

# **CIENCIA, SOCIEDAD Y CULTURA ESOTÉRICA: LA MEDIUMNIDAD Y EL SURGIMIENTO DEL ESPIRITISMO EN LA ARGENTINA<sup>1</sup>**

*Science, society and esoteric culture: mediumship and the emergence of spiritualism in Argentina*

**ALEJANDRO PARRA**

Universidad de San Andrés, Argentina  
[rapp\\_ale@fibertel.com.ar](mailto:rapp_ale@fibertel.com.ar)

Recibido: 19.04.2023

Aceptado: 3.07.2023

## **Resumen.**

La mediumnidad es 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. Particularmente, la influencia del kardecismo sobre la mediumnidad comprende muchas formas en América, principalmente en Brasil y en otros países centroamericanos, donde atraviesa las prácticas religiosas convencionales y resultó un movimiento vanguardista en varios niveles. Su producción puede ser tan diversa como las reglas que constituyen su práctica cultural; de hecho, las ideas kardecistas se instalaron eficazmente entre la elite culta latinoamericana, confrontando con hidalguía debates en medios de prensa, tanto con representantes de la ciencia como miembros del clero. Esta batalla cultural permite trazar su rastro a través de la literatura de sus defensores. El kardecismo se adaptó hasta echar raíces entre criollos e inmigrantes decepcionados con la Iglesia en Buenos Aires y Montevideo. Tales cruces permiten inferir su impacto cultural y su contribución a la constitución de credos sincretizados y devociones.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es parte de la tesis de maestría en historia titulada: “Entre médicos y médiums: saberes, tensiones y límites en el espiritismo argentino (1880-1959)”.

**Palabras clave:** religiosidad alternativa; kardecismo; espiritismo; positivismo; mediumnidad; América latina

### **Abstract.**

Mediumship is an experience in which an individual believes that they are communicating with or under the control of a deceased person or other non-material being. Particularly, the influence of Kardecism on mediumship comprises many paths in America, mainly in Brazil and other Central American countries, where it cuts across conventional religious practices that resulted in a multi-level avant-garde movement. Such production can be as diverse as the rules that constitute the cultural practices; in fact, Kardecist beliefs were effectively installed among the educated Latin American elite, nobility confronting debates in the media, both with representatives of science and members of the clergy. This cultural battle allows us to trace its trail through the literature of its defenders. Kardecism adapted to take root among Creoles and immigrants disappointed with the Church in Buenos Aires and Montevideo. Such crosses allow to infer their cultural impact and their contribution in the constitution of syncretized creeds and devotions.

**Keywords:** alternative religiosity; Kardecism; Spiritism, Positivism; Mediumship; Latin America

## **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 (Bubello, 2010; Gimeno, Corbetta y Savall, 2014), 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 del modo en que tales ideas resultaron disruptivas en la génesis de nuevas formas de sentir y pensar en la sociedad. El surgimiento de las primeras sociedades esotéricas –primero masones, luego espiritistas y más tarde ramas de la teosofía, entre muchas otras– fue un fenómeno cultural que se produjo en una “zona de entretejido” de las inquietudes espirituales y el interés por el conocimiento intelectual (Quereilhac, 2016).

En tiempos de un incipiente positivismo cultural, durante un efervescente período renovador de ideas, tecnologías y sistemas de pensamiento, se

constituyó en Argentina la así llamada “generación del ochenta”, entre la que, con independencia de todo dogma religioso, coexistían ideas diversas y hasta opuestas, como el librepensamiento, el anarquismo, el anticlericalismo (e incluso ideas antimonárquicas), el *immanentismo* de la experiencia religiosa, la conciliación entre el teísmo y el panteísmo, el krausismo, las primeras reacciones del feminismo, las prácticas del naturismo y vegetarianismo, los movimientos pacifistas y el antimilitarismo, que comulgaban con la convicción común de que era posible y urgente alcanzar visiones alternativas del mundo a través del cultivo de la racionalidad (Bruno, 2011). Por ejemplo, el movimiento por los derechos de la mujer y el espiritismo fueron de la mano, especialmente en la Inglaterra victoriana y en los Estados Unidos de finales del siglo XIX (Braude, 1989; Owen, 2004). El propósito de este artículo es analizar la fenomenología de las prácticas mediúnicas, una perspectiva de la historia cultural del kardecismo en sus orígenes, la inyección del kardecismo en América Latina y su establecimiento en Buenos Aires.

## 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. Por ejemplo, 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). En la mediumnidad *por trance*, por ejemplo, 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 sufre también períodos de amnesia parcial o total. Por ejemplo, una buena parte de la investigación contemporánea con médiums examina los modos de paliar el duelo, como el programa de investigación de la mediumnidad en el Instituto Windbridge (Beischel, 2015; Rock, 2013).

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 mediúnicas” con mixtura nativa y africana). La emergencia de un “espiritismo religioso” de hecho, explica en parte el proceso de constitución de un mercado competitivo de salvación de bienes; por ejemplo, Arribas y Camurça demuestran cómo este mercado está caracterizado por la pérdida del monopolio religioso de la Iglesia católica y el

ascenso de la legitimidad institucional de otras religiones, al relacionar los conceptos del estudio religioso de Pierre Bourdieu (Arribas, 2018; Camurça, 2016).

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 se identifica con el de un sacerdote, un chamán o 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 u otras 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, establecer los momentos apropiados para el cultivo o anticipar desastres naturales, así como diversas formas de 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. Esto claramente permite la comprensión de la constitución del mundo espiritual y la “evidencia física” de vida después de la muerte (Hunter, 2018; Klass, 2003; Winkelman, 2010).

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) en las que 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 en generación (abuelas, madres e hijas), pueden educarse por sí mismas (“desarrollo de la mediumnidad”) o mediante la instrucción o el rigor disciplinario mediado por directores de sesión o maestros espirituales (en cultos y sociedades espiritas), incluyendo dietas, baños, consumo de sustancias psicoactivas, etc. En el kardecismo tradicional, por ejemplo, predomina además el concepto de “epistemología espírita”, que propone el análisis del saber adquirido por vía mediúmnic para comprender su construcción semántica y lingüística (por ejemplo, mediante el análisis de las narrativas biográficas) (Espíritu Santo, 2014). 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, 2014, 2015; Pijaudier y Fauchereau, 2011).

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 por 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 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 parisinas (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” (Gauld, 1982). Según Kardec, el espiritismo es una ciencia y una filosofía con implicaciones morales, no una religión en un sentido teológico; 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 son 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.

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 y la ciencia, la psicología y la teología católica (Edelman, 2004; Sharp, 2006). 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 una 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 veintidós ediciones en francés y se tradujo a doce idiomas hasta principios de siglo XX (Kardec, 1857/1904). En 1866, después de preguntar a los espíritus a través de sus médiums qué pasos debía seguir, Kardec inauguró su propia revista regular, la *Revue Spirite*, que llegó a contar con 1.800 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”. En efecto, el problema de un espiritismo “popular” en contraste con otro “letrado” dividió a los primeros poskardecistas. Si bien los libros de Kardec estaban destinados a un público intelectualmente calificado para la época más que para las masas, la revista, en cambio, discutía muchos de los problemas morales y sociales de la Francia de mediados del siglo XIX (Monroe, 2008).

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 escribieran en forma automática (inconsciente) o bien sencillamente verbalizaran, lo cual hacía a las sesiones de Kardec mucho menos emocionantes que el estilo americano convencional. 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, sencillamente porque Kardec produjo un sistema religioso

coherente. 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 (Melechi, 2008).

El movimiento espiritista 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, ya que fueron severamente penalizados en cárceles, con fusilamientos y “autos de fe” entre 1857 y 1867, cuando Antoni Palau y Termens, obispo de Barcelona, ordenó la quema pública de sus obras. Durante la Primera República (1873-1874), el espiritismo prosperó en España tras la Revolución de 1868. 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 en el que participaron unos dos mil asistentes españoles y de otros países (Ferrera, 2018; González de Pablo, 2006; Graus, 2019; Mullberger, 2016). Por ejemplo, muchos activistas sociales españoles en la posguerra, como Guillermo Roviroa (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 (Andrés-Gallego, 2013). El espiritismo catalán de fines de siglo XIX hizo alianzas con el uso político de la violencia de ciertos sectores anarquistas, lo cual revela la ambigüedad del movimiento espírita en este aspecto (Horta, 2016).

Las narraciones históricas del espiritismo francés o kardecismo también son importantes para un espiritismo retratado a menudo como una arbitraria secuencia de eventos épicos, plagado 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 oposición a reacciones timoratas 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 “heterodoxa”, en buena medida sazónada por la influencia de diversas corrientes esotéricas emergentes (Santamaría, 1992).

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 que decían practicar comunicaciones con “el más allá”, “hablar con los muertos” o estaban sujetos 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”), en las 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 acerca del modo en que diferentes categorías de espíritus se manifiestan en el mundo material. De modo que la doctrina espiritista resultó la “ciencia” que proponía responder el mayor misterio, en tiempos en que la medicina luchaba por combatir las epidemias y prolongar la vida humana. Este sistema resultó atractivo para los intelectuales, en oposición a cierta desilusión provocada por el positivismo hegemónico de fines del siglo XIX. Como promesa, resultaba una esperanza confiable –no sólo mera utopía– de conocer el destino del alma humana después de la muerte.

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 y 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 “mediumnidad 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 plétera de escritores y admiradores. 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 *crear*; cómo mucho de lo que *vemos* en realidad es solo una inferencia; o si puede haber otras formas (intuitivas o espirituales) que nos permitan percibir a los desencarnados de otro modo inaccesibles a los sentidos (Finkelstein, 2009; Smajić, 2010).

En general, en el kardecismo y otros espiritismos pre-kardecistas o incluidos por éste, se asume que todas las personas poseen –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 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 por la ciencia médica: está demasiado sobre-psicologizado o, peor aún, incorrectamente diagnosticado 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–, sino 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, con el 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), en la que 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 experimente un grado de amnesia (a veces total). Para los espiritistas estas características permiten distinguir el estado mediúmnico típico de un episodio psicótico, que usualmente ocurre fuera del control volitivo y bajo circunstancias que requieren hospitalización y medicación. Naturalmente, hoy 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 (Beischel, 2015).

## EL KARDECISMO EN AMÉRICA LATINA

A pesar que varios autores se han ocupado del asunto en forma geográfica (Bubello, Diniz-Silva y Villalba, 2021; Parra, 1997), la historia del espiritismo, particularmente el kardecismo en los países de América latina, es una tarea francamente aún pendiente de escribir. De hecho, las ideas kardecistas se instalaron con eficacia entre la elite culta latinoamericana, confrontando con hidalguía debates en medios de prensa, tanto con representantes de la ciencia en general como 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 de Brasil imperial, entre 1822 y 1889, que penetraron 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. 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 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 (Fernandes, 2008; Giumbelli, 1997; Lara, 2002; Silveira Leite, 2015).

Aunque el movimiento kardecista fue influyente para suplir las necesidades sanitarias y culturales del pueblo brasileño desde el punto de vista religioso, político y social, fue la región de América Latina que ha compartido con el catolicismo y otras tradiciones afro-descendientes 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 (Vicuña, 2006). 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 través donaciones de centros espiritistas de otros países (Muñoz-Salinas, 2012). También el magnetismo y la hipnosis formaron parte de la cultura médica en Santiago de Chile (Correa-Gómez, 2016; Vallejo y Correa-Gómez, 2019).

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 sobre 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 (Chocano Mena, 2020; Paz Soldán, 1886). 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 simpatizara 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 (Amaya Núñez, 2018; Orbegoso, 2012; Palma y Vallejo, 2019).

Desarrollos similares ocurrieron en países como Venezuela y Colombia, con trayectorias sociopolíticas y culturales comunes. Manuel Matos Romero (1906-1989), un historiador kardecista del espiritismo venezolano, describe su propia experiencia personal y narra las desventuras de su 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 los cuales a escritores como Ildefonso Vásquez (1840–1920), un docente y político de orientación marxista y al educador Jesús Enrique Lossada (1892-1948), que promovió la reapertura de la Universidad del Zulia, y que resultaron actores representativos del kardecismo venezolano. La figura más relevante del período fue Pedro Alciro 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 con fuerte raigambre en la región (Matos-Romero, 1983).

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 próximas a Venezuela– también encontraron apoyo mediatizados por ideas políticas de la influyente élite cultural (Mancera-Rodríguez, 2019). Por ejemplo, la figura del imprentero liberal José Benito Gaitán (1827-1916) reunió en torno a la industria editorial a un conjunto de letrados en debates así como mediante 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 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 (Zea Uribe, 1923; De Francisco Zea, 1999).

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, en la que el espiritismo también se sincretizó con el trinitarismo mariano y el indigenismo local (Rojas Flores, 2000). El kardecismo como tal desembarcó en sus costas e impregnó fuertemente la vida política y social desde 1858 (Illades, 2008). 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 (Leyva, 2005).

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 escépticos (Carlos-González, 2011). 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. 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, conducidas por el médium y magnetizador Hipólito Salazar en el así llamado Círculo Miguel Hidalgo. Madero fue autor del *Manual Espírita* en 1911 bajo el pseudónimo de “Bhima”, inspirado en la literatura hindú (simpatizaba también con la teosofía) y fundó la Sociedad de Estudios Psíquicos de San Pedro, en Nuevo León (Rosas Robles, 2000; Rosales, 1973; Arellano Zabaleta, 2000; Rosas-Robles, 2018).

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 mexicana *La Ilustración Espírita*), ésta última representante del librepensamiento femenino español (Correa-Ramón, 2021; Chaves, 2005; Speckman-Guerra, 2003). También trajo consigo las prácticas del magnetismo a México, 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 (González, 1913). 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 1891, condujeron docenas de experiencias con aparatos para demostrar y fotografiar los fluidos de los médiums (Cañedo, 1889; Del Pino, 1889; Vallejo, 2015).

Otros casos semejantes pueden ser vistos en países como Cuba, Costa Rica, El Salvador (García Espada, 2016) y Uruguay, si bien el kardecismo rápidamente se mixturó con las culturas locales, produjo diversos tipos de religiosidades y devociones populares, dejando escasa huella del kardecismo letrado. Por ejemplo, los cubanos con tendencias independentistas del dominio español durante la guerra de los diez años (1868-1878), adoptaron al kardecismo como una doctrina religiosa liberalista, portadora de ideas avanzadas y progresistas (Almanza-Tojeiro, 2012). En Costa Rica, Ofelia, 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, y articulaba voz y conducta espectral con evidencias

fotográficas del fantasma a su lado, pero fue desenmascarada como fraude poco tiempo después (Molina Jiménez, 2011).

Finalmente, 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. Desde marzo de 1858 hasta 1866, Espada y Francisco Casares fundaron en Montevideo el primer grupo llamado Fe, Esperanza y Caridad. Según las crónicas de la época, los médiums Camille Brediff y Berta de Rolland produjeron levitaciones de mesas y materializaciones de espíritus durante sus sesiones. Luego de la separación entre la Iglesia y el Estado, los espiritistas uruguayos no quedaron tan expuestos a las disputas con la Iglesia, principalmente después de la aprobación de la nueva Constitución de 1918 (Linn Causa, 2018; [Ugarte], 1884).

## ORÍGENES DEL KARDECISMO ARGENTINO

Hasta los años ochenta del siglo XIX, los médiums porteños conducían sesiones basadas en movimientos de mesas codificados, en círculos (o *señeces*) 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; creían que las casas no eran sitios apropiados para invocar espíritus debido a que estaban “contaminadas por su pasado”, ya que 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); de hecho, 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) (Rebaudiy Mariño, 1894). Tercero, los kardecistas y luego otras orientaciones espiritistas, mostraron un fuerte sentimiento nacionalista y una defensa de los valores patrios, por ejemplo, el líder kardecista Humberto Mariotti clamaba no sólo las condiciones mediúmnicas de Moreno, Belgrano y Castelli, entre otros, sino que también los reconocía como grandes reencarnaciones cuya “misión

consistió en recordar el pasado palingénésico [de encarnaciones previas] de la América meridional [...] que América nunca fue ibérica ni europea: toda su alma es libre, autóctona y aborigen” (Mariotti, 1960). 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. Muchos médiums decían establecer comunicaciones con próceres, héroes, líderes militares y políticos. En el espiritismo 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 la evolución 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 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.

Usualmente, las sesiones de simpatizantes del kardecismo argentino 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 el padre o abuelo como “director” de la sesión, junto a otros integrantes (vecinos o amigos de la familia) en torno a un trípode o en forma de oratoria mediúmnica. 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” en el que, para la constitución de algunas entidades, se adoptaba el nombre del guía (por ejemplo “Hilario” para la sociedad Constancia), los nombres de los líderes del espiritismo europeo (por ejemplo, Allan Kardec o León Denis), o aquellos que revelaban auspiciosamente una pródiga nueva era (por ejemplo, “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 (Moreno y Corbetta, 2015; Sociedad Espiritista Constanca, 1888; Rebaudi, 1896).

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 de 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 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 que 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 y 1877, pero en lugar de practicar una sesión como mera tertulia doméstica, comenzaron a fraguar una comunidad más representativa entre aquellos que compartían sus intereses progresistas. Un grupo muy heterogéneo de intelectuales y figuras de la cultura argentina, tanto escritores modernistas como figuras tradicionalmente ligadas al cientificismo, políticos socialistas y liberales comenzaron a participar en sesiones con médiums (Sarlo, 1992; Barrancos, 2011). En el contexto de estas corrientes de pensamiento, el ámbito de ese neo-espiritualismo intersecó con un gran número de intereses y creencias. Fue un sistema moral que adoptó creencias religiosas cristianas para adaptarse a la sociedad, ligado al mismo tiempo con el orientalismo -sobre todo con las ideas 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-, 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 que confrontaba al incuestionable dogma del clero dominante (Quereilhac, 2014, 2016).

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 de que la codificación

kardecista fuera 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.<sup>2</sup> En 1872, Justo de Espada publicó el periódico *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 (Bilbao, 1902). 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 (Vinitsky, 2009). Brédif ofrecía sesiones mediúnicas en Montevideo y Buenos Aires, donde los asistentes, entre ellos el matemático Carlos Encina, director del Observatorio de La Plata, dijeron oír golpes (*raps*), levitaciones de mesas, “dedos” que tocaban a los participantes y varios desplazamientos de tazas y floreros de porcelana (Trabajos del Instituto Metapsíquico, 1923).

Estas primeras sociedades surgieron de una explosión de interés rioplatense por el espiritismo que, bajo las imposiciones de la codificación kardecista, abandonaron el uso de trípodes y médiums improvisados por un régimen de lecturas algo más restrictivas, menos interesado en fenómenos y más cercano 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, que caracterizaba a estos aristócratas liberales. La 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 (Spinelli, 2015; Zimmermann, 2000). De hecho, había un consenso sobre 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

---

<sup>2</sup> El periodista Soiza Reilly rescata una anécdota protagonizada en 1840 por Juan Manuel de Rosas, gobernador de la provincia Buenos Aires, quien participó de una sesión espiritista en su casa usando una mesa trípode (Soiza Reilly, 1912; [Redacción], 1912).

percibirse en asociaciones culturales como el Círculo Literario, el Círculo Científico y Literario, la Academia Argentina de Ciencias y Letras, incluyendo las sociedades espiritistas (Bruno, 2012).

El espiritismo kardecista se consolidó en 1877 a través de la fundación del grupo Constancia (la aún activa Asociación Espiritista Constancia), que contribuyó a posicionar al espiritismo como una fe racional y positiva. Formaron parte el ingeniero agrónomo Rafael Hernández (1840-1902), hermano de José Hernández, autor de *El gaucho Martín Fierro*, el profesor de idiomas Ángel Scarnicchia y el hacendado Felipe Senillosa (hijo) (1838-1906), su principal filántropo, que pertenecía a una familia de terratenientes y era miembro de la Sociedad Rural. Senillosa mostró interés por el espiritismo en Francia, después de la exitosa curación de su hija por parte de una médium (Senillosa, 1884, 1891, 1894). 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, invitado por su cercana amistad con Hernández a partir de 1879.

Constancia reclutó en sus filas a un número creciente de miembros, tuvo cambios de locación cada vez más amplios, y su nombre proviene de la actitud de sus primeros miembros frente a las comunicaciones de los médiums. Scarnicchia y su grupo inicialmente estuvieron más de un año “noche por medio” esperando recibir mensajes de los espíritus sin éxito a través de una mesa trípode. En premio a su paciencia, decidieron bautizar al primer grupo como “constancia” ([Ugarte], 1884). De hecho, la filiación a Constancia era arancelada y se exigía la asistencia a –cuando menos– tres sesiones obligatorias, una carta de presentación de un miembro activo e incluso la aprobación de un examen basado en las principales lecturas del kardecismo (Sociedad Espiritista Constancia, 1888). 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 (Bogo, 1976, 1980). 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 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 (Confederación Espiritista Argentina, 1950).

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; la caridad se traducía 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 (Mariño, 1910/1947). Los kardecistas alcanzaron así un crecimiento inusitado, al punto que los principales medios de prensa escribían con frecuencia columnas para ponderar su filantropismo; también representó una “moda” para muchos miembros de otras logias, como la masonería, quienes 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 1940, 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 resultaban además en prejuicios sobre el papel del médium y su *status* sanitario. 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. Usualmente entre las clases trabajadoras que emulaban el valor del esfuerzo y el progreso individual, el kardecismo servía como un criterio de demarcación y control sujeto a las recomendaciones dadas originalmente por Kardec. Por ejemplo, Antonio Castilla 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 espíritu guía. 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, un ingeniero mecánico cuya principal forma era la oratoria (o “mediumidad 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 (Mariño, 2010).

Las mujeres también resultaron figuras relevantes en tiempos en que el género no resultaba un problema para los primeros kardecistas, a menudo acompañadas por sus esposos, también espíritas, que participaban de su intensa vida familiar y social. 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 (Ceccarini, 1953). 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, que arribó a Buenos Aires de su Tucumán natal. Guerineau formó parte de un grupo conducido por el médico Camilo Clausollés y el ingeniero Lasange, en el que 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. Debido al gran número de miembros que capitalizaban las sociedades espiritistas, surgió después la idea de proscribir las prácticas curanderiles; de hecho, algunas doncellas eran educadas para estimular o “desarrollar” su mediumidad incipiente (Senillosa, 1905). Por ejemplo, Juana de Razzetti era una médium cuyo guía, un espíritu llamado *El Socio*, practicaba curaciones mediante “fluidos magnéticos”, un estilo de mediumidad 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. Juana de Navajas era otra médium cuyo guía era un *espíritu curandero* quien, según ella, dictaba a sus oídos el diagnóstico y prescribía recetas naturales con sólo saber el nombre y la dirección del enfermo. En efecto, el rol de la médium y la curandera a menudo se superponían a los ojos de sus consultantes, pero no siempre fueron bien vistos por el colectivo kardecista en su conjunto, porque animaban a las autoridades higienistas a imponer sanciones por prácticas médicas no reconocidas. Sin

embargo, en una etapa 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, Rosa de Ugarte, Emilia de Prando y María de Corneille, eran cooperativas en el estudio de los “fluidos magnéticos” 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. 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” 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 (Drew, 2017).

A fines de siglo XIX, el espiritismo resultó un movimiento vanguardista en varios niveles: por ejemplo, en 1886 se sumaron esfuerzos para la creación de un Centro Espiritista de Auxilio para los enfermos de cólera, en 1896 fundaron una escuela dominical de “catequesis espírita” para niños, se organizaron fondos comunes para otorgar pensiones a viudas e indigentes y talleres de costura que funcionaban en casi todas las sociedades kardecistas. Sin embargo, no sólo valoraron el desempeño laboral y la asistencia social sino que fueron activos patrocinadores de la cultura, a diferencia de otras tradiciones religiosas. Los kardecistas argentinos, particularmente, llegaron a construir su propio asilo de desamparados (el asilo Primer Centenario de Villa Lynch en 1925) y una escuela secundaria para estudiantes pupilos en la que las familias espíritas podían dar educación kardecista a sus hijos; todo ello en un nuevo marco cultural que formó parte de una transformación basada en utopías regidas por sistemas federales y justicia social. 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, 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 a finales de siglo XIX.<sup>3</sup>

En 1885, el hacendado Felipe Senillosa, en cooperación con otras sociedades espíritas, rentó el antiguo teatro Goldoni para un tributo a Allan Kardec en el que 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, utilizado 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 Baillères de Lasalle, una aristocrática filántropa, miembro de la sociedad Constancia.

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 y 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 y mediados del siglo XX. Incluso cada 2 de noviembre, día de los muertos, los kardecistas imprimían más de 75.000 folletos para ser distribuidos a las personas en fila para ingresar a los principales cementerios de Buenos Aires, para animar a los deudos a superar el duelo en virtud de las “buenas nuevas” espíritas (Mariño, 1920/2010).

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 1940). A efectos de propaganda, en 1927, inauguraron inclusive la Broadcasting B4, una antena transmisora con frecuencia propia, impulsada por la Confederación Espiritista Argentina, que levantó una antena en el edificio de

---

<sup>3</sup> Años después transformó su iniciativa editorial, trasladándose a La Plata como importador en su Librería Orientalista (de Mársico, 1905).

la sociedad Constanca de la calle Tucumán. 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. Siguiendo la tradición espírita francesa que habían adoptado de otras sociedades científicas de fines del siglo XIX, los kardecistas organizaban congresos y otros eventos culturales, poniendo en evidencia una identidad que promovía una perspectiva científica más que religiosa, así como 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 utopías, y la búsqueda de un idioma común -por ejemplo, su adhesión al idioma universal del esperanto (De Lucia, 2002; Lliusá, 1962b).

## **CONCLUSIONES**

El espiritismo francés atravesó casi todos los países de América latina en los que la inmigración europea, o los latinoamericanos que retornaban a sus tierras, trajeron consigo la así llamada “revelación kardecista”, junto a una erupción de ideas y sentimientos de liberalismo, anticlericalismo y científicismo. Indudablemente, estos cruces permiten inferir el impacto cultural y su contribución a 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 desmarcando en el devenir de otros saberes y ciencias, como la medicina y la salud mental.

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. En este cruce de saberes e ideologías, la doctrina kardecista convenció a algunos miembros de la comunidad científica a rechazar o adoptar sus principios. Sin embargo, 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 que acercaba en buena medida al socialismo, al anticlericalismo y a la apropiación de derechos otrora bajo el dominio de una sofocante hegemonía de clase, el espiritismo fue un condimento vital para defender la doctrina que enraizó y fructificó entre sectores con intereses comunes y áreas de acción social y humanitaria.

## REFERENCIAS

- Almanza-Tojeiro, V.J. (2012). *La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba*. Editorial Académica Española.
- Amaya-Núñez, E. (2018). Ingenieros, arquitectos, médicos y locura: La construcción del asilo Colonia de la Magdalena (1896-1918). *Devenir*, 5(10), 65-90.
- Andrés-Gallego, J. (2013). Christians in search of non-christians certitudes. Naturism, spiritualism, theosophy (from Catalonia to Asiatic cultures, 1917-1930). En *Christian and the non-Christians others: Studies in Church History Vol.6*. Vilnius.
- Arellano-Zabaleta, M. (2000). *La revolución espiritual de Madero: Documentos inéditos y poco conocidos*. México: Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- 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
- 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.
- 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 (40), 101-126.
- Beischel, J. (2015). *Investigating Mediums*. Tucson: Windbridge Institute;
- Bilbao, M. (1902). *Buenos Aires: desde su fundación hasta nuestros días*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
- 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.
- Braude, A. (1989). *Radical Spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth century America*. Boston: BeaconPress.
- 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* (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.; Diniz-Silva, M.J. y Villalba, M. (2021). "Spiritism in Latin-America at the turn of the nineteenth century: The cases of Argentina, Brazil and Mexico". En Baisotti, P. y Martínez-Esquivel, R. (eds.), *Modernity of Religiosities and Beliefs: A new path in Latin America from the nineteenth to twenty-first century* (233-269). Lanham: Lexington Books.
- 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.
- 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
- 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.
- Ceccarini, N. (1953). Isabel Peña de Córdoba. *La Idea*, 31(353), 203-204.
- Chaves, J. R. (2005). Espiritismo y literatura en México. *Literatura Mexicana* 16 (2), 51-60.
- Chocano Mena, M. (2020). Incredulidad y disidencia religiosa en el Perú de entresiglos (1880-1904). *Anuario de Historia de América Latina*, 57, 255-293.
- Confederación Espiritista Argentina (1950). *La Confederación Espiritista Argentina en su medio siglo de vida*. Buenos Aires. CEA Editor.
- Correa Gómez, M.J. (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* (49), 371-394.
- Correa-Ramón, A. (2021). *Amalia Domingo Soler y el espiritismo de fin de siglo*. Barcelona: Archivos Vola.

- De Francisco Zea, A. (1999). *Luis Zea Uribe: Su vida y su época*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- De Lucia, D. O. (2002). Luz y verdad: La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas. *El Catoblepas* (7), 8-12.
- De Mársico, E. (1905). *Biblioteca Orientalista de Libros Teosóficos* [Catálogo]. La Plata: Librería Orientalista.
- Del Pino, R. (1889). *El hipnotismo bajo consideraciones diversas*. México: Imprenta Litográfica de Ireneo Paz.
- Drew, D.J. (2017). *Fragile Spectres: How women of Victorian Britain used the occult and spiritualist movement to create autonomy*. [Disertación doctoral]. Florida: GulfCoastUniversity.
- Durand, F. (1927). Los médiums de Constancia. *Constancia*, 50(2068), 143-154.
- Edelman, N. (2004). Spiritisme et politique. *Revue d'histoire du XIXe Siècle*, 28, 149-161.
- Espirito Santo, D. (2014). *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Espirito Santo, D. (2015). *Developing the dead: Mediumship and selfhood in Cuban espiritismo*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ferrera, C. (2018). Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español <https://doi.org/10.15366/ldc2018.10.16.011>
- 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;
- 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.
- Gauld, A. (1982). *Mediumship and Survival: A century of investigations*. London: Paladin.
- Gimeno, J.; Corbetta, J.M. y Savall, F (2014). *Cuando hablan los espíritus: historias del movimiento kardeciano en Argentina*. Buenos Aires: Antigua.
- Giumbelli, E. (1997). *O Cuidado dos Mortos: Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Río de Janeiro: Arquivo Nacional.
- 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 Rodríguez, S. (1990). *La noche oculta*. México: Ediciones Cal y Arena.
- González, J.J. (1913). *El sueño y los sueños: estudio psico-fisiológico*. León: Imprenta Cía. Católica Editora.

- Graus, A. (2019). *Ciencia y espiritismo en España*. Granada: Comares.
- Horta, G. (2016). Spiritism, violence, and social struggle in late nineteenth-century Catalonia. *Social Evolution & History*, 15 (1), 85–110.
- Hunter, J. (2018). *Engaging the anomalous: Collected essays on anthropology, the paranormal, mediumship, and extraordinary experience*. Hove: White CrowBooks.
- Illades, C. (2008). *Las otras ideas: estudio sobre el primer socialismo en México, 1850-1935*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Kardec, A. (1857/1904). *El libro de los espíritus*. Barcelona: Maucci.
- Kardec, A. (1862/1904). *El libro de los médiums*. Barcelona: Maucci.
- Klass, M. (2003). *Mind over Matter: The anthropology and psychology of spirit possession*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lara, E. (2002). *História Ilustrada do Espiritismo no Brasil*. Instituto Cultural Kardecista de Santos: Centro de Pesquisa e Documentação Espírita
- 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.
- Linn Causa, I. (2018). Positivismo y secularización en el Uruguay. *Divulgatio*, 3 (7), 20-38.
- Lliusá, F. (1962a). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85 (2961), 111-116.
- Lliusá, F. (1962b). Apuntes sobre la historia de Constancia. *Constancia*, 85 (2965), 268-271.
- Los fenómenos ocultos y la fotografía (1912). *PBT*, 9, 388-396.
- 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.
- Mariño, C. (1910/1947). *Pruebas concluyentes de la existencia del alma*. Buenos Aires: Constancia.
- Mariño, C. (2010). *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Dunken [Manuscrito inédito, circa 1920].
- Mariotti, H. (1960). Interpretación espiritualista de la Revolución de Mayo. *La Idea*, 35(430-431), 56-59.
- Matos Romero, M. (1983). *Historia del espiritismo en Venezuela*. Maracaibo: Edición del Autor.
- Melechi, A. (2008). *Servants of the Supernatural: The night side of the Victorian mind*. London: ArrowBooks.

- 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: Cornell University Press.
- Moore, L.R. (1975). The spiritualist medium: A study of female professionalism in Victorian America. *American Quarterly*, 27, 207-214.
- Moreno, E. y Corbetta, J.M. (2015). Los orígenes del espiritismo en la Argentina [Ponencia] 15° *Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Comodoro Rivadavia: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Mullberger, A. (2016). *Los límites de la ciencia: Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Muñoz Salinas, Y. (2014). Espiritismo y espiritistas en Chile: De la secularización a la “otra lógica”. *Sociedad y Cultura*, (1), 63-81.
- 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
- Orbegoso, A. (2012). Espiritismo, locura e intelectuales del 900. *Revista de Psicología de la Universidad Privada del Norte*, 14, 95-105.
- Owen, A. (2004). *The Darkened Room: Women, power, and spiritualism in late Victorian England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Palma, P. y 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.
- 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* (25-34). Recife: Instituto Pernambucano de Pesquisas Psicobiofísicas.
- Partridge, C. (2015). *The occult world*. New York: Routledge.
- Paz Soldán, C. (1886). *Estudios espiritistas y la vida de loco*. Lima: Imprenta Liberal de F. Masías y Ca.
- Pijaudier, J. y Fauchereau, S. (2011). *L'Europe des esprits: ou la fascination de l'occulte, 1750-1950*. Strasbourg: Editions Des Musees de Strasbourg.
- Quereilhac, S. (2014). “Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)”. En Bruno, P. (Ed.). *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930* (123-153). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

- Quereilhac, S. (2016). *Cuando la ciencia despertaba fantasías: Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entre siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rebaudi, O. (1896). *Apuntes de Espiritismo experimental*. La Plata: Emilio de Mársico.
- Rebaudi, O. y Mariño, C. (1894). *Guía para el sostenimiento de grupos y sociedades espiritistas*. La Plata: Emilio de Mársico.
- Rock, A.J. (2013). *The survival hypothesis: Essays on mediumship*. Jefferson: McFarland.
- 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. (2018). *La revolución de los espíritus: Francisco Ignacio Madero*. México: Océano/Turner.
- Rosas Robles, A. (Ed.) (2000). *Obras completas de Francisco Madero: Escritos sobre espiritismo. Doctrina espírita 1901-1913*. México: Clío.
- Santamaría, D.J. (1992). *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sarlo, B. (1992). *La imaginación técnica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Senillosa, F. (1884). *Notas sobre la importancia del espiritismo*. Buenos Aires: Martín Biedma.
- Senillosa, F. (1891). *Concordancia del espiritismo con la ciencia*. Buenos Aires: Martín 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, F. (1905). *Texto de enseñanza dominical y de lectura para las escuelas espiritistas*. Barcelona: Imprenta de Carbonell y Esteva.
- Sharp, L. (2006). *Secular Spirituality: Reincarnation and spiritism in the nineteenth-century France*. Lanham: Lexington Books.
- Silveira Leite, I. A. (2015). *As Ciências da Psique no Espiritismo Brasileiro: c. 1900-c. 1960*. [Disertación de Maestría en Historia y Cultura das Religiões]. Lisboa: Universidade de Lisboa
- Smajić, S. (2010). *Detectives and Spiritualists: Theories of vision in Victorian literature and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sociedad Espiritista Constancia (1888). *Reglamento*. Buenos Aires: Imprenta de Emilio de Mársico.

- Soiza Reilly, J.J. (1912). Las ciencias ocultas en Buenos Aires: El Espiritismo. *Fray Mocho* 1 (22), 12-15
- Speckman-Guerra, E. (2003). “De espíritus, mujeres e igualdad: Laureana Wright y el espiritismo kardecista en el México finisecular”. En Castro Gutiérrez, F. y Terrazas, M. (Eds.), *Disidencia y disidentes en la historia de México (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
- Trabajos del Instituto Metapsíquico (1923). *Revista Metapsíquica Experimental*, 12(143), 12.
- [Ugarte, A]. (1884). Bosquejo del espiritismo en Buenos Aires. *La Fraternidad*, 4(3), 1884, 44-47.
- 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.
- Vallejo, M. y 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.
- Vicuña, M. (2006). *Voces de ultratumba: Historia del espiritismo en Chile*. Santiago: Taurus.
- Vinitzky, I. (2009). *Ghostly paradoxes: Modern spiritualism and Russian culture in the age of realism*. Ontario: University of Toronto Press.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara: Praeger.
- Zea Uribe, L. (1923). *Mirando al misterio: Contribución al estudio de los fenómenos mediánicos y sus proyecciones*. París: Leymarie.
- Zimmermann, E. (2000). “La sociedad entre 1870 y 1914”. En Academia Nacional de la Historia (Ed.). *Nueva Historia de la Nación Argentina, Tomo IV* (133-159). Planeta: Buenos Aires.