos Aires: Biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires.

- Gorriti, F. (1952). Biubicidad paranormal. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 66(731-734), 3-14.
- Gorriti, F. (1953). Personalidad de las pitonisas. *La Semana Médica*, 40(13), 1-6.
- Gorriti, F. (1956). Paranormales e higiene mental. *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 60, No. 815-816, 5-12.
- Granero, M. (1990). J.Ricardo Musso (1917-1989). *Revista Latinoamericana de Psicología*, 22(2), 300-306.
- Grasset, J. (1904). *Le Spiritisme devant la science*. Paris: Masson.
- Graus, Andrea (2014). ¿Dobles o espíritus? Las teorías del desdoblamiento frente al espiritismo en la España de principios del siglo XX. Asclepio. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 66(1), 1-11.
- Graus, A. (2015). Ciencia y pseudociencia: El *boundary work* como herramienta historiográfica. En V. Bellver Loizaga, F. d'Amaro, I. Molina Puertos y J. Ramos Tolosa (eds.). *Otras voces, otros ámbitos: Los sujetos y su entorno. Nuevas perspectivas de la historia sociocultural* (pp. 200-203). Valencia: Asociación de Historia Contemporánea, Universitat de Valencia.
- Graus, A., (2017). Hypnosis lessons by stage magnetizers: Medical and lay hypnotists in Spain. *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science*, 71, 141-156.
- Graus, A (2019). *Ciencia y espiritismo en España*. Granada: Comares.
- Greene, B. (2017). *La realidad oculta: Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Barcelona: Planeta.
- Greenfield, S.M. (2008). *Spirit with scalpels: The cultural-biology of religions in Brazil*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Greer, J.C. & Pasi, M. (2014). *Occult trajectories II: Modernism, esotericism, and politics*. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Grimson, A. (2017). Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos*, 55, 110-127.
- Groussac, P. (1895). Introducción. La degeneración hereditaria. En J.M. Ramos Mejía (ed.), *La locura en la historia* (pp. 7-39). Buenos Aires: Rosso.

- Grumbine, J.C.F. (1910). *The sixth sense or psychometry: Its science and law of unfoldment*. Boston, Ma: J.C.F. Grumbine Publisher.
- Gudi, E. (1949). Medallón de un Gran Espiritualista: José Ingenieros. *La Idea*, 37(30), p. 305.
- Guerrino, A. (1982). *La psiquiatría argentina*. Buenos Aires: Ediciones Cuatro.
- Güemes, L.D. (1879). *Medicina moral*. Tesis de la Facultad de Medicina. Buenos Aires: Imprenta M. Biedma.
- Gutiérrez Avendaño, J. (2021). Higiene mental, giro social de la psiquiatría e incorporación de la salud mental en la agenda pública en Iberoamérica, primera mitad del siglo XX. *Praxis y Culturas Psi*, 34, 21-39.
- Gymesi, J. (2017). Between religion and science: Spiritualism, science and early psychology in Hungary. *Imago Budapest*, 4, 33-58.
- Hanegraaff, W. (2013). *Western esotericism: A guide for the perplexed*. London: Bloomsbury Press
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in western culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, J. (2010). *Fotografía y espíritu*. Madrid: Alianza.
- Hernández, J. (1878). *La masonería y el espiritismo*. Buenos Aires: El Mercurio.
- Hernández, A.L. (2017). *La naturaleza sanadora: Una mirada a las prácticas alternativas: medicamentos y homeopatía en la ciudad de La Plata a mediados del siglo XX*. Tesis de posgrado. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes [Recuperado de <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/520>].
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Hess, D. (1991) *Spirits and scientists: Ideology, spiritism and Brazilian culture*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hess, D.J. (1993). *Science in the New Age: The paranormal, its defenders and debunkers, and American culture*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Hess, D.J. (1994) *Samba in the Night: Spiritism in Brazil*. New York: Columbia University Press.

- Hettinger, J. (1954). *The ultra-perceptive faculty: An experimental investigation*. London: Rider.
- Hindson, M.T. (1955). Review: *En los Límites de la Psicología* by J. Ricardo Musso. *Journal of the Society for Psychical Research*, 38(583), 34-35.
- Horcasitas Urías, B. (2004). Degeneracionismo e higiene mental en el México posrevolucionario (1920-1940). *Frenia*, 6(2), 37-67.
- Huertas, R. (1992), Madness and degeneration: From “fallen angel” to mentally ill. *History of Psychiatry*, 3, 391-411; Berrios, G.E. & Porter, R. (1995). *A history of clinical psychiatry*. London: Athlone.
- Huertas, R. (2017). *Psiquiatría y antipsiquiatría en el segundo franquismo y la transición*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Hunter, J. (2018). *Engaging the anomalous: Collected essays on anthropology, the paranormal, mediumship, and extraordinary experience*. Hove: White Crow.
- Ibarra, M.F: (2015). Psicotecnia. Historia de un encuentro entre la psicología y la técnica. *Aesthetika: Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, 11(2), 71-85.
- Illades, C. (2008). *Las otras ideas: Estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ingenieros, J. (1904). Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión. En *Los Accidentes Históricos y las Sugestiones Terapéuticas* (Capítulo 2). Buenos Aires: Librería de J. Menéndez.
- Ingenieros, J. (1905). Últimas notas de un congreso. *La Nación*, Martes 4 Julio, p. 3 [columnas 4 a 7].
- Ingenieros, J. (1906, 4 febrero). Siluetas. *La Nación*, p. 12.
- Ingenieros, J. (1906, 31 agosto). La transmisión del pensamiento: Fenómenos de percepción a distancia. El espiritismo y lo desconocido. *La Nación*, p. 5 [columnas 4-6].
- Ingenieros, J (1920). *La Locura en la Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial Limitada.

- Iribarren, C.J. (1947). *Concepto social del espiritismo*. Buenos Aires: Editorial Estrella de Paz.
- Irwin, H.J. (2007). Science, nonscience and rejected knowledge: The case of parapsychology. *Australian Journal of Parapsychology*, 7(1), 8-32.
- Ivnisky, D. & Gimeno, J. (2008). *Naúm Kreiman: La parapsicología y la ciencia*. Buenos Aires: Edición del Autor.
- Jabert, A., & Facchinetti, C. (2011). A experiênciã da loucura segundo o Spiritismo: Uma análise dos prontuários médicos do Sanatório Espírita de Uberaba. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 14, 513–529.
- Jabert, A. & Facchinetti, C. (2018). Combining psychiatry and spiritism: Therapies employed in a Brazilian sanatorium (1934–1948). *History of Psychology*, 21(3), 208–222.
- Jiménez de Asúa, L. (1942). La telepatía en la administración de justicia criminal. En Mouchet, E. (Ed). *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomo III*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad Buenos Aires.
- Joire, P. (1905) Modifications in the nervous force externalised, according to the state of health of the subjects. *Annals of Psychological Science*, 2, 219-234.
- Joire, P. (1907). On experiments with the sthenometer. *Journal of the Society for Psychological Research*, 13, 44-46.
- Jofré-Barroso, H. (1975). *Los hijos del miedo: Reportaje a las creencias y supersticiones del porteño*. Buenos Aires: Emecé.
- Jolly, M. (2006). *Faces of the living dead: The belief in spirit photography*. London: The British Library.
- Jung, C.G. (2016). *Obras completas de Carl Gustav Jung. Volumen 2: Investigaciones experimentales. Estudios acerca de la asociación de palabras*. Madrid: Trotta.
- Kaplan, L. (2008). *The strange case of William Mumler: Spirit photographer*. Minnesota, MI: University of Minnesota Press.
- Kardec, A. (1857/1904). *El libro de los espíritus*. Barcelona: Maucci.

- Kardec, A. (1860). *Le livre des mediums: Spiritisme experimental ou guide des mediums et ses evocateurs*. Paris: Didier. [Hay versión en español: Kardec, A. (1904). *El libro de los médiums*. Barcelona: Maucci].
- Kardec, A. (1864/2003). *L'Évangile selon le spiritisme*. Paris: Librairie Spirite.
- [Karge] (1958). La Sociedad de Medicina y Espiritismo (de Rio) y la creación de la cátedra de Parapsicología. *Constancia*, 81, 276-277.
- Katz, J. (1993). *El sector salud en la República Argentina: Su estructura y comportamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- [Kier] (1954). *Catálogo General: Ediciones y obras de fondo*. Buenos Aires: Kier.
- Kirsch, U. (2004). La revista *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*. En Facultad de Psicología (ed.) *Memorias de las XI Jornadas de Investigación "Psicología, Sociedad y Cultura"* (pp. 162-163). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Kirsh, U., Falcone R. & Rodríguez Sturla P. (2008). La noción de higiene mental en las publicaciones periódicas en Argentina. En *XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Klass, M. (2003). *Mind over matter: The anthropology and psychology of spirit possession*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Klappenbach, H. (1995). Psicología y campo médico. Argentina, años 30. *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, 1 (1/2), 159-226.
- Klappenbach, H. (1995). Antecedentes de la carrera de psicología en las universidades argentinas. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 41, 237-243.
- Klappenbach, H. (1999). El movimiento de la higiene mental y los orígenes de la Liga Argentina de Higiene Mental. *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, 10, 3-17.
- Klappenbach, H. (2001) Dos editoriales en los comienzos de la profesionalización de la psicología en Argentina. *Memorandum*, 1, 61-71.
- Klappenbach, H. (2001). *La Psicología en Argentina: 1940-1958. Tensiones entre una psicología de corte filosófico y una psicología aplicada*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

- Klappenbach, H. (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27, 109-164.
- Klappenbach, H. (2007). Dos aspectos de la influencia española en la psicología argentina. Autores y editores. *Revista de Historia de la Psicología*, 28(4), 35-48.
- Klappenbach, H. (2009). La psicología argentina al promediar el siglo XX: La figura de Luis María Ravagnan. *Memorandum*, 17, 74-87.
- Klimovsky, G. (2009). Epistemología, ciencias fronterizas y parapsicología. *Comunicaciones de Parapsicología*, 23, 2-20.
- Kloosterman, I. (2012). Psychological research and parapsychology interpreted. *History of Human Sciences*, 25(2), 2-22.
- Kreiman, N. (1944). Observaciones generales sobre los instrumentos de control en las investigaciones espíritas y metapsíquicas. *Constancia*, 67(2650), 144-148; *Constancia*, 67(2651); 170-175; 67(2655 al 2659) y 67(2662 al 2669).
- Kreiman, N. (1945). El espiritualismo experimental y sus consecuencias filosóficas. *La Idea*, No. 255, 256 y 257.
- [Kreiman, N]. (1972). Profesor Armando Asti Vera. *Cuadernos de Parapsicología*, 5(1), p. 5.
- Kreiman, N. (1987). *Historia de la parapsicología en la Argentina*. Buenos Aires: Ed. Cuadernos de Parapsicología.
- Lachapelle, S. (2011). *Investigating the supernatural: From spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853-1931*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lafontaine, C. (1886). *L'Art de magnetiser ou le magnetisme vital*. Paris: Felix Alcan.
- Lamont, M. & Molnar, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lara, E. (2002). *História ilustrada do espiritismo no Brasil*. Instituto Cultural Kardecista de Santos: Centro de Pesquisa e Documentação Espírita.

- Las Heras, A. (1995). Dr. Orlando Canavesio: Sus aportaciones para el progreso de la parapsicología. *Psi Comunicación*, 39, 39-46.
- Las Heras, A. (2018). La parapsicología durante el siglo XX. *Historia*, 38(150), 55-67.
- Leadbeater, C.W. (1902/1944). *El hombre visible e invisible*. Buenos Aires: Kier.
- Lema, Z. V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière sobre el arte y la locura*. Buenos Aires: Timerman Editores.
- Le Maléfan, P., Evrard, R. & Alvarado, C.S. (2013). Spiritist delusions and spiritism in the nosography of French psychiatry (1850–1950). *History of Psychiatry*, 24(4), 477–491.
- Levi Bianchini, M. (1930). Le radiazioni dell'atmosfera umana in rapporto alla diagnosi della personalità. *Archivio Generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi*, 3, 41-59.
- Levi Bianchini, M. (1946). Sogno metapsichico: Psicobiofísica e mesencefalo. *Metapsichica*, 1, 28-45.
- Levi Bianchini, M. (1949). Sueño metapsíquico, psicobiofísica y mesencéfalo. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 149-163.
- Levi Bianchini M. (1950). Ulteriori contributi al problema dei sogni metapsichici e della psicobiofísica. *Metapsichica*, 5, 23-35.
- Levi, E. (1861/1951). *Dogma y ritual de la alta magia*. Buenos Aires: Kier.
- Lévy-Valensi, J. (1908) Deux cas de délire de persécution à forme démonomaniaque développés chez des débiles à la suite de pratiques spirites. *L'Encéphale*, 3(7), 115–19.
- Lévy-Valensi, J. (1910) Spiritisme et folie. *L'Encéphale*, 5(6), 696–716.
- Lévy-Valensi, J. (1927) *L'Automatisme mental dans les délires systematizes chroniques d'influence et hallucinatoires. Le Syndrome de dépossession*. Paris: Masson.
- Lévy-Valensi, J. (1930). *Manual de psiquiatría*. Barcelona: Salvat.
- Lévy-Valensi, J. & Génil-Perrin, G. (1912) Délire spirite. *L'Encéphale*, 7, 89–90.
- Lévy-Valensi, J. & Ey, H. (1931) Délire spirite. Escriture automatique. *L'Encéphale*, 26(7) p. 56.

- Leyva, J.M. (2005). *El ocaso de los espíritus: El espiritismo en México en el siglo XIX*. México, D.F.: Nexos, Sociedad, Ciencia y Literatura.
- Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2958), 42-47.
- Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2961), 111-116.
- Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2965), 268-271.
- Loaiza-Cano, G. (2009). Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX). *Historia & Espacio*, 5(32), 225-250.
- Lobato, M. (1996), *Política, médicos y enfermedades: Lecturas de la historia de la salud en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Logegaray, L. (1955) ¿Por qué nos interesa el espiritismo? *La Idea*, 33(378), 221-223.
- López de Gómara, J. (1891). *La ciencia del bien y del mal: Revelaciones de lo sobrehumano. Vulgarización de lo maravilloso. El hipnotismo y la sugestión al alcance de todos*. Buenos Aires: José Escary.
- López Gómez, Q. (n/d). *Los fenómenos psicométricos*. Barcelona: Maucci.
- Loudet, O. & Loudet, O.E. (1971). *Historia de la psiquiatría argentina*. Buenos Aires: Troquel.
- Luca de Tena, T., Calvo, L. & Peicovich, E. (1981). *Yo, Juan Domingo Perón: Retrato autobiográfico*. Barcelona: Planeta.
- Luck, E.C. (1928). Mis impresiones sobre el espiritismo en la Argentina. *Constancia*, 51(2138), 565-567.
- Luckhurst, R. (2000). *The invention of telepathy (1870-1901)*. Oxford: Oxford University Press.
- Ludueña, G.A. (2001). Cosmologías y epistemologías en la Escuela Científica Basilio. *Revista de Ciencia de las Religiones*, 6, 67-77.
- Ludueña, G.A. (2009). Cuando los espíritus hablan: La imaginación política en el espiritismo porteño. En 28th Congress of the Latin American Studies Association. Río de Janeiro, Brasil, 2009.

- Ludueña, G.A. (2013). Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino: Ciencia, religión e institucionalización del espíritu. *Cultura & Religión*, 6(1), 42-59.
- Luque, E. (1886) *Hipnotismo. Sus aplicaciones prácticas*. Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Medicina y Cirugía. Buenos Aires: Imprenta y Estereotipia del Courier de La Plata.
- Luz M. (1997). *Natural, racional, social: Razón médica y racionalidad científica moderna*. Buenos Aires: Lugar.
- Lvovich, D. (2007). Entre la historia, la memoria y el discurso de la identidad: Perón, la comunidad judía argentina y la cuestión del antisemitismo. *Revista de Ciencias Sociales*, 37(24), p. 185-194.
- Maggi, I. (1964). *Meditación, silencio, luz*. Buenos Aires: Edición del Autor.
- Mailhe, A. (2015). El sueño de la razón produce monstruos: Visiones de la religiosidad popular en el positivismo argentino de entresiglos. En Décima Jornadas de Investigación en Filosofía. La Plata: Universidad Nacional de La Plata [Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7613/ev.7613.pdf]
- Maioli, E. (2019). Status ciudadano y adscripción religiosa. Identificación religiosa y prácticas políticas de los miembros de la Asociación Testigos de Jehová en Argentina (AMBA, 2017-2018). *Primer Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Humanidades entre pasado y futuro*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- Mallimaci, F., Forni, F. & Cárdenas, L. (2003). *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Mancera Rodríguez, A.M. (2019). Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 25(1), 135-172.
- Maresco, M. (2006). *Páginas de mi vida: Autobiografía*. Buenos Aires: Edición del autor.
- Mariotti, H. (1936). Carta Abierta al Jefe de Policía. *La Idea*, 10(150), p. 27.
- Mariotti, H. (1940). *Dialéctica y metapsíquica: Crítica a "materialismo dialéctico" del Dr. Emilio Troise*. Buenos Aires: Víctor Hugo.

- Mariotti, H. (1958). *Don Francisco Sierra, el resero del infinito*. Buenos Aires: Víctor Hugo.
- Mariotti, H. (1960). Interpretación espiritualista de la Revolución de Mayo. *La Idea*, 35(430-431), 56-59.
- Mariño, C. (1882). *El espiritismo ante la ciencia*. Buenos Aires: Constancia.
- [Mariño, C.] (1889). Espiritismo y locura. *Constancia*, 12(189), 369-373.
- [Mariño, C.] (1892). Degenerados del carácter. *Constancia*, 15(279), 273-274.
- [Mariño, C.] (1892). La neurosis espiritista. *Constancia*, 15(280), 281-282.
- Mariño, C. (1907). *Instantaneas, disquisiciones, pensamientos*. Buenos Aires: La Sin Bombo.
- Mariño, C. (1913). *Concepto espiritista del socialismo: Refutación de los sermones predicados en la catedral por Monseñor D'Andrea, sobre el socialismo, la familia y la propiedad*. Buenos Aires: Constancia.
- Mariño, C. (1963). *El Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia. [Originalmente publicado en 1934].
- Mariño, C. (2010). *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Dunken [Manuscrito inédito, circa 1920].
- Martín, A. L. (2008). Hogares, hospitales y enfermeras. El “ayer y hoy” de las políticas sociales según prensa oficial del peronismo. *Revista del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 2(3) [Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/550429>]
- Martínez, J. (1961). ¿El espiritismo... en el Luna Park? *La Idea*, 35(443-444), 250-252.
- Martínez-Taboas, A. (1998). Una historiografía de la hipnosis: Desde los tiempos de Mesmer y Charcot hasta el presente. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 11, 39-63.
- Martins Ferreira, F.F. (2008). *Espiritismo Kardecista brasileiro e cultura política história e novas trajetórias*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Minas Gerais Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de Ciência Política, Brasil.

- Matos Romero, M. (1983). *Historia del espiritismo en Venezuela*. Maracaibo: Edición del Autor.
- Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1979). The controversy over statistics in parapsychology 1934-1938. En S.H. Mauskopf (Ed.). *The reception of unconventional science* (pp. 105-123). Boulder, CO: Westview Press.
- Mauskopf, S.H. & McVaugh, M.R. (1980). *The elusive science: Origins of experimental psychical research*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- McClenon, J. (1982). A survey of elite scientists: Their attitudes toward ESP and parapsychology. *Journal of Parapsychology*, 46, 127-152.
- McClenon, J. (1994). *Deviant Science: The case of parapsychology*. Pennsylvania, PA: The University of Pennsylvania Press.
- Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et médiumnité*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Melechi, A. (2008). *Servants of the supernatural: The night side of the Victorian mind*. London: Arrow Books.
- Meléndez, J. (1882). Monomanía religiosa. Espiritismo. *Revista Médico-Quirúrgica*, 19, 30-32.
- Meléndez, J. (1886). Megalomanía. Espiritismo. *Revista Médico-Quirúrgica*, 22, 341-343.
- Méndez-Bejarano, M. (n/d). El espiritismo. En *Historia de la Filosofía en España hasta el Siglo XX* (pp. 515-533). Madrid: Renacimiento.
- Mesmer, F.A. (1779). *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. Paris: Didot.
- Meyer, J. (Ed.) (1927). *Congres Spirite International 1927: Compte Rendu*. Paris: Jean Meyer Editions.
- Mignone, J. (s/f). Ramón Carrillo. Planificación en salud: Un antecedente argentino. *Salud y Sociedad*, 23-30 [Recuperado de <file:///C:/Users/PC/Downloads/Ramon Carrillo - Planificacion en salud.pdf>].
- Ministerio de Educación de la Nación (1955). *Actas del Congreso Argentino de Psicología*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Mir, M. (2009). *Fassman, la biografía: El poder de la voluntad*. Lérica: Triago.

- Mitchelstein, E. (2018). Peligros y placeres del consumo irónico. [Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/peligros-y-placeres-del-consumo-ironicos/>].
- Molina, V. (1918). La telepatia o telestesia. *Estudios*, 14, 338-343.
- Molina-Jiménez, I. (2011). *La ciencia del momento: Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*. Costa Rica: Editorial Universidad Nacional.
- Monroe, J.W. (2008). *Laboratories of faith: Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Jefferson, NC: Cornell University Press.
- Montserrat, M (Ed). *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones*. Buenos Aires: Manantial.
- Montandon, R. (1927). *Les radiations humaines*. Paris: Felix Alcan.
- Moore, R.L. (1977). *In search of white crows: Spiritualism, parapsychology, and American culture*. Oxford University Press.
- Moreno, A. (1940). La prueba penal en sus relaciones con las ciencias llamadas esotéricas. *Revista de Psiquiatría y Criminología*, 5(30), 447-454.
- Morera, B. (1933). Espiritistas y metapsiquistas. *Constancia*, 56(2404), p. 843.
- Moreira-Almeida, A., Silva De Almeida, A. & Lotufo Neto, L (2005). History of 'spiritist madness' in Brazil. *History of Psychiatry*, 16(1), 5-25.
- Moreman, C. (2013). *The spiritualist movement (Vol.1-3): American origins and global proliferation*. Santa Barbara, CA: ABC Clio.
- Mossi, M. (1872). *Discursos filosóficos sobre el magnetismo y espiritismo*. Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Anónima.
- Moore, L.R. (1975). The spiritualist medium: A study of female professionalism in Victorian America. *American Quarterly*, 27, 207-214.
- Monroe, J.W. (2008). *Laboratories of faith: Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Jefferson, NC: Cornell University Press.
- Monroe, R.A. (2008). *Viajes fuera del cuerpo: La expansión de la consciencia más allá de la materia*. Madrid: Palmyra.

- Montiel, L. & Beloff, J. (1993). *Parapsychology: A concise history*. London: The Athlone Press.
- Morel, H. & Moral, J.D. (1980). *Diccionario de Parapsicología*. Buenos Aires: Kier.
- Moreno, E.N. & Corbetta, J.M. (2014). Salud, enfermedad y sanación en el Espiritismo kardeciano en la Argentina. En P.A. Fogelman y M.F. Contardo (Eds). *Actas Electrónicas del Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires: Ediciones del GERE.
- [Morselli, E.] (1930). “También para el Dr. Gonzalo Bosch.” *La Idea*, 10, (142), p. 5.
- Mouchet, E. [Editor] (1941). Ordenanza de creación del Instituto de Psicología. *Anales del Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Tomos 1-3*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- Mullberger, A. (2016). *Los límites de la ciencia: Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mülberger, A., & Balltandre, M. (2012). Metapsychics in Spain: Acknowledging or questioning the marvellous? *History of the Human Sciences*, 25(2), 108–130.
- Muñoz Salinas, Y. (2012). *Vuelven los Muertos!. Espiritismo y espiritistas de Chile (1880-1920)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de Ciencias Históricas, Santiago de Chile.
- Muñoz Salinas, Y. (2014). Espiritismo y espiritistas en Chile: De la secularización a la “otra lógica”. *Sociedad y Cultura*, N° 1, 63-81.
- Musso, J.R. (1956). Experiencias con médiums en trance. *Revista de Parapsicología*, 2(1), 3-12.
- Musso, J.R. (1954). *En los límites de la psicología: Desde el espiritismo a la parapsicología*. Buenos Aires: Periplo.
- Musso, J.R. (1955). En torno a la parapsicología. *La Idea*, 32(373), 93-113.
- Musso, J.R. (1955). En torno a la parapsicología (2). *La Idea*, 32(375), 145-152.
- Musso, J.R. (1955). La posesión espírita, ¿cuestión cerrada? *Revista de Parapsicología*, 1(2), 13-28.

- Musso, J.B. (1955). Las etapas del proceso de ESP. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 23-32.
- Musso, J.R. (1956). Insulto, pero oportunidad –réplica. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 45-60.
- [Musso, J.R.]. (1956). La parapsicología en la Argentina. *Revista de Parapsicología*, 2(1), p.1.
- [Musso, J.R.] (1957). Noticias: Orlando Canavesio (1915-1957). *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, No.5, p. 1.
- Musso, J.R. (1957). La percepción extrasensorial. *Revista de Educación*, 2(1), 36-47.
- Musso, J.R. (1958). Cursos de Parapsicología en la Universidad Nacional del Sur. *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, No. 5, p. 2.
- Musso, J.R. (1960). Report from Argentina. *Newsletter of the Parapsychology Foundation*, 7(3), p. 1.
- Musso, J.R. (1965). *En los Límites de la Psicología: Desde el Espiritismo hasta la Parapsicología*, Segunda edición Paidós: Buenos Aires.
- Musso, J.R. (1970). *Problemas y mitos metodológicos de la psicología y la psicoterapia*. Buenos Aires: Psique.
- Musso, J.R. (1970). *Falacias y mitos metodológicos de la psicología*. Buenos Aires: Psique.
- Musso, J.R. (1973). Parapsychology in Argentina. En A. Angoff & B. Shapin (Eds.). *Parapsychology Today: A geographic view* (pp.144-172). New York: Parapsychology Foundation.
- Nale, H. (1947). Pedro Serié. *La Idea*, 24(275), p. 91.
- [Nale, H.L.] (1949). Fichero de Cultos. *La Idea*, 26(298-299), p. 58.
- [Nale, H.L.] (1949). Movimiento espiritista nacional y extranjero: El Fichero de Culto. *La Idea*, 26(301), 203-208.
- Neto, L. (2014). *Getúlio, 1945-1954*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- [News] (1955, March 12). "Peron's Government suppressed Spiritualism in Argentina" [El gobierno de Perón reprimió al espiritismo en la Argentina] *Psychic News*, p. 40.

- Nosei, J. (1921). *Comunicaciones de Pancho Sierra*. Lanús: Sociedad Miguel Vives.
- [Noticias] (1923). Magnetómetro del Abate Fortin. *Revista de Metapsíquica Experimental*, No. 145 y 146, p.16.
- [Noticias] (1924). *Revista de Metapsíquica Experimental*, 14(158), p. 16.
- [Noticias] (1949). *Revista Médica de Metapsíquica*, 2(2-3), p.172.
- [Noticias] (1954). Actividades del Instituto Argentino de Parapsicología. *La Idea*, 31(362), p.150.
- [Noticias] (1950). Inscripción en la Dirección de Psicopatología Social. *Constancia*, 73(2796), p. 10.
- [Noticias] (1955). Suspensión del congreso de parapsicología. *Constancia*, 77(2874), p. 13.
- [Noticias] (1957). Orlando Canavesio (1915-1957). *Boletín Informativo del Instituto Argentino de Parapsicología*, No. 5, p.1.
- Novaro, B. (1880). La Metaloscopia y la metaloterapia. *Anales del Círculo Médico Argentino*, 4(87-96), 136-166.
- Novaro, B. (1880). Algunas observaciones sobre la acción estesiógena de los imanes en las parálisis de la sensibilidad. *Revista Médico-Quirúrgica*, 17, 389-391.
- O'Neil, J.J. (1938). In the real of science: Extra-Sensory Perception finds champion in mathematics if not psychology, says *Herald Tribune*. *Journal of Parapsychology*, 1, p. 305.
- O'Neill, A. (1971, Abril 25). Las vibraciones del pasado: Irma Maggi. *Revista La Nación*, pp. 32-33.
- Ogden, E. (2018) *Credulity: A cultural history of US Mesmerism*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Oleari, C. (2017). Historia de la kinesiología científica argentina (período universitario). [Recuperado de http://www.cristinaoleari.com.ar/?page_id=69].
- Olivares, J.M. (1945). Homenaje de la *Revista Teosófica Argentina* en celebración del 25to. Aniversario de la fundación de la Sociedad Teosófica. (1919-1944). *Revista Teosófica Argentina*, 5(19), 271-272.

- Olmos, P. (2003). Escuela Científica Basilio. En F. Forni & F. Mallimaci, y L. Cárdenas, L. (Ed.). *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Orbegoso, A. (2012). Espiritismo, locura e intelectuales del 900. *Revista de Psicología de la Universidad Privada del Norte*, 14, 95-105.
- Ortega Calise, B. (1967). *Coriolano Alberini: Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino. Facultad de Humanidades y Ciencia. La Plata: Universidad de La Plata.
- Osborne, R. (1937). *Freud and Marx: A dialectical study*. New York: Equinox Press [Hay traducción al español *Freud y Marx: Un estudio dialéctico* Buenos Aires: Zig-Zag].
- Osty, E. (1930). Le médium Stanislaw P. à l'Institut Métapsychique de Paris. *Revue Metapsychique*, 6, 515-528.
- Osty, E. & Osty, M. (1931). Les pouvoirs inconnus de l'esprit sur la matière. *Revue Metapsychique*, 6, 393-427 [Versión en español: Osty, E. & Osty, M. (1932). *Los poderes desconocidos del espíritu sobre la materia: Primeras etapas de una investigación*. Madrid: Aguilar].
- Owen, A. (2004). *The darkened room: Women, power, and spiritualism in late Victorian England*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Pagenstecher, G. (1946). *I misteri della psicometa*. Verona: Casa Editore Europa.
- Palacios, L. (2002). Breve historia de la electroencefalografía. *Acta Neurológica Colombiana*, 18(2), 104-107.
- Palma, P. & Vallejo, M (2019). La circulación del esoterismo en América Latina: El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 14, 6-28.
- Papini, G. & Mustaca, A.E. (1979). La psicología experimental argentina entre 1956-1978. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 11, 349-361.
- Pareti, G. (2017). Hans Driesch's interest in the psychical research: A historical study. *Medicina Histórica*, 1(3), 156-162.
- Parra, A. (1990). *Historia de la Parapsicología en la Argentina*. Edición del autor: Buenos Aires.

- Parra, A. (1993). *Historia de la parapsicología en la Argentina, segunda edición ampliada*. Buenos Aires: Edición del autor.
- Parra, A. (1993). La literatura parapsicológica en habla hispana: Una fuente rica en información desconocida para el investigador. *Psi Comunicación*, 37, 37-44.
- Parra, A. (1994). J. Ricardo Musso y la parapsicología. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 5, 189-216.
- Parra, A. (1995). Research aspects and social situation of the parapsychology in Argentina: Brief history and future possibilities. *Journal of the Society for Psychical Research*, 60, 214-228.
- Parra, A. (1997). Parapsychological developments in Argentina (1990-1995). *Journal of American Society for Psychical Research*, 91, 103-109.
- Parra, A. (1997). De espíritus y mediums en Iberoamérica: Una geografía de la metapsíquica [en español]. En IPPP (Ed.), *Anais do Primer Congresso Internacional e Brasileiro de Parapsicología* (pp.25-34). Recife, PE: Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.
- Parra, A. (1998). La literatura Rhineana y su impacto en la parapsicología experimental hispano-parlante. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 9, 225-242.
- Parra, A. (1999). Lo paranormal en la Argentina. *Todo es Historia*, 32(386), 76-92.
- Parra, A. (2003). *Fenómenos paranormales: Una introducción a los eventos sorprendentes*. Buenos Aires: Kier.
- Parra, A. (2008). "Biology without metaphysics: A bird without wings": Orlando Canavesio's contributions to parapsychology. *Paranormal Review*, 45, 20-24.
- Parra, A. (2010). J.B. Rhine y su impacto en la parapsicología experimental hispano-parlante. *Psychologia Latina*, 2, 10-17.
- Parra, A. (2020). Esoterismo y ocultismo en la tradición bibliográfica argentina: El legado de Nicolás B. Kier (1865-1947). *E-Boletín Psi*, 15, 2. [Recuperado de http://www.alipsi.com.ar/wp-content/uploads/E-BOLETIN_PSI_Vol.15_No3_Septiembre_2020.html#tit1]
- Partridge, C. (2015). *The occult world*. New York, NY: Routledge.

- Pattie, F. A. (1994) *Mesmer and Animal Magnetism: A chapter in the history of medicine*. Hamilton, NY: Edmonston.
- Pavón Pereyra, E. (2018). *Yo, Perón: La biografía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Paz, H. J. (1999). *Memorias: Vida pública y privada de un argentino en el siglo XX*. Buenos Aires: Planeta.
- Paz Soldán, C. (1886). *Estudios espiritistas y la vida de loco*. Lima: Imprenta Liberal de F. Masías y Cia.
- Peñalva Mora, V. (2013). *El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad Teosófica Española (1888-1940)*. Tesis doctoral. Facultat de Filosofia i Lletres. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Pesatti, P. (2006). Reportaje a Augusto y María Salomé Carrillo, sobrinos de Ramón Carrillo. [Recuperado de <http://memoria-identidad-y-resistencia.blogspot.com/2016/12/reportaje-augusto-y-maria-salome.html>].
- Petrecca, M. (2019). *Sucesos entre la caída y la vuelta: Sensacionalismo, política y peronismo en la revista "Así: El mundo en sus manos" (1955-1972)*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de San Andrés.
- Pijaudier, J. & Fauchereau, S. (2011). *L'Europa des esprits: Ou la fascination de l'occulte, 1750-1950*. Strasburg: Editions Des Musees de Strasbourg.
- Pinch, T. J., & Collins, H. M. (1984). Private science and public knowledge: *The Committee for the Scientific Investigation of the Claims of the Paranormal* and its use of the literature. *Social Studies of Science*, 14, 521-546.
- Piñeda, M.A. (2020). Bernardo Houssay, Horacio Rimoldi y la formación de investigadores en Psicología: Una bisagra entre CONICET y las Universidades Argentinas. *Revista de Historia de la Psicología*, 41(3), 2–15.
- Piva, M.L. (2000). El "Pinel argentino": Domingo Cabred y la psiquiatría de fines de siglo XIX. En M. Montserrat (Ed.), *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones* (pp. 71-86). Buenos Aires: Manantial.
- Pizarroso-López, N. (2020). Tras las huellas del psicoanálisis en España. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 40(138), 171-175.
- Plas, R. (2012). Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century. *History of the Human Sciences*, 25(2), 91-107.

- Plotkin, M.B. (2001). *Freud in the Pampas. The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentine*. Stanford: Stanford University Press.
- Plotkin, M.B. (2017). Psychoanalysis as a belief system: A research program outline. *Historia, Ciencias, Saude —Manguinhos*, 24, 15–31.
- Podmore, F. (1909). *Mesmerism and Christian Science: A short history of mental healing*. Philadelphia, PA: G.W. Jacobs.
- Pollack, J.H. (1980). *La clarividencia probada: El extraordinario caso de Gerard Croiset*. Bilbao: Mensajero.
- Porteiro, M.S. (1947). *Espiritismo dialéctico*. Buenos Aires: Víctor Hugo; Mariotti, H. (1963). *Parapsicología y materialismo histórico: Hacia una doctrina social de la filosofía espírita*. Buenos Aires: Víctor Hugo.
- Portela-Câmara, F. (2003). Instituição da psicoterapia na medicina brasileira: 1887-1889. *História da Psiquiatria*, 8(3) [Recuperado de <http://www.polbr.med.br/ano03/wal0103.php>]
- Pratt, J. G., Rhine, J. B., Smith, B. M., Stuart, C. E., & Greenwood, J. A. (1940). *Extrasensory perception after sixty years: A critical appraisal of the research in extrasensory perception*. New York: Holt.
- Price, H. (1930a). *Rudi Schneider*. London: Methuen.
- Price, G.R. (1955). Science and the supernatural. *Science*, 122(3165), 359-367.
- Price, G.R. (1956). La ciencia y lo sobrenatural –crítica. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 3-30.
- Price, G.R. (1956). Oportunidad, no insulto –respuesta. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 42-45.
- [Publicidad] (1904). Triunfos del magnetismo científico y las placas-vitalizadas. *Caras y Caretas*, 7(325), p. 18. Hay numerosas notas publicitarias entre 1904 y 1905.
- Puiggiari, M., Hernandez, R. & Mariño, C. (1881). *Espiritismo. Conferencias en el "Ateneo Español"*. Buenos Aires: Constancia.
- Pujol, S. (2002). *La década rebelde: Los años 60 en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé

- Quereilhac, S. (2007). Cientificismo, ocultismo y mística estética en la narrativa fantástica de entre siglos: El olvidado caso de Atilio Chiáppori. *Cuadernos de Sur. Letras, No. 37*, 223-248.
- Quereilhac, S. (2008). El intelectual teósofo. La actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario. *Prismas: Revista de Historia Intelectual, 12*, 67-86.
- Quereilhac, S. (2010). *La imaginación científica: Ciencias ocultas y literatura fantástica en el Buenos Aires de entresiglos (1875–1910)*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Quereilhac, S. (2012). Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: Entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). *Prismas: Revista de Historia Intelectual, 16*, 183-186.
- Quereilhac, S. (2013). Ecos de lo oculto en el Buenos Aires de entre-siglos. intervenciones de escritores e intelectuales en medios de prensa. *Literatura y Lingüística, 28*, 89-104.
- Quereilhac, S. (2014). Sociedades espiritistas y teosóficas: Entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). En P. Bruno (Ed), *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires 1850-1930* (pp.123-154). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quereilhac, S. (2020). Modernism, spiritualism, and science in Argentina at the turn of the twentieth century: An analysis of national magazines. En M. P. Blanco & J. Page (Eds.). *Geopolitics, Culture, and the Scientific Imaginary in Latin America*. (215-229). Gainesville, FL: University of Florida Press.
- Racker, E. (1952). Observaciones sobre la contratransferencia como instrumento técnico: Comunicación preliminar. *Revista de Psicoanálisis, 9*(3), 342-354.
- Radin, D. (2020). *Magia Real: La sabiduría antigua, la ciencia moderna y los poderes secretos del universo*. Madrid: Arkana.
- Ramacciotti, K. (2004). La política sanitaria argentina entre 1946-1954: Las propuestas de Ramón Carrillo. *Ciclos, 14*(27), 81-98.
- Ramacciotti, K. (2009). *La política sanitaria del peronismo*. Buenos Aires: Biblos.

- Ramírez, V.; Sevilla, E. & Nieto-Galán, A. (2022). *Astronomía, literatura y espiritismo: Camille Flammarion en América Latina*. Santiago: RIL Editores/Universidad Adolfo Ibáñez.
- Rascovsky, A; Rascovsky, R. & Salvarezza, L. (1957). Observaciones parapsicológicas en psicoterapia de grupo. En *Primer Congreso Latinoamericano de Psicoterapia de Grupo* (pp. 368-378). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Médicas.
- Rascovsky, A. (1986). La percepción interna y la percepción externa. En *Sexto Congreso Argentino de Parapsicología*. Buenos Aires: Conferencia inédita [Recuperado de <https://www.parapsicologiadeinvestigacion.com/testimonio-de-arnaldo-ravscovsky-sobre-luck.html>]
- Ravagnan, L.M. (1933). Por el ideal. *Constancia*, 56(2400), 709-710.
- Ravagnan, L.M. (1933). Como probar si los trances son reales o meras dramatizaciones subconscientes. *Constancia*, 56(2403), 811-812.
- Ravagnan, L.M. (1965). *Introducción a la psicología*. Buenos Aires: Kapeluz.
- Rawicz, D. (2012). Gino Germani: Socialismo liberal y sociología científica. *Andamios: Revista de Investigación Social*, 9(19), 235-257.
- Rebaudi, O. (1896). *Apuntes de Espiritismo experimental*. La Plata: Emilio de Mársico.
- Rebaudi, O. (1899). *Elementos de Magnetología*. Madrid: Biblioteca de La Irradiación.
- Rebaudi, O. (1900). *Magnetismo experimental y curativo*. Madrid: Biblioteca de La Irradiación.
- Rebaudi, O. (1900). *Elementos de magnetismo experimental y curativo*. Buenos Aires: Emilio de Mársico.
- Rebaudi, O. (1910). *Evolución del Espiritualismo*. Buenos Aires: Constancia.
- Rebasa, G. (1892). *La sugestión en terapéutica*. Buenos Aires: Imprenta Europea.
- Rebaudi, O. (1896). *Apuntes de Espiritismo experimental*. La Plata: Emilio de Mársico.
- Rebaudi, O. (1901). Los discípulos de Pancho Sierra. *Constancia*, 24(724), p. 146.
- [Rebaudi, O.] (1902). Magnetización intermedia. *Revista Magnetológica*, 2(21), 132-134.

- [Rebaudi, O.] (1903). El diagnóstico por medio del magnetismo. *Revista Magnetológica*, 7(76), 49-56.
- Rebaudi, O. (1910). *Evolución del espiritualismo*. Buenos Aires: Constancia.
- Rebaudi, O. (1911/1914). *La vida de Jesús dictada por El mismo*. Buenos Aires: Instituto Metapsíquico.
- Rebaudi, O. (1918). Acerca de la magnetología y la magnetoterapia. *Constancia*, 41(1623), 471-473.
- Rebaudi, O. (1924). *La materia es un estado transitorio de la energía*. Trabajo Presentado al Tercer Congreso Científico Panamericano: Asunción del Paraguay.
- Rebaudi, O. & Mariño, C. (1894). *Guía para el sostenimiento de grupos y sociedades espiritistas*. La Plata: Emilio de Mársico.
- Reca, T. (1945). La higiene mental infantil y la escuela. *Revista Argentina de Higiene Mental*, 4(12), 43-48.
- [Redacción] (1912). Los fenómenos ocultos y la fotografía. *PBT*, 9, No. 388-396.
- [Redacción]. (1918) La primera sesión de Fianza en la Capital. *Constancia*, 41(1633), 632-634.
- [Redacción] (1926). La crisis de la psicología contemporánea. *La Idea*, 3(35), 11-12.
- [Redacción] (1928). Una entrevista con el eminente sabio prof. Hans Driesch. *La Idea*, 6(61), p. 14.
- [Redacción]. (1935). Noticias de interés. *Constancia*, 58(2431), p. 64.
- [Redacción] (1936). La reunión cultural del 16 de Agosto. *La Idea*, 13(154), 9-11.
- [Redacción] (1948). Síntesis del Decreto creando un Instituto de Psicopatología Aplicada del 20 de Enero de 1948. *La Idea*, 25(286), 52-53.
- [Redacción] (1948). Contestación a la CEA del Dr. Ramón Silva con motivo de la encuesta, motivada por la creación del Instituto de Psicopatología Aplicada. *La Idea*, 25(287), 78-79.
- [Redacción] (1950). Al cumplir medio siglo: Memoria 1949-1950. *La Idea*, 27(313), 128-131.

- [Redacción]. (1951). La Resolución Ministerial No. 37.635. *La Idea*, 29(329), 255-258.
- [Redacción] (1958). Reunión en el Ministerio de Relaciones y Culto de la Nación. *La Idea*, 35(412), p. 160.
- Regueillet, A-G. (2004). Norma sexual y comportamientos cotidianos en los diez primeros años del franquismo: Noviazgo y sexualidad. *Hispania*, 44(218), 1027-1042.
- Reichenbach, C. von. (1851) *Physico-physiological researches on the dynamics of magnetism, electricity, heat, light, crystallization, and chemism, in their relation to vital force*. New York: J. S. Redfield.
- Rein, R. (2014). Más allá del crisol de razas: Los judíos argentinos, el peronismo y la lucha por un hogar multicultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(222), 141-160.
- Revés Valdés, E. & Melgar Bao, R. (1999) Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos 1910-1930. *Cuadernos Americanos*, No. 78, 137-152.
- Rhine, J.B. (1934). *Extra-sensory perception*. London; Faber & Faber.
- Rhine, J.B. (1947). El efecto psicoquinético: Síntesis. *Revista Médica de Metapsíquica*, 1, 91-101.
- Rhine, J.B. (1948, Febrero). El Alcance de la mente. *The Reader's Digest* [en español], pp. 129-142.
- Rhine, J.B. (1949, Abril). Cosas que no puedo explicar. *The Reader's Digest* [en español], pp. 124-126.
- Rhine, J.B. (1949). El Alcance de la Mente. *Revista Médica de Metapsíquica*, 2, 120-140.
- Rhine, J.B. (1955). Períodos en la historia de la parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 10-22.
- Rhine, J.B. (1955). Objetivos inmediatos de la parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(2), 3-11).
- Rhine, J.B. (1956). El mecanicismo es un hermoso ídolo. *Revista de Parapsicología* 1 (3/4), 31-34.

- Rhine, L.E. (1983). *Something hidden: J. B. Rhine's unfinished quest*. Jefferson, NC: McFarland.
- Richet, Ch. (1906). *Les phénomènes dits de matérialisation de la Villa Carmen*. Paris: Annales des Sciences Psychiques.
- [Richet, C.] (1935). Especial para el Dr. Gonzalo Bosch: Lo inhabitual. *La Idea*, 10(141), p. 4.
- Ríos González, T. (1914). *Páginas psíquicas*. Valparaíso: Litografía e Imprenta Moderna.
- Rivera, J. B. (1986). Apogeo y crisis de la industria del libro: 1955-1970. En CEAL (Ed.), *Historia de la Literatura Argentina, Vol. 3: Los proyectos de la vanguardia*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Rivera, S.; Domingues, J.; Escobar, A. & Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología*, 14, 1-22.
- Rivero, M.D. (2021). Un viaje a la Argentina: El caso Asuero y la práctica ilegal de la medicina (Buenos Aires, 1930). *História, Ciências, Saúde –Manguinhos*, 28(2), 413-435.
- Robles, A. (1961). Comentarios del libro: *Espiritismo ante el banquillo de la Psiquiatría*. *La Idea*, 35(449), 17-21.
- Rock, A.J. (2013). *The survival hypothesis: Essays on mediumship*. Jefferson, NC: McFarland.
- Rodríguez, M.L., Carbonetti, A. & M. M. Andreatta (2013). Prácticas empíricas y medicina académica en Argentina: Aproximaciones para un análisis cuantitativo del Primer Censo Nacional (1869). *Historia Crítica*, 49, 81-108.
- Rodríguez, M.L.; Aizenberg, L. & Carbonetti, A. (2018). Construcciones de género sobre las mujeres curanderas: Miradas desde la medicina y el periodismo en la ciudad de Córdoba, Argentina, durante las décadas de 1920 y 1930. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 12, 120-141.
- Rodríguez de la Torre, W. (1889). *Espiritismo y locura. Sus relaciones recíprocas*. Buenos Aires: Félix Lajouane.

- Rodríguez Iturbide, E. (1933). El espiritismo ante el automatismo mental, la autosugestión y el delirio de posesión sistematizado. *La Medicina Argentina*, No. 139, 361-363.
- Rodríguez Mamby, L. (2008). Conversos espiritistas: fragmentación política en la Escuela Científica Basilio y la diversidad del pensamiento religioso. En *Noveno Congreso Argentino de Antropología Social*. Misiones: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Rodríguez Sturla, P. (2004). Las primeras publicaciones periódicas de la Liga Argentina de Higiene Mental (1930-1947) En Facultad de Psicología (ed.), *Memorias de las XI Jornadas de Investigación, Tomo III* (pp. 177-179). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez Sturla, P. (2008). La transmisión académica de la psicología en el Curso Superior de Médicos Psiquiatras de la Universidad de Buenos Aires (1942-1962). *Temas de historia de la Psiquiatría Argentina*, 24, 21-25.
- Rodríguez-Sturla, P., Ferro, C.M. & López, G. (2017). El Instituto de Psicología de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. (1931-1947). *Noveno Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Buenos Aires: Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.
- Rojas, N. (1936). *Medicina Legal, 2 Vols*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Rojas Flores, G. (2000). *El movimiento espiritista en México (1857-1895)*. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Filosofía y Letras. México: Universidad Autónoma de México.
- Rosales, J. N. (1973). *Madero y el espiritismo. Las cartas y las sesiones espíritas del héroe*. México: Posada.
- Rosas Robles, A. (Ed) (2000). *Obras completas de Francisco Madero: Escritos sobre espiritismo. Doctrina espírita 1901-1913*. México: Clío.
- Rosas Robles, A. (2018). *La revolución de los espíritus: Francisco Ignacio Madero*. México: Océano/Turner.
- Rosetti, E. (1907). Espiritismo y ciencia. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 63, 119-120.
- Rotbard, I. (1955) Actitud espiritual frente a la parapsicología. *La Idea*, 32(373), p. 96.

- Rovaletti, M.L. (1988). Panorama psicológico argentino: Antecedentes, constitución, institucionalización y profesionalización de la Psicología. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, No. 15, 79-108.
- Rubinich, L. (2003). *La modernización cultural y la irrupción de la sociología*. En D. Jaimes (Ed.), *Nueva Historia Argentina: Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Tomo IX. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sánchez, M. (2014). La teoría de la degeneración en Chile (1892-1915). *Historia (Santiago)*, 47(2), 376-400.
- Santamaría, D.J. (1992). *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Santamaría-Ambriz, R. (2002). Acerca del método psicoanalítico de investigación. *Universidades*, 23, 49-63.
- Sanz Ferramola, R. & H. Klappenbach (2000). La psicología argentina en los años treinta: Estudio bibliométrico de los *Anales del Instituto de Psicología* (1935-1941). En J. C. Ríos, R. Ruiz, J. C. Stagnaro & P. Weissmann (eds.), *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis. Historia y memoria* (pp. 269-284). Buenos Aires: Polemos.
- Sarlo, B. (1992). *La imaginación técnica: Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sarlo, B. (1992). Médicos, curanderos y videntes. En B. Sarlo (Ed.). *La imaginación técnica: Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sarlo, B. & Altamirano, C. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Ariel: Buenos Aires.
- Savio, K. (2017). Acerca del decir psicoanalítico en revistas argentinas de los años '50. *Reflexiones*, 96(2), 67-81.
- Savio, K. (2017). Saber, práctica, sujeto: El consultorio psicoanalítico en la revista *Idilio*. *Letras*, 88(128), 99-125.
- Schaffner, K.F. (1972). *Nineteenth-century aether theories*. Oxford: Pergamon Press.
- Schmeller, M.G. (2016). *Invisible sovereign*. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
- Schrenck-Notzing, A. (1920). *Phenomena of materialisation: A contribution to the investigation of mediumistic teleplastics*. New York: E.P. Dutton & Co.

- Schrenck-Notzing, A. (1925). *Les Phénomènes Physiques de la Médiurnité*. París: Payot.
- Schrenck-Notzing, A. (1933). *Die Phänomene des Mediums Rudi Schneider*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Secretaría de Salud Pública de la Nación (1948). Creación del Instituto de Psicopatología Aplicada. Resolución No. 6180/48. *Archivos de la Secretaría de Salud Pública de la Nación*, 3(15), 84-87.
- Sedrán, P.; Carbonetti, A. & Allevi, J. I. (2018). Juan P. Quinteros, espiritista: Disputas por los sentidos legítimos del arte de curar. Santa Fe, fines del siglo XIX. *Revista de Indias*, 78(274), 819-843.
- Senillosa, F. (1884). *Notas sobre la importancia del espiritismo*. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma.
- Senillosa, F. (1891). *Concordancia del espiritismo con la ciencia*. Buenos Aires: Martin Biedma.
- Senillosa, F. (1894). *Conocimientos científicos sobre la materia, las fuerzas, los seres, la vida y el alma*. Barcelona: Imprenta de Juan Torrents y Coral.
- Senillosa, J. (1921). *El deporte de la rdomancia, un enigma de la psiquis humana*. Buenos Aires: Pedemonte.
- Senholt, J.C. (2013) Radical politics and political esotericism: The adaptation of esoteric discourse within the radical right. En E. Aspren & K. Granholm (Eds.). *Contemporary esotericism: Part 3 – Esoteric transfers* (pp. 244-264). London: Routledge.
- Serie, P. (1904). Del Dr. Ingegneros. *Constancia*, 26(889), p. 220.
- [Serié, P] (1910). *Elocuencia de los hechos*. La Plata: Sociedad Luz del Porvenir [Editor].
- Servadio, E. (1955). Psicoanálisis y Parapsicología. *Revista de Parapsicología*, 1(1), 37-43.
- Sharp, L. (2006). *Secular spirituality: Reincarnation and spiritism in the nineteenth-century France*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Signates, L. (2014). Espiritismo e racionalidade: O intelectual espírita e o lugar da ciência no espiritismo brasileiro. *Fragmentos de Cultura*, 24(4), 435-450.
- Signates, L. (2019). Espiritismo e política: Os tortuosos caminhos do conservadorismo religioso e suas contradições no Brasil. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, 17(4), 138-154.
- Símboli, R. (1933, Septiembre 9). La rabdomancia. *Caras y Caretas*, No. 1823, pp. 20-22.
- Simonsen, T.G. (2020). *A short history of (nearly) everything paranormal*. London: Watkins.
- Silveira Leite, I. A. (2015). *As ciências da psique no espiritismo brasileiro: c. 1900-c. 1960*. Disertación de Maestría en Historia y Cultura das Religiones. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Smajić, S. (2010). *Detectives, and spiritualists: Theories of vision in victorian literature and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soal, S.G. (1956). Diatriba basada en suposiciones infundadas –réplica. *Revista de Parapsicología*, 1(3/4), 35-41.
- Sociedad Espiritista Constancia (1888). *Reglamento de la Sociedad Espiritista Constancia: Fundada el 9 de Febrero de 1877*. Buenos Aires: Imprenta de Emilio de Mársico.
- Sociedad Espiritista Constancia (1882). *El Espiritismo ante la ciencia*. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.
- Sociedad Espiritista Constancia (1888). *Reglamento*. Buenos Aires: Imprenta de Emilio de Mársico [Folleto].
- Soiza Reilly, J.J. (1912). Las ciencias ocultas en Buenos Aires: El Espiritismo. *Fray Mocho*, 1, No. 22, 12-15.
- Sola, P. (1998). Espiritismo y divulgación de la psicología científica en Cataluña (1868-1936). *Revista de Historia de la Psicología*, 19(2-3), 277-290.
- Sommer, A. (2021). Conflicts and complexities: Medical science, exceptional experiences, and the perils of simplistic history. En A. Moreira-Almeida, B. P. Mosqueiro, & D. Bhugra (Eds.), *Spirituality and mental health across cultures*. Oxford: Oxford University Press.

- Sorá, G. (2001). Editores y editoriales de ciencias sociales: Un capital específico. En F. Neiburg & M. Plotkin (Eds.). *Intelectuales y expertos: La constitución del conocimiento social en Argentina* (pp. 265-292). Buenos Aires: Paidós.
- Sosa, E. (2019). Hospital Udaondo: *Nuestra Historia: Antecedentes históricos* [Recuperado de <http://hospitaludaondo.org/nuestra.html>].
- Sosa, P. J. (2021). La recepción de Bergson en Argentina: la mediación española y las lecturas de la generación de 1910. *Ideas: Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, No. 12, 82-123.
- Souto Maior, M. (2003). *As vidas de Chico Xavier*. Lisboa: Leya.
- Speckman-Guerra, E. (2003). De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardeciano en el México finisecular. En F. Castro Gutiérrez y M. Terrazas (Eds.), *Disidencia y disidentes en la historia de México* (pp. 277-294). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spinelli, M.S. (2015). *Episodios de la cultura histórica argentina: Celebraciones, imágenes y representaciones del pasado, siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Biblos.
- Stagnaro, J.C. (2011). Evolución y situación actual de la historiografía de la psiquiatría en la Argentina. *Vertex: Revista Argentina de Psiquiatría*, 22, 281-295.
- Stolow, J. (2009). Wired religion: Spiritualism and telegraphic globalization in the nineteenth century. En S. Streeter, J. Weaver & W. (Eds) *Coleman Empires and Autonomy: Moments in the history of globalization* (pp. 79-92). Vancouver: University of British Columbia Press.
- Stolow, J. (2016). Mediumnic lights, X rays, and the spirit who photographed herself. *Critical Inquiry*, 42, 923-951.
- Stone, J.L. & Hughes, J.R. (2013). Early history of electroencephalography and establishment of the American Clinical Neurophysiology Society. *Journal of Clinical Neurophysiology*, 30, 28-43.
- Stuckrad, K. von (2005). Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation. *Religion*, 35(2), 78-97.
- Suasnábar, C. (2004). *Universidad e intelectuales. Educación y política en Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: FLACSO/Manantial.
- Sudre, R. (1926). *Introduction a la metapsychique humaine*. Paris: Payot.

- Surace, B. (2015) Ramón Carrillo: La transmisión de valores en la sociedad actual. *Inmanencia*, 4(2), 38-41.
- Talak, A. M. (2000). Los primeros desarrollos académicos de la psicología en la Argentina: 1896-1919. En J. C. Ríos, R. Ruiz, J. C. Stagnaro & P. Weissmann. (Eds.). *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis: historia y memoria* (pp. 215-230). Polemos.
- Talak, A.M. (2005). Eugenesia e Higiene Mental: Usos de la psicología en Argentina (1900-1940). En M. Miranda & G. Vallejo (Eds.) *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (pp. 563-599). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Talak, A. M. (2006). Prevención, eugenesia y degeneración en la higiene mental en la Argentina. *Temas de Historia de la Psiquiatría en la Argentina*, 23, pp. 25-32.
- Talak, A.M. (2010). Progreso, degeneración y darwinismo en la primera psicología argentina, 1900-1920. En M. Miranda & G. Vallejo (eds.). *Derivas de Darwin: Cultura y política en clave biológica* (pp. 299-320). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Taylor, C.A. (1996). *Defining science: A rhetoric of demarcation*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Terán, O. (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.
- Terán, O. (1993). *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires: El cielo por asalto
- Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. *Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Terán, O. (2015). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Thurston, H. (1953). *Los fenómenos físicos del misticismo*. San Sebastián: Dinor.
- Tibón, G. (1960). *Una ventana al mundo invisible: Protocolo del IMIS*. México: Antorcha.
- Tinterow, M.M. (1970). *Foundations of hypnosis: From Mesmer to Freud*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Tonelli, A. (1949). Salud pública y espiritismo. *Archivos de Salud Pública*, 5(No. 4), 436-439.

- Toronyi, J. (1952). Psicología, metapsicología y espiritismo. *Constancia*, 75(2845), 170-171.
- Torre, J. C. & Pastoriza, E. (2002). La democratización del bienestar. En J. C. Torre (Ed), *Nueva Historia Argentina. Los años peronistas (1946-1955)* (pp. 257-312). Buenos Aires: Sudamericana.
- Trimble, S. M. (1995). Spiritualism and channeling. En T. Miller (Ed.). *America's alternative religions* (pp. 331–337). Albany: State of New York Press.
- [Ugarte, A.] (1884). Bosquejo del espiritismo en Buenos Aires. *La Fraternidad*, 4(3), 44-46.
- Ulloa, J. (1887). Locura espiritista. En *El Ateneo de Lima, Tomo 2* (pp. 321-325). Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Ungaro, J. (1992). *Las radiaciones humanas: Historia de la radiónica*. Buenos Aires: Club de Estudio.
- Urban, H. (1956). Investigaciones parapsicológicas en una clínica psiquiátrica. *Revista de Parapsicología*, 2(1), 35-38.
- Vaccari, A. (1923). [Irma Maggi] Una joven interesante. *Caras y Caretas*, 12(567), pp. 12-13.
- Vallejo, M.S. (2013). Los alienistas argentinos ante el ilusionista Onofroff (1895). *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 59(3), 196-206.
- Vallejo, M.S. (2014). Buenos Aires mesmérica: Hipnosis y magnetismo en la cultura y la ciencia de la capital argentina (1870-1900). *Revista Iberoamericana*, 14(56), 7-26.
- Vallejo, M.S. (2014). Onofroff en Buenos Aires (1895). Apogeo y la caída de un ilusionista. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 18, 111-131.
- Vallejo, M.S. (2014). Buenos Aires mesmérica: Hipnosis y magnetismo en la cultura y la ciencia de la capital argentina (1870-1900). *Iberoamericana*, 14(56), 7-26.
- Vallejo, M.S. (2015). Alberto Díaz de la Quintana y las tensiones del campo médico en Buenos Aires (1889-1892). Hipnosis, curanderismo y médicos extranjeros en la Argentina finisecular. *Culturas Psi*, 4, 53-84.
- Vallejo, M.S. (2015). Magnetizadores, ilusionistas y médicos. Una aproximación a la historia del hipnotismo en México, 1880-1900 *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 5, 200- 219.

- Vallejo, M.S. (2017). Espiritismo y psiquiatría en Buenos Aires a fines del siglo XIX: Un análisis de la obra de Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889). *Anuario de Investigaciones*, 23, 305-313.
- Vallejo, M.S. (2017). *El Conde de Das en Buenos Aires: Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Vallejo, M.S. (2017). Espiritismo y psiquiatría en Buenos Aires a fines del siglo XIX. Un análisis de la obra de Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889). *Anuario de Investigaciones*, 23, 305-313.
- Vallejo, M.S. (2018). El Instituto Psicológico Argentino (1892). Teosofía, hipnosis y charlatanería en los orígenes de una iniciativa olvidada. *Asclepio*, 70(1), 1-13.
- Vallejo, M.S. (2019). *Onofroff, un telépata en tiempos de Mitre: Hipnosis y esoterismo en la trama cultural 1890-1910*. Buenos Aires: Eduntref.
- Vallejo M.S. (2020). ¿Un malentendido célebre?: Ramos Mejía y las neurosis a fines del siglo XIX. *Anuario de Investigaciones*, 27, 389-399.
- Vallejo, M.S. (2021). *Nerviosos y neuroticos en Buenos Aires (1880-1900): Entre médicos, boticarios y mercaderes*. Buenos Aires: Miño & Dávila.
- Vallejo, M.S. (2021). *Hipnosis e impostura en Buenos Aires: De médicos, sonámbulas y charlatanes de siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vallejo, M.S. & Conforte, A. (2015). Georges Borda y el primer tratado de hipnosis publicado en Buenos Aires (1886). *Anuario de Investigaciones*, 22(2), 243-250.
- Vallejo, M.S. & Conforte, A. (2015). El discurso profano sobre la hipnosis en Buenos Aires (1886-1891). Análisis de dos obras teóricas. *Séptimo Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología* (pp. 56-60). Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Vallejo, M.S. & Correa, M.J. & (2019). *Cuando la hipnosis cruzó los Andes: Magnetizadores y taumaturgos entre Buenos Aires y Santiago de Chile (1880-1920)*. Santiago de Chile: Pólvora.
- Vallejo, M.S. & Dahhur, A. (2021). Las confesiones de un médico, de Silverio Domínguez (1882): Medicina popular, curanderismo y médicos extranjeros en Buenos Aires a fines del siglo XIX. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 18, 76-98.

- Vandavelde, L.P. (1938). *El Misterio de la vida y de la muerte*. Claridad: Buenos Aires.
- Vezzetti, H. (1988). *El nacimiento de la psicología en la argentina. Pensamiento psicológico y positivismo*. Buenos Aires: Puntosur.
- Vezzetti, H (1998). Enrique Pichon-Rivière: El psicoanálisis y la psicología social. Coloquio de Historia del Psicoanálisis. Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica. San Pablo: Pontificia Universidad Católica.
- Vezzetti, H. (1996). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*. Buenos Aires: Paidós.
- Vicuña, M. (2006). *Voces de ultratumba: Historia del espiritismo en Chile*. Santiago: Taurus.
- Villanueva, J. (1992). Irma Maggi (1882-1972), una notable psíquica: Conmemorando el vigésimo aniversario de su fallecimiento. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 3, 62-68.
- Villanueva, J. (1994). Homenaje a un pionero de la parapsicología en la Argentina: José Salvador Fernández (1893-1967). En A. Parra (Ed.), *Actas Primer Encuentro Psi 1994: Nuevas dimensiones en parapsicología*. Buenos Aires: Instituto de Psicología Paranormal.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.
- Watt, C. (2016). *Parapsychology: A beginner's guide*. London: Oneworld.
- Weisberg, B. (2004). *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the rise of Spiritualism*. San Francisco, CA: Harper Collins.
- Wenegrat, B. (2001). *Theater of disorder: Patients, doctors, and the construction of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Wimmer, A. (1923). La folie médiumnique. *L'Encephale*, 18(1), 8-26.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Wolffram, H. (2009). *The stepchildren of science. Psychical research and parapsychology in Germany, c.1870-1939*. Amsterdam, New York: Rodopi.

Wojcik, D. (2009). Spirits, apparitions, and traditions of supernatural photography. *Visual Resources*, 25(1-2), 109-36-

Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Sudamericana: Buenos Aires.

Zea Uribe, L. (1923). *Mirando al misterio: Contribución al estudio de los fenómenos mediánicos y sus proyecciones*. París: Leymarie.

Zielicke, S.N. (2012). The role of American evangelist Tommy Hicks in the development of Argentine pentecostalism. En M. Wilkinson (Ed.) *Global Pentecostal Movements: International Studies in Religion and Society, Volume: 14* (pp. 135-152). Leiden: Brill.

Zimmermann, E. (2000). La sociedad entre 1870 y 1914. En Academia Nacional de la Historia (Ed.). *Nueva Historia de la Nación Argentina, Tomo IV* (pp. 133-159). Planeta: Buenos Aires.

RESUMEN / ABSTRACT

Esta tesis propone una historia cultural de prácticas espirituales y ensayos que implica el modo en que las autoridades epistémicas se van a establecer como árbitros de la validación y aceptación de los saberes esotéricos. Aunque el arco del debate produjo una gran variedad de interpretaciones, el propósito aquí es examinar cuales fueron los alcances e implicancias de estas controversias, que grado de éxito – si hubo – tuvieron sus apologistas al proponer una validación científica de las creencias espiritualistas e insertarlas como asignatura de interés en espacios académicos, que impacto tuvieron tales debates en el ámbito médico, porque el Estado argentino llegó a involucrarse al punto de someter a los espiritistas practicantes a controles sanitarios en el ejercicio de sus prácticas religiosas y que motivaciones – en forma individual o colectiva – impulsaron a sus principales proponentes en la organización de presentaciones públicas y entrevistas en los medios de prensa (en particular gráficos) para divulgar conocimientos, resultados y beneficios resultantes de tales prácticas. La primer periodización inicia entre 1880 a 1920, explorando el impacto de las ideas del magnetismo animal en el seno de la doctrina espírita que sedujeron a físicos y químicos en busca de validar el positivismo dentro del espiritismo mediante el empleo de tecnologías. En la segunda periodización, entre 1920 y hasta 1946, las disputas entre espiritistas y médicos se produjeron en el contexto del higienismo y la teoría de la

degeneración, donde los espiritistas fueron considerados agentes susceptibles de atención sanitaria por alienistas y psiquiatras así como también se prestó atención a la investigación de los médiums en contextos académicos. Entre 1946 y 1953, las tensiones pusieron de manifiesto la preocupación de agentes de los gobierno, cuando se creó el Instituto de Psicopatología Aplicada para ejercer un control sobre las prácticas espiritistas. El eje del debate se desplazó entonces hacia la organización de un modelo sanitario que ponía foco en la supremacía del saber médico para controlar la condición sanitaria de los médiums. Finalmente, durante el posperonismo, el espiritismo confrontó una crisis con la psicología en el contexto de cambios culturales, donde se pretendió instalar a la parapsicología como un área de interés dentro de la emergente psicología. A lo largo de este circuito de ochenta años, desde el desembarco del espiritismo a fin del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX, religiosos y médicos en particular disputaron un conflicto cuyas tensiones están documentas en el contexto de la presente tesis de investigación.

BETWEEN DOCTORS AND MEDIUMS: KNOWLEDGE, TENSIONS, AND LIMITS IN ARGENTINE SPIRITISM (1880-1959) by Alejandro Parra

This thesis proposes a cultural history of spiritual practices and essays that suggests the way in which the epistemic authorities are going to establish themselves as arbiters of the validation and acceptance of such knowledge. Although the arc of the debate produces a great variety of interpretations, the purpose here is to examine the scope and implications of these controversies; what degrees of success –if any –their apologists had in proposing a scientific validation of spiritualist beliefs and inserting them as a subject of interest in academic spaces; what impact such debates had in the medical field, because the Argentine State became involved to the point of subjecting practicing spiritualists to sanitary controls in the exercise of their religious practices; and what motivations –individual or collective – encouraged their main proponents to organize public presentations and interviews in the media (particularly graphic ones) to disseminate knowledge, results, and benefits resulting from such practices. The examination begins with the period from 1880 to 1920, exploring the impact of the ideas of animal magnetism within the spiritist doctrine that seduced physicists and chemists in search of validating positivism within spiritism through the use of technologies. From 1920 until 1946, the disputes between spiritualists and doctors

occurred in the context of hygienics and the theory of degeneracy, where spiritualists were considered worthy of clinical attention by alienists and psychiatrists, along with the investigation of mediums in academic contexts. Between 1946 and 1953, these tensions revealed the concern of the national government, which created the Institute of Applied Psychopathology to exercise control over spiritualist practices. The axis of the debate then shifted towards the organization of a health model focusing on the supremacy of medical knowledge to control the health-related practices of mediums. Finally, post-Peronism period, spiritualism confronted a crisis vis-à-vis psychology in the context of cultural changes, where parapsychology was intended to be established as an area of interest for emerging psychological interests. Thus, throughout this circuit of eighty years, from the landing of spiritualism at the end of the 19th century until the 1960s, religious men and doctors, in particular, engaged in a conflict whose tensions are extensively and widely documented in the context of current Argentine cultural history.



Universidad de
San Andrés