

## Notas históricas del espiritismo en Argentina: científicos e intelectuales confrontando a los espiritistas (1880-1920)

Alejandro Parra

Universidad de San Andrés, Argentina

### INFORMACIÓN ART.

Recibido: 18 abril 2023  
Aceptado: 23 mayo 2023

*Palabras clave*  
Espiritismo,  
Alienistas,  
José Ingenieros,  
Iglesia Católica,  
Argentina

*Key words*  
Spiritism,  
Alienists,  
Jose Ingenieros,  
Catholic church,  
Argentine

### RESUMEN

Entre 1880 a 1930, el espiritismo argentino resultó un vector determinante de la medida en que los médiums y sus defensores estuvieron en la mira de los alienistas, quienes consideraban que tales prácticas podrían provocar consecuencias perversas contra la higiene mental. Los alienistas presentaban declaraciones de sus propias autoridades en el campo o estadísticas sobre la frecuencia de la locura que inducían tales prácticas. Además, el colectivo espiritista confrontó tanto con religiosos como con intelectuales laicos en disputas públicas en salas de teatro y otros ámbitos, a los que asistieron figuras relevantes de la cultura, la política y la ciencia. Entre los científicos más notables, José Ingenieros efectuó ataques virulentos aunque aceptó participar en sesiones con médiums. Miembros del clero confrontaron en el púlpito sus desacuerdos religiosos con los líderes espiritistas. En el polo opuesto, los espiritistas también encontraron entre socialistas y otros grupos políticos puntos de convergencia en las praxis sociales, si bien la identidad religiosa y la perspectiva positiva de la ciencia influyeron en el discurso espiritista en un período de tensiones en aumento.

### Historical notes on Spiritism in Argentina: scientists and intellectuals confronting spiritism (1880-1920)

### ABSTRACT

Between 1880 and 1930, Argentine spiritism was a determining factor in the extent to which mediums and their defenders were targeted by alienists, who considered that such practices could cause perverse consequences against mental hygiene. The alienists presented statements by their own authorities in the field or statistics on the frequency of madness induced by such practices. In addition, the spiritist collective confronted both religious and secular intellectuals in public disputes in theaters and other settings, which were attended by relevant figures from culture, politics, and science. Among the most notable scientists, José Ingenieros carried out virulent attacks although he agreed to participate in sessions with mediums. Clergy members confronted their religious disagreements with spiritist leaders in the pulpit. At the opposite pole, the spiritists also found points of convergence in social praxis among socialists and other political groups, although religious identity and the positive perspective of science influenced spiritist discourse in a period of increasing tensions.

El presente artículo es parte de la tesis de maestría titulada: "Entre médicos y médiums: saberes, tensiones y límites en el espiritismo argentino (1880-1959)". Mi reconocimiento a Apryl Sullivan, archivista del Fondo Rubinstein de la Duke University, por la colección epistolar entre Rhine y los profesores argentinos y a la Psic. Mirta Granero por sus útiles comentarios y sugerencias.

Correspondencia Alejandro Parra: [rapp\\_ale@fibertel.com.ar](mailto:rapp_ale@fibertel.com.ar)

ISSN: 2445-0928 DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2023a6>

© 2023 Sociedad Española de Historia de la Psicología (SEHP)

Para citar este artículo/ To cite this article:

Parra, A. (2023). Notas históricas del espiritismo en Argentina: científicos e intelectuales confrontando a los espiritistas (1880-1920). *Revista de Historia de la Psicología*, 44(2), 18-27. Doi: [10.5093/rhp2023a6](https://doi.org/10.5093/rhp2023a6)

Vínculo al artículo/Link to this article:

DOI: <https://doi.org/10.5093/rhp2023a6>

## Introducción

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 de la sociedad decimonónica (Corbetta & Savall, 2013; Gimeno, Corbetta & Savall, 2010; Quereilhac, 2012, 2020). 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.

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 en 1925 y una escuela secundaria para estudiantes pupilos donde las familias espiritistas 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. Kardec mismo 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 (Edelman, 2004).

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. Hanegraaff (2012, 2013) 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” (Faivre, 1994; Hanegraaff, 2012, 2013; Aspren, 2014). El propósito de este artículo es describir y analizar las controversias entre líderes espiritistas con alienistas, intelectuales, representantes del clero y otros movimientos políticos (como el socialismo) e incluso ciertas incomodidades entre los mismos miembros del colectivo espiritista, liderado por Cosme Mariño entre 1880 a 1930, en busca de su propia identidad religiosa.

## Alienistas versus espiritistas

Los alienistas a menudo establecían el diagnóstico de locura espiritista como “evidencia” de insania, básicamente porque las prácticas espiritistas eran vistas como una amenaza a la salud mental. 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 espiritistas de acuerdo al modelo de creación divina, la moral y la vida espiritual desde sus respectivas instituciones 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 tenían cargar el estigma de “espiritista 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.

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 (Piva, 2000). El criterio de los psiquiatras – sean 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.<sup>1</sup> A pesar que rara vez se daba una definición precisa o se especificaba que métodos se empleaban para definir a la locura espiritista, la perspectiva más común consistía en la observación y evolución clínica de aquellos que eran encerrados en asilos. Con 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.<sup>2</sup> Los alienistas estaban convencidos de que la mediumnidad era una manifestación patológica y por lo tanto merecedora de encierro (Moreno & Corbetta, 2014).

En 1925, el líder del espiritismo argentino, el periodista Cosme Mariño (1847-1927), narra el siguiente episodio ocurrido en 1884, a propósito de una visita al Hospicio de las Mercedes, el más antiguo

<sup>1</sup> 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, 1908, 1910, 1913; Lévy-Valensi & Ey, 1931; Wimmer, 1923.

<sup>2</sup> 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, Silva De Almeida & Lotufo Neto, 2005.

centro manicomial porteño. Mariño y el alienista Lucio Meléndez (1844-1901), su director, habían tenido una disputa pública en las columnas del diario *La Libertad*:<sup>3</sup>

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 manicomio.

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 (Meléndez, 1882).

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” (Meléndez, 1886).

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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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 “angel guardián que conversa con él y a través de 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 alardeen 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).<sup>6</sup> Meléndez advierte que otro 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 [deseo sexual incontrolable], enfermedad común en las mujeres, y cuando la padece

<sup>3</sup> También se publicó bajo la forma de folleto recopilando las discusiones entre Meléndez y Mariño, ver Mariño, 1886. Una síntesis puede ser vista en Mariño, 1934/1963.

<sup>4</sup> 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 (1995). Otra fuente relevante del problema puede verse en Frigerio (1997).

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> Por ejemplo, en Perú otros alienistas tenían un modelo semejante, ver Ulloa, J. (1887).

se hace crónica e incurable.” Según Meléndez, desde que aquel hombre había pisado “la casa de locos, se guardó una completa reserva de parte de su familia respecto de las causas predisponentes y ocasionales de la vesania” (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 insania.

El neurólogo Wilfrido Rodríguez de la Torre, en parte siguiendo a Meléndez, expuso más ampliamente sus propias conclusiones acerca de cuan nocivas son las prácticas espiritistas ([Mariño], 1889; Rodríguez de la Torre, 1889; Vallejo, 2017). 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 deben 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.<sup>7</sup> 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” (Ferrer, 1889<sup>a</sup>, p. 245).<sup>8</sup> 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 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 (Weisberg, 2004).

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 Groussac (1895) – 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” ([Mariño], 1892a, 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 desvergonzadas y los vagos” ([Mariño], 1892a, p. 274), o que son “enfermos de debilidad cerebral y tienen el alma languidecente y anémica como el cuerpo físico” ([Mariño], 1892b, p. 281). Ambos alienistas coincidían en estos peligros considerando

al espiritismo como ideación delirante, casos de engaño, prácticas curanderiles y explotación de sus consultantes (González-Leandri, 2008). 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 sociedades espiritistas, y esperaban poder producir un libro refutando al alienista, que finalmente no ocurrió (Mariño, 1889).

### Intelectuales y religiosos se confrontan a los kardecistas

En otros círculos intelectuales también se cernía una fuerte animosidad contra el espiritismo, que era visto como una desviación o una práctica reñida contra 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 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, por entonces diputado provincial, uno de los fundadores de la Universidad de La Plata y miembro de la masonería (Hernández, 1878) 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 (Puiggari, Hernández & Mariño, 1881; [Anónimo], 1882).<sup>9</sup>

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”. Los opositores al espiritismo 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.<sup>10</sup> 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 el diario *La Argentina*, el único medio que aceptó la revancha a cambio de una suma de dinero.

<sup>7</sup> Esta postura crítica hacia el espiritismo también aparece manifiesta en el elogio de José Ingenieros a Rodríguez de la Torre, ver Ingenieros, 1920.

<sup>8</sup> La respuesta de los kardecistas se publicó en la prensa espírita, ver Ferrer (1889a, 1889b).

<sup>9</sup> Un análisis de estos debates se discute en Montserrat, 2000.

<sup>10</sup> 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.

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,<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> asistieron a sesiones espiritistas, tanto en Constancia 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

Otra figura intelectual de renombre que se ocupó vigorosamente del espiritismo fue el médico y sociólogo José Ingenieros (1877-1925), pero mantuvo una postura pendular, entre el desprecio y la curiosidad; una crítica pública y un interés privado por el ocultismo.<sup>16</sup> A sus veinte años, el joven Ingenieros incursionó en teosofía y alentó la creación de una “Facultad de Ciencias Herméticas” con cinco cátedras (que incluían asignaturas como 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 (Mailhe, 2013, 2016). 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).<sup>17</sup> Pero esta fascinación se transformó en una furibunda crítica cuando Ingenieros escribe para las columnas del diario *La Nación*, indicando que los médiums no son sino sujetos “sugestionados e histéricos”, opinión compartida incluso por su amigo Ramos Mejía.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> Serié, editor de *Constancia*, lamentó que Ingenieros omitiese o ignorase los hallazgos de los magnetólogos<sup>20</sup> e incluso evitara confrontar con los espiritistas que lo desafiaban a sostener su impostura.<sup>21</sup>

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),<sup>22</sup> en 1906, llegó a calificar como “viejo engañado y zonzó” al fisiólogo francés Charles Richet por preocuparse de las materializaciones de fantasmas que presenció en Argelia<sup>23</sup> en oposición con la opinión más tolerante de Rubén Darío, que defendía con moderación el trabajo científico de Richet.<sup>24</sup> Cuando Ingenieros participó del Quinto Congreso de Psicología en Roma, 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.<sup>25</sup> También mostró sarcasmo en su intento por fracasados intentos para estudiar la telepatía (conocida como “sugestión a distancia”) en el hospital San

<sup>17</sup> Bagú, S. (1936). *Vida ejemplar de José Ingenieros*. Buenos Aires: Claridad.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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*.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Richet, Ch. (1906). *Les phénomènes dits de matérialisation de la Villa Carmen*. Paris: 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> Ingenieros, J. (1905). Últimas notas de un congreso. *La Nación*. 4 de julio de 1905, p. 3.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Mitchelstein, E. (2018). Peligros y placeres del consumo irónico. [Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/peligros-y-placeres-del-consumo-ironicos/>].

<sup>14</sup> Estos debates también están resumidos en Bogo, C. (1976). *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*. Buenos Aires: Constancia; Rebaudi, O. (1910). *Evolución del espiritualismo*. Buenos Aires: Constancia; Mariño, C. (1934/1963). *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia; Mariño, C. (2010). *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Dunker.

<sup>15</sup> Liusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85(2958), 42-47.

<sup>16</sup> 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.



Roque (luego Htal. Ramos Mejía), intentando en varias ocasiones una serie de ensayos con una “histórica” 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” (Ingenieros, 1906).<sup>26</sup>

Sin embargo, no sabemos si esta impresión cambió después de haber participado como testigo calificado en las sesiones del médium platense Osvaldo Fianza en 1918, un émulo del británico D.D. Home (Gimeno & Di Tullio, 2000). La prensa espiritista (*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 (Bontempo, 2007). Fianza era un médium en torno a quien se condujeron dos series de sesiones, la primera en 1905 y la segunda en 1918. Los testigos recuerdan haber sido testigos de materializaciones y otros fenómenos extraordinarios, por ejemplo, ectoplasmas, 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 en una colonia agraria espiritista en cercanías a La Plata ([Serié, P.], 1910). 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 espiritistas 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, Fianza apareció – según la crónica publicada en *Constancia* – inexplicablemente de pie, con sus ligaduras y lacres intactos. La revista consigna como Ingenieros quedó sorprendido a pesar del riguroso dispositivo experimental:

Ingenieros quiso constatar hasta que 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 Fianza [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 ([Redacción], 1918, p. 634).

Aunque Ingenieros observó los eventos ocurridos aquella noche, no dejó testimonio de su opinión en ninguna fuente conocida (según

Mariño, Ingenieros firmó un acta de presencia de la sesión).<sup>27</sup> Entre quienes también habían sido invitados, pero no concurrieron, Mariño menciona al escritor Leopoldo Lugones y al psiquiatra Horacio Piñero. A pesar que los miembros de Constancia planearon futuras sesiones con el médium, el proyecto se vio interrumpido cuando Fianza fue herido a causa de un fallido atentado contra su vida en proximidades a Plaza Constitución, llegando en tren desde La Plata, en circunstancias poco claras (Quereilhac, 2013).

### La Iglesia como “punta de lanza” contra los espiritistas

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 (Sardá y Salvany, 1872; Asúa, 2022). 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 (Deban, 1878). Esta situación no sólo enardeció a los kardecistas que habían propuesto un catecismo espiritista 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.<sup>28</sup> En respuesta, la propia prensa espiritista (*Constancia* y *Fraternidad*) publicó columnas críticas en defensa del espiritismo, que los católicos calificaban como “casa de locos” o “sitios del infierno”.<sup>29</sup> El mismo Padre Grote argumentaba, en una línea similar a los científicos positivistas antireligiosos, que el

<sup>27</sup> 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 (Tibón & Algazi, 1960).

<sup>28</sup> Emilio 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.

<sup>29</sup> La prensa en general publicaba con frecuencia artículos críticos contra el espiritismo, ver los titulares “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. 193196). 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.

<sup>26</sup> Un análisis de la vida y obra de Ingenieros con documentación sobre su impresión sobre el espiritismo, ver Ben Plotkin, M. (2021).

espiritismo “no ha contribuido en nada a la tecnología ni al 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 (*Acta Apostolicae Sedis*, 1917; Planella, 1917). 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 espiritista (Segarra, 1920).

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 (Trincado, 1922). 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 demonio”, una idea que predominó en la Iglesia en torno a las prácticas de los médiums desde el origen mismo del espiritismo (Rancla, 1922).<sup>30</sup>

### Kardecistas, Socialistas y Anarquistas

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.<sup>31</sup> De hecho, aparecían muchos kardecistas “infiltrados” entre liberales, socialistas, anarquistas, masones, feministas, esperantistas y sacerdotes apóstatas – principalmente entre los años 1890 hasta 1910 (Rainieri, 2018; De Lucía, 1999). 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 con sus ideales (El Progreso, 1916). En 1918 la prensa espiritista 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 espiritista 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 espiritista *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. (Rebaudi, 1919).

### Conclusiones

Este artículo se apoyó en estudios previos que han permitido reconstruir narrativas que contribuyen a otras áreas, como la historia de la religión, la historia del esoterismo occidental y la historia de la salud mental. En efecto, 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,

<sup>30</sup> 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”, y “El extraño fenómeno de San Andrés de Giles” ver *La Razón*, 27, 28 y 29 Octubre de 1921.

<sup>31</sup> En 1916, el consejo superior del Partido Socialista decidió desafiliarse a aquellos que practiquen propaganda espiritista, como ocurrió entre los afiliados del Centro Socialista de Lobos en la provincia de Buenos Aires (Morera, 1916).

las actuaciones de médiums locales o las revelaciones de los “espíritus guías” cuyas sesiones son aún memorables para los espiritistas modernos,<sup>32</sup> episodios de violencia (como los atentados criminales contra kardecistas y médiums entre 1892 y 1918), la organización de las primeras sociedades, prácticas mediúnicas 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 espiritista, por ejemplo, varios autores han escrito numerosas biografías y bibliografías que colectan información del kardecismo argentino. Aunque Mariño falleció en 1927, *El Espiritismo en la Argentina*, su obra publicada póstumamente en 1934, fue producto de la compilación de artículos cortos previamente publicados por la revista *Constancia*, que incluyó notas biográficas escritas por otros líderes espiritistas leídas en su funeral (Mariño, 1934/1963; Bogo, 1976; Confederación Espiritista Argentina, 1950).

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 se reformó e 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 continuamente 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 tales misticismos en contraste con lecturas encriptadas, propias de los esoterismos de clase (como la masonería, entre otras logias), donde lograron tender puentes entre la revelación religiosa y la espiritual.

En primer lugar, esta historia permite inferir las luchas y disputas de ideas y prácticas en la reivindicación de sectores sociales marginados por sus creencias. Sus alianzas culturales (como el socialismo, el feminismo, el naturismo, entre otras) así como la perspectiva de clase y género, 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. En segundo lugar, un avanzado interés por formar parte de nuevos movimientos contribuyó a “catalizar” el espiritismo en diversas formas y sirvieron también como una plataforma para propagar la doctrina. Independientemente de las discusiones sobre la naturaleza “nociva” de las prácticas espiritistas 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 Paris usaron ejemplos del “síndrome de delirio espiritista” 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 espiritista”, que llegó a tener una importancia considerable en los debates entre el espiritismo y la psiquiatría. Otra característica era la idoneidad de las mujeres para la mediumnidad en el espiritismo, que en el período de entre-siglos refleja una patologización victoriana estereotipada de la femineidad y la sexualidad femenina que se expandió por toda la cultura de la época. En la medicina de finales del siglo XIX, el discurso de la histeria era dominante a este respecto de modo que la supuesta conexión entre las médiums y la histeria fue un tema de gran interés para muchos neurólogos y psicólogos de fines del siglo XIX. Este patrón de patologización resultó también fuertemente sexualizado en relación inherentemente con las mujeres que transgredían los tradicionales roles de género. Aquí es donde se hace evidente la principal diferencia entre la mediumnidad (femenina) dentro del espiritismo porque el discurso médico dominante entendía al estado mediúmico como un síntoma de histeria y por tanto un trastorno nervioso femenino. 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.

## Referencias

- Anónimo. (1917). De spiritismo. *Acta Apostolicae Sedis* 1, 268.
- Alvarado, C.S. (2019). *Charles Richet: A Nobel Prize winning scientist's exploration of psychic phenomena*. White Crow Books.
- [Anónimo] (1882). *El Espiritismo ante la ciencia* [Spiritism before science]. Imprenta del Porvenir.
- 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.
- Asúa, M. (2022). Science and Catholicism in Argentina (1750–1960): A study on scientific culture, religion, and secularisation in Latin America. De Gruyter.
- Bagú, S. (1936). *Vida ejemplar de José Ingenieros* [Exemplary life of José Ingenieros]. Claridad.
- Bogo, C. (1976). *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra* [The leader: Cosme Mariño, his life, his work]. Constancia.
- Bogo, César (1980). *Fraternidad Centenaria (1889-1980). Reseña histórica de la Asociación La Fraternidad*. [Centennial (1889-1980). Historical review of the La Fraternidad Association]. Edición La Fraternidad.
- Bontempo, M.P. (2007). *Atlántida, un proyecto editorial*. [Atlántida, an editorial project]. En XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Tucumán.

<sup>32</sup> Por ejemplo, los médiums Antonio Castilla (1853-1900), Carlos Santos (+1893), Juana Razzetti (+1921), María Mendez Dadín, Rosa Basset Ugarte (1835-1909), Estela Guérineau (+1911), Osvaldo Fianza (1883-1963) y otros extranjeros (como el francés Camille Brediff y el americano Henry Slade).



- Confederación Espiritista Argentina (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida* [The Argentine Spiritist Confederation in its half century of life]. CEA Editor.
- Corbetta, J. M. & Savall, F. (2013). El espiritismo en la Argentina. [Spiritism in Argentina]. *Todo es Historia*, 554, 64-78.
- Debans, C. (1878). *Discurso sobre el espiritismo... por un médico incrédulo* [Discourse on spiritualism... by an incredulous doctor]. La Biblioteca Popular.
- De Lucía, D. O. (1999). Laicismo y cientificismo en la gran capital: El Congreso Internacional del Libre Pensamiento [Secularism and scientism in the great capital: The International Congress of Free Thought]. En M. Gutman & T. Reese (Eds.). *Buenos Aires 1910: El imaginario para una gran capital* (pp. 185-195). Eudeba.
- Edelman, N. (2004). Spiritisme et politique. *Revue D'histoire du XIXe Siècle*, 28, 149-161.
- El Progreso (1916). *Segundo Álbum biográfico de los Libre-Pensadores: Primer Centenario de la proclamación de la independencia argentina*. [Second Biographical Album of the Free-Thinkers: First Centenary of the Proclamation of Argentine Independence]. Imprenta Mercatali.
- Faivre, A. (1994). *Access to western esotericism*. SUNY Press
- Fernández, C.B. (2009). *Las crónicas de José Ingenieros en La Nación de Buenos Aires (1905-1906)*. [The chronicles of José Ingenieros in *La Nación* of Buenos Aires (1905-1906)]. Martí Editor.
- Ferrer, M. (1889a). Médicos y espiritistas (1). [Doctors and spiritualists]. *La Fraternidad*, 9(12), 244-248.
- Ferrer, M. (1889b). Médicos y espiritistas (2). [Doctors and spiritualists]. *La Fraternidad*, 10(2), 261-267.
- Foucault (1977). Historia de la medicalización [History of medicalization]. *Educación Médica y Salud*, 11(1), 3-25.
- Frascara, M. (1905). El espiritismo aniquilado [Spiritualism annihilated]. *Constancia*, 28(94), p. 453.
- Frigerio, A. (1997). Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales [Modern, rational and exclusive: Medicalization and cultural issues]. En *Quinto Congreso Argentino de Antropología Social* [Comisión: Antropología y salud.] Universidad Nacional de La Plata.
- Gimeno, J. (2015). "Porque era absurdo no lo creí": Andanzas de Miguel Cané en las sesiones espiritistas. ["Because it was absurd, I didn't believe it": Miguel Cané's adventures in seances]. *Comunicaciones de Parapsicología*, N° 45, 24-40.
- Gimeno, J. & Di Tullio, M. (2000). Osvaldo Fianza: Un médium de efectos físicos en la argentina metapsíquica [Osvaldo Fianza: A medium of physical effects in metapsychic Argentina]. *Revista Argentina de Psicología Paranormal*, 11(1-2), 131-152.
- Gimeno, J., Corbetta, J.M. & Savall, F. (2010). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento kardeciano en Argentina* [When the spirits speak: Stories of the Kardecian movement in Argentina]. Dunken.
- González Leandri, R. (2008). José María Ramos Mejía. Médico, intelectual y funcionario del Estado (1870-1900) [José María Ramos Mejía. Physician, intellectual and state official (1870-1900)]. En A. Álvarez & A. Carbonetti (Ed.), *Saberes y prácticas médicas en la Argentina: Un recorrido por historias de vida* (pp. 95-133). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Grossac, P. (1895). Introducción. La degeneración hereditaria [Introduction. hereditary degeneration]. En J.M. Ramos Mejía (ed.), *La locura en la historia* (pp. 7-39). Rosso.
- Gudi, E. (1949). Medallón de un Gran Espiritualista: José Ingenieros [Medallion of a Great Spiritualist: José Ingenieros]. *La Idea*, 37(30), p. 305.
- Hanegraaff, W. (2013). *Western esotericism: A guide for the perplexed*. Bloomsbury Press.
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in western culture*. Cambridge University Press.
- Hernández, J. (1878). *La masonería y el espiritismo* [Freemasonry and Spiritism]. El Mercurio.
- Ingenieros, J. (1904). Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión [Scientific interpretation and therapeutic value of hypnotism and suggestion]. En J. Ingenieros (Ed). *Los Accidentes Históricos y las Sugestiones Terapéuticas* (Capítulo 2). Librería de J. Menéndez.
- Ingenieros, J. (1905). Últimas notas de un congreso [Last notes of a congress]. *La Nación*. 4 de julio de 1905, p. 3.
- Ingenieros, J. (1920). *La Locura en la Argentina* [Madness in Argentina]. Cooperativa Editorial Limitada.
- Lévy-Valensi, J. (1910) Spiritisme et folie. *L'Encéphale*, 5(6), 696-716.
- 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. & Genil-Perrin, G. (1913) Délire spirite. *L'Encéphale*, 8(1), 89-90.
- Lévy-Valensi, J. & Ey, H. (1931) Délire spirite. *Escriture automatique. L'Encéphale*, 26(7) p. 56; Wimmer, A. (1923) La folie médiumnique. *L'Encéphale*, 18(1), 8-26.
- Lliusá, F. (1962). Apuntes sobre la historia de Constancia [Notes on the history of Constancia]. *Constancia*, 85(2958), 42-47.
- Mailhe, A. (2016). *Archivos de psiquiatría y criminología 1902-1913: Concepciones de la alteridad social y del sujeto femenino* [Archives of psychiatry and criminology 1902-1913: Conceptions of social alterity and the female subject]. Universidad Nacional de La Plata.
- Mailhe, A. (2013) "El laberinto de la soledad" del genio o las paradojas de El hombre mediocre. ["The labyrinth of solitude" of genius or the paradoxes of El hombre mediocre.]. *Varia Historia*, 29(49), 197-216.
- Mariño, C. (1886). *El Espiritismo y la inefabilidad científica de Lucio Meléndez* [folleto]. [Spiritism and the scientific ineffability of Lucio Meléndez]. Constancia.
- [Mariño, C.] (1889). Espiritismo y locura [Spiritualism and madness]. *Constancia*, 12(189), 369-373.
- [Mariño, C.] (1892a). Degenerados del carácter [Character degenerates]. *Constancia*, 15(279), 273-274.
- [Mariño, C.] (1892b). La neurosis espiritista [The spiritualist neurosis]. *Constancia*, 15(280), 281-282.
- Mariño, C. (1934/1963). Los ataques del Doctor Meléndez [The attacks of Doctor Meléndez]. En C. Mariño (Ed.). *El espiritismo en la Argentina*. (pp. 66-69). Constancia.
- Mariño, C. (1934/1963). *El Espiritismo en la Argentina* [Segunda edición]. [Spiritism in Argentina, Second edition]. Constancia.
- Mariño, C. (1923/2010). *Memorias de un hombre mediocre* [Memoirs of a mediocre man]. Dunken.
- Meléndez, J. (1882). Monomanía religiosa [Religious monomania]. *Espiritismo. Revista Médico-Quirúrgica*, 19, 30-32.
- Meléndez, J. (1886). Megalomanía. *Espiritismo* [Megalomania. Spiritism]. *Revista Médico-Quirúrgica*, 22, 341-343.
- Miller, T. (1995). *America's Alternative Religions* (pp. 331-337). State of New York Press.
- Mitchelstein, E. (2018). Peligros y placeres del consumo irónico [Perils and pleasures of ironic consumption]. [Recuperado de <https://www.revistaanfibia.com/peligros-y-placeres-del-consumo-ironicos/>].
- Montserrat, M (2000). *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones*. [Science in Argentina between centuries: Texts, contexts and institutions]. Manantial.
- Moreno, E.N. & Corbetta, J.M. (2014). Salud, enfermedad y sanación en el Espiritismo kardeciano en la Argentina [Health, disease and healing in Kardecian Spiritism in Argentina]. En P.A. Fogelman y M.F. Contardo (Eds.). *Actas Electrónicas del Quinto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Ediciones del GERE.
- Morera, B. (1916). Cartas íntimas: Al doctor Ovidio Rebaudi [Intimate Letters: To Dr. Ovidio Rebaudi]. *Constancia*, 39(1490), 24-28.
- Piva, M.L. (2000). El "Pinel argentino": Domingo Cabred y la psiquiatría de fines de siglo XIX [The "Argentine Pinel": Domingo Cabred and psychiatry at the end of the 19th century]. En M. Montserrat (Ed.), *La ciencia en la Argentina entre siglos: Textos, contextos e instituciones* (pp. 71-86). Manantial.

- Planella, J. (1917). ¿Impostura o verdad? [Fake or truth?] *Estudios*, 13, pp. 44-53.
- Plotkin, M. B. (2021). *José Ingenieros: El hombre que lo quería todo* [José Ingenieros: The man who wanted it all]. Edhasa.
- Puiggari, M., Hernández, R. & Mariño, C. (1881). *Espiritismo. Conferencias en el "Ateneo Español"* [Spiritism. Lectures at the "Athenaeum Spanish"]. Constanca.
- 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 [The Theosophical Intellectual: The Performance of Leopoldo Lugones in the *Philadelphia Magazine* (1898-1902) and the Occultist Matrix of His Centenary Essays]. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, 12, 67-86.
- Quereilhac, S. (2012). Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: Entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910) [Spiritualist societies in the passage of centuries: Between the upper room and the promises of a future science (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 [Echoes of the occult in Buenos Aires between the centuries: Interventions by writers and intellectuals in the media]. *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) [Spiritist and Theosophical Societies: Between the Upper Room and the Promises of a Future Science (1880-1910)]. En P. Bruno (Ed.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-153). Universidad Nacional de Quilmes.
- 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). University of Florida Press.
- Rainieri, M. P. (2018). Laicidad y anticlericalismo en la Argentina: Los congresos nacionales del libre pensamiento a finales de la república oligárquica (1908-1915) [Secularism and anticlericalism in Argentina: The national congresses of free thought at the end of the oligarchic republic (1908-1915)]. *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, 8, 147-173.
- Rancla, J. (1922). Lo de Giles y a propósito de ello [About Giles and about it]. *Estudios*, 22, pp. 334, 340-345.
- Rebaudi, O. (1910). *Evolución del espiritismo* [Evolution of spiritualism]. Constanca.
- Rebaudi, O. (1919). Contestando una carta [Answering a letter]. *Constancia*, 62(1671), 407-411.
- [Redacción]. (1918) La primera sesión de Fianza en la Capital [The first Fianza session in the Capital]. *Constancia*, 41(1633), 632-634.
- Richet, Ch. (1906). *Les phénomènes dits de matérialisation de la Villa Carmen*. Annales des Sciences Psychiques.
- Rodríguez de la Torre, W. (1889). *Espiritismo y locura. Sus relaciones recíprocas* [Spiritism and madness. Their reciprocal relationships]. Félix Lajouane.
- Rosetti, E. (1907). Espiritismo y ciencia [Spiritism and science]. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 63, 119-120.
- Sardá y Salvany, F. (1872). *¿Qué hay sobre el espiritismo? Cuatro palabras sobre esta secta* [What about spiritualism? Four words about this cult]. Barcelona: Tipografía Católica.
- Segarra, V. (1920). La psicología empírica y los fenómenos mediánicos [Empirical psychology and median phenomena]. *Estudios*, 18, p. 291.
- Serié, P. (1904). Del Dr. Ingegneros [From Dr. Ingegneros]. *Constancia*, 26(889), p. 220.
- [Serié, P.] (1905). El Dr. Ingegneros y el Espiritismo [Dr. Ingegneros and Spiritism]. *Constancia*, 28(94), p. 463.
- [Serié, P.] (1910). *Elocuencia de los hechos* [Eloquence of facts]. Sociedad Luz del Porvenir [Editor].
- Tibón, G. & Algazi, A. (1960). *Una ventana al mundo invisible: Protocolo del IMIS* [A window to the invisible world: IMIS protocol]. México: Antorcha.
- Ulloa, J. (1887). Locura espiritista [Spiritualistic madness]. En *El Ateneo de Lima*, Tomo 2 (pp. 321-325). Imprenta Torres Aguirre.
- 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) [Spiritism and psychiatry in Buenos Aires at the end of the 19th century: An analysis of the work of Wilfrido Rodríguez de la Torre (1889)]. *Anuario de Investigaciones*, 23, 305-313.
- Vallejo M. (2020). ¿Un malentendido célebre?: Ramos Mejía y las neurosis a fines del siglo XIX [A famous misunderstanding?: Ramos Mejía and the neuroses at the end of the 19th century]. *Anuario de Investigaciones*, 27, 389-399.
- Weisberg, B. (2004). *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the rise of Spiritualism*. Harper Collins Publishers.