

La imaginación científica

Ciencias ocultas y literatura fantástica en el Buenos Aires de entre-siglos [1875-1910]

Autor:

Quereilhac, Soledad

Tutor:

Sáitta, Sylvia

2010

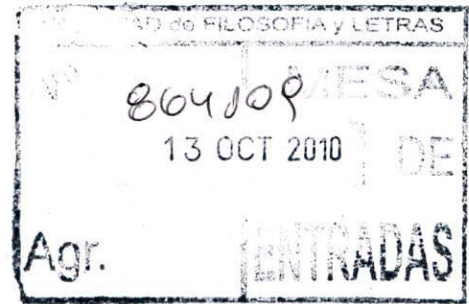
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

TESIS

15-1-11

torado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA



La imaginación científica

Ciencias ocultas y literatura fantástica en el
Buenos Aires de entre-siglos (1875-1910)

Tesis de doctorado de Soledad Quereilhac ✓

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

DNI: 25.021.076. Expediente: 806.300/2

Índice

Índice.....	2
Agradecimientos	6
Introducción	8
Capítulo I.....	20
La ciencia imaginada: divulgación y maravillas en la prensa porteña.....	20
Introducción	20
La ciencia, símbolo de una nación moderna.....	31
Las “maravillas” de las ciencias en la prensa de Buenos Aires	42
El balance del siglo	46
Sobre rayos fantásticos y vida interplanetaria.....	54
El mono, espejo del hombre.....	58
El científico, entre el benefactor y el ocultista.....	63
El psiquismo y, más allá, el oriente	68
Fin de siglo místico	72
Capítulo II	76
Ambiciones científicas del espiritismo moderno	76
Una fábula de origen para el espiritismo del siglo XIX.....	76
Fugas espiritistas por los poros del discurso científico.....	80
Llegada y desarrollo del espiritismo en Buenos Aires.....	91
Características y evolución de la revista <i>Constancia</i>	96
El espiritismo a través de sus polémicas.....	102
Religión versus Ciencia: Emilio Becher en <i>Constancia</i>	111
Argumentos para una fusión utópica: el espiritismo “científico”	115
La teoría de la evolución y el fluido vital inteligente	117
Fotografías de lo espiritual.....	119
Los rayos X y el “od”: la esperanza ocultista	122
Viajes etéreos: telégrafo, teléfono y telepatía	127
Capítulo III.....	129
En busca del fantasma de los vivos: el magnetismo animal	129
El “magnetismo animal” del Dr. Mesmer.....	129
Los “magnetológicos” porteños.....	133
Las ambiciones médicas.....	139
Una explicación científica para la hechicería.....	143
Los precursores de la parapsicología	147
Capítulo IV.....	150

Ecoss de Oriente en Buenos Aires: la teosofía	150
Introducción	150
Origen y desarrollo de la Sociedad Teosófica	164
Un mago negro en Buenos Aires	174
La teosofía en sus revistas: <i>Philadelphia</i> (1898-1902) y <i>La Verdad</i> (1905-1911)...	177
El intelectual teósofo piensa la Nación: Leopoldo Lugones y sus ensayos del Centenario	188
Lugones en <i>Philadelphia</i>	191
Las correspondencias teosóficas del Centenario	196
Capítulo V	203
El origen de una forma: la <i>fantasía científica</i>	203
El <i>ideologema</i> de “lo científico”	203
La <i>fantasía científica</i> , un modo de lo fantástico	216
Capítulo VI	232
La ‘calaverada’ espiritista del científico: Eduardo Ladislao Holmberg	232
Introducción	232
Las primeras ‘fantasías científicas’: entre el darwinismo y el espiritismo	239
Una sensibilidad lúdica	247
Fantasmas tangibles	251
Coda: el artista como <i>medium</i>	262
Capítulo VII	264
Sombras teosóficas en los relatos de Leopoldo Lugones	264
Introducción	264
Los experimentadores ocultistas	272
Monos, sombras que acechan	283
Locos iluminados	292
Coda: el verdadero “cosmotexto” de Lugones	300
Capítulo VIII	302
El ocultismo estético de Atilio Chiáppori	302
Introducción	302
Una fatal hipnotizadora: Flora Nist en “El daño”	308
El espiritismo como búsqueda estética: “Un libro imposible”	312
Coda: el umbral de la locura	316
Capítulo IX	318
Un cazador de tópicos y efectos: Horacio Quiroga entre rayos y palingenesis	318
Introducción	318
Narraciones de “casos raros”	324

Fantasías médicas.....	333
Evolución y metempsicosis: monos.....	338
Analogías técnico-espirituales	343
Conclusiones	347
Índice de Nombres	358
Bibliografía	361
Fuentes primarias	361
Bibliografía general.....	362

Para Axel, mi esposo.

Agradecimientos

Entre 2003 y 2007, esta investigación se llevó a cabo gracias a una beca doctoral de la Universidad de Buenos Aires; el último tramo del relevo de fuentes y la redacción final de la tesis contaron con una beca doctoral tipo II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Asimismo, en 2004, un subsidio otorgado por la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires permitió la compra de una cámara digital para el relevo de fuentes hemerográficas. Todo el proyecto fue posible, entonces, gracias al financiamiento de organismos del Estado, y hacia ellos va mi agradecimiento.

La investigación fue dirigida por la Dra. Sylvia Saítta, con quien comencé a trabajar cuando aún era estudiante de la Licenciatura en Letras. Sylvia Saítta ha sido desde entonces no sólo la directora de mis proyectos de investigación, sino la persona que más me ha incentivado al trabajo intelectual por el impulso de su propio trabajo, y con quien aprendí que tanto en la docencia como en la investigación, la rigurosidad, la honestidad y el placer son ineludibles. Sé que no estoy sola en esta apreciación; muchos colegas de mi generación vemos en Sylvia Saítta una auténtica formadora de críticos e investigadores en literatura argentina. A ella va, pues, mi mayor y más afectuoso agradecimiento.

Agradezco también a los coordinadores y asistentes del seminario mensual sobre Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura, del Instituto "Dr. Emilio Ravignani", hoy renombrado "Seminario Oscar Terán" en homenaje a quien fue su organizador hasta el año 2008. Desde 2002, pude presenciar allí las mejores formas de la discusión intelectual, formas que de alguna manera fijaron el horizonte de exigencia al que debía someter mi propio trabajo.

Los profesores de los cursos de doctorado de la UBA y la UNLP que leyeron mis monografías, muchas de las cuales fueron el borrador de capítulos de esta tesis, también contribuyeron con sus clases y sus sugerencias a que la investigación fuese encontrando su rumbo. Agradezco entonces a Beatriz Sarlo, Fernando Devoto, Adriana Rodríguez Pérsico, Patricia Funes y Susana Zanetti por lo que aprendí con ellos. También, en las Jornadas Interescuelas de Historia de 2007, en Tucumán, el profesor

Carlos Altamirano me ayudó, con sus agudas intervenciones, a replantear las preguntas que guiaban la investigación hasta ese momento. Al año siguiente, en las Jornadas de Historia Intelectual de la UNQ, Adrián Gorelik y Martín Bergel contribuyeron, asimismo, a mejorar el enfoque sobre algunos temas.

Va también mi agradecimiento para mis compañeros en las materias de Literatura Argentina II y Problemas de Literatura Argentina, con quienes he discutido aspectos de esta tesis y con los que, a todas luces, formamos un buen equipo; y a quienes están, o estuvieron, al frente de las clases teóricas, Eduardo Romano, Beatriz Sarlo y Aníbal Jarkowski, responsables de formas tan sólidas como diferentes de leer la literatura argentina, que me han enseñado mucho.

Agradezco también a mi padre, Héctor Quereilhac, ingeniero químico y último enciclopedista, por su habilidad para hacer comprensibles al profano las explicaciones sobre los rayos, la licuación de gases o el electro-magnetismo. A él le debo la frecuente solución de dudas sobre cuestiones técnico-científicas del siglo XIX durante la escritura de esta tesis y, más atrás en el tiempo, la fascinación por escuchar el *relato* que estos temas despiertan. En igual dirección, agradezco a Victoria Rosato Siri, doctora en biología, por responder con generosidad mis básicas consultas sobre evolucionismo y otras teorías científicas. Y a las psicoanalistas Julieta Calmels y Mirta Moisezsowicz, por sus aportes sobre conceptos y bibliografía de su disciplina.

Finalmente, agradezco a mi familia y mis amigos que han sabido acompañar con cariño los años del doctorado. Para Mirta Jara Medina va mi gratitud por su invaluable trabajo. Y para Axel Kicillof y León Kicillof, mi inmenso agradecimiento por el amor con que, cada uno a su modo, apoyaron el proyecto y me ayudaron a concretarlo.

Introducción

“¡Historicemos siempre!”,

Frederic Jameson, *The political unconscious*

En un artículo del diario *La Prensa* de 1966, el crítico Alfredo Veiravé exhumó una curiosa noticia aparecida en 1880 en ese mismo diario, titulada “Un caso raro”, que narraba una historia llamativamente similar al relato “El almohadón de plumas” (1907) de Horacio Quiroga.¹ Con algunas alteraciones en la trama y con procedimientos propios de la literatura, Quiroga había concebido la misma historia fantástica que un diario de Buenos Aires consideró una “noticia” digna de ser publicada. Sin buscar respuesta al dilema casi irresoluble de si el escritor conocía o no esta historia (al momento de ser publicada, Quiroga era un niño de dos años), Veiravé dejó constancia de esta confluencia de argumentos comunes entre la literatura y el periodismo, señalando con ello el espectro de realidad que podía velar, inesperadamente, detrás de una fantasía. Su artículo no buscaba ir más allá de este señalamiento, pero con su acotada intervención despertó el verdadero inicio de esta investigación.

La pregunta que dejaba abierta su insólito hallazgo era si en la época habrían existido otros cruces entre las fantasías del periodismo y las de la literatura, sobre todo con esos tintes “cientificistas” propios del “caso raro” de la biología, como era el del extraño bicho-vampiro de la almohada. Porque lo cierto es que, además de “El almohadón de plumas” de Quiroga, en el período de entre siglos se publicaron en la Argentina una importante cantidad de relatos que retomaban temas científicos o pseudo-científicos desde una perspectiva fantástica, y en los que había una constante preocupación por verosimilizar lo sobrenatural con explicaciones tomadas de las ciencias; también, en la mayoría de estos relatos, era posible encontrar la inclusión de nombres propios de científicos, de teorías y descubrimientos de la época, así como una localización de la trama en un Buenos Aires reconocible por los lectores contemporáneos, todo conviviendo, claro está, con elementos puramente ficcionales. El interés fue, entonces, investigar si estos rasgos comunes respondían a una tendencia

¹ El artículo de Veiravé fue publicado en *La Prensa*, 18 de septiembre de 1966; luego, en 1976, el texto fue incluido, con el título “El almohadón de plumas. Lo ficticio y lo real”, en Ángel Flores (comp.) *Aproximaciones a Horacio Quiroga*. Caracas: Monte Ávila.

exclusiva de la literatura, o si había allí algo que también involucraba a la cultura de la época en un sentido más amplio.

En efecto, a través de un primer relevo de un heterogéneo corpus de periódicos y revistas que circularon por Buenos Aires entre 1875 y 1910, encontramos no sólo una cantidad desbordante de noticias, artículos y pequeños ensayos sobre temas muy similares a los de la literatura fantástica, sino sobre todo, en una dimensión mayor, un amplio mosaico de discursos que conformaron, junto con la literatura, representaciones heterogéneas, fabuladas, pesadillescas de “lo científico” de entre siglos, donde convivían las novedades científicas que llegaban desde las academias y universidades, con los temas de las ciencias ocultas, el espiritismo y el magnetismo, así como la fascinación por la figura de los “sabios” y las especulaciones acerca de los alcances de sus descubrimientos tomados como auténticas “maravillas-seculares”. Había allí, en ese conjunto de discursos que no provenían de los ámbitos académicos ni especializados, el vivo testimonio de una “imaginación científica” de entre siglos, incentivada, en parte, por el espectacular desarrollo de las ciencias a lo largo de todo el siglo XIX, pero cuyas formas no podían ser explicadas como un mero reflejo de ese desarrollo. Porque estos textos producidos en ámbitos ajenos a la ciencia, eran, no obstante, prolíficos receptores de su discurso, particularmente en sus aspectos más proyectivos hacia un futuro de progreso, aquellos que permitían soñar con lo increíble hecho realidad. Esta investigación amplió, así, su objeto de estudio; ya no se trataba sólo de pensar la literatura en relación con otros discursos, sino de rastrear qué ideas e imágenes sobre “lo científico” surgieron de aquellas zonas de la cultura de entre siglos donde no se producía “ciencia”, pero donde, en diferentes modos, se especulaba sobre ella.

Nos propusimos entonces el estudio de los tres ámbitos que, desde nuestra perspectiva, intervinieron activamente en la construcción de un imaginario vulgarizado de “lo científico”. En primer lugar, el análisis de periódicos y revistas dirigidos al gran público —entre los que privilegiamos los diarios *La Nación* y *La Prensa*, y el semanario ilustrado *Caras y Caretas*—, donde la idea de ciencia no es, en ningún sentido, homogénea ni estable, sino que, por el contrario, se trató de uno de los terrenos simbólicos más heterogéneos y sobre todo expansivos de las “novedades científicas”. En los medios de prensa, la línea que separaba, por ejemplo, los novedosos usos industriales de la electricidad, de las nuevas conclusiones sobre la hipnosis, la fotografía del pensamiento o los espíritus “materializados”, era ciertamente muy difusa, cuando no

ausente, debido a la recurrente perspectiva que celebraba las “maravillas de las ciencias”.

En segundo lugar, abordamos el ámbito de los espiritualismos con ambiciones científicas, como el espiritismo, la teosofía y el magnetismo, que fue también un notable productor de imaginaciones sobre la ciencia, ciertamente rico para detectar las consecuencias impensadas del fuerte prestigio de las ciencias como forma del conocimiento del mundo. Estas corrientes buscaron desarrollar una validación científica de sus creencias y prácticas, bajo la férrea convicción de que el prometedor avance de las ciencias llegaría hasta los terrenos del espíritu y develaría buena parte de sus misterios. Las publicaciones de espiritistas, magnetológicos y teósofos exhibían –con sus diferencias- tanto un descontento frente al vacío moral y espiritual de la orientación puramente “materialista” de las ciencias del período, como al mismo tiempo, una profunda fe en la futura reconciliación de las ciencias con las aspiraciones espirituales, gracias al estudio de las fuerzas ocultas de la mente y de la naturaleza, al abandono de los dogmas religiosos por una ética social laica, y a una real apertura hacia las preguntas existenciales. A la luz de estos ejes, en esta investigación se consideraron, entre otras, la *Revista Espiritista Constancia*, órgano de la sociedad homónima, que comenzó a editarse en 1877 y que continúa hasta nuestros días; *Philadelphia* (1898-1902) y *La Verdad* (1905-1911), pertenecientes a las Ramas porteñas “Luz” y “Vi-Darmah” respectivamente, de la Sociedad Teosófica; y la *Revista Magnetológica* (1898; 1902-03), órgano de la Sociedad Argentina de Magnetología, un desprendimiento de los espiritistas, abocado al estudio del mesmerismo y de la “fuerza psíquica”. También se incluyeron otras revistas laterales y de menor difusión como *La Revelación* (1876-77), *Luz* (1893) y *Luz Astral* (1896), todas de Buenos Aires. Como se trata de un fenómeno escasamente estudiado hasta el momento, hemos buscado siempre acompañar el análisis de las publicaciones con toda la información que nos permitiera, además, reconstruir históricamente la llegada de estas corrientes al país, su institucionalización, su visibilidad y prestigio sociales, su capacidad de convocatoria, y por supuesto, sus ambiciones científicas.

Estas sociedades solían ser mencionadas en diarios y revistas de Buenos Aires, tanto desde una perspectiva sobria y respetuosa, como desde burlonas o condenatorias críticas. Y algo similar sucedía con el quehacer de sociedades homónimas europeas y norteamericanas, aunque en estos casos la prensa local solía mostrarse algo más

benévola. Con todo, sus menciones solían estar asociadas a dos posibles ejes: el reiterado eje del fraude, con los ocasionales desenlaces policiales cuando un sujeto denunciaba haber sido engañado en alguna sesión con médiums; y el eje de la posible “cientificidad” de estas prácticas, amparado en la creencia de época de que los fenómenos de apariciones, movimientos de objetos a distancia y lectura del pensamiento fueran acaso “empíricamente” ciertos, pero aún inexplicables. Todos estos espiritualismos con ambiciones científicas fueron otro polo activo en la construcción de “lo científico” popular, tanto desde sus propios órganos de difusión –de lectura por lo general acotada al grupo de socios- como desde sus apariciones en diarios y revistas de mayor alcance, entre ellos *La Nación*, *La Prensa* y *Caras y Caretas*.

Por último, estudiamos una tercera zona de la cultura de entre siglos que decididamente ha contribuido a la conformación de un imaginario científico, y que sobre todo cultivó una forma única y particular de la imaginación: la literatura fantástica que comenzó a consolidarse como género en el período de entre siglos, bajo la modalidad de “fantasía científica”, en la pluma de Eduardo Holmberg, Leopoldo Lugones, Atilio Chiáppori y Horacio Quiroga. Una narrativa breve cuyas tramas, por lo general, están organizadas desde un expreso cruce de temas científicos “materialistas” con temas de las ciencias ocultas. En ellos no sólo se extrema la posibilidad de imaginar otros mundos, otras lógicas, en base a los elementos de este mundo, sino que además se apela a todo un sistema de referencias contemporáneo que apunta a situar la maravilla en el seno mismo de la cotidianeidad del lector. Por lo tanto, el peso de este sistema de referencias no es menor si se tiene en cuenta que casi la totalidad de estos relatos aparecieron publicados por primera vez en periódicos y revistas, con lo cual sus historias también eran leídas de manera contigua al tipo de artículos periodísticos mencionados anteriormente. A diferencia del relato fantástico de décadas posteriores –cultor de la duda, la ambigüedad, la sugerencia, en un nivel estructural-, consideramos que durante el período de entre siglos, la “fantasía científica” funcionó en estrecha sintonía con la percepción “secular-maravillada” de los avances del conocimiento moderno. Desde nuestra perspectiva, la época explica al fantástico de estos autores, y a su vez, el fantástico devuelve una mirada desviada sobre esa misma época. Estos relatos son, como se verá en esta tesis, los testimonios literarios del impacto que “lo científico” tuvo en el imaginario colectivo.

En esta investigación sobre las diferentes formas de una imaginación científica nos proponemos enfatizar, entonces, la amplia gama de grises que abarca el adjetivo “científico” en los años de entre siglos, abandonando así la presuposición de que en la época existía una clara delimitación entre lo que era materia de incumbencia científica, y lo que no lo era; por lo contrario, y como más adelante se verá, en algunas zonas de la experimentación o en las disciplinas jóvenes, como la psicología, los límites eran lábiles. A su vez, también hemos descartado aquella visión polarizadora que insiste en ver reacciones contra la ciencia en toda manifestación cultural que no adscribiera explícitamente al positivismo. Lo importante aquí fue detectar que “lo científico”, en la época, adquiriría su significado según quién lo enunciara: un científico miembro de una academia oficial, un ocultista, un periodista, un escritor de “fantasías científicas”, e incluso dentro de cada uno de estos grupos, tampoco había plenos consensos.

En este sentido, nos proponemos explorar el espacio vacante que dejaron las lecturas dicotómicas del período, cuando identificaron a un lado, al científicismo –en mayor o menor medida homologado con el positivismo- y en el extremo opuesto, a los espiritualismos. Creemos que no pueden homologarse las críticas de cierto número de intelectuales al positivismo como sistema filosófico y como modelo para una ciencia monista, basada en la física y en la biología, con el rechazo -generalizado y a nivel de todos los ámbitos de la sociedad- de las ciencias *per se*, a no ser que se atienda exclusivamente al invariable discurso de la Iglesia católica o, en otro polo, a ciertas formas del decadentismo artístico. La llamada “revuelta contra el positivismo”, de presencia más nítida en los países centrales antes que en Latinoamérica, no sólo ha tendido a ser tomada en cuenta como el fenómeno cultural excluyente del último tercio del siglo XIX, sino que además ha provocado la omisión de una distinción importante: aquella que existe entre una discusión intelectual sobre un sistema de ideas –el positivismo-, volcada mayormente en ensayos y otras formas complejas de la escritura ejercida por hombres “cultos”, y un fenómeno mucho más amplio, no exclusivamente intelectual, que involucra las variadas formas en que una sociedad construye representaciones sobre la “ciencia”, sobre sus beneficios y sus proyecciones a futuro, sobre los sujetos que la ejercen, sobre aquello que la une o la separa de otros ámbitos de la cultura, como las religiones, la política o la vida cotidiana.

Hablar de tópicos y de discursos científicistas en los años de entre siglos, entonces, implica necesariamente considerar que prácticas como la hipnosis y el

magnetismo curativo (una variante de la hipnosis, aunque a nivel de los “fluidos” del cuerpo), la sesiones espiritistas o el estudio de la mediumnidad por parte de numerosos científicos, las hipótesis formuladas en torno a la telequinesis y la telepatía, así como sobre distintos tipos de “materializaciones” de entidades impalpables o invisibles (ya se tratara de espíritus, ectoplasma o “luz astral”), no quedan necesariamente fuera de las pertinencias científicas, por más que, en algunas oportunidades, su sola mención despertara furiosas polémicas en el debate tanto académico como periodístico. En sintonía con esta heterogeneidad, se analizará el modo en que muchas de las mejores narraciones fantásticas del período captaron eficazmente los horizontes de incertidumbre y especulación que las ciencias abrieron en el imaginario finisecular, sobre todo gracias a la difusión que el variado espectro de temas científicos contaba en los diarios y revistas destinados al gran público.

En este sentido, la dimensión imaginaria y vulgarizada de “lo científico” podría pensarse como otra de las “derivadas de la cultura científica”, tal como llamó Oscar Terán² a las articulaciones que realizaron los intelectuales argentinos entre las herramientas conceptuales del positivismo, y su reflexión sobre el país, su cultura, su sociedad. Porque así como se produjeron “derivadas” bajo las formas cultas del ensayo de ideas, también existieron otras, que se canalizaron en el discurso de la divulgación periodística, destinada a un espectro amplio y variado de lectores, y atenta a ciertas aristas insólitas de lo científico; o aquellas que dieron nacimiento a los espiritualismos con ambiciones científicas, verdaderos “entenados” del optimismo del progreso científico; o finalmente, aquellas que adoptaron la forma literaria de la “fantasía científica”, que representaba casos híbridos entre lo científico y lo sobrenatural. Esta tesis propone que todas estas derivadas lograron dar forma a un cúmulo de imágenes, valoraciones y expectativas que excedieron a la “ciencia” como tal, y que conformaron la expresión de una sensibilidad de época respecto de sus alcances. En este sentido, el libro de Oscar Terán incentivó nuestra pregunta sobre qué otros usos de “lo científico” habían existido en la época, no circunscriptos al ámbito de los intelectuales.³

² Terán, Oscar (2000), *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin de siglo (1880-1910), Derivas de la cultura científica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

³ En efecto, también sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras, así como sus intervenciones en el Seminario mensual sobre “Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura” (del Instituto de Historia Americana “Emilio Ravignani”) fueron un crucial incentivo para concebir el tema de la presente investigación. En una de esas reuniones, Terán propuso una pregunta que hicimos propia: “¿qué era científico en la época de entre siglos?” Esta investigación le debe, entre otros, ese aporte.

La delimitación del período estudiado, entre los años 1875 y 1910, adolece, como todo recorte, de aspectos discutibles, pero fue resuelto en base a criterios que proveyeron las fuentes mismas. En 1875, se publicaron en Buenos Aires las dos primeras *nouvelles* de Eduardo Holmberg, *Dos partidos en lucha* y *Maravilloso viaje del Sr. Nic-Nac*, subtituladas, respectivamente, “fantasía científica” y “fantasía espiritista”. Consideramos que estos textos fecharon el inicio de una modalidad de lo fantástico que definimos tomando globalmente uno de esos subtítulos -la “fantasía científica”-, y que luego cultivarán Leopoldo Lugones, Atilio Chiáppori y Horacio Quiroga. A su vez, en 1877, dos años después de las recién mencionadas publicaciones de Holmberg, se fundó la Sociedad Espiritista “Constancia”, que si bien no fue la primera en el país, fue sin dudas la institución más sólida dentro del espiritismo vernáculo. De modo que en los comienzos de este último cuarto de siglo, surge tanto una nueva forma de la literatura fantástica, como una institución espiritualista que aspiraba dotar de “cientificidad” a su sistema de creencias y que gozó de una no desdeñable visibilidad en la sociedad. También en esos años, los diarios comenzaron a incorporar con mayor asiduidad temas vinculados a las ciencias “materialistas” así como también al amplio espectro de las pseudo-ciencias, además de casos raros, historias de aparecidos y demás variedades. Durante la década del 90, a los pocos años de que se fundase en Buenos Aires la primera rama de la Sociedad Teosófica (“Luz”, 1893), el joven Leopoldo Lugones no sólo entró en contacto con el movimiento (1898), sino que además comenzó a publicar sus primeros relatos fantásticos, que luego integrarían el volumen *Las fuerzas extrañas* (1906). Por otra parte, con el surgimiento de un semanario como *Caras y Caretas* (1898), la divulgación de “lo científico” adquirió, sin dudas, novedosos y expansivos alcances, al tiempo que algunos relatos de Lugones y de Quiroga comenzaron a poblar sus páginas.

El modo de la “fantasía científica” (anterior a lo que luego, en el siglo XX, se conoció como ciencia ficción) produjo sus mejores exponentes antes de 1910, entre cuyos últimos representantes podrían contarse “El mono que asesinó” y “El hombre artificial” de Horacio Quiroga. Si bien es cierto que Quiroga publicó su último libro, *Más allá*, en 1935 (que incluía algunos relatos escritos durante la década del 20), es posible hallar la pervivencia de ciertas aristas de “lo científico” de entre siglos, que marcaron muchas de sus fantasías escritas en las primeras décadas del siglo, conviviendo con otras marcas que claramente reenviaban a la cultura de los años 20 y

30. En este sentido, Quiroga es, para nosotros, el último escritor del siglo XIX y, a la vez, uno de los primeros del siglo XX.

Si bien hemos establecido el corte en 1910, debe admitirse que los procesos culturales nunca poseen fines abruptos, y que, en todo caso, es entre la década del 10 y la del 20 cuando comienzan a alterarse las posibilidades y las formas de una imaginación sobre “lo científico”, tal como se había dado en los años de entre siglos. Un signo ya evidente, por ejemplo, de esas transformaciones es la aparición de *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires* (1920), de Roberto Arlt, porque en ese breve ensayo con derivas ficcionales ya es posible detectar un viraje radical en la percepción de las “ciencias ocultas” en relación a su posible ligación con lo científico. El texto de Arlt no constituye una de las fuentes principales de este trabajo, pero sí cumple la función de trazar un límite respecto del tipo de “imaginación científica” que se había hecho posible durante las décadas de entre siglos, una imaginación deudora del *oxímoron* de lo material-espiritual, e incentivada, en parte, por el propio desarrollo científico finisecular.

En efecto, entre 1910 y 1920, el heterogéneo imaginario de “lo científico” comienza a perder una de sus principales usinas legitimadoras: si desde la década del 70 del siglo XIX en adelante, fue posible encontrar a célebres hombres de ciencias inclinados hacia la investigación de lo “oculto” y lo paranormal –el naturalista Alfred Russell Wallace, el físico William Crookes, el químico Oliver Lodge, el médico Cesare Lombroso y el fisiólogo Charles Richet, entre muchos otros-, hacia la segunda década del siglo XX esos cruces comienzan a ser materia exclusiva de los periódicos y formas residuales revividas por la imaginación popular. Por su parte, tanto el espiritismo como la teosofía toman otros rumbos –el primero, con la modalidad más “teatral” de la Escuela Científica Basilio; el segundo, ya netamente volcado al orientalismo-, mientras que la Sociedad Magnetológica troca su nombre por el de Sociedad de Estudios Psíquicos –en consonancia con iguales cambios de nombre de las referentes europeas-, y encauza sus tareas hacia el estudio de la parapsicología y lo paranormal, lo único que logra pervivir, durante algunas décadas más, en una esquina marginal de las ciencias.⁴

⁴ Un interesante registro del lugar de los estudios paranormales en años posteriores está en De Martino, Ernesto [1948] 2004, *El mundo mágico*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

A propósito de la periodización, cabe remarcar, también, que los problemas que aquí analizamos ocupan un período inmediato anterior al que privilegia Beatriz Sarlo en su libro *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina* (1992). Concentrándose tanto en fuentes literarias como periodísticas de las décadas del 20 y el 30, pero incluyendo también prácticas concretas como la de los inventores, Sarlo ha estudiado diversas formas del “ensueño moderno de la técnica”, y en ese imaginario detectó tanto elementos del presente como del pasado, tanto las innovaciones técnico-científicas como las supersticiones populares, el espiritismo y la teosofía, todo ello en un “*continuum* en donde la fuerza de lo nuevo que ya ha sido comprobado sostiene la creencia en la posibilidad de lo imposible”.⁵ Como en muchos de sus trabajos, Sarlo identifica la emergencia de lo moderno conviviendo con los residuos de épocas anteriores, y se concentra en una época en la cual grandes empresas periodísticas como *Crítica* y *El Mundo* “mezclan informaciones de la confiabilidad más despareja” sobre ciencia, instrucciones para hacer, perfiles de inventores, imágenes del futuro y del más allá, y “noticias extraordinarias del tipo de las que ya acostumbraba publicar *Caras y Caretas* desde sus comienzos en 1898.”⁶ Lo cierto es que mucho de lo que detecta Sarlo en los años 20 y 30, sobre todo esa heterogeneidad de temas y verosímiles que confluían en el imaginario técnico-científico, proviene del período de entre siglos, cuando el aspecto maravillado de “lo científico” no era sólo incumbencia de la nota de impacto de los periódicos masivos, sino también parte de una parcela de la ciencia misma. Los cruces entre ciencia y más allá son una directa herencia del proceso de conformación de las ciencias en el siglo XIX, cruces que, por otra parte, ya habían sido registrados por los periódicos en su momento.

En todo caso, la diferencia radical con el fenómeno de los años 20 y 30 es la masividad de su difusión, los nuevos códigos de un periodismo de masas y la notable irrupción de la cultura técnica en la vida cotidiana, de mucha mayor visibilidad que “lo científico”. La literatura, en este sentido, vuelve a ser un buen indicador de los cambios en los tópicos y símbolos del imaginario: si Roberto Arlt incorporó la figura del “inventor” popular y transformó el discurso de la técnica en el capital simbólico de su literatura, los relatos fantásticos de entre siglos privilegiaron la figura del científico-ocultista, aquel emancipado de la “ciencia oficial” que trascendía los preceptos

⁵ Sarlo, Beatriz (1992), *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 152

⁶ *Ibid.*, p. 14

materialistas para adentrarse “científicamente” en los terrenos del espíritu; también, las “fantasías científicas” de entre siglos conformaron un auténtico *ideologema*, con sus resoluciones literarias del *oxímoron* material-espiritual, potenciando aún más las superposiciones de la cultura de su tiempo. De esta manera, el libro de Beatriz Sarlo despertó el interés por rastrear formas anteriores de una imaginación científica, formas que en el período de entre siglos no eran residuales, sino emergentes.⁷

La tesis ha sido organizada en nueve capítulos. En el capítulo I se analizan los modos en que la prensa de la época –principalmente *La Nación*, *La Prensa* y *Caras y Caretas*- divulgaba los temas de “lo científico” entre el público no especializado. En estas publicaciones, la difusión de novedades científicas aparecía invariablemente ligada a un sistema de valores y de interpretaciones preferentemente orientado hacia la “maravilla” secular.

En el capítulo II, nos concentramos en las ambiciones científicas del espiritismo “moderno”, surgido hacia el último tercio del siglo XIX. El principal interés de este capítulo es enfatizar en las condiciones de posibilidad que existían en la cultura de entre siglos para que las pertinencias del “espíritu” pudiesen aspirar a convertirse en materia de estudio científico. Los “cruces de frontera” de numerosos científicos de prestigio hacia el estudio de la mediumnidad son un claro índice de las superposiciones que existieron en la época entre las inquietudes espirituales y las pertinencias de la ciencia. Concentrándonos en las actividades y en la revista de la Sociedad Espiritista “Constancia”, principal vocero del espiritismo vernáculo a lo largo de más de tres décadas, buscamos reconstruir los argumentos con los cuales los espiritistas porteños aspiraron instalar sus creencias con la forma de una “joven ciencia”.

En el capítulo III, estudiamos un desprendimiento posterior de los espiritistas, la Sociedad Magnetológica Argentina y su revista homónima; si bien se trató de un fenómeno más acotado que el anterior, este fue un fiel reflejo de las empresas más “cientificistas” dentro de las filas espiritualistas, empresa inspirada en similares modelos europeos como la *Society for Psychical Research*, de Londres, la *Société Magnétique de France*, y la posterior *Société Universelle d'études Psychiques*. Sus

⁷ También, sus clases sobre literatura argentina en la Facultad de Filosofía y Letras fueron una de las instancias donde proyectamos esta investigación. En ellas, sin dudas, fue posible aprender una manera de leer la literatura, que atiende, a un tiempo, la especificidad de lo literario y la forma en que la historia habla a través de ella.

integrantes poseían, en su mayoría, formación de químicos e ingenieros. Descartando la unívoca intervención de los “espíritus” en los fenómenos inexplicables, se propusieron estudiar el “magnetismo animal” de los cuerpos vivos y los alcances de la “fuerza psíquica”; con sus pioneras actividades, dieron origen a los estudios de lo paranormal en la Argentina.

Por su parte, en el capítulo IV, nos concentramos en la tercera corriente espiritualista llegada al país: la teosofía, doctrina creada por la rusa Helena Petrovna Blavatsky y continuada por su sucesora, Annie Besant, desde la red institucional de la Sociedad Teosófica, con su sede central tanto en Europa como en la India. En este capítulo buscamos reconstruir las formas en que la teosofía ambicionó encarnar la síntesis del acervo cultural de oriente y de occidente (sus religiones, filosofías y ciencias), concibiendo su doctrina como una Ciencia superadora de los escollos positivistas. Estudiamos aquí el desarrollo de las ramas teosóficas en el país, a partir de 1893, y analizamos el contenido de dos de sus principales revistas, *Philadelphia* y *La Verdad*. Asimismo, dedicamos una parte de este capítulo a analizar los tempranos ensayos teosóficos de Lugones (1898-1900), poco conocidos hasta el momento, con el objetivo de demostrar la llamativa continuidad de sus argumentos en textos posteriores como *Prometeo* (1910), *El Payador* (1913-1916) y *Elogio de Ameghino* (1915).

En el capítulo V, proponemos la definición de una forma de la literatura fantástica surgida en el período de entre siglos: la “fantasía científica”. A la luz de algunos conceptos teóricos de Frederic Jameson y Raymond Williams, estudiamos la forma en que esta narrativa resolvió en lo simbólico dilemas propios de la cultura científica de la época. Asimismo, revisamos las diferentes teorías sobre el relato fantástico, privilegiando aquellas que proveen herramientas para leer la *historicidad* de las formas literarias. En diálogo con las teorías sobre el fantástico, incorporamos también los estudios sobre la ciencia ficción, buscando diferenciar las características propias de las “fantasías científicas” de entre siglos, de aquello que a partir de la década del 20 del siglo XX se conoce como ciencia ficción. Particularmente, la propuesta de Rabkin y Scholes de periodizar el fantástico científico del siglo XIX dentro de lo que llaman el “año I d. F.” (después de *Frankenstein*, y hasta la irrupción de H. G. Wells), resultó sumamente operativa para recortar el fenómeno y distinguirlo de otras formas literarias posteriores.

En los capítulos siguientes, nos ocupamos, alternativamente, de un corpus de “fantasías científicas” escritas por Eduardo Holmberg (capítulo VI), Leopoldo Lugones (capítulo VII), Atilio Chiápori (capítulo VIII) y Horacio Quiroga (IX), atendiendo al proyecto narrativo de cada autor, y a la forma en que la imaginación de otros mundos posibles se articuló con el tipo de vínculo que los autores mantuvieron con “lo científico” de entre siglos. Eduardo L. Holmberg, diplomado en medicina, pero dedicado enteramente a las tareas del naturalista, incorporó en su literatura todas aquellas aristas de lo científico y lo pseudo-científico que no formaron parte de su ejercicio “serio” de la ciencia, pero que buscó hacer posibles en el universo de la ficción. En el plano opuesto, Leopoldo Lugones incorporó en sus relatos de *Las fuerzas extrañas* y de otros publicados en *Caras y Caretas*, su concepción teosófica de la Ciencia con mayúsculas; no casualmente, Lugones decidió cerrar su volumen de relatos de 1906 con un *Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones*, verdadero ejercicio teosófico sobre el origen del mundo, tan alejado de la ficción como cerca de la postulación de una verdad. Por su parte, Atilio Chiápori, de una inconclusa formación en medicina y conocedor de las teorías psiquiátricas contemporáneas, indagó con sus relatos en las posibilidades de experimentación con la mente humana, incorporando también elementos del ocultismo y lo paranormal. Finalmente, Horacio Quiroga, claro exponente del autodidactismo técnico de esos años, lanzado tanto a las tareas del *pioneer* agrícola como a las de experimentador casero, fue no sólo el autor que más hábilmente pudo captar el amplio repertorio de temas de lo científico vulgarizado y capitalizarlo en su literatura, sino también quien más intensamente supo mirar la naturaleza con la extrañeza de lo sobrenatural.

Capítulo I

La ciencia imaginada: divulgación y maravillas en la prensa porteña

Introducción

El siglo XIX ha sido, sin dudas, escenario de un descomunal y progresivo desarrollo de las ciencias modernas, cuyos frutos se hicieron sentir, poco a poco o de manera abrupta, en la vida cotidiana de los hombres y las mujeres, tanto en los países centrales como en aquellos en proceso de modernización. A lo largo del siglo, la actividad científica desarrollada principalmente en los países europeos y en Estados Unidos arrojó resultados de dimensión y cantidad incomparables a cualquier época pasada. La consolidación de la geología, la explicación de la evolución de las especies por la selección natural y la competencia, la constitución moderna de la química y el armado de la tabla periódica de los elementos, la teoría atómica de la materia, la teoría ondulatoria de la luz, las investigaciones sobre electricidad y magnetismo, las leyes de la termodinámica, la microbiología, y la paulatina aplicación del conocimiento científico al desarrollo tecnológico, son –siguiendo la historización de Stephen F. Mason¹– apenas los títulos que sintetizan los cruciales capítulos del conocimiento científico del siglo. Con sólo revisar enciclopedias que reconstruyen el orden cronológico de los descubrimientos y las teorías científicas, como las del notable divulgador Isaac Asimov,² se hace evidente que las referencias al quehacer científico del siglo XIX demandan la misma cantidad de entradas que las dedicadas a todo lo realizado en los siglos anteriores, una cantidad de entradas sólo equiparable a aquellas que resumen lo realizado en el siglo XX.

El avance en el conocimiento científico no sólo produjo inevitables transformaciones en la sociedad y en la cultura del siglo, sino que fortaleció toda una concepción de mundo cuyos cimientos comenzarían a debilitarse recién en la segunda década del siglo XX. El historiador Eric Hobsbawm reconoce que, a pesar de que un

¹ Cfr. Mason, Stephen [1962] 1986, *Historia de las ciencias*, Vol. 4: *La ciencia del siglo XIX*, Madrid, Alianza.

² Asimov, Isaac, [1964] 1973, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, Buenos Aires, Emecé; Asimov, Isaac, [1989] 1990, *Cronología de los descubrimientos. La historia de la ciencia y la tecnología al ritmo de los descubrimientos*, Barcelona, Ariel.

cambio radical en las ciencias se produjo en el decenio 1895-1905, cuando tanto Albert Einstein, Max Planck y Sigmund Freud comenzaron a desarrollar las revolucionarias teorías que cambiarían para siempre nuestra comprensión (o incomprensión) del universo, a nivel de las representaciones colectivas y del sentido común de la población educada seguía rigiendo una concepción eminentemente mecánica del mundo, acorde con los paradigmas científicos decimonónicos. Si aún casi en el anonimato, tanto Einstein como Planck, sirviéndose de la matemática avanzada, estaban elaborando teorías sobre el espacio, el tiempo y la materia que se alejaban por completo de la intuición del lego, si las olvidadas investigaciones sobre la herencia de Mendel estaban siendo revisadas, y si Freud ya comenzaba a dar forma a la disciplina que desterraría para siempre a la razón y a la conciencia del gobierno exclusivo de la voluntad, la gran mayoría de la sociedad e incluso buena parte de la comunidad científica seguía adherida a una idea de ciencia y de progreso que era deudora de los logros decimonónicos.

La estructuración del universo dominante durante todo el siglo XIX, cimentada en buena parte en el desarrollo de las ciencias, era, según Hobsbawm, la de un arquitecto o un ingeniero: “un edificio todavía inacabado, pero cuya finalización no podía retrasarse por mucho tiempo; un edificio basado en los ‘hechos’, sostenido por el firme marco de la causas determinantes de efectos y de las ‘leyes de la naturaleza’ y construido con las sólidas herramientas de la razón y el método científico; una construcción del intelecto, pero una construcción que expresaba también, en una aproximación cada vez más precisa, las realidades objetivas del cosmos.”³ Esta visión se correspondía sin mayores dificultades con la comprensión que los hombres y las mujeres comunes poseían del mundo material que los rodeaba, a través de “la experiencia de los sentidos”. Acaso uno de los aspectos que mejor definía la firmeza y la larga vigencia de esta visión de mundo, o al menos que la sintetizaba fielmente, haya sido la “invención” del éter como soporte mecánico necesario de las ondas y otros fenómenos que se interpretaron como tales. Si bien no existían pruebas fácticas claras de la existencia del éter tal como se lo concebía,⁴ los científicos creyeron durante muchos años en su existencia, creencia impuesta por la necesidad de explicar que las

³ Hobsbawm, Eric, [1987] 1998, *La era del Imperio (1875-1914)*. Buenos Aires, Crítica (Grijalbo-Mondadori), p. 253.

⁴ “Parecía que el éter, fuera lo que fuera, se movía con la tierra o presumiblemente con cualquier otra cosa que pudiera ser medida. El éter parecía no tener características físicas o estar más allá de cualquier forma de aprehensión material. La alternativa era abandonar la imagen científica establecida del universo” (Hobsbawm, Eric, *La era del Imperio (1875-1914)*, op. cit., p. 257)

ondas y cualquier acción a distancia debía propagarse sobre un medio material, un elemento que llenara el universo, dado que se consideraba imposible que un fenómeno pudiera desarrollarse sobre la nada o en el vacío. A comienzos de siglo XX, esta concepción del éter como soporte mecánico fue descartada; pero aún así, la insistencia en este supuesto medio elástico durante tantos años, incluso a pesar de las numerosas experiencias que hacían inasible su existencia, resulta sumamente representativa para entender cuáles eran los parámetros dominantes de conocimiento y sobre todo, de comprensión del universo en el siglo XIX, parámetros forjados ya en el siglo anterior pero reconfirmados entonces por los exitosos resultados del desarrollo científico.

En el campo de la historia de las ideas, por su parte, la corriente filosófica identificada como hegemónica durante buena parte del siglo XIX fue el positivismo, no sólo en las versiones de sus mentores intelectuales más visibles, Auguste Comte, John Stuart Mill y Herbert Spencer, sino también, como ha historizado Leszek Kolakowski, en sus sucesivas transformaciones durante la “época del modernismo” y comienzos del siglo XX.⁵ A pesar de estas variantes, no obstante, Kolakowski admite que reducido a su mínima expresión, el positivismo fue la doctrina filosófica que consagró a la ciencia como método excluyente de conocimiento y que, en lo concreto, funcionó como un conjunto de normativas, un conjunto de prescripciones sobre lo que podía y no podía constituirse como objeto de estudio, sobre la necesidad de excluir la metafísica, los juicios de valor y las abstracciones nominalistas de la genuina búsqueda de conocimiento, y mayormente, sobre la necesidad de una unidad fundamental del método de la ciencia. Este último punto significó, en su forma más general, la certeza de que “los modos de adquisición de un saber válido son fundamentalmente los mismos en todos los campos de la experiencia”, certeza que para muchos positivistas cristalizó luego en la ambición de que las áreas del saber se fusionaran en una “ciencia única”, concebida según los modelos de la física.⁶ Desde una evaluación más radical, para Hobsbawm, contrariamente al prestigio y la relativa autonomía de la filosofía en siglos anteriores, en el siglo XIX el progreso de la ciencia “hizo de la filosofía algo redundante, excepto una especie de laboratorio intelectual auxiliar del científico.”⁷

Ahora bien, ni la cosmovisión mecánica del mundo referida más arriba, ni el eco

⁵ Kolakowski, Leszek (1981), *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra.

⁶ *Ibid.* pp. 21 y 22.

⁷ Hobsbawm, Eric [1875] 1998, *La era del Capital (1848-1875)*, Buenos Aires, Crítica (Grijalbo-Mondadori), p. 261.

de una filosofía tan ligada al quehacer científico, permanecieron circunscritos a los ámbitos académicos ni a los círculos de las elites ilustradas, sino que claramente determinaron toda una serie de creencias y de representaciones colectivas en las sociedades occidentales acerca de las ciencias y de las posibilidades que tenía la humanidad de conocer el mundo que habitaba. Puede decirse que hacia la segunda mitad del siglo XIX, existieron dos circunstancias determinantes para que un rico y variado imaginario sobre las ciencias, los científicos y sus descubrimientos fuera conformándose tanto en las sociedades modernas como en aquellas en proceso de modernización, y para que este imaginario adquiriera paulatinamente un inusitado protagonismo en la cultura: por un lado, el crecimiento de la alfabetización, del autodidactismo y, en simultáneo, el progresivo desarrollo de la prensa, verdadero espacio de iniciación de esos nuevos lectores; por otro, el hecho de que, como agrega Hobsbawm, “un número poco frecuente de grandes científicos escribieron en términos que les permitían ser fácilmente vulgarizados –en ocasiones, excesivamente-, Darwin, Pasteur, los fisiólogos Claude Bernard (1813-1878), Rudolf Virchow (1821-1902) y Helmholtz (1821-1894), por no hablar de físicos como William Thomson (lord Kelvin)”⁸, lista en la que habría que agregar también, si comenzamos a pensar en la Argentina, a Ernst Haeckel, Cesare Lombroso y Camilo Meyer.⁹ Los descubrimientos y las nuevas teorías adquirirían, con cierta celeridad, una amplia divulgación en los periódicos, y el hecho de que los mismos se prestasen a ser vulgarizados entre lectores no científicos acercó notablemente las ciencias a la sociedad.

Sin poseer específica formación en ciencias, los lectores de diarios y revistas podían entrar en contacto con una versión banalizada de las novedades científicas de su tiempo, incluso aquellas vinculadas a temas de relativa complejidad como la teoría de la evolución por selección natural, la bacteriología o los rayos X, circunstancia ciertamente irreproducible en la actualidad si tomásemos temas equivalentes de la ciencia contemporánea.¹⁰ A ello debe agregarse, también, que hacia el último tercio del

⁸ *Ibid.* p. 263.

⁹ Cfr. Barrancos, Dora (1996), *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores*, Buenos Aires, Plus Ultra. Particularmente los capítulos II: “Bajo la advocación del transformismo” (pp. 61-97) y III: “La divulgación de las ciencias físico-naturales” (pp. 98-127).

¹⁰ Hobsbawm señala que hasta comienzos de siglo XX “todavía era posible pensar en la física y en la química según modelos mecánicos (el ‘átomo bola de billar’). Pero la nueva estructuración del universo tuvo que rechazar cada vez más la ‘intuición’ y el ‘sentido común’. En cierto sentido, la ‘naturaleza’ se hizo menos ‘natural’ y más incompresible. De hecho, aunque todos nosotros vivimos en la actualidad por y con una tecnología fruto de la nueva revolución científica, en un mundo cuya apariencia visual se ha visto transformada por ella y en el que el discurso educado se hace eco de sus conceptos y vocabulario, no

siglo XIX, los avances técnicos en materia de electricidad, medicina, química, entre otras muchas disciplinas, comenzaron a hacerse palpables en la vida cotidiana, a través del alumbrado público y la iluminación de los hogares, el acceso a nuevos medicamentos, o el ingreso al hogar de la música a través del fonógrafo, entre otros miles de ejemplos que tocan a las comunicaciones, el transporte, la salud, el comercio y la información.

La pregunta sobre cómo se conforma un imaginario sobre las ciencias en ámbitos no científicos es ciertamente amplia y podría responderse de maneras diversas, pero seguramente acudir a los periódicos y revistas de época es uno de los posibles y acaso uno de los más seguros, al menos en tanto garantiza encontrar allí una expresa tarea de mediación entre un saber específico y complejo, y la comprensión de un lector no especializado en materia científica. Durante la segunda mitad del siglo XIX, y más fuertemente en el último cuarto de siglo para el caso de Argentina, los avances científicos se fueron constituyendo en verdaderas noticias, en ocasiones bajo el formato de la información seria, en otras siguiendo el tenor de las “curiosidades”, pero de un modo u otro los descubrimientos y nuevas teorías adquirieron notable presencia entre los temas de interés del periodismo. Aquello que tanto la historiografía de las ciencias como los estudios culturales y la historia de las ideas han establecido como los temas centrales del período, relacionados tanto con las innovaciones científico-técnicas principales como con los sistemas de ideas que daban un fundamento y un marco teórico a esas innovaciones (el positivismo como sistema filosófico consagratorio de las ciencias, las ideas de *progreso* y de *evolución* como convicciones transversales de época¹¹), puede ser encontrado también en el discurso con que diarios y revistas daban cuenta del quehacer científico, aunque aquí bajo formas vulgarizadas, generalmente sincréticas o integradoras de conceptos e imágenes diversas. Pero por sobre todo, con un enfoque que se hacía eco de la probable recepción del lector común, esto es, el asombro, el desconcierto, la fascinación, frente a todo el nuevo mundo develado por las ciencias. En el siglo de imponente avance en la visión secular del mundo, la divulgación periodística pareció reservarse para sí un tratamiento *maravillado*, asombrado y

podemos decir con seguridad hasta qué punto esa revolución se ha incorporado a los procesos comunes de pensamiento de la mayor parte de la gente, incluso en la actualidad. Podríamos afirmar que se ha incorporado existencial más que intelectualmente.” (Hobsbawm, *La era del Imperio*, op. cit., p. 254)

¹¹ Respecto del estudio sobre la idea del progreso en la cultura occidental véase Bury, John Bagnell [1920] 1971, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza; Nisbet, Robert (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.

laudatorio de los descubrimientos científicos, al presentarle al público informaciones tamizadas previamente con un prisma de asombro positivo, y al transmitir la confirmación de un progreso que se creía garantizado pero que, aun así, no dejaba de sorprender con cada nuevo paso.

La amplia circulación en la prensa de noticias referidas a los avances en física, química, bacteriología, fisiología, evolución de las especies, astronomía, radioactividad y, progresivamente hacia el fin de siglo, psicología, pero paralelamente, también, sobre los diferentes temas de las ciencias ocultas (que todavía buscaban adquirir justificación “científica”), da la pauta del asiduo contacto que los lectores de diarios y revistas poseían con los *temas* de la ciencia en su versión vulgarizada. Y si bien es difícil reconstruir cuál era la efectiva capacidad intelectual de comprensión de estas novedades entre un público no formado en ciencias, sí es posible detectar, en cambio, la facilidad con que cualquier lector debía captar la valoración global con que se presentaba cada nuevo descubrimiento, cada nueva teoría, cada nuevo artefacto, e incluso, por fuera de las novedades puntuales, los balances de lo realizado por las ciencias en el siglo XIX y los augurios del siglo por venir. Esta valoración global podría resumirse en el enfoque periodístico que abonaba siempre, insistentemente, la idea de asombro y, en simultáneo, una predisposición constante a las maravillas ante las nuevas realidades que salían a la luz con la investigación científica. Maravillas en este caso laicas, racionales y explicables, pero no por ello menos asombrosas, o quizás debamos decir, justamente por ello más atractivas e impactantes, porque ahora ciertos fenómenos que el sentido común hubiese relegado a la magia o la superchería, venían legitimados y explicados por el prestigioso discurso de la ciencia.

En tres de los principales medios de prensa de la Argentina del último tercio de siglo XIX y comienzos del siglo XX -los diarios *La Nación* y *La Prensa*, y el semanario ilustrado *Caras y Caretas*-, es posible hallar una gran cantidad de ejemplos, ciertamente variados, de esta perspectiva secular-maravillada en la información sobre temas científicos y pseudo-científicos, tanto vinculados con la lenta formación y desarrollo de las diferentes áreas de la ciencia local, como con las noticias que llegaban de los países centrales. El interés de este capítulo es rastrear, entonces, las variadas representaciones de temas vinculados a la ciencia en estas tres publicaciones, bajo la hipótesis de que el ámbito del periodismo escrito fue una de las más poderosas usinas productoras de un imaginario científico popular, vulgarizado y mayormente orientado a celebrar los

costados asombrosos, acaso “mágicos”, del progreso técnico-científico. Una de las claves de esta fuerte construcción simbólica fue, justamente, su gran *heterogeneidad*, esto es, la amplia y miscelánea confluencia de temas que se consideraban vinculados, de una u otra forma, a esa laxa categoría vulgarizada de “lo científico”. Dentro de ella se incluían, claro está, la reseña de los descubrimientos y de nuevas teorías, pero también espectaculares notas sobre casos raros de la biología, la psicología o la técnica, e incluso también referencias al posible carácter científico de prácticas ocultistas, como el espiritismo, el magnetismo animal, la telepatía, la clarividencia, algunas ideas de la teosofía, y ciertos ejercicios paulatinamente incorporados a la medicina como el hipnotismo y la sugestión. Dentro de “lo científico”, el periodismo solía incluir, en una relación de *contigüidad*, zonas de la cultura de entre siglos que no necesariamente gozaban del mismo nivel de legitimación científica, o que de hecho aún no la tenían, ni la tendrían en el futuro. Artículos que informaban sobre las exploraciones de miembros de la Sociedad Científica Argentina a diferentes regiones del país podían convivir, en el mismo periódico, con otros que informaban sobre el estudio de las habilidades de los médiums que llevaban a cabo el psiquiatra italiano Cesare Lombroso o el físico británico William Crookes en sus respectivos países, y el punto en común que compartían ambas informaciones era la perspectiva del redactor, que celebraba casi indistintamente los nuevos “avances” de la ciencia. Ciencia “oculta” y ciencia “materialista” –dos términos de época- confluían en el espacio contiguo de los medios de prensa, alentando una concepción laxa, aún inestable, pero sin dudas en constante ampliación, de “lo científico”. Asimismo, cuando el artículo no se vinculaba con el ejercicio de las ciencias ocultas y se ocupaba, por ejemplo, del retrato de científicos admirados por la sociedad, como los que *Caras y Caretas* publicó a propósito del ingeniero norteamericano Thomas Edison, la dimensión maravillada era convocada desde el enfoque, con títulos como “El gran *mag*o del norte en su laboratorio”.¹²

Así, en la amplia gama de grises que se desplegaba entre los términos “mag

¹² “El mago del norte en su laboratorio”, *Caras y Caretas*, nº 366, 7 de octubre de 1905.

ámbitos tradicionales de producción científica, como también a otros pseudo-científicos; y al mismo tiempo, con ese término global, no homologable necesariamente a lo que en un sentido disciplinar o culto se entendía por *ciencia*, enfatizamos en la dimensión imaginaria, representacional, no erudita ni académica, que se derivaba del discurso de la prensa.

Al respecto, podría aducirse, empero, que la heterogeneidad de aquello que la prensa presentaba como científico o al menos de incumbencia científica, respondía, en realidad, si bien con las distorsiones propias de la divulgación, a lo que efectivamente sucedía en ciertas áreas del campo científico: mientras en el último tercio del siglo XIX surgían nuevas disciplinas como la psicología y la sociología –cuyo estatuto de “ciencia” suscitó debates y demandó complejas argumentaciones-¹³, otras iban siendo descartadas, como la frenología, o lo serían décadas más tarde, como la fisiometría; mientras prácticas consideradas pseudo-científicas o meras supercherías como la hipnosis se incorporaban ya definitivamente a la psiquiatría, el darwinismo social dio forma a la eugenesia, que proponía trasladar mecanismos artificiales de selección aplicados normalmente en ganadería y agricultura, a las sociedades humanas, para mejorar así la “raza”, y desterrar las enfermedades o conjurar el fantasma de la “degeneración”; por su parte, la identificación de rayos, como los llamados X por el alemán Röntgen, pero también de otros algo más escurridizos como los catódicos de Crookes y los inicialmente llamados Becquerel (la puerta de entrada al estudio de la radioactividad), parecía transmitir la idea de que lo “sobrenatural” iba cobrando forma natural por compulsión del quehacer de químicos y físicos, y estas revelaciones fueron tan alentadoras que hasta se avanzó en la investigación de rayos inexistentes, falsos, como los famosos “rayos N”, defendidos en su momento por el físico René Blondot. Y en las esquinas del campo científico, también se hallaban las investigaciones sobre mediumnidad, magnetismo animal y otros fenómenos paranormales, cuando no espiritistas, que llevaban a cabo científicos prestigiosos, pertenecientes incluso a academias de ciencias y universidades,¹⁴ que aún alentaban la hipótesis del posible carácter científico de su objeto de estudio, a pesar de las polémicas y las duras críticas de otros colegas “materialistas”. Estos enfoques científicistas del problema del espíritu y las fuerzas de la mente hacían aún más compleja la tarea de definir con precisión qué

¹³ Cfr. Rovaletti, Lucrecia, “Panorama psicológico”, en Biagini, Hugo (comp.) (1986), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano, pp. 241-320.

¹⁴ Nos detendremos en este tipo de investigaciones en los capítulos subsiguientes.

se incluía y qué quedaba fuera de la ciencia. Para el caso puntual de Argentina cabe agregar, como se verá más adelante, el hecho de que el desarrollo científico estaba escribiendo en esos años sus primeros capítulos, estrechamente ligados a un proyecto de modernización impulsado desde el Estado. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, y con mayor fuerza desde la presidencia de Sarmiento (1868-1874), el país asistía a la inauguración de sus instituciones científicas (Facultades y Academias ligadas a Universidades, Sociedades y Círculos científicos, Museos, Observatorios, Zoológicos, Hospitales); a la “importación” de científicos extranjeros, encargados de iniciar la formación de científicos locales o de poner en funcionamiento las noveles instituciones; y en un plano ideológico, a la paulatina aplicación del discurso científico o científicista para el “diagnóstico” de los problemas de la nación y su sociedad. Es decir, en Argentina no sólo gravitaba esta percepción heterogénea y algo laxa respecto de qué era materia científica en la época, sino que además se asistía a la construcción misma de un campo científico vernáculo con aspiraciones de modernización.

Con todo, cabe aquí una leve distinción. Si bien es cierto que la moderna división de las disciplinas científicas aún estaba delineándose, y que existían divergencias entre la validez científica de ciertas teorías o prácticas, lo que la prensa lograba con su divulgación era potenciar aún más la gran heterogeneidad de lo que podía constituir materia científica, y ello se debía a la aparición *en contigüidad*, en convivencia, de temas tan variados. La voluntad de ilustrar cuánto se habían acercado las ciencias al mundo de lo mágico y, viceversa, cuánto lo sobrenatural se había convertido en objeto de estudio científico (o de pretensiones científicas), se observaba claramente en los números almanaque que *Caras y Caretas* editaba la última semana de diciembre o, en su defecto, la primera de enero de cada año. En ellos, las referencias a las ciencias no sólo eran más profusas que en otros números, sino que vistas en su conjunto, componían el heterogéneo mosaico popular de lo científico y de lo pseudo-científico de entre siglos, en el cual se nivelaban y se amalgamaban las jerarquías, las distinciones, los reparos.

En el número almanaque de fines de 1906,¹⁵ por ejemplo, hallamos una breve nota titulada “Ferrocarril – globo”, sobre una innovadora (e inconducente) forma de mover una locomotora; otra ciertamente extensa titulada “El espiritismo según Lombroso” sobre sus avances en el estudio científico de la mediumnidad, de enfoque

¹⁵ *Caras y Caretas*, n° 430, 29 de diciembre de 1906.

serio; una tercera, “Las ilusiones de la atmósfera”, sobre el fenómeno óptico de los espejismos en el desierto; y finalmente una breve comunicación sobre “Curiosidades zoológicas – Moscas y mariposas sin alas”, en línea con el tono del “caso raro” también presente en diarios como *La Prensa* desde décadas anteriores.¹⁶ Todos estos temas participaban de una manera u otra del universo de “lo científico”, y si bien, bajo la revisión del especialista, sería necesario trazar sus dispares jerarquía y legitimidad como ítems de la ciencia –o incluso, su llana exclusión de ese campo-, puestos en contigüidad en el espacio de la revista y leídos por el lector común cobraban sin dudas el peso de un paneo por la ciencia del siglo. Esto no excluía que *Caras y Caretas*, siendo un semanario festivo, pudiera presentar algunos temas vinculados a “lo científico” desde una clara y efectiva voluntad humorística, como en “El sentimiento de arte en las fieras del zoológico”,¹⁷ nota en la cual se ilustraba a varios músicos tocando para los animales enjaulados, se comentaban, en pie de foto, las supuestas reacciones de las bestias y se jugaba, en líneas generales, con una especie de chascarrillo delirante y “experimental”, con el visto bueno del en ese entonces director de zoológico, el naturalista Eduardo L. Holmberg. Pero en todo caso, desde los artículos serios hasta aquellos más extraviados confirmaban a su modo la atracción que despertaba ese inestable, heterogéneo, a medias mágico, a medias secular, mundo de “lo científico”. Incluso en los avisos publicitarios de *Caras y Caretas* era posible hallar presupuestos semejantes: a lo largo del período de entre siglos, abundaron las publicidades que apelaban a frases que sobrenaturalizaban la ciencia (“Los milagros de la ciencia” sobre un remedio¹⁸), o aquellas que reconocían la utilidad de incluir la palabra clave en su latiguillo (“La ciencia y el estómago”, sobre un

¹⁶ Ya desde la década del 70 es posible encontrar la proliferación del “caso raro” en *La Prensa*, con notas como: “Raro fenómeno”, sobre el nacimiento de un gato con cuatro cabezas, en *La Prensa*, 26 de enero de 1879; “Víctima de la hidrofobia”, “Misterioso” y “Duraznos monstruosos”, *La Prensa*, 12 de febrero de 1879; también, proliferan los casos de locura: “Manía de un loco”, 9 de enero; “Un demente” y “Se escapó un demente”, 16 de enero (huidas del manicomio y gritos en la urbe); “Manía de un loco”, 17 de enero (se relata la locura de un francés que cree ser aristócrata y tiene tendencias piromaniacas); “Dementes”, 19 de enero (sobre dos mujeres que son llevadas a la comisaría; se espera la llegada del médico para que diagnostique si hay locura); “Opinión contradictoria”, 8 de febrero (un grupo de médicos no se pone de acuerdo acerca de si un criminal está loco o no; entre ellos, el Dr. E. Wilde); “Locos colonos”, 11 de febrero (el director del manicomio ofrece cien “alienados” para que trabajen de labradores. Solicita a cambio 300 manzanas de tierra); “Demente”, 11 de febrero (un inglés pide alojamiento en la comisaría y se dan cuenta de que es un enajenado mental); “Espiritista”, 11 de febrero (un hombre va a una peluquería y se retira sin pagar, alegando que los espíritus pagarán, ya que a través de un médium le dieron orden de afeitarse); “Dementes”, 5 de febrero (se informa que cuatro individuos fueron pasados al manicomio por algunos comisarios, por tener “enajenación mental”).

¹⁷ “El sentimiento de arte en las fieras del zoológico”, *Caras y Caretas*, 3 de febrero de 1900.

¹⁸ *Caras y Caretas*, 28 de noviembre de 1908

digestivo¹⁹), junto con otras que promocionaban curaciones magnéticas, sobre cuya efectividad, asombrosamente, la propia redacción de *Caras y Caretas* daba crédito, alentando así la inclusión del “magnetismo animal” dentro de las prácticas médicas confiables.²⁰

Por otra parte, como señalamos anteriormente, al repertorio de temas que llegaban de los países con mayor desarrollo científico, se sumaban asimismo las comunicaciones sobre el paulatino desarrollo de un campo científico nacional, algunas de cuyas áreas despertaban más interés que otras. Hacia fines de la década del setenta del siglo XIX, el diario *La Prensa* registraba con importante frecuencia los viajes expedicionarios a ríos, valles y diversas regiones del país, incluidos territorios de indígenas, que llevaban a cabo científicos argentinos como E. Zeballos, o extranjeros residentes como Lorentz;²¹ también se informaban, a través de ese diario, las actividades de academias y sociedades, como la Sociedad Científica Argentina, la Academia de Ciencias de Córdoba o el Círculo Médico Argentino. Décadas más tarde, en el pasaje de siglos, era frecuente encontrar en *Caras y Caretas* artículos que ya no sólo presentaban la información de un acontecimiento puntual, objetivo propio de los diarios, sino que además describían la incursión del “reporter” a las nuevas instituciones científicas, como la visita al “Al asilo de las Mercedes y la colonia de alienados;²² también, a los Observatorios de La Plata y de Córdoba, buscando presentar a la sociedad a quiénes eran “Nuestros astrónomos”²³; en ocasiones, también, comunicaban logros sorprendentes, que tocaban directamente a la vida cotidiana de los lectores, como cuando ese mismo año, los doctores Méndez e Ibanez aislaron el microbio de la fiebre amarilla y lo identificaron.²⁴ Todas estas notas venían acompañadas de imágenes seguramente novedosas para los lectores: en el primer caso, junto con las fotografías del

¹⁹ *Caras y Caretas*, n° 119, 12 de enero de 1901

²⁰ *Ibidem*.

²¹ “Exploración científica (al Chaco)”, *La Prensa*, 23 de febrero de 1879; “Concurso de científicos”, *La Prensa*, 1 de marzo de 1879; “Exploración científica”, *La Prensa*, 20 de mayo de 1879; “Un naturalista”, *La Prensa*, 2 de abril de 1879 (sobre la presencia en el país del naturalista español César Giron, que se suma a las expediciones); “Crónica de un explorador”, *La Prensa*, 22 de mayo de 1879, en la que se reproducen párrafos escritos por Lorentz desde el Río Negro. También se reseñaban con asiduidad las actividades de la Sociedad Científica Argentina, como la edición de sus Anales y la organización de Congresos.

²² Bernárdez, M., “El asilo de las Mercedes y la colonia de alienados”, *Caras y Caretas*, n° 33, 20 de mayo 1899.

²³ “Nuestros astrónomos”, *Caras y Caretas*, n° 13, 1 de enero de 1899.

²⁴ “El microbio de la fiebre amarilla. Lo aislaron en Buenos Aires”, *Caras y Caretas*, N° 37, 17 de junio de 1899. Es evidente que, dada la experiencia de la ciudad con la epidemia de fiebre amarilla de la década del setenta, la nota tenía articular impacto.

edificio y de los médicos (entre ellos, Lucio Meléndez y José Borda), aparecían fotos de los internos, acompañadas por su diagnóstico: “melancólico”, “perseguido”, “alcoholista”, “apático”, “megalómano”, y diferentes tipos de “monomaníacos”. Mientas que en el caso de la nota sobre la fiebre amarilla, aparecían fotografías de lo que captaba el microscopio, acaso no del todo decodificables para el público en general, pero de una primicia indudable.²⁵ (Véase reproducciones intercaladas, nº 1, 2 y 3)

Acorde con el estilo del semanario ilustrado, estos artículos buscaban presentar a sus lectores las instituciones y quehaceres de una ciencia nacional vista “por dentro”, de la mano del periodista moderno que salía a la calle, al espacio público, no sólo en busca de la información, sino tras los elementos que le permitieran retratar la sociedad, sus hábitos, sus instituciones. Había aquí, también, una mediación periodística entre lo que sucedía tras las paredes de esos hospicios, laboratorios u observatorios, y el universo del lector del semanario ilustrado.

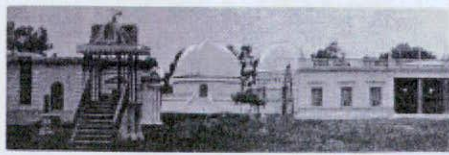
Fue, entonces, en la alternancia entre los temas de la ciencia local y las noticias de otros países con mayor desarrollo científico, y disponiendo en contigüidad un material heterogéneo, que los diarios y revistas construyeron su amplio espectro informativo e imaginario de “lo científico” de entre siglos. Ahora bien, ¿respecto de qué efectivo desarrollo de la actividad científica en el país se construía “lo científico” vulgarizado? ¿Cuánta “ciencia” había en la Argentina de entre siglos? Así planteadas, ambas preguntas son inabarcables en el contexto de esta tesis; no obstante, sí es posible una breve reconstrucción de cómo se fueron conformando las principales instituciones científicas del período, al menos aquellas de mayor visibilidad social y que cumplieron tareas fundacionales en la instauración de nuevas disciplinas. En ello nos detendremos acotadamente en el siguiente apartado.

La ciencia, símbolo de una nación moderna.

La bibliografía sobre la historia de las ciencias en la Argentina ha avanzado notablemente, en las últimas décadas, en la reconstrucción de cómo se fue conformando

²⁵ Eduardo Romano señala: “lo que dio primacía a los mensuarios, quincenarios o semanarios ilustrados en ese fin de siglo fueron, a no dudarlo, las fotografías. Esta técnica con posibilidades artísticas había alcanzado un rápido desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX, con proyecciones inmediatas en el Río de la Plata” (Romano, Eduardo (2004), *Revolución en la lectura. El discurso periodístico-literario de las primeras revistas ilustradas rioplatenses*, Buenos Aires, Catálogos, p. 159).

NUESTROS ASTRÓNOMOS

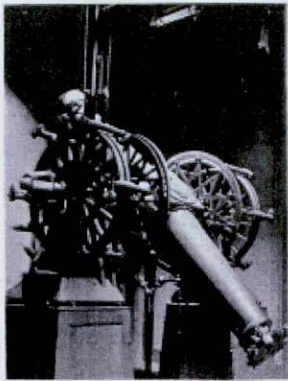


Vista del Observatorio Nacional de La Plata



Dr. Francisco Beuf
Director del Observatorio de La Plata

El astrónomo francés, que ocupó el puesto de director del Observatorio de La Plata, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad. Él fue el fundador de la observación astronómica en el país. Él fue el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad. Él fue el fundador de la observación astronómica en el país.

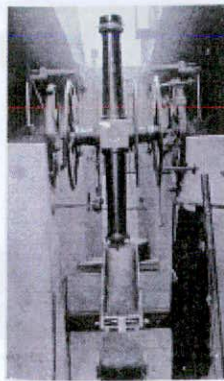


Una cámara del Observatorio de La Plata

En 1888, el astrónomo francés, que ocupó el puesto de director del Observatorio de La Plata, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad. Él fue el fundador de la observación astronómica en el país.



Vista del Observatorio Nacional de Córdoba



Instrumento óptico astronómico del Observatorio de Córdoba

Este instrumento astronómico, que ocupó el puesto de director del Observatorio de Córdoba, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad.



Dr. José E. Thayer
Director del Observatorio de Córdoba

Este instrumento astronómico, que ocupó el puesto de director del Observatorio de Córdoba, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad.



Observatorio del Páramo

Este instrumento astronómico, que ocupó el puesto de director del Observatorio del Páramo, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad.



José E. Beuf



José F. Grandmontagne



Robert Cooper



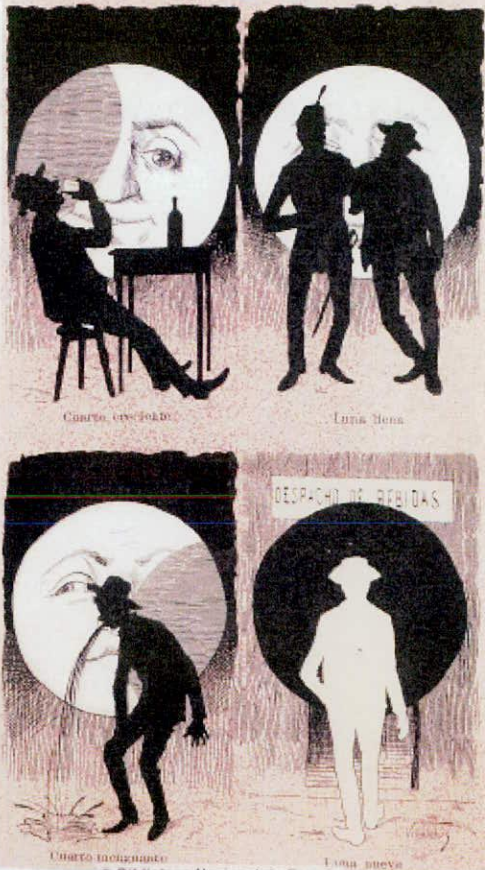
Juan Manuel de Rosas

Este instrumento astronómico, que ocupó el puesto de director del Observatorio del Páramo, falleció el 15 de mayo de 1888. Su nombre es el primero de la lista de los astrónomos de la ciudad.



Instrumento astronómico del Observatorio del Páramo

FASES DE LA LUNA, por VILLALOBOS



Fases de la Luna

una campo científico vernáculo a lo largo del siglo XIX. Esta tesis no busca aportar nada nuevo a la historia de las ciencias; por el contrario, empero, como todo estudio que considere formas de la divulgación, está obligada a su consulta, es decir, a la consideración de cómo y dónde se han originado esos saberes “cultos” o disciplinares, sobre los cuales se operan luego las variaciones banales. Es por ello que no podría pasarse por alto que, sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX, la Argentina asistió a un exitoso y ciertamente veloz desarrollo de la actividad científica y técnica, resultado de políticas estatales concientes y programáticas en esa dirección, y que ese proceso sin dudas fue percibido y experimentado por el conjunto de la sociedad, entre quienes se contaban los redactores y los lectores de diarios y revistas de los que nos ocupamos aquí. La presencia y las formas de “lo científico” en la prensa no agotan su explicación en una correspondencia directa con el grado de actividad científica en la Argentina de entre siglos, pero sin dudas esto último fue uno de sus factores históricos determinantes, no sólo porque proveyó un espectro de tópicos, sino porque significó la verificación de las aspiraciones de progreso y de modernización en una nación joven, la verificación de que el avance de las ciencias era también parte integral de la realidad nacional. En este sentido, repasar brevemente los hitos principales de la conformación de un creciente campo científico local, privilegiando el plano institucional, permite identificar los ítems que, acaso con el sintético pero certero señalamiento de los deícticos, recuerdan que el paulatino arraigo de las ciencias a través de nuevas instituciones implicó, entre otras muchas cosas, una transformación de la cultura de entre siglos en su conjunto, y que como muchas transformaciones de esta magnitud, produjo otras consecuencias por fuera de los ámbitos esperables.

En su estudio sobre *La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930*, Gregorio Weinberg enfatiza la importancia de entender el desarrollo científico en el contexto social del que forma parte. Temas como “la institucionalización de la ciencia, las relaciones entre ésta y el Estado, y las de ambos con la Universidad”, sumado a cuestiones de “prestigio social”, son para el autor “ineludibles puntos de referencia para la comprensión de los procesos”, y sobre todo, para inquirir hasta dónde esa nueva “masa crítica de conocimientos” pudo contribuir “a modificar la constelación de valores admitida para proponer una nueva.”²⁶ En efecto, tanto el autor como los

²⁶ Weinberg, Gregorio (1998), *La ciencia y la idea de progreso en América Latina (1860-1930)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 29.

historiadores de las ciencias José Babini y Marcelo Montserrat acuerdan en identificar la implementación de una cabal política de desarrollo científico durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento (1868-1874), excepción hecha de una etapa anterior en la que Babini encuentra más discontinuidades que procesos plenamente conformados.²⁷ Además de su genuino interés por las ciencias, Sarmiento logró llevar a cabo, durante su presidencia, medidas que contribuyeron a la institucionalización de muchas disciplinas, con financiamiento estatal.

La convocatoria al país del astrónomo norteamericano Benjamin Apthorp Gould y su equipo, gestionada durante la estadía de Sarmiento en Estados Unidos, fue una de las primeras empresas emblemáticas, no sólo para el desarrollo de la astronomía y, a largo plazo, de la meteorología, sino sobre todo por su fuerte carga simbólica: un país en formación, carente prácticamente de científicos y de ciencia nacionales, se embarcó en la sofisticada y pionera tarea de invertir recursos públicos en la astronomía, cuando aún faltaban tantos puentes, caminos, vías, puertos, y toda una infraestructura por construir. El hecho es que el prestigioso astrónomo arribó a la Argentina en 1870, y al año inauguró el primer Observatorio Astronómico Argentino, situado en las afueras de la ciudad de Córdoba. En esa oportunidad, las palabras de Sarmiento sintetizaron el valor que otorgaba al desarrollo de la ciencia “pura”, sin inmediata aplicación, en su proyecto de nación:

Hay, sin embargo, un cargo al que debo responder, y que apenas satisfecho por una parte, reaparece por otra bajo nueva forma. Es anticipado o superfluo, se dice, un observatorio en pueblos nacientes y con un erario o exhausto o recargado. Y bien, yo digo que debemos renunciar al rango de nación, o al título de pueblo civilizado, si no tomamos nuestra parte en el progreso y en el movimiento de las ciencias naturales.²⁸

Para Montserrat, atento también al decisivo impulso de Sarmiento a la creación del Observatorio, la astronomía había adquirido la función de “una suerte de ciencia-piloto destinada a rebasar su significación científica, para convertirse en un agente eficaz del cambio ideológico-social, papel que compartirá después, en pleno auge positivista, con el evolucionismo biológico.”²⁹ Para esta elite dirigente, tanto la

²⁷ Babini, José [1954-1963] 1986, *Historia de la ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, Solar. Montserrat, Marcelo (1993), “Sarmiento y los fundamentos de su política científica”, en *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.

²⁸ Reproducido en Babini, *op.cit.*, p. 162.

²⁹ Montserrat, Marcelo, *op. cit.*, p. 21.

astronomía como luego las ciencias naturales representaban verdaderos estandartes del progreso entendido no exclusivamente con fines utilitaristas, sino ante todo como el desarrollo integral de una cultura nacional, como el avance de la civilización en su sentido más elevado y totalizador. Este peso simbólico de las ciencias, no obstante, no necesariamente cristalizó —como se verá más adelante— en una creciente producción de biólogos, astrónomos, físicos y matemáticos, ni en la concreción de investigaciones en “ciencia pura” en el país durante el período de entre siglos, y en ello se verifica la imposible separación entre la ciencia y las limitaciones inherentes a la realidad política y económica concreta; pero pese a ello, iniciativas estatales como éstas produjeron otras palpables consecuencias en el desarrollo de las ciencias en el país.

De manera más inmediata, debe señalarse que la creación del observatorio de Córdoba dio exitosos frutos: el examen llevado a cabo por Gould del cielo austral, poco explorado hasta entonces, cobró forma en su libro *Uranometría argentina* (1879), obligada obra de consulta durante décadas, así como también la publicación póstuma *Fotografías cordobesas* (1897), producto de la pionera aplicación de la fotografía al estudio estelar. Asimismo, un nuevo observatorio se fundó más tarde en el país: en 1883 surgió el Observatorio de La Plata, cuya actividad real no comenzó sino en la primera década del siglo XX. Curiosamente, uno de sus directores, convocado especialmente desde el extranjero en 1908, fue el astrónomo italiano Francisco Porro, director del Observatorio de Turín pero también famoso por sus investigaciones sobre el espiritismo y la mediumnidad junto a Cesare Lombroso y otros científicos italianos, como se verá en el capítulo II.

La institucionalización de la actividad científica contó, en esos años, con un espacio favorable en el ámbito de las universidades. La vinculación era esperable, dado que, ante la escasez de científicos en el país, era necesario formar a los jóvenes y ampliar el espectro de carreras tradicionales (jurisprudencia y medicina). En este sentido, cuando Juan María Gutiérrez asume el rectorado de la Universidad de Buenos Aires, entre 1861 y 1874, se producen importantes innovaciones. Entre ellas, la creación del Departamento de Ciencias Exactas, en 1865, y la solicitud de fondos estatales para la “importación” de profesores europeos, medida que también tomarán otras instituciones científicas formadas en esos años en otras ciudades. Para el Departamento de Ciencias Exactas de la UBA se contrató a los italianos Bernardo Speluzzi, Emilio Rosetti y Pellegrino Strobel, este último al poco tiempo reemplazado por Juan

Ramorino, todos científicos que hoy ocupan un lugar de pioneros en la historia de las ciencias argentina. De esta institución egresaron, en 1869, los primeros doce ingenieros, (a los que “cariñosamente se los denominó luego ‘los doce apóstoles’”³⁰), entre quienes estaban Luis A. Huergo, Guillermo White y Valentín Balbín.

El recorrido que siguió este Departamento en las décadas posteriores es representativo de la brecha que se abría, en efecto, entre las aspiraciones y las posibilidades de una “ciencia nacional”: en 1874, “con un exceso de optimismo” apunta Babini,³¹ el organismo se escinde para dar nacimiento a dos Facultades científicas de la UBA: la de Matemáticas, dirigida por Gutiérrez, y la de Ciencias físico-naturales, presidida por el químico Miguel Puiggari, otro científico que reaparecerá en el capítulo siguiente de esta tesis, a propósito de una polémica entablada con espiritistas porteños durante la década del ochenta. La creación de estas dos Facultades no logró, empero, formar científicos “puros”. Si bien la primera expedía títulos de doctor en ciencias fisicomatemáticas, seguía siendo, en los hechos, una escuela de ingeniería; la segunda, peor aún, permanecía casi sin inscriptos. Ni de una ni de otra egresaban doctores, los que recién comenzaron a aparecer en la década del ochenta cuando ambas Facultades volvieron a fusionarse, tras la nacionalización de la UBA; de todos modos, estos nuevos doctores se desempeñaban luego en tareas de ingeniería.

Del ámbito de ese inicial Departamento de Ciencias Exactas, y al poco tiempo de haber egresado “los doce apóstoles”, surge la Sociedad Científica Argentina, en 1872, presidida en sus inicios por Huergo, y una de cuyas figuras destacadas fue Estanislao S. Zeballos. Babini reconoce tanto en los propósitos como en las tareas llevadas a cabo por la institución “una tendencia unilateral hacia las ciencias exactas, la ingeniería y la técnica”, esto es, el dominio de un interés por el conocimiento de aplicación práctica, de utilidad para la “industria y las necesidades de la vida social”.³² Con todo, la Sociedad financió una de las expediciones del naturalista Francisco Pascasio Moreno a la Patagonia, en 1875 (entre otros viajes), y fue la responsable de organizar el primero de cuatro Congresos Científicos Latinoamericanos, en 1898, evento importante para el fortalecimiento de los lazos en la región.³³

³⁰ Babini, *op. cit.*, p. 128.

³¹ *Ibid.*, p. 129.

³² *Ibid.*, p. 140-141

³³ Los siguientes se realizaron en Montevideo, 1901; Río de Janeiro, 1905 y Santiago de Chile, 1909 (Weimberg, G., *op. cit.*, p. 31)

En Córdoba, por su parte, también tuvo lugar la modernización la Universidad y la creación de la Academia Nacional de Ciencias, en 1873, bajo la dirección del zoólogo alemán Carlos Germán Burmeister. Ambas instituciones estuvieron en estrecho contacto, y de la Academia surgió finalmente la Facultad de Ciencias, donde se concentró la actividad docente. En este caso también el gobierno nacional financió la contratación de científicos extranjeros, tanto para el dictado de las asignaturas matemática, física, química, botánica, zoología, mineralogía y geología, como para integrar un consejo consultivo del gobierno en materia científica, y para explorar los suelos, la flora y la fauna del país. Entre los primeros en llegar, estaban el botánico Paul G. Lorentz, de Munich, el zoólogo holandés H. Weyenbergh, y el geólogo Alfred Stelzner, a los que sucedieron otros científicos europeos en la década del ochenta.³⁴

Finalmente, la tercera universidad argentina que también contó con sus facultades, academias y museos asociados fue la de La Plata, fundada en 1882, pero cuyo funcionamiento efectivo no comenzó sino hasta 1905, cuando por obra de Joaquín V. González se nacionalizó. En ese acto se anexaron a la universidad el Observatorio Astronómico, el Museo de Ciencias Naturales, la Biblioteca Pública, y la Escuela práctica de Agricultura y Ganadería. Es en La Plata, de hecho, donde se diplomaron los primeros doctores en astronomía, en física y en matemáticas, hacia comienzos de siglo XX.

El panorama institucional de las ciencias del período se enriquece, también, con la creación de los museos de ciencias: el de Buenos Aires, cuya dirección asume, en 1862, Burmeister, y a quien, tras su muerte en 1892, sucede otro extranjero que ya había realizado varias expediciones en el país desde la década del setenta, el naturalista ruso Carlos Berg. Recién en 1902, finalmente un científico argentino, el paleontólogo Florentino Ameghino, asume la dirección de este museo. Por su parte, el Museo de Paraná es rearmado hacia 1884, bajo la dirección de Pedro Scalabrini, quien logró obtener una valiosa colección de fósiles; mientras que en ese mismo año se funda el ya mencionado Museo de La Plata, cuya dirección asume uno de los primeros y más destacados naturalistas argentino, Francisco P. Moreno.³⁵ Podemos mencionar, por

³⁴ Cfr. Montserrat. Montserrat (1993) "La influencia italiana en la actividad científica argentina del siglo XIX" en *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, pp. 83-120.

³⁵ Para un estudio actualizado sobre el desarrollo de los museos y la paleontología, véase: Podgorny, Irina (2004), "La conciencia de una tradición", prólogo a Pedro Navarro Floria (coord.). *Patagonia. Ciencia y conquista. La mirada de la primera comunidad científica argentina*. Neuquén, Centro de Estudios Patagónicos, pp. 9-29; Podgorny, Irina (2008), "De ángeles, gigantes y megaterios. El

último, en este breve recuento institucional, la creación de otras entidades pertinentes, como el Instituto Geográfico Argentino (1879-1930) –uno de cuyos presidentes, el geógrafo Alejandro Sorondo, fue también el fundador de la primera Rama de la Sociedad Teosófica en el país y en Latinoamérica³⁶- ; el Instituto Geográfico Militar, en 1879, pero de efectivo inicio de actividades en la década del veinte; el Zoológico de Buenos Aires, el Jardín Botánico, y la Oficina Meteorológica Nacional.

En su historia, Babini insiste en destacar las grandes contribuciones de naturalistas como Moreno, Florentino Ameghino y Eduardo L. Holmberg, acaso porque a la luz de su hipótesis, fueron los mejores exponentes de un período en el cual la Argentina logró contar con ámbitos de investigación científica no ligados en forma inmediata a una utilidad, ni a un directo provecho económico. Parte de este éxito lo atribuye a lo que, con metáforas botánicas, llama “injerto cultural”, es decir, a la labor docente y de investigación de los científicos extranjeros que actuaron durante esos años en el país, convocados por una sostenida política cultural gubernamental. Por el contrario, tras la crisis de 1890, “se produce un incremento de las actividades técnicas en pos de un afán utilitario y de un interés material, que pospone o trava las preocupaciones por la ciencia pura o por las investigaciones desinteresadas.”³⁷ Las matemáticas, la química, la física, continúan enseñándose en los claustros sin interrupción, pero su función era, eminentemente, la de formar ingenieros; se realizan muy útiles observaciones astronómicas, pero no se forman nuevos astrónomos. Es decir, las ciencias básicas se enseñaban en la Argentina, pero no se practicaban. Será recién hacia la década del veinte del siglo siguiente que esta situación comience a revertirse.

Ahora bien, por fuera de la ciencia pura o de su aplicación técnica, el ámbito de la medicina fue otro polo de importante crecimiento a nivel de sus instituciones desde la década del sesenta en adelante. Ya desde los años inmediatamente posteriores a Caseros, fueron los estudios médicos los primeros en reiniciarse en Buenos Aires. Entre 1855 y 1875, los doctores Francisco Javier Muñiz y Juan José Montes de Oca se sucedieron en el decanato de la Facultad de Medicina, incorporada a la UBA, como las otras facultades, durante la década del setenta. De sus aulas egresaron cirujanos notables

intercambio de fósiles de las Provincias del Plata en la primera mitad del Siglo XIX”, en Ricardo Salvatore (comp.), *Los lugares del saber. Contextos locales y redes transnacionales en la formación del conocimiento moderno*, Rosario, Beatriz Viterbo.

³⁶ Retomamos la figura de Sorondo en el capítulo IV: “Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía”.

³⁷ Babini, *op. cit.*, p. 197.

como Manuel A. Montes de Oca e Ignacio Pirovano, y hacia la década del ochenta, la Facultad incorporó dentro de su órbita al Hospital de Clínicas y a otras academias de medicina. En términos sucintos, cabe destacar aquí la prolífica tarea higienista de la medicina argentina de esas décadas, orientada a la problemática social, con figuras como Guillermo Rawson entre las destacadas.

En estrecha relación a lo anterior, los comienzos de los estudios psiquiátricos en el país tuvieron en José María Ramos Mejía a uno de sus primeros referentes; fue el fundador de la cátedra de neurología (“patología nerviosa”) en 1887, así como del Círculo Médico Argentino, en 1875. También, con sus libros *La neurosis de los hombres célebres* (1878) y *Las multitudes argentinas* (1899), entre otros, fue uno de los primeros en extrapolar categorías de la psicopatología al análisis e interpretación tanto del pasado nacional como de sus problemas contemporáneos. Paralelamente, tal como señala Hugo Vezzetti, “si con Ramos Mejía las tesis positivistas parecen adquirir la necesaria grandilocuencia como para proyectarse a un diagnóstico y tratamiento de la nación”, con la figura de Lucio Meléndez surge un modelo de alienista, fuertemente inspirado en modelos franceses, como Charcot, que combinaba las “luces de la ciencia y el ímpetu del reformador”.³⁸ Curiosamente, el Dr. Meléndez también integra el conjunto de científicos argentinos mencionados en el capítulo siguiente de esta tesis, a propósito de una polémica con el líder de los espiritistas porteños, Cosme Mariño, a quien advirtió públicamente –con ese “ímpetu del reformador” del que habla Vezzetti- que había reservado una celda para él en el Hospicio de Alienados, para cuando decidiera “curarse” finalmente de su fanatismo.

Anécdotas aparte, agreguemos que con la paulatina inauguración de nuevos hospicios se avanzó en la modernización del sistema de salud pública, al tiempo que la psiquiatría ganó prestigio en la cultura al constituirse como un saber que permitía abordar un conjunto de males tanto dentro como fuera del asilo. Temprano ejemplo de esta extrapolación fue la *Estadística sobre la enajenación mental en la Provincia de Buenos Aires*, presentada en un Congreso Internacional de Amsterdam, en 1879, por Meléndez y Emilio Coni, otro reconocido higienista del país. Allí, Vezzetti detecta que el papel de la herencia –principal postulado de las tesis evolucionistas sobre la degeneración- “queda relegado frente a una percepción inmediata del desorden mental

³⁸ Vezzetti, Hugo (1986), “El discurso psiquiátrico”, en Biagini, Hugo (comp.) (1986), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano, p. 365-366.

como directa expresión de un desajuste del organismo social.”³⁹ Más tarde, hacia principios de siglo XX, la fuerte influencia de la criminología de Lombroso, que trazaba los vínculos entre locura y crimen, lleva a la psiquiatría de orientación más “positivista” a su momento de apogeo institucional: en torno de José Ingenieros y Francisco de Veyga “se forman cátedras, revistas e instituciones públicas, que además demuestran una notable capacidad de convocar a un conjunto de disciplinas.” Producto de ese cruce disciplinar fue la revista fundada por Ingenieros en 1902, *Archivos de Psiquiatría y Criminología*.

La psicología, por su parte, también fue ganando, en esos años, terreno institucional: en 1896, al fundarse la Facultad de Filosofía y Letras, constituye una de las materias del primer año, dictada por Rodolfo Rivarola; al poco tiempo, en 1901, Horacio Piñero agrega otro curso de la materia, a la que se suman luego Ingenieros y Veyga. En 1908, surge la primera Sociedad de Psicología, como prolongación de la cátedra en la Facultad. Al revisar el lugar de la psicología dentro del marco general de las ciencias en Argentina, Lucrecia Rovaletti atiende a las posturas levemente diferenciadas de Ingenieros, Veyga, Piñero y Carlos O. Bunge; sin embargo, en todas ellas detecta argumentaciones que alejaban a la psicología de una orientación abstracta, filosófica o metafísica, y que al mismo tiempo buscaban definir el carácter híbrido de esta nueva ciencia, entre la biología y las ciencias “morales”.⁴⁰

Paralelamente al desarrollo institucional de las ciencias, la historia de las ideas ha estudiado, asimismo, las formas que adoptó la doctrina positivista en Argentina, con el predominio de un “monismo naturalista de corte spenceriano”, a excepción del grupo de orientación comteana nucleado en torno de la escuela normalista de Paraná. Tanto en el pionero estudio de Ricaurte Soler como en el posterior trabajo colectivo coordinado por Hugo Biagini se enfatiza en el amplio y variado espectro de recepción y reelaboración de las tesis positivistas, lo que alejaba al positivismo argentino de ser “un simple remedo europeo.”⁴¹ A propósito de esta dificultad para aunar bajo ese término de escuela las diferentes producciones de intelectuales identificados a grandes rasgos con el positivismo, Oscar Terán ha preferido hablar, en un trabajo posterior a los de Soler y Biagini, de una “cultura científica”, “designación que indica aquel conjunto de

³⁹ *Ibid.*, p. 368.

⁴⁰ Rovaletti, Lucrecia, “Panorama psicológico”, op. cit. *Cfr.*, también, Vezzetti Hugo (comp.) (1988). *El nacimiento de la psicología en la Argentina*. Buenos Aires, Puntosur.

⁴¹ Biagini, Hugo (1986), “Presentación”, en *El movimiento positivista argentino*, op. cit., p. 16; Soler, Ricaurte (1968), *El positivismo argentino*, Buenos Aires, Paidós.

intervenciones teóricas que reconocen el prestigio de la ciencia como dadora de legitimidad de sus propias argumentaciones.”⁴²

Esta brevísima reseña, apoyada sólo en una porción de la abundante bibliografía existente al respecto, permite trazar un panorama institucional de las ciencias, así como el efectivo arraigo de una filosofía positivista ajustada al contexto nacional y, en líneas generales, el consenso respecto de la profunda legitimación de las ciencias como agentes de la modernización y el progreso. Ahora bien, tal como anticipamos al comienzo del apartado, una historia planteada en estos términos no resuelve por sí misma la pregunta sobre qué sucedía con la ciencia en los ámbitos no académicos o ajenos a la elite intelectual, ni sobre cómo se conformó un imaginario popular o banalizado de “lo científico” en la prensa. ¿Existe, necesariamente, una relación unívoca y proporcional entre la institucionalización de un sólido campo científico local y el poder simbólico del discurso periodístico para instaurar un imaginario de “lo científico”? En todo caso, si por un lado no puede prescindirse de la consideración de este panorama institucional e ideológico de las ciencias y el positivismo, por otro lado cabe detectar que no se trata del único determinante de las formas vulgarizadas; se trata, sí, de uno de los factores que lo determinaron, junto con otros.

Uno de los principales efectos de esa ciencia ejercida o enunciada “desde arriba” —esto es, en políticas gubernamentales, en el discurso de los intelectuales— fue sin dudas la altísima valoración y legitimación del científicismo instalado como un consenso social. Más allá de las consabidas críticas a los resultados de un “materialismo extremo” o a las limitaciones del positivismo —o aún, incluso a pesar de ellas—, es claro que existía un saldo de prestigio social del discurso y las actividades de la ciencia, y ello fomentó pues su pertinencia en las páginas de periódicos y revistas. Pero al mismo tiempo, como señalamos anteriormente, existieron otros determinantes. Por ejemplo, las intervenciones periodísticas no se circunscribían a límites nacionales cuando se trataba de “lo científico”, sino que, más precisamente, operaban en constante contrapunto entre la percepción de un acelerado proceso de modernización en el país, y las contundentes señales del desarrollo científico-técnico de los países centrales, contrapunto en el cual, claro está, la prensa no sólo atendía a la dimensión fáctica de los temas de interés, sino

⁴² Centrado en textos que se inscribían en la literatura de ideas y “en el ensayo de pretensiones científicas”, Terán hace foco en la visión de una fracción intelectual de la elite, y reconstruye una historia “desde arriba” como la llama, que involucra las producciones de Ernesto Quesada, Carlo O. Bunge, J. M. Ramos Mejía y José Ingenieros, autores también estudiados por Soler y los colaboradores del libro de Biagini acorde a sus definiciones de “positivismo argentino”. (Terán, Oscar (2000), op. cit.)

que incluía asimismo, como parte estructural de sus comunicaciones, la dimensión de las expectativas, las proyecciones y de otras consecuencias imaginarias identificadas con la percepción del lector profano, habitante de una nación periférica. Parte de “lo científico” periodístico se nutría de los eventuales acontecimientos y perfiles del científico, inventor y experimentador “ocultista” que llegaban de las metrópolis, previamente mediatizados por el discurso de la prensa de esas ciudades. Un ejemplo significativo de ello fueron las colaboraciones que el escritor ocultista francés Jules Bois realizó para el diario parisino *Le Matin*, a lo largo de 1901, sobre temas del espiritismo, el ocultismo y lo paranormal, artículos que tanto el diario *La Nación*, como la más modesta *Revista Sociológico Espiritista Constancia*, reprodujeron en varias oportunidades. En esta revista también fue posible hallar la transcripción de notas sobre ciencias, sin orientación ocultista, como “Avances de las ciencia en medicina, aire líquido y radiación”, traducida del diario *New York Herald*,⁴³ que trazaba un optimista panorama de los logros y de las promesas futuras, como otras notas que maravillaban la naturaleza de descubrimientos recientes, entre ellas “Fotografía de lo invisible”, traducido del periódico italiano *Il Corriere Della Sera*, referido a los rayos de Röntgen.⁴⁴ La práctica del canje entre revistas y diarios editados en numerosas ciudades permitía la asidua transcripción de novedades científicas producidas en el extranjero, tanto de índole “materialista” como “ocultista”.

La doble atención a lo local y a lo internacional era, por otra parte, consecuencia inevitable de una idea aún fuertemente arraigada en el período, acerca de que los logros de la Ciencia, con su mayúscula sintética, eran logros de y para la humanidad en su conjunto, independientemente de su lugar de origen, idea que el periodismo convocaba a menudo al presentar los nuevos descubrimientos. Los lectores asistían, entonces, a una representación de “lo científico” que incluía las referencias locales pero que también trascendía las fronteras, y que recuperaba todos aquellos dispersos destellos de las ciencias que corroboraban, una y otra vez, que el mundo secular aún prometía ser una caja de mágicas sorpresas.

En este sentido, la dimensión vulgarizada de “lo científico” podría pensarse como otra de las “derivadas de la cultura científica”, tal como llamó Oscar Terán a las

⁴³ “Avances de las ciencia en Medicina, aire líquido y radiación” (del *The New Yorker Herald*), *Constancia*, 21 de febrero de 1904.

⁴⁴ “Sección Científica: Fotografía de lo invisible”, *Constancia*, 29 de marzo de 1896. Traducido de *Il corriere de lla sera*.

articulaciones que realizaron los intelectuales entre las herramientas conceptuales del positivismo, y su reflexión sobre el país, su cultura, su sociedad. Porque así como se produjeron “derivadas” bajo las formas cultas del ensayo de ideas, también existieron otras, que se canalizaron en el discurso de la divulgación periodística, destinada a un espectro más amplio y variado de lectores, y atenta a ciertas aristas insólitas de lo científico. Ante todo, estas otras derivadas, ajenas a la rigurosidad y la sutileza esperables en el ensayo, lograron dar forma a un cúmulo de imágenes, valoraciones y expectativas que excedían ya a la “ciencia” como tal, pero que conformaban la expresión de una sensibilidad de época. Como señalamos en la introducción, el discurso periodístico no actuó aisladamente en esta construcción; el relato fantástico de tópico científico o pseudo-científico fue, asimismo, un fuerte constructor de este imaginario, con el lenguaje propio de la literatura, como se verá en los últimos capítulos de esta tesis. También, el surgimiento de los espiritualismos con ambiciones científicas -como el espiritismo, el magnetismo y la teosofía- agregaron otra instancia fuertemente productiva de “lo científico” vinculado a los misterios del más allá, de la psiquis y de lo sobrenatural, y a ello nos referiremos en los tres capítulos subsiguientes. Lo que se presenta a continuación -el análisis de un corpus de artículos aparecidos en *La Nación*, *La Prensa* y *Caras y Caretas*- es entonces el resultado de una de esas “derivadas” discursivas e imaginarias de lo científico de entre siglos, que arman, junto con las anteriores, el gran *mosaico* del impacto de la ciencia por fuera de sus gabinetes y laboratorios.

Las “maravillas” de las ciencias en la prensa de Buenos Aires⁴⁵

En *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Adolfo Prieto señala que todo estudio cultural ocupado del período entre 1880 y 1910 debe reconocer necesariamente la emergencia de “un nuevo tipo de lector”, surgido, en principio, de las exitosas campañas de alfabetización, que paulatinamente conquistó espacios propios en la cultura finisecular. Atento a la distinción entre la tradición de la

⁴⁵ Una versión preliminar de lo que luego constituyó este apartado fue presentado como monografía final para el seminario de doctorado “Del lado del lector. Lectores y lecturas en el siglo XIX latinoamericano”, dictado por la Prof. Susana Zanetti, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, primer cuatrimestre de 2005. Agradezco a la profesora su lectura y evaluación.

cultura letrada y las nuevas modalidades de lectura –sólo en parte independientes de aquella-, Prieto afirma que, antes que el libro, fue la prensa periódica la que “sirvió de práctica inicial a los nuevos contingentes de lectores, y la prensa periódica, previsiblemente también, creció con el ritmo con que éstos crecían”.⁴⁶ Mientras el grupo social y profesional perteneciente a la cultura letrada “continuaba reconociendo en el libro la unidad vertebradora de su universo específico”, una porción importante de los nuevos lectores con seguridad “agotó la práctica de la lectura en el material preferentemente informativo ofrecido por la prensa periódica”, mientras que otro sector del mismo público también debió ampliar su experiencia hacia el sistema literario que se legitimaba en los periódicos, que incluía el folletín, entre otros géneros. Una de las contundentes conclusiones que se desprenden del estudio de Prieto es que cuando se trata de la cultura argentina de entre siglos, no es posible reducir toda experiencia de lectura atendiendo exclusivamente al libro. Y en este sentido, consigna datos cuantitativos correspondientes a un estudio de 1898 que resultan ineludibles, si consideramos que la población de Buenos Aires rondaba los 650.000 habitantes:

En Buenos Aires, sólo los diarios de aparición matutina [como *La Nación* y *La Prensa*, entre otros] ponían 120.000 ejemplares a disposición del público. Sin contar la tirada de semanarios y revistas, se podía calcular en 200.000 el número de copias que la prensa ofrecía diariamente a los lectores de toda la República. Es decir, 60.000.000 de copias en el año. El circuito del libro, sin tantas precisiones numéricas y sin base para ellas, se reconocía más bien por unas pocas cifras desarticuladas y a través del juicio de algunos conocedores. El autor, [Alberto Martínez], transcribe la opinión de uno de estos expertos, sin identificarlo: en la Argentina, no comprendidos los lectores de diarios, podrán existir unos 15.000 lectores, de los cuales 10.000 consumen únicamente novelas y 5.000 alta literatura, ciencias, variedades y especialidades profesionales.⁴⁷

Es entonces en torno de los medios de prensa donde se concentraba buena parte de la lectura de la población alfabetizada, y en todo caso, como agrega Prieto, el contacto con el libro podía ser consecuencia del consumo original de periódicos, como sucedía con los folletines gauchescos inicialmente publicados en el diario *La Patria Argentina* y

⁴⁶ Prieto, Adolfo [1988] 2006, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 14.

⁴⁷ Prieto (op. cit, p. 48.) se refiere a la nota de Martínez “El libro en la Argentina. Lo que se compra y lo que se vende” publicada en *La Nación*, el 4 de enero de 1898. Cabe recordar que el número de habitantes de Buenos Aires en 1880 era 337.617; en 1895, la ciudad pasó a tener 649.000 habitantes, de los que sólo 320.000 eran nativos. (Villeco, Miguel Héctor. *Cronologías para una historia de la ciudad de Buenos Aires. (1580-1996)*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2000, p. 23)

luego editados con formato de libro, en los que su estudio se concentra.⁴⁸ El sostenido crecimiento de la cantidad de periódicos –que en algunos años superó la tasa de crecimiento demográfico⁴⁹–, la proliferación de imprentas, la modernización tecnológica de algunos diarios –el nuevo edificio de *La Prensa* y sus nuevas máquinas como el máximo exponente– y el éxito de empresas novedosas como *Caras y Caretas*, son datos que informan sobre la fuerte irrupción de los medios de prensa en la cultura de entre siglos, y sobre su innegable estatuto de nuevo “espacio” común de confluencia de grupos sociales relativamente variados. En efecto, para Prieto la prensa no sólo fue un espacio “potencialmente compartible” por diversos sectores, sino que además proveyó “el enmarcamiento y, de alguna manera, la tendencia a la nivelación de los códigos expresivos con que concurrían los distintos segmentos de la articulación social.”

Con todo, Eduardo Romano, al revisar el enfoque de Prieto, agrega necesarias distinciones entre la lectura de periódicos y la lectura de soportes mucho más complejos en sus formas y contenidos como los semanarios ilustrados, entre los que destaca a *Caras y Caretas*. Un nuevo tipo de lenguaje “verboicónico” y los nuevos géneros discursivos que fueron creando los semanarios produjeron una radical “desacralización” de la práctica de leer, muy diferente a la libresca pero también a la de los periódicos: la propia “organización del hipertexto” permitía la convivencia de textos “de distinta elaboración verbal-literaria” con “otros meramente informativos.” Además, la presencia de “textos híbridos (caso extremo, la publicidad literaturizada)” o que aparecían acompañados por imágenes de actualidad a veces contrastantes, obligaba a la pregunta de “si se emplearon tácticas al respecto”.⁵⁰ La convivencia, entonces, de géneros de diferentes niveles, no reductibles a los axiomas de lo culto o lo popular excluyentes, y la polifonía propia de estas empresas colectivas, que incorporaban también lo humorístico, hizo de la lectura de estos semanarios una experiencia tan novedosa como semiológicamente compleja.

⁴⁸ También Alejandra Laera (2003) estudió la ampliación del público lector en *El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

⁴⁹ Prieto, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁵⁰ Romano, Eduardo, *op. cit.*, pp. 163-164. Para un estudio de las relaciones entre texto e imagen en *Caras y Caretas*, véase Szir, Sandra (2009), “Entre el arte y la cultura masiva. Las ilustraciones de la ficción literaria en *Caras y Caretas* (1898-1908)”, en Malosetti Costa, Laura y Gené, Marcela (comps.), *Impresiones de época. Imagen y palabra en la historia cultural de Buenos Aires*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 109-139.

Ahora bien, fue en una zona de estas nuevas publicaciones y de las nuevas experiencias de lectura que se gestó, entre otras cosas, una idea compartida, en constante ampliación, de “lo científico”, que acorde a una formulación empleada por Benedict Anderson en su libro *Comunidades imaginadas*, podría pensarse también como el resultado de un acto simultáneo de lectura que proyectaba una “ciencia imaginada” entre el conjunto de lectores. Cuando Anderson afirma que, en el siglo XIX, los dos soportes que hicieron posible la consolidación de la idea de nación y el sentimiento de nacionalismo son la novela y el periódico (visto éste, también, como una forma de la novela, “cuyo autor ha abandonado toda idea de una trama coherente”), pone el foco en textos que efectivamente cohesionan representaciones y valoraciones de la comunidad, pero que, creemos, no se limitaron únicamente a la construcción de lo nacional, sino que, por añadidura, intervinieron en diferentes campos de lo simbólico. La descripción de Anderson del “ritual de lectura” del periódico es sumamente operativa para pensar el surgimiento de otras construcciones imaginarias, menos globales pero de función detectable en la cultura, que se hicieron posibles durante el siglo XIX a través de los soportes impresos:

[E]l periódico es sólo una ‘forma extrema’ del libro, un libro vendido a escala colosal, pero de popularidad efímera. ¿Podríamos decir que es un éxito de librería por un solo día? La obsolescencia del periódico al día siguiente de su impresión [...] crea sin embargo, justamente por esa misma razón, esa ceremonia masiva extraordinaria: el consumo casi precisamente simultáneo (‘imaginario’) del periódico como ficción. Sabemos que las ediciones matutinas o vespertinas especiales serán consumidas abrumadoramente sólo a la hora y el día de su publicación. (Contrástese la situación del azúcar, cuyo uso se hace en un flujo continuo, no medido por el reloj; puede echarse a perder, pero no se vuelve obsoleto.) Resulta paradójica la significación de esta ceremonia masiva: Hegel observó que los periódicos sirven al hombre moderno como sustituto de las plegarias matutinas. La ceremonia se realiza en una intimidad silenciosa, en el cubil del cerebro. Pero cada comunicante está conciente de que la ceremonia está siendo repetida simultáneamente por miles (o millones) de otras personas en cuya existencia confía, aunque no tenga la menor noción de su identidad. Además, esta ceremonia se repite incesantemente en intervalos diarios o de medio día a través del año. ¿Cuál figura más vívida podría concebirse para la comunidad imaginada, secular, de tiempo histórico? Al mismo tiempo, un lector de periódico, que observa réplicas exactas del suyo consumidas por su vecino del metro, en la barbería o en la vecindad, confirma de continuo que el mundo imaginado está visiblemente arraigado en la vida diaria.⁵¹

⁵¹ Anderson, Benedict [1983-1991] 1993, *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, FCE, p. 61.

La consideración de algunas consecuencias que están implícitas en esa amplia categoría de “mundo imaginado” es ciertamente productiva en nuestro caso. En el análisis de ciertos textos publicados en *La Nación*, *La Prensa* y *Caras y Caretas*, es posible recuperar la presencia de una “ciencia imaginada”, en una doble acepción del término: imaginada a través de la lectura simultánea, por parte de una buena porción de la población lectora, de las mismas noticias, conferencias o polémicas sobre diferentes aspectos de lo científico; e imaginada en el sentido proyectivo de la especulación o la fabulación, de las proyecciones de progreso ilimitado y beneficios para la humanidad, o las proyecciones de tinte más pesadillesco como las que inventaba la narrativa fantástica de desenlace thanático, de publicación original en la prensa.

El balance del siglo

Entre la gran cantidad de noticias de tema científico que se han relevado durante el período 1880-1910, se encuentran algunas particularmente significativas a comienzos de siglo XX, cuando el traspaso de siglos invita a un balance de lo ya hecho y de lo que vendrá, balance que en esos años constituyó un auténtico “sub-género” de los artículos sobre divulgación científica. En diciembre de 1903, en *La Nación*, bajo el título “Progresos de los que será testigo nuestro siglo”, hallamos una entusiasta enumeración de futuros avances en materia de navegación aérea y marítima, tele-comunicaciones y electricidad, en la que el redactor se ve obligado a aclarar, en repetidas oportunidades, que su exposición no se debe al vuelo subjetivo de su imaginación, ni a la ensoñación futurista (aunque algo de ello se desprende, de todas maneras, de la lectura), sino que su comunicación sigue la asombrosa pero factible realidad que se ha hecho posible en los laboratorios y en las academias científicas:

Ante los sorprendentes progresos que estamos viendo realizarse todos los días en las diferentes ramas de la actividad humana, nadie puede seguramente poner en duda que este siglo en que estamos va a ser testigo de muchos adelantos y mejoras, especialmente en materia de comodidades para la vida. Y entre estos progresos hay algunos que no tardarán mucho tiempo en ser un hecho positivo; podemos afirmarlo, sin pretender por eso el título de profetas, desde que aquellos son ya una realidad en los laboratorios de física o de química, o en otros terrenos de experimentación, y solo necesitan perfeccionarse en sus detalles para que pasen a ser otras tantas conquistas de la humanidad en el vasto campo del progreso. [...]

[E]l capítulo de la electricidad será, sin duda alguna, el que ha de registrar las más estupendas maravillas que presencie este siglo. El descubrimiento de las ondas hertzianas ha abierto un campo inmenso a las investigaciones de los sabios y a la inventiva de los industriales, y la telegrafía sin hilos no es más que una promesa de muchas más grandes cosas. [...]

Repetiremos también en este caso, que lo que acabamos de decir no es una fantasía de nuestra imaginación. [...] Como lo habrá notado ya el lector, la electricidad, en sus mil diversas formas, constituye la base de casi todos los progresos que acabamos de enumerar; y no es aventurado decir que, así como el siglo XIX presenció el desarrollo del vapor como la más grande fuerza motriz tanto en la tierra como en el agua, el siglo XX ha de ver suplantado al vapor, en casi todas sus aplicaciones actuales, por la electricidad, que será el mas grande poder mecánico del porvenir.

Y la historia no hará más que repetirse, si a principios del siglo XXI, nuestros tataranietos se rieran, con un poco de lástima, de los primitivos métodos de locomoción, de alumbrado, de calefacción, de ventilación, de comunicaciones y en general de todas las cosas que constituyen el confort y el orgullo nuestro. Pero nuestra venganza estará en que de la misma manera, y por las mismas razones, se reirán de ellos también sus tataranietos, a principios del siglo XXII. Lo sensible es que entonces nosotros no estaremos en condiciones de poder presenciar la escena.⁵²

Es significativa la presencia de ciertas frases, que son las responsables de una perspectiva que mezcla el asombro, la celebración y la fe en las ciencias: “sorprendentes progresos”, “estupendas maravillas”, “el más grande poder mecánico del porvenir”, frases que parecieran requerir indefectiblemente la morigeración “sin pretender por eso el título de profetas”, y que invitan a concluir, una vez más, que este asombro secular se repetirá en cada generación, a la manera de una estructura de sentimiento cíclica,⁵³ debido al indiscutido curso de progreso en el que estaba encaminada la humanidad de la mano de las ciencias.

Pocos meses más tarde, *La Prensa* publicó un artículo de similar tono, aunque referido a una de las disciplinas de mayor empuje, novedad y creciente difusión en esos años: la psicología. Bajo el título “La psicología en el siglo XX”, el doctor brasileño Méndez de Almeida repasaba el desarrollo y la evolución de la disciplina, la formación de diferentes escuelas teóricas en Europa y, tras abundar en signos de exclamación que llamaban la atención sobre el vasto campo del saber que habían abierto los “estudios del

⁵² *La Nación*, diciembre de 1903. Reproducido en su totalidad por la revista espiritista *Constancia*, 10 de enero de 1904.

⁵³ Cfr. Williams, Raymod [1977] (1997), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península

alma”, festeja que el materialismo del siglo hubiese dado cabida, también, al estudio serio del “espíritu humano.”⁵⁴

Estas notas que trazaban balances entre lo logrado y lo augurado a futuro por el promisorio progreso de las ciencias, a propósito del inicio de un nuevo siglo, también fueron frecuentes en el semanario ilustrado *Caras y Caretas*, particularmente –como ya se dijo- en sus números Almanaque. En el primer número del año 1900, el escritor español Francisco Grandmontagne, asiduo colaborador del semanario, publica “La agonía del siglo”, una especie de *racconto* de todo el “ruido” que había producido el excepcional siglo XIX “en la historia de la especie humana”. Desde una perspectiva que alternaba entre cierta melancolía ante la rápida transformación del mundo y el festejo de las nuevas posibilidades de la vida moderna –vivir las felicidades efímeras “de la contemplación rápida, recargada de vida eléctrica, cinematográfica”⁵⁵-, Grandmontagne comenzaba afirmando que San Agustín había sido el verdadero “precursor de todos los electricistas” (“Galvani, Dufay, Volta”), porque fue “el primero que habló de *ignoradas y misteriosas fuerzas de la Naturaleza*” (itálicas en el original). Es significativa la asociación, no por la figura del santo, sino por la presentación de la electricidad como fuerza ignorada y misteriosa, esto es, como cosa fantástica convertida en terrenal por la actividad de des-ocultamiento de los científicos e inventores decimonónicos. Esta sobrenaturalización de lo que, en realidad, ya formaba parte de la vida cotidiana –pero que aún impactaba con sorpresa- estaba seguida de un ordenamiento de los logros del siglo que también era significativa: en el primer lugar, encabezando las señas características de esa centuria que se iba, aparecían las ciencias físicas, “un prodigio de fecundidad”:

A Roberto Meyer se le debe el descubrimiento de la conservación de energía; a Secchi, la teoría sobre la unidad de las fuerzas físicas; al gran Pasteur, el guerrillero del microbio, la fundación de la bacteriología. A Darwin le debemos el piadoso regalo de su descubrimiento, tendente a matar la soberbia humana, dando por aborígene [sic] del hombre a un ser tan ridículo como el mono [...]

En otros órdenes de la actividad científica no han sido menores los descubrimientos; la síntesis química de Berthelot; el cloroformo que tantos gritos hija evitado a la animalidad herida; la fotografía y las radiaciones de Roentgen.

⁵⁴ *La Prensa*, febrero de 1904. Transcrito en su totalidad por la revista espiritista *Constancia*, 28 de febrero de 1904.

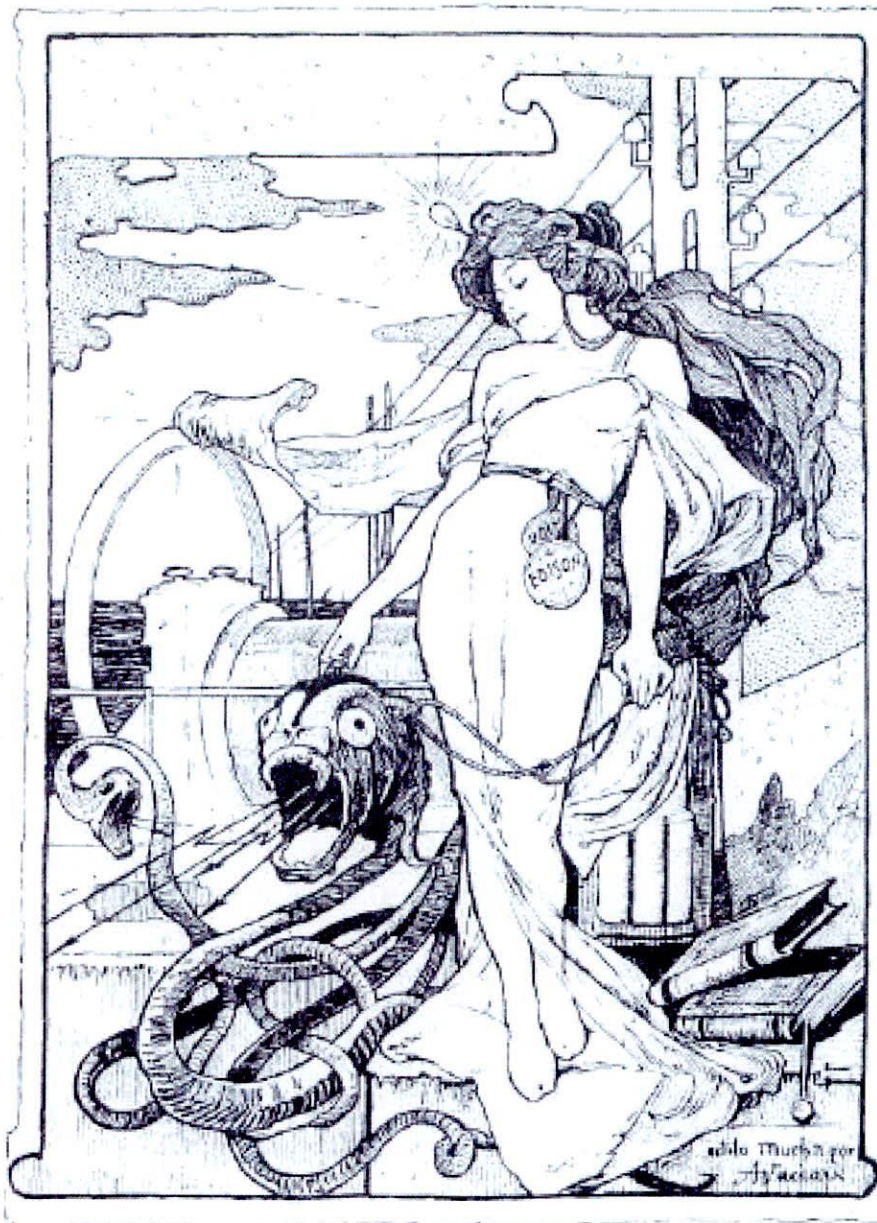
⁵⁵ Grandmontagne, Francisco, “La agonía del siglo”, *Caras y Caretas*, nº 66, 6 de enero de 1900. Dibujo de Vaccari.

Sólo luego de estos acontecimientos, Grandmontagne traía a colación otras grandes transformaciones en el orden social y político, las que acaso, desde una mirada menos científicista (y las colaboraciones del autor no lo eran particularmente), merecerían encabezar la lista: la “liberación de los esclavos”, la “independencia de América”, el “socialismo moderno”, “el movimiento mujeril [sic] o feminista”, la “anarquía, quizás la aspiración más permanente en el espíritu del mundo”, entre otros acontecimientos bélicos, religiosos, gubernamentales. El artículo finalizaba, empero, con una relativización de todas estas espectaculares conquistas del siglo: señalaba que aún estaba muy lejos la posibilidad de descubrir “a qué hemos venido, qué hacemos aquí y a dónde vamos; por qué se nace, se vive y se muere”, típicas inquietudes existenciales que solían ser esgrimidas para mermar tanta loa al siglo de las ciencias.

Con todo, la ilustración que lo acompañaba, seguía la propuesta de los primeros párrafos. En ella, una joven mujer sostenía la cabeza de una gran serpiente marina que, curiosamente, estaba conectada por cables a una gran bobina; de su lazo, colgaban dos medallas con los nombres de Edison en primer plano, y el de (Alessandro) Volta⁵⁶ detrás. Al igual que en el artículo de *La Nación*, la electricidad volvía a presentarse como la gran inauguradora de todo un nuevo universo técnico-científico, representada ahora con una alegoría gráfica.

En el número almanaque del año siguiente, *Caras y Caretas* desarrolla más extensamente cuestiones vinculadas a la ciencia y la tecnología del porvenir, aunque con un prisma diferente: si en el número de 1900 Grandmontagne exhibía oscilaciones entre la celebración y la melancolía, en el de 1901, sobre todo en las ilustraciones, prevaleció el humor. Ello reviste suma importancia para el tema de interés porque, previsiblemente, es imposible causar gracia si no se apela a materias de conocimiento público; nadie se divertiría frente a una parodia ejercida sobre un ignoto referente. De modo que la variable del humor es claro índice de cuán arraigada y comunitariamente “imaginada” estaba la cuestión de “lo científico” y su entusiasta proyección futura en el traspaso de siglos. (Véase reproducción intercalada, n° 4)

⁵⁶ Alessandro Giuseppe Volta (1745-1827) fue un físico italiano, conocido principalmente por haber desarrollado la pila eléctrica en 1800. La unidad de fuerza electromotriz lleva el nombre de voltio en su honor, desde el año 1881. Thomas Alva Edison (1847-1931) fue el inventor y empresario tecnológico norteamericano más prolífico de su época, dueño de más de mil patentes, entre cuyas grandes contribuciones se cuentan el fonógrafo, el uso industrial de la electricidad, un sistema telefónico viable, y el sistema de carrete de las películas.



4. Dibujo de Vaccari para el artículo "La agonía del siglo", de Francisco Grandmontagne, *Caras y Caretas*, número 1, 6 de enero de 1900

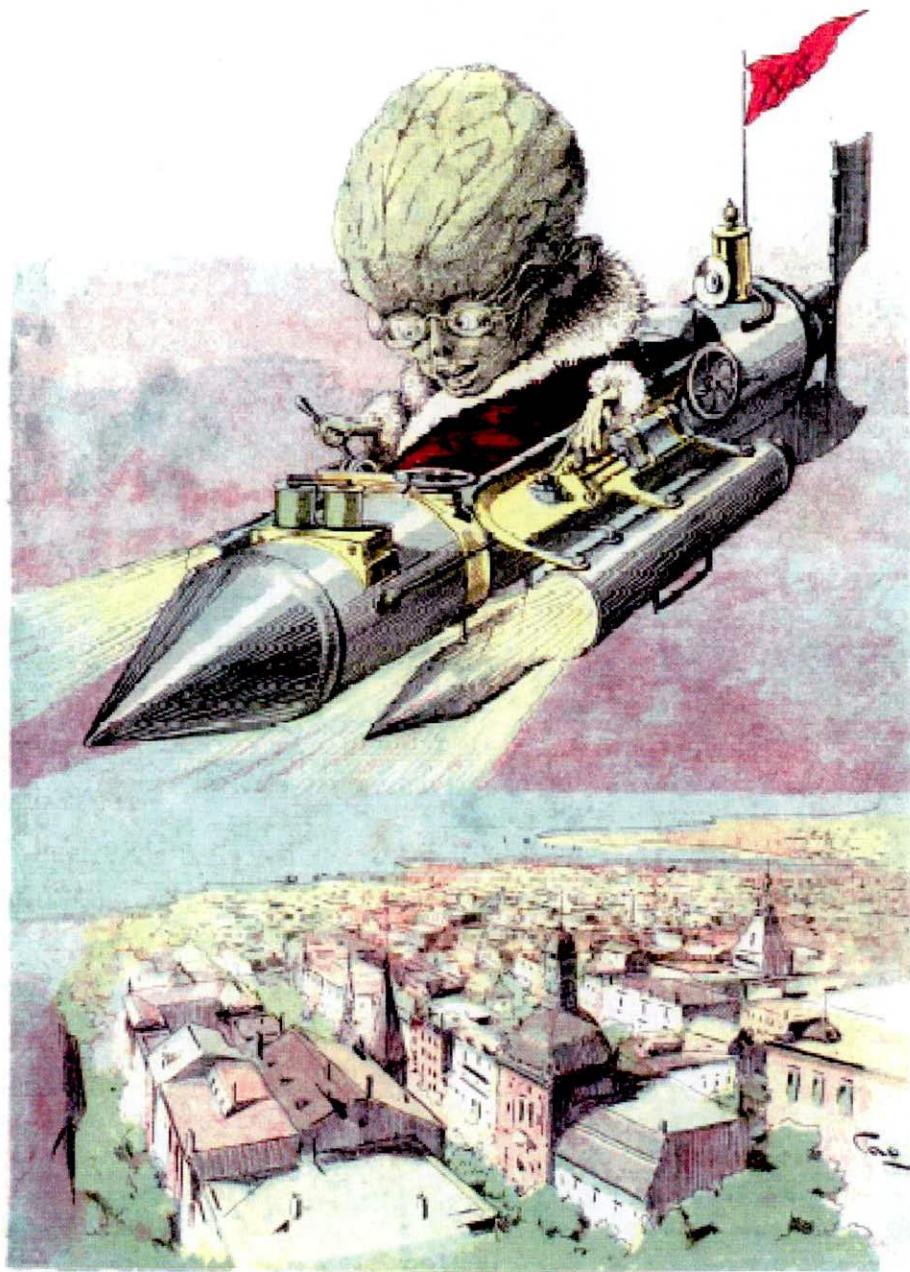
Como en casi todos los números de esos años, el dibujante Cao publicó una de sus caricaturas en página entera; sólo que esta vez, no tomó a un personaje de la vida política o cultural argentina, sino un ser imaginario del futuro: una especie de humano ultra-evolucionado al punto de la hipertrofia craneana, de color verdoso, que sobrevolaba la ciudad en su nave futurista, movida –claro está- por energía eléctrica. El título de la ilustración es “El siglo XX”, de lo que se infiere, pues, que este humanoide magno-céfalo personificaba al nuevo siglo, y su leyenda rezaba: “Enclenque, flojo, débil, le roe el linfatisimo, / un proyectil eléctrico le sirve de bucéfalo, / y corazón, y anhelos, y amor, y patriotismo, / el siglo que aparece los lleva en el encéfalo.”⁵⁷ La ilustración de Cao y el verso enfatizaban, como sucederá durante décadas siguientes, una visión racionalista y puramente “cerebral” de lo que sería la vida humana en un futuro de promisorio desarrollo tecnológico. (Véase reproducción intercalada, n° 5)

Páginas más adelante, encontramos “El trabajo doméstico en la nueva centuria”, una serie de dibujos protagonizados por mujeres que cumplen con sus tareas sirviéndose de disparatadas máquinas que terciarizan el esfuerzo. El verso humorístico acotaba: “Como la electricidad / servirá a la humanidad / para cuanto quiera hacer, / este siglo la mujer / no tendrá necesidad / de quemarse en el fogón / de sudar con el planchado / de ensuciarse con carbón / al ocuparse del guisado / ni del agua ni el jabón. / Y como el tiempo que quiera / estará desocupada / será en la edad venidera / erudita e ilustrada / instruida y bachillera.”⁵⁸ Se sumaba a esta saga de imágenes sobre el futuro una ilustración artística firmada por Fortuny, con similares tintes alegóricos a la que acompañaba el texto de Grandmontagne de 1900: “La locomoción en el siglo XX”, en la que los actuales y futuros medios de transporte, dejaban atrás, exhaustos, a una carreta desvencijada, a un paisano de a pie y a una caravana. La efigie de la República acompañaba a los primeros en su veloz marcha, con lo cual nación y progreso tecnológico quedaban alegóricamente igualados. (Véase reproducciones intercaladas n° 6 y 7)

La última ilustración que mencionaremos es la más llamativa, porque apunta la mirada hacia los inquietantes cruces entre las ciencias y el ocultismo que se venían produciendo desde la década del setenta del siglo XIX, y que tanto proliferaban en las imaginaciones populares de “lo científico”. No se trataba en realidad de una ilustración

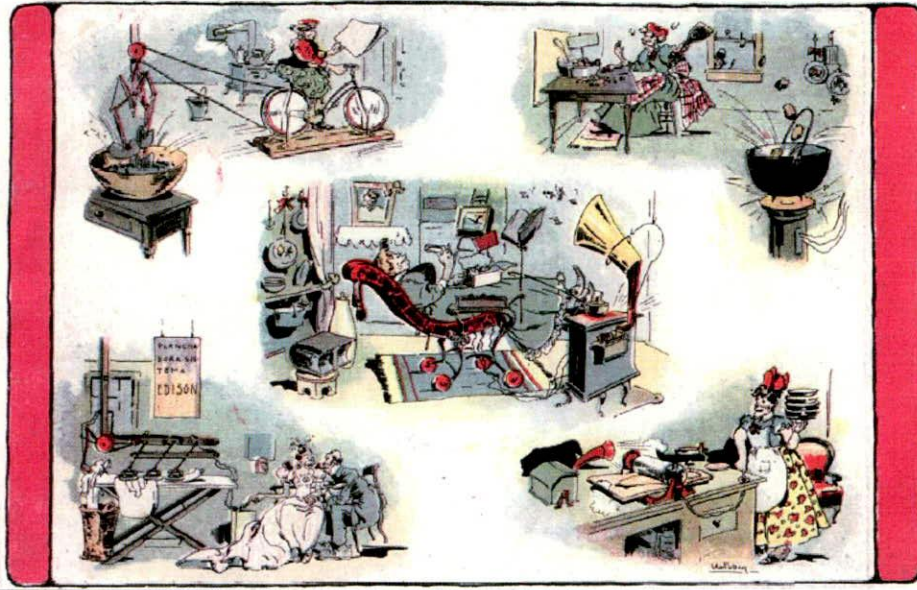
⁵⁷ Cao, “El siglo XX”, *Caras y Caretas*, n° 118, 5 enero de 1901. Con “Bucéfalo” se refiere al nombre del caballo de Alejandro Magno, cuyo significado es “cabeza de buey”.

⁵⁸ “El trabajo doméstico en la nueva centuria”, *Caras y Caretas*, n° 118, 5 enero de 1901



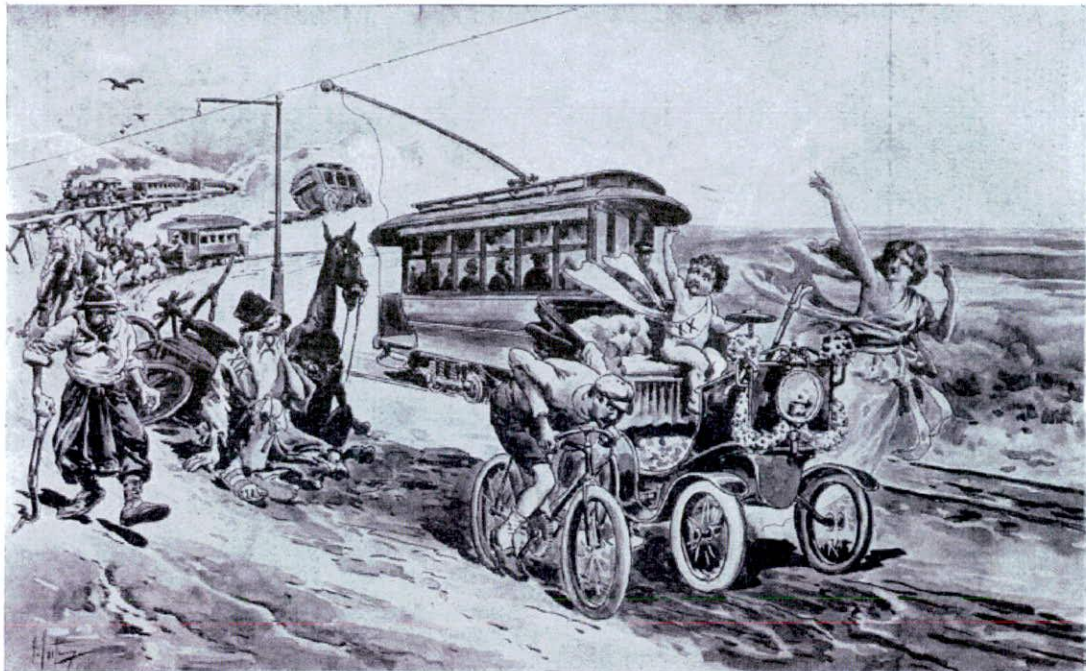
Enclenque, flojo, débil, le roe el linfatismo,
un proyectil eléctrico le sirve de bucéfalo,
y corazón, y anhelos, y amor, y patriotismo,
el siglo que aparece los lleva en el encéfalo.

El trabajo doméstico en la nueva centuria



Nº 6. "El trabajo doméstico en la nueva centuria", *Caras y Caretas*, nº 118, 5 enero de 1901

La locomoción en el siglo XX



Por Fortuny

Nº 7. Fortuny, "La locomoción en el siglo XX", *Caras y Caretas*, nº 118, 5 enero de 1901

pura, sino concretamente de una ilustración que reunía diferentes símbolos de la historia cultural de la humanidad –entre ellos, un volumen de la *Iliada* de Homero, un telescopio, bustos de filósofos y científicos, y hasta un ejemplar de *Caras y Caretas* que acompañaba un texto humorístico futurista, titulado: “Del año 3000. Catálogo de El Sport Ultra-Intelectual – Librería Poli-tipo-foto-zinco-calco-tele-fonografía.... H2O (Buenos Aires – Tierra).” Parodia muy efectiva de los catálogos libresco, este texto verbal-icónico imaginaba cuáles serían la obras de interés del año 3000 en un sistema social interplanetario y cómo serían los soportes de lectura. Los títulos buscaban generar comicidad llevando al extremo los cruces entre ciencia oculta y ciencia materialista, y en esas parodias jugaba un papel importante la ambición de los espiritualismos “científicos” de alcanzar, a futuro, la verdadera síntesis de todas las ciencias en un única Ciencia, aunque este particular “monismo”, a diferencia de las postulaciones del positivismo, incluyera también la dimensión espiritual de la vida y las potencialidades psíquicas del hombre. (Véase reproducción intercalada nº 8).

En la primea línea del texto aparecía el catálogo de libros pertenecientes a la materia “Ciencia”, seguidos por los de “Literatura” y “Filosofía”. Sus imperdibles títulos eran:

Ciencia. *La vivisección de las fibras sonoras de un cerebro pensante* – Obra dividida en 200 tomos, escrita en lengua cósmica, por Newton Crookes. [...]

Philos Photo o la fotografía psíquica – Sumario: La última palabra de la psicografía – La psicografía aplicada a la criminología – Amplificación de las ideas vagas.

Psicodinamia – Ciencia moderna que trata del aprovechamiento de la fuerza de voluntad como fuerza motriz.

Literatura. *Un amor epidérmico entre un hombre y una mujer.* Estudio experimental de dos temperamentos, por Voltaire Volta Humboldt – Cubierta animatografiada en colores odoríferos, polifónicos y fosforescentes, por un distinguido químico decorador. [...]

Los quinientos mil ojos del infinito. Epopeya sideral escrita en lengua homérica, acompañada de láminas zootrópico-lumínicas y música intelecto-subjetiva por Homero Romeu.

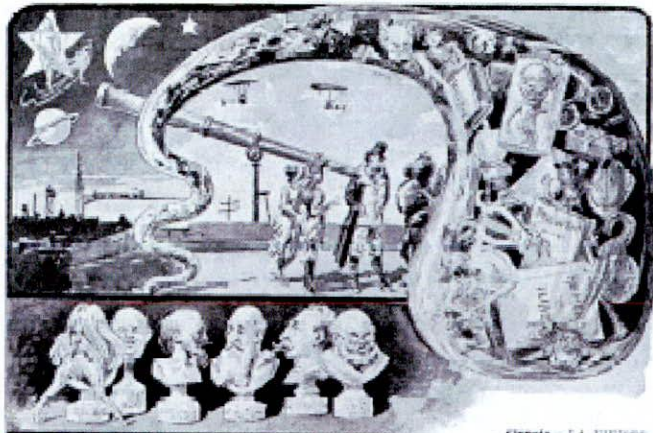
Ideas póstumas del gran Zoroastro, obtenidas mediante la fotosicografía-retro-activa.

Blasfemias sublimes. Por un sacerdote del arte, conocidísimo en todos los mundos del universo. También se venden blasfemias sueltas.

Filosofía. *La supervivencia ultra intelectual de una idea muerta en el negror del infinito.* Disertación filosófica, dividida en cinco escenas, acompañada de vistas cosmorámicas.

DEL AÑO 3000

Catálogo de "El Sport Ultra-Intelectual" - Librería Poli-tipo-foto-zinco-calco-tele-fonografía
... Nº 8 (Buenos Aires - Tierra)



Alpaca - J.A. VIVIANO.
CÓN DE LAS FIRMAS
SOMOS DE UN CASO
SINO PRESENTE - Osea G-

... (Buenos Aires - Tierra)

LA TELELECTICA - Un libro de instrucciones de la familia de misterio hecho de la ... (Buenos Aires - Tierra)

PHILOS PHOTO O LA FOTOFILIA PRÁCTICA - Sembrar la divina palabra de la psicología - un problema que trata de la ... (Buenos Aires - Tierra)

PRODIGARIA - Diosa moderna que trata del aprendizaje de la ... (Buenos Aires - Tierra)

IDEAS DISCURSOS del gran ... (Buenos Aires - Tierra)

LA NEGACION DEL SER NO SER O LA VERDAD CÓSMICA DEL YO ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

LA ... (Buenos Aires - Tierra)

Del de ...

El gerente del Catálogo,
Rafaela Poni,

Nº 8. "Del año 3000. Catálogo de El Sport Ultra-Intelectual - Librería Poli-tipo-foto-zinco-calco-tele-fonografía... H2O (Buenos Aires - Tierra)", Caras y Caretas, nº 118, 5 enero de 1901

En estos títulos y sus sintéticas reseñas saltaba a la vista que la comicidad se buscaba, principalmente, por medio de la presentación de ingeniosos híbridos entre elementos ocultistas y elementos de la ciencia positiva, pero también, entre elementos modernos y otros pertenecientes a la antigüedad, o términos de la biología combinados con otros relacionados a la estética. La parodia hiperbólica a este tipo de cruces se apoyaba ciertamente en el conocimiento compartido acerca de estas superposiciones en la cultura de este siglo. Es gracias a una percepción compartida, de época, sobre cuán heterogéneo era el campo de interés de las investigaciones científicas y pseudo-científicas que el redactor o redactores de esta humorada pudieron pensar en el nombre de “Newton Crookes”, suma de uno de los padres de la física moderna con otro físico posterior, responsable de importantes descubrimientos y reconocido por sus pares, pero también profeso espiritista e interesado en la verdadera naturaleza de los fenómenos paranormales, al que volveremos en otras páginas. En la misma línea surge la ocurrencia “fotografía psíquica” –práctica efectivamente ejercida por espiritistas y magnetológicos, que aducían captar en sus placas emanaciones espirituales y/o intelectuales⁵⁹ o la posibilidad de aprovechar la “fuerza de voluntad” como “fuerza motriz”, versión algo simplificada de una arraigada convicción de espiritistas, teósofos y magnetológicos de la época, que dotaban de estatuto de “fuerza” a la voluntad del hombre, y de allí su poder de mover objetos a la distancia, retornar de la muerte a través de apariciones o leer el pensamiento de otras personas.

Los títulos de este “catálogo” del año 3000 lograban síntesis de *todo con todo*: se habla de un “químico decorador” que dotó de una real sinestesia a una novela que, a pesar de su pertenencia al arte, estaba escrita por un científico de triple apellido, “Voltaire Volta Humboldt”, esto es, el filósofo, el ingeniero eléctrico y el naturalista romántico. El aspecto sinestésico (de procedencia tanto simbolista como ocultista) encuentra también su correspondencia en una especie de equivalente técnico: las “láminas zootrópico-lumínicas”, la “fotocografía-retro-activa” o la misma índole de los soportes que vende esta librería del año 3000: “Poli-tipo-foto-zinco-calco-telefonografía”. Finalmente, cuadraba también con las propuestas de los espiritualismos “científicos” la concepción material de las entidades abstractas, como el pensamiento y las ideas, y en correspondencia, la adjudicación de una conciencia a todo lo que nos

⁵⁹ Desarrollamos este tema en el capítulo II.

rodea y al cosmos mismo; de allí, entonces, el gracioso título: *La supervivencia ultra intelectual de una idea muerta en el negror del infinito*.

Este número almanaque de 1901 también incluía otras notas vinculadas a “lo científico” que no buscaban hacer reír, ni necesariamente trazaban balances, pero que también contribuían al armado del heterogéneo mosaico. El espectro de notas era signo de que lo que aparecía en clave humorística en la ilustración del año 3000, podía encontrar también su correspondencia “seria” en el ámbito de la misma revista. *Caras y Caretas* también alentaba la divulgación de los temas de las pseudo-ciencias y los experimentos asombrosos.

Como ejemplo, baste “La fotografía a través del cuerpo humano”, donde se narra un experimento algo mágico, pero acaso no del todo alejado, a los ojos del profano, de la osadía imaginativa inherente a toda experimentación con fenómenos físicos desconocidos, sobre todo después de 1896, año en que Roentgen identificó los rayos X y despertó con ello no sólo el asombro de la gente común, sino la “intriga” de muchos científicos contemporáneos.⁶⁰ En la nota, un doctor de Iowa, en Estados Unidos, llamado J. W. Kime, narraba en primera persona su original razonamiento: atraído por los rayos actínicos,⁶¹ el norteamericano buscó probar que estos podían atravesar el cuerpo humano como “los llamados rayos X en los exámenes médicos.”⁶² Decidió entonces sacar una fotografía “a través del cuerpo humano”, pensando que la luz misma traspasaría el cuerpo, algo imposible, claro está. Confundía la acción que ejercen los rayos ultravioletas en la superficie de la piel con su supuesto poder de “atravesar” los cuerpos opacos. Según su testimonio, transcrito seguramente del medio de prensa extranjero que lo entrevistó, todas sus pruebas fueron exitosas y logró obtener la fotografía de un paisaje a pesar de que el cuerpo de un hombre de 150 libras se había interpuesto entre el paisaje y la cámara. *Caras y Caretas* reproducía la fantástica fotografía –de hecho, en nada diferente de una normal- y al hacerlo, se incluía como parte de aquellos que habían comprendido cabalmente la importancia de la fotografía no solo como “arte”, sino también como instrumento de la “ciencia” y de la “historia”; así, afirmaban haber consignando “constantemente todos los experimentos notables y los

⁶⁰ Cfr. Asimov, Isaac, [1964] 1973, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, Buenos Aires, Emecé, p. 429, entrada sobre Antoine Henri Becquerel, descubridor de la radioactividad junto con Marie Curie, quien comenzó sus estudios incentivado por el hallazgo de los rayos X.

⁶¹ Es la forma en que se llamaba a la radiación solar estudiada por el danés Niels R. Finsen, acotada al espectro azul, violeta y ultravioleta (Asimov, [1964] 1973, op. cit. P. 469)

⁶² Sin firma, “La fotografía a través del cuerpo humano”, *Caras y Caretas*, n° 118, 5 de enero de 1901.

adelantos a que con ellos se ha llegado”. En un panorama de tantas innovaciones impactantes, se entendía que el raro experimento del Dr. Kime fuera presentado como algo posible.

Sobre rayos fantásticos y vida interplanetaria

Caras y Caretas no fue el único medio de prensa que reprodujo informes de este tipo. Los descubrimientos físicos sobre rayos, radiación, luz y ondas comenzaban a descolocar esa percepción eminentemente “mecánica” del mundo, a la que nos hemos referido en el comienzo de este capítulo. Sobre todo porque la radiación era un fenómeno invisible, todavía algo difícil de manejar, pero de innegables efectos sobre cuerpos tangibles. Previsiblemente, diarios y revistas no especializados en ciencias no poseían las herramientas para discernir siempre entre prácticas experimentales conducentes y aquellas que no lo eran. Por otra parte, los nuevos resultados de la investigación sobre rayos parecían descolocar, en ocasiones, a la misma comunidad científica; una contundente prueba de ello es que, como ha investigado Ferrari, los primeros experimentos con rayos X en nuestro país fueron comunicados por los periódicos de Buenos Aires no especializados –sobre todo *La Nación*⁶³– mucho antes de que las publicaciones científicas se percataran de ellos, o les atribuyeran alguna importancia. Las conclusiones de Ferrari al respecto, sin que su trabajo atienda particularmente a cuestiones de historial cultural, son un apoyo para nuestra hipótesis acerca de cuán predispuesta a las “maravillas de la ciencia” estaba la sociedad de la época, o dicho de otra forma, cuán representativas de este horizonte eran las comunicaciones periodísticas sobre “lo científico”:

Para la Argentina, que miraba a Europa ya convencida que la electricidad era la prueba de que se entraba en una nueva era de la humanidad, quizás la noticia de descubrimiento de Roëntgen tenía algo de previsible. En fin de cuentas, *el público esperaba maravillas*.

En nuestro país, la irrupción de las ciencias en la vida cotidiana era festejada y comentada principalmente por el público en general y los intelectuales de las humanidades. Era costumbre en las publicaciones de índole general o humanística dar un lugar de importancia a las novedades científicas.

Los artículos más tempranos sobre rayos X en nuestro medio los hallamos en periódicos, revistas literarias, de derecho y agricultura. En cambio, [...] ni los

⁶³ Ferrari señala los artículos de *La Nación* de los días 13, 19, 24, 25 y 27 de marzo de 1896.

Anales de la Sociedad Científica Argentina, ni los Anales del Círculo Médico Argentino, ni el Boletín de la Unión Industrial ni la Revista Técnica informaron sobre la realización de estas experiencias y por lo tanto, sobre la disponibilidad del equipo para emergencias médicas.⁶⁴

Lo que no señala Ferrari es que conviviendo con una cobertura tan pionera y visionaria como la que *La Nación* hizo de los primeros experimentos locales con rayos X, surgieron también las proyecciones más disparatadas, como el breve telegrama de *La Prensa* que, bajo el título “Los milagros de la ciencia” y a menos de un año de la novedad de Roentgen, ya afirmaba:

Saint Louis, Noviembre 24.- El doctor Herbert Roberts, por medio de repetidos experimentos, ha demostrado que con los rayos Roëntgen se puede dar la vista á un ciego, aún cuando le falte el globo del ojo. Según el método del doctor Roberts, varios fluoroscopios aplicados á la cabeza del ciego le permiten divisar los objetos y ver la luz.⁶⁵

Oscilación similar entre la perspectiva maravillada por la novedad y el liso corte de amarras fabulesco con lo que esa innovación en realidad significaba, podía hallarse en los artículos sobre la astronomía y viajes espaciales. En parte, debido a las previsibles aristas fantásticas que poseía -y aún posee en la actualidad- toda especulación sobre la vida en otros planetas y la posibilidad de recorrer grandes distancias en el espacio sideral. Pero también hay que considerar aquí la larga pervivencia en el imaginario de las ideas del astrónomo y divulgador de las ciencias Camille Flammarion,⁶⁶ quien también defendía públicamente la creencia espiritualista de otros mundos habitados, en la cual se fusionaban principios astronómicos con la fe en la reencarnación. La convivencia de la comunicación seria sobre avances en la disciplina con los cables de corte más delirante fue frecuente en *La Nación* y *La Prensa*. Hacia 1906, hallamos en *La Nación* un artículo ciertamente extenso sobre el estado de la cuestión técnica y científica respecto de la posibilidad de viajar por el espacio. El redactor, que firma Le Mee, expone con rigurosidad los cálculos de distancias y

⁶⁴ Ferrari, Roberto [1992] 1993, “Los primeros ensayos con rayos X en la Argentina”, en Asúa, Miguel (comp.), *La ciencia en la Argentina. Perspectivas históricas*, Buenos Aires, CEAL, pp. 78 y 82. El subrayado es nuestro.

⁶⁵ “Las maravillas de la ciencia”, *La Prensa*, 25 de noviembre de 1896.

⁶⁶ Camille Flammarion (1842-1925) fue un astrónomo francés conocido por sus obras de popularización de la astronomía y muy leído en la Argentina. Nos referimos en detalle a sus primeros libros de especulación astronómica y sus vínculos con el espiritismo en el capítulo VI de esta tesis, “La calaverada espiritista del científico: Eduardo L. Holmberg”.

velocidades, y, citando las palabras de otros astrónomos, comunica las nuevas posibilidades que existirían para viajar a futuro por los planetas si se lograra aprovechar la energía atómica. Sabemos, hoy, que la energía atómica jamás fue utilizada para lanzar cohetes o satélites al espacio, pero de todos modos, la nota es significativa en tanto se observa en ella, nítidamente, el pasaje del redactor de la retórica objetiva de la exposición, hacia la retórica más subjetiva de la ensoñación y la especulación, de la cual emana un irreprimible entusiasmo ante las nuevas hipótesis que él mismo está difundiendo entre los lectores del diario:

Hace menos de dos años, semejantes especulaciones habrían pasado como cosa fantástica. Muchas personas se resistirán a admitir la posibilidad de las consecuencias que adelantamos. Les diremos como excusa que no está prohibido al sabio comulgar con el poeta a sus horas, salir de la prosa de las pacientes investigaciones en que se consume en las profundidades del laboratorio, para elevar su alma a otras regiones y al entrever en la materia bruta una fuente de energía que pasa los límites de la imaginación, antes de preguntarse como conseguirá libertar esa energía que parece encadenada para siempre, soñar con aplicaciones formidables para ella, en acción con su inmensidad misma.

Pero no llevemos demasiado lejos nuestras locas pretensiones. Abandonemos la conquista de las estrellas. Es ya bastante hermoso entrever la realización posible las comunicaciones interplanetarias, aunque sea con un montón de dudas en cuanto a la clave. La posibilidad teórica de estos viajes a través de los espacios etéreos, [sobre los] que hace dos años trazamos los numerosos signos de interrogación, ha avanzado un paso. Contentémonos con esto y detengámonos ahí. Si se da un nuevo paso y se suprime una segunda duda, volveremos a la carga. Y esforcémonos por olvidar para que no se bambolee mucho el frágil edificio de nuestro ensueño, que quizás transcurran siglos antes de adelantar ese paso.

Se han escrito páginas y páginas sobre las utopías sociales; [¿]por qué no ha de permitirse llenar algunas tratando de las utopías científicas?⁶⁷

La referencia a la “cosa fantástica” no es menor para el problema que estamos analizando, ni la conclusión sobre el legítimo derecho a especular con “las utopías científicas”. Tampoco, la asociación del científico con el poeta, en su ejercicio de “entrever en la materia bruta una fuente de energía que pasa los límites de la imaginación”, metáfora que recuerda la visión modernista de la creación artística. Se reiteraba aquí, en estas marcas, una valoración y una perspectiva que abonaban la hipótesis de lo secular-maravillado. Ahora bien, en la indecibilidad inherente entre “lo increíble pero real” y lo llanamente fabulado, propio de la época, *La Nación* también se permitía cables como los siguientes:

⁶⁷ “Las comunicaciones entre planetas”, *La Nación*, enero de 1906. (Transcripto en su totalidad por *Constancia*, 28 de enero de 1906, pp. 58-61.)

EL PLANETA MARTE Y LA TIERRA. París 27.—Dice *Le Matin* de hoy jueves, que el astrónomo de Fonvielle comunica que de los observatorios de Kiely de Estados Unidos confirman la noticia que del planeta Marte se hacen señales de luces á la tierra en línea recta.”⁶⁸

LAS SEÑALES DE MARTE. Nueva York, Enero 17. -Comunican de Lowell (Estado de Arizona), que los astrónomos del observatorio de aquella ciudad confirman la noticia dada por el electricista Tesla respecto á las señales de Marte, y dicen que han notado un haz de rayos luminosos que fue visible durante setenta minutos. Los sabios aludidos se limitan a afirmar el hecho sin pretender explicarlo en el sentido que entiende Mr. Tesla.⁶⁹

Es importante mencionar aquí que, como ha reseñado Pablo Capanna en su último libro, *Conspiraciones. Guía de delirios posmodernos*, el serbio Nikola Tesla creyó genuinamente haber “hecho contacto con los marcianos”, cuando, a fines de la década de 1890, tras montar en Colorado, Estados Unidos, una de sus magníficas antenas, recibió “una señal de radio procedente del espacio exterior”. “Por supuesto – aclara Capanna-, no era una de esas señales inteligentes que aún andamos buscando, pero era una señal de radio, de manera que el serbio puede haber sido el pionero de la radioastronomía, una ciencia que tardaría medio siglo más en desarrollarse.”⁷⁰ En línea con esta primera interpretación del fenómeno por parte de Tesla, Capanna también recuerda su afirmación de haber desarrollado “una válvula sensible a los fantasmas”, encargada –nada menos- que por un grupo de ingenieros de Ford, a quienes inicialmente Tesla echó de su oficina porque la idea la pareció disparatada. Con todo, el caso del serbio no fue el único, a pesar de que su personalidad excéntrica ayudó a fijar su imagen como la del “loco de la electricidad”. Capanna también recuerda que el supuestamente más “ cuerdo” Edison “aseguró que estaba poniendo a punto un aparato para comunicarse con el más allá”, mientras que años más tarde, Marconi “anduvo un tiempo tratando de convencer al Duce de que poseía un rayo capaz de derribar aviones en vuelo.”⁷¹ Estos ejemplos ciertamente dificultan la evaluación de telegramas como los anteriores, porque en última instancia, ellos no siempre estaban desligados de las declaraciones de los propios investigadores. En todo caso, sí debe notarse cuán cambiantes e inestables eran los criterios de realidad para evaluar si se estaba asistiendo a un fraude o al comienzo de un gran descubrimiento.

⁶⁸ *La Nación*, 27 de diciembre de 1900

⁶⁹ *La Nación*, 18 de enero de 1901.

⁷⁰ Capanna, op. cit., pp. 78-79.

⁷¹ *Ibid.*, 81-82.

El mono, espejo del hombre

Existían otras zonas de “lo científico” de entre siglos que también fueron divulgadas con tintes maravillados, por causa la radical transformación que produjeron en la imagen que la humanidad poseía de sí misma. Nos referimos a las conclusiones sobre la evolución de las especies a las que arribaron, casi sincrónicamente, Alfred Russell Wallace y Charles Darwin,⁷² pero que este último popularizó con su libro *El origen de las especies mediante la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*, publicado en Londres en 1859, y cuya primera edición en castellano es de 1877. Como ha estudiado la historia de las ciencias, la recepción del transformismo darwinista fue muy rápida en ciertos sectores del campo científico, particularmente en Inglaterra, pero muy resistida en otras, y esta resistencia perduró por muchas décadas; lo que es seguro es que su revolucionaria justificación de la evolución de las especies actuales a partir de especies primitivas comunes (particularmente, lo que tocaba a la línea evolutiva vinculada a la humanidad) fomentó diversas formas de la vulgarización en las que el “mono” –la familia de los primates en general, sin distinción de sus especies- aparecía como el “antecesor” del hombre, a pesar de ser, a la vez, su “contemporáneo.” En la Argentina, entre los más tempranos defensores de la teoría de Darwin⁷³ se encontraban Eduardo L. Holmberg y Florentino Ameghino, dos científicos que también se percataron de las distorsiones de la vulgarización. En su conferencia “Un recuerdo a la memoria de Darwin. El transformismo considerado como una ciencia exacta” (1882), Florentino Ameghino se veía en la obligación de aclarar, una vez más:

⁷² Darwin, C. R. and A. R. Wallace. 1858. *On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection*. [Read 1 July] Journal of the Proceedings of the Linnean Society of London. Zoology 3 (20 August): 46-50. <http://darwin-online.org.uk>

⁷³ La recepción del darwinismo en la Argentina fue temprana. En julio de 1877, Miguel Puiggari, Valentín Balbín y Estanislao Zeballos, proponen a Darwin miembro honorario de la Sociedad Científica Argentina; era el tercer socio honorario, después de Guillermo Rawson y Germán Burmeister. Para el historiador Marcelo Montserrat, el gesto fue pionero, si se tiene en cuenta que Darwin fue sólo nombrado socio honorario de la Acedemie des Sciences de París (en la sección Botánica) recién el 5 de agosto de 1878. El 3 de agosto hace lo mismo la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba. Más tarde, en 1882, el Círculo Médico Argentino, fundado por José María Ramos Mejía, organiza un homenaje por la muerte de Darwin en el Teatro Nacional. Sarmiento y Holmberg pronuncian los discursos en la ocasión, ante tres mil personas. (Marcelo Montserrat. “La mentalidad evolucionista: una ideología de progreso”. En: *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, 1993, nota n° 28.)

Ni Darwin, ni su predecesor Lamarck, ni sus discípulos Huxley y Haeckel, ni ningún naturalista transformista, ha dicho que alguna de las razas humanas actuales descienda de alguna de las especies de monos actuales. Lo que afirman los transformistas, es que los seres en general, y cada especie en particular, no han aparecido así no más porque sí, de sopetón, de la noche a la mañana: que nada se forma de la nada, que por consiguiente todo debe tener antecesores, y concentrándome particularmente a las formas superiores de la animalidad, cuya cúspide somos nosotros, lo que sostiene dicha escuela es que el hombre descende de una forma inferior extinguida, que los monos antropomorfos actuales descienden de otro tipo también extinguido, que a su vez tuvo sin duda, por origen un tipo primitivo del cual se separaron igualmente en épocas sumamente remotas las formas precursoras del hombre. Ya veis que estamos muy lejos de la pretendida descendencia del gorila o del orangután, de que tan descomedidamente se afirma descendemos.⁷⁴

Por su parte, Holmberg, en una de sus colaboraciones como divulgador en *Caras y Caretas*, realizó un comentario casual, no vinculado al tema central de su nota, pero que era índice de cuán presente estaba en el imaginario vulgar de “lo científico” la teoría de Darwin, aunque en una relación no proporcional con su efectiva comprensión:

Hace algún tiempo me preguntó mi amigo si podría hacerle el servicio de explicarle lo que era la teoría de Darwin, fundándose en el hecho de que a cada paso se citaba en sociedad, y él no la conocía. —‘Claro’,- le contesté, - ‘inconveniente no tengo; pero a usted le faltaría paciencia para escuchar mis explicaciones previas sobre *ley de la herencia, adaptación al medio, lucha por la vida, supervivencia de los más aptos*, etc., etc.- con todo esto la teoría viene sola o de por sí.’⁷⁵

Los comentarios de estos dos “sabios” (tal como se nombraba a los hombres de ciencia de la época) son, entonces, tanto un indicador de la propagación de esa teoría en el común de la gente, como la señal de que las distorsiones y simplificaciones eran en realidad sus verdaderos representantes. Ilustrativo signo de ello fueron, también, los artículos vinculados en mayor o menor medida con la evolución del hombre que *Caras y Caretas* publicó durante la primera década del siglo, los que contaban, siempre, con la estelar presencia de monos de todo tipo.

Usualmente, en los estudios de crítica literaria sobre los relatos de Leopoldo Lugones que incluyen monos en sus tramas, como “Izui” (1906), o sobre relatos de

⁷⁴ Conferencia pronunciada en la Exposición Continental realizada en Buenos Aires en 1882. Incluida en Ameghino, Florentino (1928), *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, W. M. Jackson, p. 93.

⁷⁵ Eduardo L. Holmberg, “Las cataratas del Iguazú, descripción gráfica del Dr. Holmberg”, *Caras y Caretas*, n° 90, 23 de junio de 1900

Horacio Quiroga que también los incluyen -como “Historia de Estilicón” (1904), “El mono ahorcado” (1907), “El mono que asesinó” (1909) - se suelen citar al menos dos notas publicadas en *Caras y Caretas* como indicadores de la inquietud por los monos en la imaginación popular, y particularmente, sobre la fantasía de poder “humanizar” a los primates si se los sometiera a una educación propiamente humana.⁷⁶ La primera nota es “Un mono que está aprendiendo a hablar”, de 1900,⁷⁷ en la cual se narraba el caso de un “cuadrumano” que estaba siendo educado por un matrimonio de adiestradores y que ya comenzaba a pronunciar sus primeras palabras (“*mamá, sí y no*”), así como a trazar “algunos signos sobre el papel, que pueden pasar por letras”; los adiestradores especulaban con que, si persistían en su pedagogía, el primate, llamado Ham, “llegaría a expresarse como un verdadero hombre”. La segunda nota asiduamente citada es de 1903 y se titula “Un chimpancé gentleman”⁷⁸; allí se narraba el caso de un chimpancé norteamericano llamado Cónsul que, llevado de viaje a París, gozaba de una rutina propia de un distinguido y adinerado caballero: acudía a salones, viajaba en la primera clase del tren, se atendía en el dentista, y recibía al *reporter* para una entrevista. La nota llamó doblemente la atención de los críticos ya que además de sus evidentes puntos en común con las ficciones de Lugones y Quiroga, hablaba del mismo chimpancé sobre el que un mes más tarde escribió Rubén Darío, en el diario *La Nación*.⁷⁹ (Véase reproducciones intercaladas n° 9 y 10)

No obstante, no fueron estas las únicas notas sobre monos aparecidas en *Caras y Caretas*; existieron otras igualmente llamativas, como “El hombre mono, descubierto”,⁸⁰ en la que con absoluto énfasis, sin indicio de broma, se afirmaba que un “sabio” de Heidelberg, el profesor Klaatsch, había descubierto en Australia una raza de hombres-monos, que podría constituir algo así como un eslabón intermedio entre “el hombre civilizado” y los “grandes antropomorfos, como el gorila y el chimpancé.” Si bien es cierto que este científico había publicado artículos sobre su estadía en Australia

⁷⁶ Tanto Rodríguez Pérsico (2008), Josefina Ludmer (1999) como Arturo García Ramos (1998) mencionan, en los estudios que figuran en nuestra bibliografía, los vínculos de estas notas con el tema de los cuentos. Retomaremos las hipótesis de estos trabajos críticos en los capítulos VII y IX de esta tesis.

⁷⁷ *Caras y Caretas*, n° 88, 9 de junio de 1900.

⁷⁸ *Caras y Caretas*, n° 267, 14 de noviembre de 1903

⁷⁹ Rubén Darío (1977), *Escritos dispersos de Rubén Darío II*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Edición, compilación y notas de Pedro Luis Barcia, pp. 190-191.

⁸⁰ “El hombre mono, descubierto”, *Caras y Caretas*, n° 453, 8 de junio de 1907.

UN MONO QUE ESTÁ APRENDIENDO Á HABLAR

Cierto domador, llamado el capitán D'Orsa, encontró en Borneo un mono que no contaba aún muchos meses de vida. Al cazarlo, cayóse el simio del árbol en donde estaba, y se rompió un brazo. D'Orsa, en unión de su esposa, curó al mono, y el matrimonio le prodigó los mismos cuidados que á un hijo, lo que contribuyó á que el animal les profesase gran cariño. También para los monos la gratitud no es una palabra sin sentido.

El domador quiso luego que su protegido aprendiese las buenas maneras, y le fué inculcando los principios rudimentarios de la buena educación, para que, donde quiera que fuere, se porte como un mono correcto y distinguido.

El cuadrumano se viste ahora solo, se ata los botines con grande esmero, de noche se pone la camisa de dormir y se tapa cuidadosamente, como si hubiera comprendido que los resfriados son excesivamente molestos hasta para los monos.

Lo más difícil fué enseñarle á comer con pulcritud. Mme. Vana tenía que gritarle á ca-



El mono Ham escribiendo



Ham en el recio

da momento: ¡Shocking! El mono usaba la cuchara para sacar la comida del tazón, y luego se la llevaba con los dedos á la boca. Un perro á dieta fué el encargado de corregirle, pues cuando el mono ponía algo encima del mantel, el can lo devoraba con rapidez.

Ham, nombre del simio, traza algunos signos sobre el papel, que pueden pasar por letras. Está aprendiendo á hablar, y ya pronuncia algunas palabras, como *mamá, sí y no*. Algunos diputados no le aventajan en mucho.

D'Orsa cree que Ham llegará á expresarse como un verdadero hombre, ya que los órganos vocales y la laringe del mono son iguales á los nuestros, y el domador añade que no hay razón para que no hable, sobre todo si se recuerda que los sonidos que produce los cuadrumanos se asemejan á los articulados de las personas.

Cuando la esposa del domador sale de casa, Ham la busca afanosamente por todas las habitaciones, gritando lastimeramente: ¡Mamá! ¡mamá!

Nº 9. "Un mono que está aprendiendo a hablar", Caras y Caretas, nº 88, 9 de junio de 1900.

UN CHIMPANCÉ GENTLEMAN

Consúl es un chimpancé americano muy elegante que siempre tiene chaqueta y guantes, está despreciando la admiración de los públicos en Europa. Hace pocas semanas miró en el Louvre y se trasladó á París en coche de primera clase como un verdadero millonero, que sabe darse la comedia y el impudencia que le corresponden.

Se hablaba muy fatigado por el viaje cuando llegó. Un jetón le pasó por el cuello y un repartidor con la maleta en la mano le condujo a su habitación. Los momentos de descanso, pasó en compañía del repartidor y de su equipaje donde eran cuidadosamente por entre las violencias que bus-



CONSUL SEMBRANDO EN LA AGRICULTURA

caban sus huiles sin contrarías, y se desahogaba en elegantes bañi que estaba entre otros monos.

En el año, el Sr. Consul dirigía siempre hasta el momento la recepción de los clientes al hotel, en el cual se le habían reservado unas espléndidas habitaciones.

Este caballero moderno puede ir y venir por lo general en un autobús de oficial de turismo. Habituadamente reside en Cuny Island, Nueva York, en el gran palacio pintado de verde y rojo, rodeado de jardines, con un gran parque y un gran número de habitaciones. Después allí un de portineros, con un gran gimnasio, con un dormitorio, salón de recepción, biblioteca, etc.



RECEPCIONES CON LA BOMBA

se retira para dormir le fue de mala manera.

Las picadas de los abundantes con bombas eléctricas colocadas en el interior de su casa. Lo único que falta en esa habitación de él es el baño. Él tiene un baño, pero Consul tiene un baño, pero Consul tiene un baño, pero Consul tiene un baño.

Entre los señores con este caballero un hecho notable. Un día Consul iba en un coche de silla y todo el palacio de Cuny Island se dio en revolución.

Mr. Howack hizo una conversación con su per-



PAR SORRER

sonista, el cual le hizo la confidencia de que le daban las monedas inmediatamente fue llevado á casa de un famoso dentista neoyorkino, nombre de mucha fama, que le recibió con gran cortés y le reconoció la boca.

No hay que extrañar una mala mala sonrisa. El empresario respiró satisfacción.

Hay que sacarlo tras un día de dentista con aire resaca.

El empresario lanzó un grito de dolor, pero no pudo más, cuando supo que era un negocio que pasó. Pues que tan pronto como se le hubo extraído la primera moneda, Consul se acercó al dueño del dentista y escribió al hombre cariñosamente contra su corazón por el servicio que le había prestado. (Fin del artículo)



PI SORRER

Nº 10. "Un chimpancé gentleman", Caras y Caretas, nº 267, 14 de noviembre de 1903.

entre 1904 y 1907, donde estudió aspectos anatómicos de los aborígenes,⁸¹ sus conclusiones no se veían representadas por esta desopilante comunicación del semanario ilustrado. Además de presentar a estos sujetos cubiertos de pelos, con una estructura ósea igual a la de los humanos a excepción de sus extremidades, propias de los monos, el redactor concluía su nota en dirección contraria a la de las dos anteriores: “Estos salvajes no poseen lenguaje articulado, entendiéndose por medio de gritos y aullidos.”

Extremo de la visión animalizada de los habitantes de las colonias y excolonias, el artículo buscaba claramente interpelar esa imaginación vulgarizada en la que resonaba la frase “el eslabón perdido”. Otro artículo que, a su modo, sintetizaba los enfoques de los tres anteriores es “Una comprobación de la teoría de Darwin. Monos que parecen personas y personas que parecen monos”,⁸² artículo que a pesar de la informalidad de su título, no era humorístico, al menos no adrede. Tomando como fuente lo que un naturalista norteamericano había publicado en el *New York Journal*, el semanario porteño reproducía “los casos que refuerzan singularmente aquella teoría [la de Darwin] y hacen creer más que nunca, que realmente descendemos del mono.” Los supuestos casos eran el de una actriz de feria mexicana, “Julia Pastrana”, “el ser humano que presenta más rasgos característicos del mono” según manifestaron los naturalistas que la examinaron “viva, y posteriormente su cadáver”, en un museo de ciencias de Moscú; y el de “Kao”, un muchacho nacido en Burmah, India, “cuyo cuerpo estaba enteramente cubierto de un tupido pelo, que le daba el aspecto de un mono, en alto grado.” Si bien Kao era hijo de padres “perfectamente normales” y “no poseía las manos simiescas de Julia Pastrana”, el naturalista norteamericano que lo sometió a estudio afirmaba: “eso no importa, pues el pelo que cubre el cuerpo en esa forma es ya por sí solo una muestra suficiente del atavismo o del ‘salto atrás’ del hombre hacia su antepasado mono.” Para contraponer a este caso de fabuloso atavismo, el “sabio” enumeraba otros que representaban un pasaje opuesto, similares a los de Cónsul o Ham: “En cuanto a los ejemplos de monos que parecen hombres por su figura o sus actos, el más notable que el doctor Robinson cita es el de Sally, el famoso chimpancé del jardín

⁸¹ Entre 1904 y 1907, Klaatsch viajó por Australia y Java, y estudió la anatomía de los nativos. Luego publicó artículos sobre su estructura ósea. Probablemente, la divulgación de estos artículos desembocó en la insólita “deriva” sobre el hombre-mono. (Cfr. <http://www.mnsu.edu>, última consulta: enero de 2010)

⁸² *Caras y Caretas*, n° 145, 13 de julio de 1901.

zoológico de Londres, que come con tenedor y cuchara con tanta decencia como un niño bien educado.” (Véase reproducciones intercaladas nº 11 y 12)

Había en todas estas notas una fascinación por el intercambio de roles, y por el escudriño, ciertamente vulgar, de cuánto hay de mono en el hombre, cuánto de hombre en los monos, como si se buscara la forma tangible y ostentosa de comprobar que tan inquietante teoría sobre el origen animal de los humanos pudiera manifestarse a simple vista, en el juego casual de mirarse “cara a cara” en el espejo de los monos del zoológico o de las ferias. Además de banalizar y simplificar una teoría compleja, lo que estas notas hacían era trasladar a una lógica de verificación cotidiana y sobre todo, a una temporalidad actual, una explicación científica que, a todas luces, sólo funcionaba en la perspectiva temporal de millones de años. Y al hacerlo, el “mono” aparecía como una especie de fantasma vivo de nuestro pasado animal, en cuyo rostro, en cuya anatomía, en cuyos gestos, los hombres y las mujeres podían espiar por la rendija apenas cicatrizada de su pérdida animalidad. Algo de esta fascinación azorada por los monos, en tanto espectros del pasado de la especie, captaron magistralmente Lugones y Quiroga cuando escribieron sus cuentos, orientados en su mayoría hacia una percepción melancólica o fatalista de esa filiación animal; no es casual que algunos de estos cuentos se publicaran en este mismo semanario.

Ahora bien, hacia 1908, *Caras y Caretas* publicó otra noticia de similar tema, aunque ya desde una perspectiva totalmente opuesta, haciendo caso omiso, incluso, de lo afirmado en las anteriores comunicaciones. En “Los antepasados ilustres de Zizí – Bamboula”⁸³ (véase reproducción intercalada nº 13), el redactor se quejaba acerca de la credulidad contemporánea, a la que sólo le bastaba que un periódico dijera que “en Berlín ha nacido un gznápiro hijo de vaca y elefante” para que todos lo creyeran, incluso “más de un sabio.” En efecto, la nota se ocupaba de un caso rarísimo de la biología que llegaba, como siempre, de la prensa extranjera:

Aceptando pues que la humanidad ha creído en todos los tiempos en la existencia de seres imposibles, y que ellos sean una invención de continuo necesaria, no tenemos por qué sorprendernos ante el gracioso momento que nos están proporcionando algunos sabios franceses y entre ellos el célebre biólogo Metschnikoff, al discutir la posibilidad de que un pobre mono nacido sin pelo pueda o no ser hijo de la negra que lo criaba y de un distinguido gorila cuyo paradero se ignora. La ciencia, como vemos, también tiene sus horas de diversión.

⁸³ *Caras y Caretas*, N°530, 28 de noviembre de 1908.

El hombre-mono, descubierto

El profesor Klatzsch, de la universidad de Heidelberg, ha descubierto una raza de hombres-monos.

Hallándose el referido etnólogo explorando la costa norte de Australia, y en la región denominada Port Arthur, tuvo ocasión de asistir al proceso de algunas de dichas indígenas, acusadas de haber dado muerte a un europeo. La mirada experimental del profesor no tardó en descubrir, con asombro, que uno de los procesados tenía las manos, los pies, y el resto del cuerpo, como los del mono antropomorfo.



El hombre-mono, fotografiado por el profesor Klatzsch

moviéndose libremente a lo largo de toda la palma, y que es lo que constituye la característica de ese dedo en el hombre civilizado. En suma, el doctor Klatzsch comprobó, a su placer, grandes similitudes entre la mano del indígena en cuestión y los grandes antropomorfos, tales como el gorila y el chimpancé. Análogos se notaban en los pies, conformados de modo casi igual que las manos, y dotados de la misma aptitud prensil; razón por la cual los simiáctidos alternados con las manos, para trepar á los árboles y para cozer objetos.

No pararon ahí las observaciones de Klatzsch. Examinada minuciosamente la estructura física de los salvajes, halló aquel que, aparte de las extremidades, la armazón ósea no se diferenciaba, en ningún punto fundamental, del esqueleto humano, así como que carecía de los detalles menores que separan la armadura osteológica del hombre y del mono antropomorfo.

Todo lo cual no impide que sea extraordinario el parecido de los salvajes australianos al gorila ó al chimpancé. Su aspecto general no puede ser más simio, pues sobre lo ya dicho, tienen frente estrechísima, casi nula, y abultados arcos superciliares; prognatismo acentuado (avance de la mandíbula inferior), y narices chatas y de ventanillas casi verticales.

Estos hombres-monos no construyen albergues. Su casa es la selva entera, con sus bocanajes y sus altos árboles, para ellos de facilísimo acceso. Sin embargo, cuando las mujeres están criando, los hombres les improvisan con unas cuantas ramas una especie de cunetas para pasar la noche.

Estos salvajes, no poseen lenguaje articulado, entendiéndose por medio de gritos y silbidos.

No sin grandes dificultades logró averiguar Klatzsch la procedencia de los estranos individuos, y allá se fué. Exhibiendo el explorador, como regalo, algunos objetos de reñubron, nada al cabo de varios días desparecieron la curiosidad de los salvajes hasta el extremo de que éstos se acercaban subrepticamente para apoderarse de ellos. Luego, sustituyó los objetos por diversos alimentos, que una vez palmeados por los indígenas, determinaron á éstos á establecer relaciones amistosas con el extranjero.

La aproximación concertada sirvió al sabio alemán para descubrir cosas interesantísimas. En primer lugar, observó que los salvajes tenían el cuerpo cubierto de largo y brillante pelo, con la sola excepción de la cara, las palmas de ambas manos y las plantas de los pies. El detalle más notable en los referidos indígenas era la forma de sus pies y de sus manos. La palma de estas últimas tenía casi la misma longitud del pie en un hombre civilizado, pero sus dedos mucho más cortos. Estas se parecían mucho entre sí, por medio de membranas. El pulgar, todavía más corto que los restantes, hasta el punto de alcanzar apenas al arranque del índice, no tenía la facultad de

Nº 11. "El hombre mono, descubierto", *Caras y Caretas*, nº 453, 8 de junio de 1907

UNA COMPROBACION DE LA TEORIA DE DARWIN

Monos que parecen personas y personas que parecen monos



JULIA PASTRANA, LA RUSIANA QUE TENIA EL CUERPO Y LA CARA CUBIERTOS DE PELLO



SERIZAKA DE UN PUEBLO DE LA ISLA PASTRANA CON EL DE UN MONO



ALFONSO ROMANA DE UN PUEBLO DE LA ISLA PASTRANA

Un naturalista norteamericano que desde hace años se dedica á buscar ejemplares humanos ó simios demostrativos de la teoría de Darwin, ha publicado en el *New York Journal* un interesante artículo en el que presenta casos que refuerzan singularmente aquella teoría y hacen creer más que nunca, que realmente descendemos del mono.

Uno de esos casos es el de Julia Pastrana, una rusa que se hizo célebre aunque sólo es el nombre, pues se le hacía aparecer en obras teatrales en que casi nada tenía que hablar, pues el objeto de su presentación en el escenario era únicamente exhibir. Su cuerpo y el de su hijo fueron cuidadosamente conservados desde el día de su fallecimiento y ambos están ahora en el museo de Praga, de Bruselas, una de las principales instituciones científicas de Rusia.

Todos los naturalistas que se han examinado á Julia Pastrana viva, y posteriormente su cadáver, están de acuerdo en que es el ser humano que presenta más rasgos característicos del mono. Una mirada á su pronunciada mandíbula y al largo pelo que le cubre la cara y el cuerpo hace que se vea en ella á un mono, no obstante sus vestidas. Los rasgos también son de forma decididamente simio. Otro caso notable es



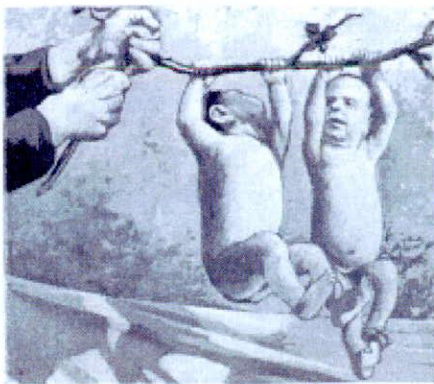
KRAN, EL MIGRANTE DE BERLIN QUE SE ABARRACA AL MONO

el de Kran, un muchacho nacido en Burmah (India), cuyo cuerpo estaba enteramente cubierto de un tipo de pelo que le daba el aspecto de un mono, en alto grado.

Sus padres fueron perfectamente normales, y Kran no poseía las manos simio-cas de Julia Pastrana, pero el profesor Luis Robinson—el naturalista norteamericano, autor del artículo que extractamos para reunir estos datos—dice que eso no importa, pues el pelo que cubre el cuerpo en esa forma es ya por sí solo una muestra suficiente del tipo ó del salto atrás del hombre hacia su antepasado el mono. En cuanto á los ejemplos de manos que parecen monos por su figura ó por sus actos, el más notable que el doctor Robinson cita es el de Sally, el famoso chimpancé del zoológico de Londres, que come con tesoro y cuchara

constantemente como un niño bien educado. Se ha observado que los niños recién nacidos tienen una asombrosa fuerza para sostenerse con sus propios brazos.

Este es un vestigio de las épocas en que el hombre viva en los árboles, y los brazos le servían tanto ó más que las piernas para buscar alimento en la rama, romper las fibras sus naturales enemigos. El doctor Robinson dice que la fuerza de un niño para sostenerse colgado es igual de la que emplea un mono.



CÓMO LOS NIÑOS RECÉN NACIDOS SE CUEBAN DE UNA RAMA

Nº 12. "Una comprobación de la teoría de Darwin. Monos que parecen personas y personas que parecen monos" *Caras y Caretas*, nº 145, 13 de julio de 1901.

“sabio” en asociación con una tipología variada, tipología no estricta, desde ya, sino en todo caso en correspondencia con la propia heterogeneidad de “lo científico” vulgarizado.

Contrariamente a la figura del científico reformador de la sociedad – principalmente el higienista y el psiquiatra-, que se amparaba en un discurso psicopatológico para diagnosticar males sociales, y que ejercía sus tareas desde las instituciones estatales (el paradigma era Charcot, y en la escena local, acaso J. M. Ramos Mejía), en los artículos periodísticos predominaban otras construcciones, menos paternalistas o autoritarias, y en cambio relacionadas con la idea de “genios”, de grandes “benefactores” de la humanidad o de transformadores de la vida cotidiana, e incluso también, en otro plano, con el perfil del “experimentador ocultista”, esto es, el científico que, a pesar de su eventual adscripción a instituciones de la ciencia “oficial”, poseía también inquietudes por lo espiritista o lo paranormal, y ponía toda su formación y metodología científicas al servicio de su estudio “positivo”, realizando mediciones, intentando establecer leyes, arriesgando hipótesis sobre los fenómenos tomados como empíricos. En esta zona de lo científico imaginado a través de la figura de los hombres de ciencia más renombrados se desplegaba, entonces, este amplio espectro de representaciones, espectro que, empero, en la historiografía cultural fue opacado por esa otra representación médico-psiquiátrica en la que se han concentrado tantos estudios.⁸⁷

En el artículo de *Caras y Caretas*, “Los hombres prominentes del siglo pasado” que también integraba el número Almanaque de 1901, se nombraban tres científicos, Pasteur, Edison y Marconi, presentados como radicales transformadores de la calidad de vida de los hombres y las mujeres, en un sentido tangible, práctico, cotidiano, pero aún así radical: “Pasteur es el Benefactor [...]. La salud del hombre, el fruto de su labor, su vida, han encontrado una era mejor, gracias a la acción de Luis Pasteur”.⁸⁸ Por su parte, el ingeniero Edison “es el genio de la electricidad, fuerza misteriosa que el siglo XIX entrega casi virgen al siglo XX”; mientras que Marconi “trastorna tan profundamente con su invento los medios de que se valen hasta ahora los pueblos para comunicarse entre sí, que su nombre merece ser puesto en la puerta del nuevo siglo como el del obrero que ha abierto esa puerta misma al progreso y a la paz”.

⁸⁷ Cfr. Gabriela Nouzeilles (2000), *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina, 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo; Jorge Salessi (1995), *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la constitución de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*, Rosario, Beatriz Viterbo.

⁸⁸ Sin firma, “Los hombres prominentes del siglo pasado”, n° 118, 5 de enero de 1901.

La publicidad también hacía uso de la figura del científico para promocionar productos, tanto incluyendo nombres propios, como reproduciendo supuestas declaraciones a la manera de cita de autoridad. Entre los innumerables ejemplos, se destaca el que anunciaba “Maravilloso descubrimiento. Cura radical, rápida y segura de un sinnúmero de enfermedades con la aplicación del Parche Eléctrico de Edison”, que incluía, además, una fotografía del mencionado científico y una explicación sobre el producto que se iniciaba con una explicación sobre “¿Qué es la electricidad?”. También, encontramos la publicidad del “Digestivo Mojarrieta”, producto que anunció durante años en el semanario, que con el título “Hoy la palabra es a los hombres de ciencia”, reproducía declaraciones de médicos argentinos recomendando el remedio.⁸⁹

La figura del científico “benefactor” convivía con otra de tinte muy diferente, aunque no menos admirada. El diario *La Nación* publicó, en 1897, un artículo sobre el físico inglés William Crookes,⁹⁰ con el interés de señalar las dos direcciones hacia las que apuntaban sus investigaciones: los rayos catódicos y la mediumnidad. En el mismo año en que obtuvo el título de caballero de Inglaterra, *La Nación* volcaba su atención en quien además de haber sido el verdadero iniciador de muchos descubrimientos que luego concretaron otros científicos, era paralelamente un referente y una esperanza para los espiritualistas de la época, debido a sus rigurosos experimentos con la medium Florence Cook y el “fantasma” que a través de ella lograba materializarse, llamado Katie King.⁹¹ Haciéndose eco de la perplejidad que suscitaba la convivencia de ambas actividades –y sobre todo, independientemente de las críticas a su inclinación espiritista, del innegable prestigio de Crookes como físico- *La Nación* comenzaba su nota:

Son relativamente notorias las opiniones de Mr. Crookes respecto del espiritismo, pero hacía tiempo que no las veíamos expresadas de nuevo.

⁸⁹ Ambas en *Caras y Caretas*, N°267, 14 de noviembre de 1903.

⁹⁰ William Crookes (1832-1919) fue un físico inglés, inventor del radiómetro y del tubo de vacío que lleva su nombre, instrumento que posibilitó el estudio de la radiación con mayor precisión. Estudió los rayos catódicos con excelentes resultados. “Crookes en varias ocasiones casi realizó grandes descubrimientos que al final fueron hechos por otros. Más de una vez veló placas fotográficas, cuando manipulaba el tubo de Crookes, aunque esas placas estaban encerradas en sus envolturas, pero no relacionó estos hechos y fue Roentgen, unos diez años después, el que al usar un tubo de Crookes, descubriría los rayos X e iniciaría la segunda revolución científica. Otra vez Crookes tuvo unas nociones que casi le llevan al reconocimiento de los isótopos, pero se quedó corto y ese gran adelanto se dejó para Soddy.” También, en 1903, demostró el tipo de comportamiento de las partículas de los rayos alfa. En 1897, fue nombrado caballero. (Asimov, Isaac, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, op. cit., p. 362-363.)

⁹¹ Las investigaciones espiritistas de Crookes y su repercusión en Buenos Aires se estudian en el capítulo II de esta tesis, “Ambiciones científicas del espiritismo moderno”.

Este sabio precursor de Roentgen, miembro de la Sociedad Real de Londres, inventor de los tubos de Crookes universalmente conocidos, etc. etc., ha dado hace poco una conferencia en la Academia de Ciencias de París sobre rayos X, con cuyo motivo se ha vuelto a hablar mucho de sus experimentos espiritistas, de sus famosos médiums [Florence] Cook y [Daniel Douglas] Home, y de las ruidosas sesiones que dio en Londres hace algunos años.

A título de curiosidad, pero naturalmente poniendo en cuarentena lo extraordinario que se verá en seguida, vamos a extractar una publicación que hallamos en la prensa parisiense de última fecha. Nos mueve a ello no solo lo extraño de las afirmaciones del sabio, en cuanto al espiritismo se refiere, sino su opinión, muy bien formulada después, acerca de los rayos catódicos. [...]

- ¿En qué estado se encuentran –preguntóle el redactor- los experimentos de espiritismo que produjeron tanta impresión en Inglaterra? ¿No lo han desalentado o hecho perder la fe las burlas de los incrédulos?

- Desde hace tres años –contestó [...]- he tenido que descuidar mis investigaciones acerca del espiritismo. En este momento carecemos de *mediums*. Así, pues, me he quedado en el punto que señalaron las últimas polémicas, pero crea usted que mi certidumbre no ha disminuido por eso. Estoy seguro de haber visto los fenómenos que he visto, y reanudaré mis experimentos apenas mis estudios sobre los rayos catódicos me permitan buscar el *medium* necesario. Afirmo, sin embargo, que mi fe permanece intacta y aunque me hayan tratado de visionario y alucinado, persisto en creer.⁹²

La nota reconstruía algunos de los hechos extraordinarios de los que Crookes había sido testigo: la aparición del fantasma de Katie, el contacto con partes de su cuerpo, idénticos a los de una mujer viviente; la medición de sus pulsaciones cardíacas, diferentes a las de la médium (la primera, 75 pulsaciones por minuto, la segunda, 90); e incluso el intercambio de palabras con ella. A continuación, ofrecía un breve informe acerca de sus avances en el estudio de los rayos catódicos, avances que –como sabemos- llegaron a buen puerto.

La Nación también publicó en esos años otros artículos a propósito de los experimentos medianímicos de otro reconocido científico, el psiquiatra francés Charles Richet, así como las investigaciones sobre “casas encantadas” del criminólogo italiano Cesare Lombroso. Reservamos la consideración del caso Richet para el capítulo II de esta tesis, a propósito de la recepción que obtuvo entre los espiritistas porteños. En relación a Lombroso, señalemos que la comunicación era algo menos respetuosa en su tono, comparada con la sobria cobertura de las declaraciones de Crookes, acaso debido a una diferente reputación previa de Lombroso como científico, y a sus ya conocidas investigaciones con la *medium* italiana Eusapia Palladino. Como sea, el 20 de julio de

⁹² “Un sabio espiritista. Curiosas afirmaciones. Médiums y espíritus – Los rayos catódicos.”, *La Nación*, 18 de octubre de 1897.

1906, aparece en este diario “Las casas encantadas. Curiosas observaciones de Lombroso”, en la cual se informaba:

El célebre profesor Lombroso ha expuesto en los *Annales des sciences psychiques* varios hechos de que fue testigo en casa encantadas, es decir, en esas casas donde se oyen ruidos extraños, y los objetos cambian de lugar sin que pueda señalarse la causa de tales fenómenos. [...]

La ciencia no se ha ocupado bastante hasta ahora de la investigación de los hechos de esta clase, hechos que niega con frecuencia, no pudiéndolos explicar.

El profesor italiano los señala a los sabios hipnólogos, animosos y libres de prejuicios. Observa, sin embargo, que en las casas encantadas se encuentran siempre un médium, un histérico o un espiritista.⁹³

El diario *La Prensa* también se había interesado, unos años antes, en la nueva faceta espiritualista de Lombroso y sus colegas. A propósito de las sesiones experimentales celebradas en Génova, en diciembre de 1901, un corresponsal del diario envió sus crónicas, que fueron presentadas de la siguiente manera:

Nuestro distinguido colaborador, el señor L. A. Vasallo (Gandolin), director del *Secolo XIX* de Génova y corresponsal de *La Prensa*, acaba de publicar una reseña completa de los experimentos medianímicos efectuados en el círculo de Minerva de aquella ciudad, en presencia de personas que ocupan un lugar prominente en las ciencias, quienes, como Lombroso, Morselli, [Porro] y otros estudiosos de las disciplinas psicofísicas, han reconocido que la medianidad, el llamado espiritismo, ha salido ya del campo de la charlatanería y, tal como sucedió con el hipnotismo, forma parte integrante de aquellas grandes incógnitas, cuyo velo ha de levantar la experimentación moderna.”⁹⁴

En el grupo figura quien sería, años más tarde, director del Observatorio de La Plata, Francisco Porro, como adelantamos en un apartado anterior. Este nuevo umbral abierto a las ciencias del alma fomentó el paulatino crecimiento en la prensa de noticias sobre prodigios “psíquicos” de todo tipo; y lo inquietante de las comunicaciones no eran solamente los hechos que se narraban, sino también el nombre de científicos reconocidos asociados a ellos. Claramente, durante el pasaje de siglos, soñar con el descubrimiento de los poderes de la mente no fue sólo un anhelo popular, sino que se trató de una apasionada empresa encabezada por algunos hombres de ciencia. Al respecto puede agregarse que Sigmund Freud –un científico cuya popularidad aún no

⁹³ *La Nación*, 20 de julio de 1906; reproducido en *Constancia*, 29 de julio de 1906.

⁹⁴ Vasallo, L. A. (alias Gandolin), “Los fenómenos medianímicos”, *La Prensa*, el 17 de febrero de 1902. El tema ocupó una serie de colaboraciones a lo largo de febrero y marzo de ese año. Tanto la revista *Constancia* como la *Revista Magnetológica* reprodujeron estos artículos de *La Prensa*.

era palpable en Argentina-, en la correspondencia que mantuvo con su discípulo Sándor Ferenczi entre 1908 y 1911, seguía aún interesado en el fenómeno de la lectura del pensamiento. Ferenczi llevó a cabo la tarea de entrevistar varias médiums y adivinas de Budapest, y en el intercambio epistolar con Freud se inclinaban por la hipótesis de que estas adivinas en efecto “leen” los pensamientos de otras personas, pero acaso a nivel de su inconsciente.⁹⁵

Estos “cruces de frontera” de científicos reconocidos hacia los terrenos de lo paranormal o del espiritismo constituyeron, entonces, un tema reiterado en los medios de prensa, acaso uno de los que más contribuyeron a legitimar y a hacer verosímil el solapamiento de “lo científico” con las pertinencias ultra terrenas. En una zona contigua a estos temas, proliferó también en la prensa la divulgación de “casos” de sujetos singulares, cuyas mentes podían concretar prodigios inimaginables, quienes pasaban a ser, en ocasiones, objeto de estudio de esos científicos. Médiums, sensitivos, clarividentes y sinestésicos protagonizaron la divulgación de historias truculentas, y de su mano también ingresó a los periódicos el imaginario del orientalismo, particularmente el vinculado a la ya conocida Sociedad Teosófica, fundada por Helena Blavatsky y Henry Olcott, en Nueva York, en 1875.⁹⁶

El psiquismo y, más allá, el oriente

La psicología, disciplina aún joven en los años de entre-siglos, fue dentro del heterogéneo campo de “lo científico”, la que más incentivó vulgarizaciones que la concebían muy cerca del psiquismo y de lo paranormal. El interés por el “caso” de prodigio mental, y en líneas generales, por todo aquello que la psiquis humana prometía guardar aún como potencial oculto, despertó el interés de la prensa; en ocasiones, esos casos eran reseñados con indudable credulidad, y en otros, cuando se trataba sobre todo de las habilidades de los *mediums* espiritistas, el enfoque vacilaba entre la suspensión del prejuicio y la llana burla. Con todo, es interesante la convivencia de los enfoques

⁹⁵ Freud, Sigmund y Ferenczi, Sándor [1993] (2002), *Correspondencia completa (1908-1911)*, Madrid, Síntesis. Agradezco a Julieta Calmels la información sobre este material epistolar.

⁹⁶ En el capítulo IV, nos referimos en detalle a los orígenes de la Sociedad Teosófica y a la fundación de las primeras ramas en la Argentina.

diversos, porque ello era índice del atractivo de este tipo de especulaciones sobre los “poderes” de la mente humana.

En 1901, *Caras y Caretas* publicó, con el título de “Un misterio psicológico insondable”, el caso de “la inválida más notable del mundo”:

Se llama Mollie Fancher y vive en Brooklyn, Estados Unidos. Desde hace treinta y cinco años no ha dejado un momento la cama, está ciega y parcialmente tullida y dice que durante todo ese tiempo ha visto y sabido cuanto ocurría en el mundo. Solo su mente vive, y ve lo que los ojos no pude ver y viaja mientras el cuerpo yace inmóvil. [...]

Anuncia la proximidad de tormentas, accidentes é incendios. Describe exactamente a las personas que tocan la campanilla de la casa, cuando todavía están afuera. Cuando alguien saca del bolsillo el reloj, ella dice la hora que es, antes de que el reloj haya sido abierto. Lee en un libro cerrado. Si se le presenta una fotografía por el reverso, dice quién es la persona retratada. [...] Lee lo escrito en el papel que se le presenta por el reverso. Ve al través de las paredes de su cuarto, y describe a las personas que están en las habitaciones contiguas. Dice el nombre de la persona que llega a verla por primera vez. Lee los pensamientos de las personas que están en su presencia. [...] Como no faltan hombres de empresa en su país, algunos la han propuesto exhibirla en público ofreciéndole fuertes sumas que ella ha rechazado.⁹⁷

Casos como el de Mollie Fancher, u otros como “Oído musical extraordinario”,⁹⁸ poblaban, asimismo, las revistas espiritistas y teosóficas, tanto locales como del exterior, y el hecho de que también aparecieran en *Caras y Caretas* da la pauta de la confluencia de temas comunes en ambos tipos de publicaciones. También existía una llamativa cercanía temática entre notas de este tipo y algunos relatos fantásticos de la época; los “casos” de fenómenos psíquicos organizaron con frecuencia los relatos de Lugones, Quiroga y Chiáppori, coincidencia que indica, una vez más, cuán vinculado al estado de desarrollo de ciertas ciencias (y a la incertidumbre acerca de sus alcances) estaba la concepción de lo fantástico.

Si de este heterogéneo campo de la psicología y del psiquismo damos un paso más allá, es decir, si nos acercamos a ese campo lindante –a veces también superpuesto– del espiritismo y de las “ciencias ocultas” del Oriente, debemos señalar que la contigüidad también era evidente en los periódicos. El espiritismo tuvo su presencia en *Caras y Caretas*, y no sólo a propósito de las experiencias llevadas a cabo por científicos conocidos como Lombroso y Crookes. También, en ocasiones, el semanario ilustrado informó sobre las actividades espiritistas en el país, como en su artículo de

⁹⁷ S/F, “Un misterio psicológico insondable”. *Caras y Caretas*, 16 de febrero de 1901.

⁹⁸ *Caras y Caretas*, N° 426, 1° de diciembre 1906.

1904, “El espiritismo en Buenos Aires. Curiosas fotografías de espíritus materializados”.⁹⁹ Invitado el cronista a presenciar una sesión en la sociedad espiritista “Luz del Desierto”, conformada íntegramente por mujeres, en su informe relata lo presenciado junto a otras cincuenta personas: el “trance” de una médium parlante poseída por un espíritu, el diálogo de dos espíritus a través de dos médiums y demostraciones de “escritura espírita.” El testimonio es acompañado por ocho fotografías, en las cuales pueden observarse espíritus y fantasmas de todo tipo rodeando a los médiums. El cronista aclara que “[l]os que nos han proporcionado las curiosas fotografías [...] aseguran que todas ellas han sido obtenidas con el modelo a la vista, o mejor dicho, con el espíritu materializado al frente del objetivo, sin que hayan intervenido para nada en la factura de ellos las manos pecadoras de ningún fotógrafo”. Con todo, no duda en admitir que con su publicación, dejaban “bien sentada una fama de crédulos que no puede menos de enorgullecernos.” Lo que el cronista no revela es que, en realidad, él robó esas fotografías “en un descuido” de la secretaria de “Luz del Desierto”, y así lo recuerda el químico Ovidio Rebaudi, miembro de la sociedad espiritista “Constancia” y amigo de las señoras de la otra sociedad.¹⁰⁰ De modo que a pesar de referirse irónicamente a la veracidad de las imágenes, los responsables de la edición sin dudas evaluaron su impactante atractivo, y aprovecharon la picardía del *repórter*. (Véase reproducción intercalada n° 14)

Años más tarde, en el artículo “¿Espiritismo o prestidigitación?”,¹⁰¹ *Caras y Caretas* volvió a recurrir a una estrategia similar: exhibiendo numerosas fotografías de apariciones y de médiums famosos, como la italiana Eusapia Palladino, resumía los últimos experimentos con lo suprasensible, pero ya descartaba la credibilidad de los espiritistas y se inclinaba por abonar la hipótesis de lo paranormal, sin intervención de los muertos. Hacia el final, con el tono jocoso que caracterizaba a la publicación, recomendaban a los espiritistas “que aprovechen la brillante ocasión que les brinda la próxima navidad con su lotería de 1.000.000 de nacionales. Esa sería una prueba bastante práctica y convincente a la vez; y hasta vendría a rehabilitar un tanto el ya maltrecho reino de los espíritus, cuya influencia parece apocarse ante el examen minucioso y frío de la ciencia.” (Véase reproducción intercalada n° 15)

⁹⁹ *Caras y Caretas*, N° 308, 27 de agosto de 1904.

¹⁰⁰ Rebaudi relata este episodio en el capítulo “El Dr. Ovidio Rebaudi. Su personalidad. Sus recuerdos personales”, escrito especialmente para ser incluido en el libro de Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, op. cit., p. 137.

¹⁰¹ Reader. *Caras y Caretas*, N° 530, 28 de noviembre de 1908.

¿Espiritismo ó prestidigitación?



Levitación de una mujer por el médium Pall, en París.

Tessara y Mr. Stanz, Meles, con una carnaladura al amo de Allan Kardec, desde luego sería de los y con ayuda de la levitación, el principio fundamental de algunos métodos en los dominios del campo astral. La cosa sencilla y sencilla se pasa deliberada para los adeptos del grado de Espirit. La representación científica que en los días y semanas, lleva sus cosas hasta la levitación, y a pesar de todo, el arte de las técnicas sólo se ha extendido a que la ciencia física se ve algunas veces sacada de una manera bastante sencilla.

Las sabias están en la tierra, y la experimentación científica se eleva en un proceso lento y constante, pero al fin de la época correspondiente, distorsionada y trasciende en que operan las sacerdotisas de Egipto.

En esta obra, sobre las ciencias exactas, vamos a dar cuenta de los procedimientos de la ciencia por medio de la experimentación científica en presencia de los principios de las ciencias prestidigitadas por mediana científica.

En esta obra, una vez por el médium Pall, en París, todo es uno de los fenómenos que resulta mejor tratado en el mundo moderno de la ciencia. Para la ciencia de la física, esta obra es un ejemplo de la ciencia exacta, como otros una precisión que

El estado de los espíritus va a ser el punto de partida para el estudio de los fenómenos que se producen en el mundo físico. El estudio de los fenómenos que se producen en el mundo físico, es el punto de partida para el estudio de los fenómenos que se producen en el mundo físico.



Levitación de Essential

son con los puntos de la mesa aparecen demarcados ciertos. Hay también que suponer la posibilidad de ser una cosa, etc. Como Platón, no se puede ser.

Levitación de Essential.—El espíritu levitante de esta prueba, efectuada hace poco en una sesión sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.



Portrato de Villa Carron, Argelia



Emilia Palladino

Portrato de Villa Carron, Argelia.—Este es uno de los fenómenos más raros del espiritismo. El caso de Villa Carron, efectuada en una sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.

En esta fotografía aparecen una mujer levitando en la mesa, efectuada en la sesión espiritista, después de haberse el médium colocado en la mesa, como en las demás sesiones de Villa Carron.



Fenómeno producido por una mujer en París.

Fenómeno producido por una mujer en París.—Este es uno de los fenómenos más raros del espiritismo. El caso de Villa Carron, efectuada en una sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.



Espectro en una sesión por Essy en París.

Espectro en una sesión por Essy en París.—Este es uno de los fenómenos más raros del espiritismo. El caso de Villa Carron, efectuada en una sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.

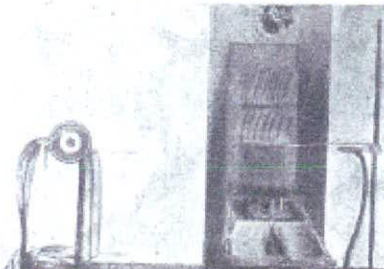
¿Espiritismo ó prestidigitación?



El acuerdo mágico de Roma

El acuerdo mágico de Roma.—Este es uno de los fenómenos más raros del espiritismo. El caso de Villa Carron, efectuada en una sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.

El acuerdo mágico de Roma.—Este es uno de los fenómenos más raros del espiritismo. El caso de Villa Carron, efectuada en una sesión espiritista de París, es altamente sorprendente de grado para la mayoría de los parisienses, por cuanto la levitación en el médium corresponde a la de un hombre que se mantiene en sus pies a fuerza de pulso y trazo.



En esta fotografía aparecen una mujer levitando en la mesa, efectuada en la sesión espiritista, después de haberse el médium colocado en la mesa, como en las demás sesiones de Villa Carron.

En esta fotografía aparecen una mujer levitando en la mesa, efectuada en la sesión espiritista, después de haberse el médium colocado en la mesa, como en las demás sesiones de Villa Carron.

READER.

En dirección contraria, los temas vinculados al orientalismo, no menos maravillosos que el imaginario espiritista, recibieron un tratamiento más respetuoso en *Caras y Caretas*. Cuando en 1901, Henry Steel Olcott –presidente de la Sociedad Teosófica y máximo referente tras la muerte de Blavatsky- visita la Argentina, y dicta una serie de conferencias en Buenos Aires y en La Plata, muchos periódicos celebraron su llegada, entre ellos *Caras y Caretas* (véase reproducción intercalada nº 16). En el artículo, no sólo se colocaba a la teosofía en un lugar mucho más elevado y sofisticado que “el espiritismo industrial”, sino que además se informaba acerca de las ramas existentes en Buenos Aires y en Rosario, y se hacía mención en términos muy elogiosos (sin develar su nombre) del geógrafo Alejandro Sorondo, presidente de la rama “Luz” y director de la revista *Philadelphia*.¹⁰² En otros números, se festejaba también la llegada de un faquir desde los Estados Unidos (“Faquirismo en Buenos Aires”¹⁰³) o se reseñaban las técnicas orientales de un estudiante de teosofía que realizaba investigaciones policiales (“Un Sherlock Holmes hindú”¹⁰⁴.) Puede agregarse, también, que otro miembro de la Sociedad Teosófica en Argentina, el comandante de fragata Washington Fernández, colaboró en numerosas ocasiones en el diario *La Nación*, bajo su alias ocultista Lob-Nor, con artículos sobre milagros y religión.¹⁰⁵

Los espacios de publicidad también contaron con su segmento ocultista y paranormal; en *Caras y Caretas* se promocionaron “La cura de las ondas magnéticas”, el “hipnotismo” y un libro sobre el poder psico-magnético “que está asombrando al mundo”.¹⁰⁶ En todos estos avisos se exponían explicaciones pseudocientíficas tan deudoras de la razón como de la magia.

En el conjunto de estos textos, entonces, desde las burlonas reseñas de sesiones espiritistas hasta los elogios hacia Crookes o Lombroso, desde las más amables referencias a la teosofía (seguramente justificadas por redes de relaciones personales antes que por una mayor “seriedad” de sus contenidos) hasta la legitimación de las pseudo-ciencias en la publicidad, puede observarse el lugar marginal pero incluyente que los temas de lo “oculto” ocuparon en el amplio territorio de “lo científico”. Ellos se

¹⁰² *Caras y Caretas*, 5 de octubre de 1901

¹⁰³ *Caras y Caretas*, 27 de enero de 1900.

¹⁰⁴ *Caras y Caretas*, 13 de octubre de 1906.

¹⁰⁵ Lob-nor, "El milagro moderno", *La Nación*, 24 de marzo, 10 de mayo y 21 de junio de 1908.

¹⁰⁶ “La cura de las ondas magnéticas” y “Un descubrimiento que está asombrando al mundo”, *Caras y Caretas*, Nº 426, 1 de diciembre de 1906; “Hipnotismo”, *Caras y Caretas*, 8 de junio de 1908.

La Teosofía en Buenos Aires



CORONEL H. S. OLCOTT, PRESIDENTE DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA

La llegada á nuestro país del coronel Olcott fundador en 1875, con la célebre Mme. Blavatzky, de la Teosofía, ha hecho preguntarse á algunos qué ciencia, religión ó teoría es ésta. A los que tal se preguntan vamos á contestarles acintamente.

Tres propósitos fundamentales vinculan á los miembros de la sociedad teosófica:

Formar el núcleo de una fraternidad universal fomentando el estudio de las religiones y literaturas antiguas y modernas, especialmente de las literaturas y ciencias de los Arios; y por último, investigar las leyes inexplicadas de la naturaleza y los poderes latentes en el hombre.

Como se ve, el programa es vasto y seductor para hombres de aspiraciones levantadas, y nada tiene que hacer con el espiritismo industrial, cuya influencia ha predispuesto el espíritu público. — ¿Qué es la Teosofía? Tenemos á la mano cuatro frases bien dichas que la explican á fondo: «Es una alta filosofía que pretende armonizar la religión con la ciencia. Explica los misterios de que aquélla se rodea, descubriendo el significado de sus símbolos y mitos, y probando cómo todas no son sino una misma con distintas apariencias, relaciona las verdades que ellos ocultan con las mismas leyes naturales á que obedecen los fenómenos físicos que investiga la ciencia, leyes de las cuales se dice estar en posesión y cuya exactitud parecen demostrar los últimos descubrimientos hechos como el éter líquido, la fabricación del argonautum, etc.

En la República hay cuatro ramas de la Sociedad Teosófica, tres en Buenos Aires que trabajan con setenta y tantos miembros, y una en e Rosario. Al frente de la primera, figura un distinguido hombre público que dirige con fino talento la revista «Philadelphia» desde hace tres años. Con el retrato del coronel Enrique S. Olcott, publicamos también una verdadera joya, una maravilla de la Herencia antigua, una hoja original del *Magha Nargo*, con sus caracteres sanscritos, verdadera perla bibliográfica que se conserva con todo amor en la Sociedad Teosófica. §

NOVIEMBRE 1901

PHILADELPHIA



REVISTA MENSUAL

Estudios Teosóficos

SUMARIO

El nacimiento del mundo y el nacimiento del alma	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo
El alma y el cuerpo	El alma y el cuerpo

Buenos Aires

ADMINISTRACION: CUTO PIN
Calle Philadelphia 150 Buenos Aires, AVENIDA REPUBLICA 1.

PORTADA DE LA REVISTA MENSUAL DE ESTUDIOS TEOSÓFICOS QUE APARECE EN LA ARGENTINA.

prestaban, como ningún otro, a la proyección de las “maravillas de ciencias” hacia los dominios del espíritu.

Fin de siglo místico

Así, en este estado de cosas, no es casual que entre los numerosos artículos de “balance” del siglo que se publicaron en esos años, hallemos uno cuya materia no eran los adelantos técnico-científicos del pasado y del futuro, sino la “mística” que había surgido y se había consolidado en esas décadas, y sus superposiciones con los objetos de la ciencia positiva. En *La Prensa*, bajo el título “Fin de siglo místico”, un redactor que firmaba E. L. trazaba un completísimo balance de la irrupción de los estudios de lo “oculto” en pleno auge positivista. Si bien no del todo informado de las diferencias entre espiritistas y teósofos, E. L. terminaba augurando un futuro promisorio a estas disciplinas y en todo momento se mostraba azorado, pero respetuoso, con las sorpresas de su siglo. Por estas razones, reproduciremos un pasaje extenso del artículo, dado que sus palabras sintetizan mucho más claramente, y en el lenguaje propio de su época, el fenómeno que ocupará buena parte de los próximos capítulos:

Un materialismo rayano en el cinismo; la ausencia completa de todo ideal, de todo anhelo superior; en todas partes negocios más ó menos panamistas.... tales son los cuadros que las palabras “fin de siglo” evocan en nuestra mente.

Pero aliado de estos cuadros que nos rodean y que saltan á la vista de todos, otra corriente de ideas diametralmente opuesta al materialismo que, en todas partes se manifiesta, no es menos peculiar de la época en que vivimos.

Nos referimos al misticismo, la sed de maravillas y de manifestaciones sobrenaturales que desde hace algunos años domina a una gran parte de nuestros contemporáneos. Este fenómeno es tanto más extraño cuando los adeptos del misticismo moderno pertenecen casi todos á las clases más ilustradas de la humanidad.

Ya no se trata de brujas que explotan el terror que su aspecto macilante inspira a los crédulos, vendiendo unguentos y amuletos. Los brujos de hoy día son hombres de ciencia, aristócratas de la más alta alcurnia, académicos, escritores de talento, diplomáticos y militares de alta graduación. Estos son los hombres que propagan las ideas más extrañas, sosteniendo la realidad de cosas que hasta ahora apenas podían dar tema para un cuento de vieja. [...]

En efecto no se puede hojear hoy una revista, una publicación cualquiera europea ó americana, de aquellas que reflejan fielmente el espíritu predominante del momento, sin tropezar con el relato de una aparición sobrenatural, de algún fenómeno incompatible con las leyes elementales de la Naturaleza. Las ciencias llamadas ocultas, el teosofismo, la nigromancia, el espiritismo, ocupan hoy un lugar señalado en el mundo de las ideas, y no pueden, por consiguiente pasar

inadvertidos, se imponen á la conciencia pública por el terreno que están ganando y por la clase de hombres que se dedican a su cultivo. [...].

En San Petersburgo el profesor Wagner, un zoólogo de primer orden, emplea sus momentos de ocio a sacar fotografías de espíritus y de cuerpos astrales. Camilo Flammarion, el celeberrimo astrónomo, sostiene con toda seriedad que nuestras almas emigran, después de su separación del cuerpo, a otros planetas y que desde allí mantienen voluntariamente relaciones con los iniciados. En Alemania el filósofo Hartmann es un partidario del espiritualismo, lo mismo que otros sabios como Crookes, el ya citado profesor Wagner, los físicos y químicos Wallace, Toellma, Oliver Lodge, etc.

Se ve pues que el ocultismo reina ahora más que nunca en muchos países altamente civilizados. Los hombres, engreídos de la civilización moderna, empiezan a volver los ojos hacia las orillas del Ganges y al misterioso Tibet, la tierra clásica de los fakires y lamas, donde Blavatzky fue a inspirarse y buscar la buena nueva que más tarde aportó á Europa

Les extrêmes se touchent. El materialismo exagerado de los tiempos modernos no ha podido menos de provocar una reacción en sentido inverso, induciendo a los hombres a buscar la satisfacción de la sed del sobrenatural que les es innata.

¿En qué terminará todo esto? La alquimia fue la precursora de la química, la astrología de la astronomía. Hay que esperar pues que el ocultismo sea también el precursor de una ciencia ignorada hoy y destinada abrir nuevos horizontes al espíritu humano, encauzándolo en un rumbo que, tal vez, lo llevará a la más alta perfección y a verdadero destino.¹⁰⁷

La nota proyectaba con entusiasmo el lugar del ocultismo en las ciencias del porvenir. Con todo, la hipótesis de lectura de E. L. sobre el surgimiento de estas disciplinas cae en una polarización del fenómeno, polarización que, en líneas generales, ha sobrevivido hasta hoy en los estudios del período. El redactor adjudica al “materialismo exagerado” la responsabilidad de haber generado una “reacción” opuesta, al eliminar de sus intereses todo estudio de la dimensión espiritual de la humanidad. Si bien esto es en parte cierto, no creemos que fueran los espiritistas y teósofos con voluntad experimentadora los que mejor se ajustasen a la mecánica de la “reacción”. Reaccionarios a la ciencia eran los sectores católicos, por ejemplo, o ciertas expresiones del decadentismo artístico; en cambio, como veremos en los siguientes capítulos, el surgimiento institucional de las sociedades espiritistas, magnetológicas y teosóficas hacia el último tercio del siglo XIX, y su férrea voluntad de dotar de “cientificidad” a sus prácticas, convocar a científicos como testigos de los fenómenos y estar al tanto de

¹⁰⁷ E. L., “Fin de siglo místico”, *La Prensa*, 1 de julio de 1896. La nota fue oportunamente comentada por la revista espiritista *Constancia* y por la ocultista *Luz Astral*, las que, al tiempo que celebraron su salida, se permitieron corregir al redactor en sus errores de terminología: en lugar de hablar de “fin de siglo místico”, E. L. debiera haber hablado de “fin de siglo espiritualista”, y así habría hecho justicia “a la investigación científica de la contra parte del materialismo”, donde jamás reinó el misticismo sino la búsqueda de leyes naturales que explicaran los fenómenos supra-sensibles. (Dr. Amauta, “Fin de siglo místico”, *Luz Astral*, 17 de julio de 1896.)

las últimas novedades de las ciencias, son rasgos que colocan a estas sociedades mucho más cerca de las ambiciones y planteos materialistas, que de una reacción oscurantista o irracionalista.

Nada había de “sobrenatural” en el universo para estas corrientes; como sostenía el espiritista Felipe Senillosa, de la Sociedad Constancia, “el milagro y lo sobrenatural solo existen como expresión de lo que no se deja explicar por los conocimientos naturales que ha adquirido el hombre.”¹⁰⁸ Si bien su postulación de que el *espíritu* era - como en el oxymoron poético- *material y natural* nunca ha sido verificada por las ciencias, es claro que ambiciones como éstas estaban muy influidas por los modos científicistas de concebir la realidad, y que, a pesar de sus variantes espiritualistas, no pueden ser englobadas rápidamente dentro de una simple y esperable “reacción” contra la “cerrazón materialista”. Descartadas las polarizaciones en blancos y negros, en los capítulos siguientes revisaremos algunos aspectos de esa gran gama de grises que se abría entre el materialismo y el espiritualismo del período de entre siglos.

Podemos concluir, a manera de cierre, que el rastreo de una “ciencia imaginada” en la prensa de la época permite conocer el grado de heterogeneidad que atravesaba la representación de “lo científico”, así como su constante asociación con la imagen de una “maravilla” hecha realidad. Existe en este corpus periodístico no sólo un repertorio de temas y de enfoques, sino también el testimonio de una *estructura de sentimiento* – generacional, fechada- ciertamente esperanzada sobre cuán lejos podía llegar el conocimiento secular. Antes que una reflexión intelectual sobre las ciencias, en los periódicos y revistas del pasaje de siglos queda el registro de cómo una sociedad lidiaba, día a día, con el impacto simbólico del re-descubrimiento científico del mundo.

¹⁰⁸ Senillosa, Felipe, “El espiritismo y la ciencia”, *Constancia*, 30 de agosto de 1884, pp.622-623.

Capítulo II

Ambiciones científicas del espiritismo moderno¹

Una fábula de origen para el espiritismo del siglo XIX

En la mayoría de las historias sobre el espiritismo “moderno”, esto es, el espiritismo surgido en el siglo XIX, se hace mención de un episodio fundacional, una anécdota luego transformada en “mito de origen”: los sucesos ocurridos en marzo de 1848 en Hydesville, un pueblo del estado de Nueva York, en casa de una familia de granjeros apellidada Fox. Si bien las versiones varían levemente en el gran corpus de libros y reseñas históricas de las revistas espiritistas, el relato, en su versión más resumida, refiere la irrupción espontánea y aterradora, durante una serie de noches, de ciertos golpes en la casa de dicha familia, golpes atribuidos a la presencia de un espíritu en la casa que intentaba entablar comunicación con las hijas del matrimonio. Sin encontrar forma de detener la continua irrupción de los golpes, que hasta sacudían las camas, una de las hijas, Katherine Fox, (luego famosa médium) decidió entablar conversación con el espíritu a través de un ida y vuelta de golpes en la pared. El diálogo, en efecto, se produjo, con lo cual, en palabras del médico, escritor y espiritista Arthur Conan Doyle, responsable de una de las historias más completas del movimiento, “el telégrafo espiritual había entrado en acción, quedando a la paciencia y al ardor moral de la raza humana el cuidado de determinar el valor que su uso pudiera tener en lo futuro.”² Alertada la comunidad acerca de estos sucesos, fue conformada una suerte de comité de investigación por parte de algunos vecinos y, tras largos “interrogatorios” al espíritu, llegó a descubrirse que se trataba del espíritu de un hombre que había sido asesinado en esa casa; en las comunicaciones, éste daba información acerca de su asesino, el móvil del crimen y el lugar donde había sido enterrado su

¹ Una primera versión de este capítulo fue presentado como monografía final del Seminario de Doctorado: “Cinco ensayistas argentinos: Ramos Mejía, Quesada, García, Ingenieros, Álvarez”, dictado por el Prof. Fernando Devoto, en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en el segundo cuatrimestre 2004. Agradezco al profesor Devoto sus valiosos comentarios y la recomendación de bibliografía muy útil para la investigación, particularmente el libro de De Marino, *El pensamiento mágico*.

² Conan Doyle, Sir Arthur [1926] 1952, *El espiritismo; su historia, sus doctrinas, sus hechos*, Buenos Aires, Schapire, p. 36.

cuerpo. Para sorpresa de todos, según cuenta esta historia, en el lugar indicado los vecinos encontraron un cadáver, perteneciente a la persona que el espíritu decía ser.³

Si bien la mayoría de las historias del espiritismo fijan sus antecedentes en tiempos muy anteriores al siglo XIX, y reconocen en la figura del propio Cristo o, más cercanamente en el tiempo, en la del místico sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772) a los verdaderos padres del movimiento, es en este episodio de Hydesville donde la mayoría de los autores detectan lo que llaman la primera manifestación espiritista organizada y cabal de la que se tiene registro, una manifestación que, contrariamente a las de siglos anteriores, ya no habría sino aislada, sino que fue seguida por miles de manifestaciones de la misma índole a lo largo de las décadas siguientes, traspasando las fronteras estadounidenses y expandiéndose por buena parte del mundo occidental. A partir de este momento, será posible reconstruir el desarrollo del movimiento espiritista con sus características “modernas”, esto es, la conjunción entre sus preocupaciones ético-religiosas y sus búsquedas de investigar y legitimar científicamente los fenómenos suprasensibles en los que creían.

La historia de la familia Fox se constituyó, así, en una auténtica “fábula de origen” para el espiritismo moderno, y lo curioso es que el curso que tomó la vida de las hijas, devenidas *mediums*, también reprodujo, a su modo, los derroteros del movimiento: acusadas por algunos de insanas o estafadoras (e involucradas de hecho en ciertos escándalos por fraude), fueron a la vez convocadas por científicos tanto norteamericanos como británicos, quienes, en los años subsiguientes, comenzaron a investigar temas vinculados a los poderes medianímicos y psíquicos. La irrupción de las Fox fue el disparador, también, para la rápida proliferación de otra gran cantidad de médiums, quienes repartían su actividad entre la espectacularización de los fenómenos en ferias u hogares (la gran mayoría) y la colaboración con científicos interesados en probar o refutar la verdad de tan asombrosas manifestaciones. Entre los investigadores pioneros de Estados Unidos estuvo Robert Hare, químico de la Universidad de Pensilvania, quien tras proponerse probar “la gran farsa del espiritismo” terminó

³ Como veremos en posteriores capítulos de esta tesis, anécdotas del más allá como éstas, que serán reproducidas una y otra vez en los periódicos del siglo XIX, presentan similitudes con los tópicos o nudos argumentales de muchos relatos fantásticos. Eduardo L. Holmberg publicó en 1896 un relato con tópico muy parecido a este episodio fundacional del espiritismo, “La casa endiablada”. Cabe señalar, asimismo, que en la prensa porteña de las décadas de entre-siglos era frecuente encontrar pequeñas notas sobre la presencia de fantasmas en las casas y sobre las “investigaciones” que la policía llevaba a cabo. En el capítulo I nos hemos referido a ello, a propósito de las investigaciones de Cesare Lombroso, ya “convertido” al espiritismo.

convirtiéndose en uno de sus más férreos defensores; hacia 1855 publicó uno de los primeros libros del género espiritista-científico, *Investigación experimental de las manifestaciones espiritistas*, publicación que le valió el descrédito de la Sociedad Científica Americana y la burla de sus colegas, pero que logró, a su vez, instalar el tema tanto en la comunidad científica como en la sociedad en general.⁴ El equivalente inglés de Hare por su carácter pionero fue el también químico William Crookes, a quien hemos mencionamos en el capítulo I. Hacia 1870, cuando el espiritismo ya gozaba de amplia divulgación en Inglaterra, y los famosos médiums norteamericanos se habían trasladado a Londres invitados por las primeras sociedades espiritistas vernáculas, Crookes se inició en sus tareas experimentales observando las aptitudes de la propia Katie Fox. Sus observaciones y resultados se publicaron nada menos que en el *Quarterly Journal of Science*, en 1874, en donde manifestaba: “Deseo fijar las leyes que gobiernan la realización de los notables fenómenos que están teniendo lugar estos días en proporciones increíbles”; aparentemente, su informe causó tal rechazo entre la comunidad científica que se contempló la posibilidad de expulsarlo de la Real Sociedad de Londres, hecho que finalmente no ocurrió;⁵ con todo, su gran prestigio como hombre de ciencia dotó de considerable aval a sus pruebas e insufló nuevos aires al desarrollo de investigaciones similares. Tanto Hare como Crookes fueron dos de los científicos, entre muchos otros, cuyos libros e informes fueron traducidos y publicados con asiduidad en las revistas espiritistas de varias ciudades, entre ellas, las de Buenos Aires.

La atención de la ciencia hacia los fenómenos espiritistas cobró forma bajo dos modalidades, sobre todo en los países anglosajones, donde el movimiento dio sus primeros pasos, países en los que –valga señalarlo– el campo científico estaba visiblemente más desarrollado que en otros. Por un lado, fueron científicos en forma individual los que, paralelamente a sus trabajos en las academias oficiales, llevaron a cabo investigaciones de corte espiritista, sirviéndose de la ayuda de algunos médiums profesionales. Por otro lado, como contrapartida a estas investigaciones individuales, que se amparaban, claramente, en el nombre propio de científicos de ya probada trayectoria en su especialidad, se conformaron a lo largo de los años diferentes comisiones o comités de observación, bajo la iniciativa gubernamental o académica, que sometieron a examen durante meses las diferentes habilidades de médiums

⁴ Cfr. Conan Doyle, *op. cit.*, pp. 65-77.

⁵ *Ibid.*, pp. 89 y ss.

profesionales, con el fin de determinar la verdadera naturaleza de los fenómenos que eran capaces de producir, como la escritura automática, el movimiento de objetos a distancia, la materialización de figuras humanas o la telepatía. Entre las muchas comisiones formadas al efecto, las que obtuvieron mayor difusión fueron la organizada por la Sociedad Dialéctica de Londres, que actuó entre 1869 y 1871; la comisión Seybert, en Estados Unidos, que operó durante 1884; y el comité del Institut General Psychologique, de París, que organizó sesiones a lo largo de 1905, 1906 y 1907. En el primer caso, los miembros del comité llegaron a la conclusión de que todo lo observado presentaba un innegable carácter empírico, ajeno al fraude, pero que la explicación sobre qué causaba los fenómenos y cuál era su índole estaba aún por averiguarse. Contrariamente, años más tarde, la comisión norteamericana arribó a conclusiones totalmente adversas, en las que se afirmaba que “en conjunto, el espiritismo está constituido, por una parte, de engaño, y por otra, de credulidad, no existiendo nada serio realmente donde basarse para emitir un informe.”⁶ Finalmente, la comisión parisina, dedicada al estudio de las aptitudes de la famosa médium italiana Eusapia Palladino,⁷ dio a conocer un informe favorable al empirismo de los fenómenos, aunque débil en su explicación.

Estos son sólo tres ejemplos de los muchos estudios y observaciones de los hechos espiritistas desde la perspectiva científica.⁸ El hecho de que estos temas fueran tomados en cuenta por comisiones como las descritas anteriormente, y de que las tareas de estas comisiones fueran divulgadas por la prensa, es una clara muestra de cuán cerca estuvieron las preocupaciones espiritistas de alcanzar cierto estatuto científico en el imaginario social, y salirse así de los planos excluyentes de la mística o la religiosidad.

Lo brevemente reseñado hasta aquí permite adelantar una de las cuestiones centrales en el desarrollo de esta tesis: la enorme inestabilidad de los términos “ciencia” o “científico” en el período finisecular, inestabilidad terminológica que expresa, claro está, no un mero problema de nomenclaturas, sino la labilidad y la aún provisoria demarcación de los límites que definían los objetos y las metodologías de las ciencias,

⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁷ Eusapia Palladino fue una de las más famosas “sensitivas” de la época, cuya rusticidad y analfabetismo se tomaban, curiosamente, como prueba contundente de que sus habilidades -sobre todo, la escritura automática en varios idiomas- no podían deberse a la simulación. Lombroso y el Círculo de Minerva también experimentaron con ella.

⁸ La revista espiritista porteña *Constancia* reseña otros informes en: “Información sobre publicaciones y sobre comisiones de Sociedad de Investigaciones Psíquicas de Londres”, *Constancia*, 30 de julio de 1886.

así como su compartimentación en disciplinas diferenciadas. Tanto en el interior del campo científico, como en el ámbito de la divulgación, gracias al cual los lectores se convertían en receptores de “novedades científicas”, la idea de ciencia no era, en ningún sentido, homogénea ni estable, sino que, por el contrario, se trató de uno de los terrenos simbólicos más heterogéneos, prolíficos y sobre todo expansivos hacia usos sociales diversos de la cultura de entre-siglos.

Un factor que hizo posible la consideración de los hechos espiritistas por parte de ciertas comisiones y algunos científicos, independientemente de lo acotado del fenómeno a un grupo particular, es el propio estado de desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, un desarrollo acelerado y exitoso como nunca antes, pero al mismo tiempo aún en proceso de consolidación, aún atado –en el caso de varias disciplinas nacientes- a su fase experimental. Es el propio avance de las ciencias el que hizo posible las aspiraciones científicas de los espiritistas, así como décadas más tarde, ya en pleno siglo XX, ese propio avance las redujo al inocente o fanático sueño de una desestimable minoría, o en otro polo, a residual tema de la prensa popular.⁹ Pero en el período de entre-siglos, soñar con el descubrimiento de la “materialidad” del espíritu aún parecía una ambición posible, lejana pero acaso alcanzable en el mediano plazo. Lo que interesa revisar no es, por tanto, la veracidad de los enunciados, ni su valor de coherencia interna o de verdad, sino, tal como sostiene Ernesto De Martino en *El pensamiento mágico*,¹⁰ detectar su funcionalidad social, el particular rol de organizador de creencias y de proyecciones a futuro que encarnaron en el pasado. Es, ante todo, el fenómeno histórico del espiritismo, producido por una cultura secular, lo que merece ser considerado en pos de desarmar ciertos cuadros dicotómicos que tienden a imponerse en las interpretaciones sobre la gravitación de las ciencias en la época.

Fugas espiritistas por los poros del discurso científico

A lo largo de las décadas de auge del espiritismo moderno, era frecuente encontrar en sus revistas reclamos y convocatorias directamente dirigidas a la comunidad de científicos, a la que se incentivaba a tomar más seriamente el estudio de las manifestaciones suprasensibles. La recurrencia de estas convocatorias, y su parcial

⁹ Cfr. Sarlo, Beatriz, (1992), *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

¹⁰ De Martino, Ernesto (2004), *El mundo mágico*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

éxito entre una parcela de la comunidad científica, indicaba que había ciertas condiciones de recepción culturales para que la ocurrencia de estudiar las leyes “físicas” del espíritu humano no fuera completamente desatendida. Esto explica que, lejos de tratarse de contados casos aislados, se produjeran en el período de entre siglos tantos “cruces de frontera”, permanentes o pasajeros, por parte de científicos “ortodoxos” hacia los terrenos del espiritismo y otros ocultismos.

En efecto, en palabras de Conan Doyle, la comunidad científica se dividió, en aquella época, en tres grandes grupos, según cuál fuera su actitud respecto de los fenómenos suprasensibles:

Los hombres de ciencia se dividieron en partidos: a un lado, los que no habían investigado cosa alguna sobre [la] materia (lo cual no obstaba para que sustentaran en contra las más virulentas opiniones); en otro, los que reconocían que todo aquello era verdad, pero sin atreverse a proclamarlo; y finalmente, al otro, la valiente minoría de los Lodges, los Crookes, los Barrets y los Lombrosos, que admitían la verdad y se atrevían a proclamarla.¹¹

Un caso paradigmático de esta división en “partidos” es el que mantuvo en bandos opuestos a los dos máximos exponentes de la teoría de la evolución por selección natural, prácticamente los co-autores de esa teoría, al tratarse de los dos naturalistas que arribaron a conclusiones similares casi al mismo tiempo: Charles Darwin y Alfred Russell Wallace. El primero, férreo detractor de la “farsa espiritista”; el segundo, honesto defensor del empirismo de los fenómenos.

A partir de la década del setenta del siglo XIX, Wallace, presidente de la Sección de Antropología de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia (1886) y miembro de la Sociedad Real de Londres (1893), solía salir en defensa de los médiums y espiritistas experimentadores que eran acusados de fraude y de estafa, y lo hacía intentando explicar la aún desconocida naturaleza de los fenómenos espiritistas, junto con su inherente dificultad para ser probados según los métodos existentes. Eran frecuentes las transcripciones en los periódicos europeos (y, años más tarde, en algunos diarios porteños) de las declaraciones de Wallace a favor del espiritismo moderno, al que consideraba una práctica de investigación legítima, tal como la de cualquiera que investigase en ese momento en los departamentos de ciencias naturales de la Academia

¹¹ Conan Doyle, *op. cit.*, p. 100

Real. Autor del libro *Los milagros y el espiritismo moderno*,¹² en el cual no sólo dejaba testimonio de las sesiones espiritistas a las que había asistido, sino que también difundía la necesidad de estudiar científicamente estos sorprendentes fenómenos, Wallace estaba convencido de que si bien nuestro cuerpo había evolucionado por selección natural (mecanismo que tanto él como Darwin habían podido explicar), el Homo sapiens “tiene algo que no proviene de sus progenitores animales, posee una esencia o naturaleza espiritual que sólo halla su explicación en el invisible universo del espíritu”.¹³ Sin dudas, Wallace era quien, con su prestigio y sus intervenciones públicas, dotaba a los espiritistas de un gran bagaje de argumentos para sostener sus creencias.¹⁴ Una de las frases reiteradamente citadas de Wallace en las revistas espiritistas, de gran efecto entre los lectores, era: “mi conciencia, netamente deliberada, es esta: yo acepto la realidad de estos fenómenos, de los que personalmente he sido testigo”.¹⁵ Junto con el químico Crookes y con el físico Oliver Lodge,¹⁶ Wallace representaba a la figura del científico decimonónico que no se limitaba a la materia ni a los preceptos estrictamente positivistas en su búsqueda del conocimiento.

En abril y mayo de 1884, la revista espiritista porteña *Constancia* transcribió dos cartas abiertas que Wallace había publicado en el diario *Times*, reproducidas luego en numerosos periódicos espiritistas de Europa y América. En ellas, el famoso zoólogo y botánico afirmaba:

¹² El título original era: *On Miracles and Modern Spiritualism. Three Essays*, editado en Londres en 1874.

¹³ Milner, Richard (1996), “Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo”, en *Investigación y ciencia*, diciembre, p. 54.

¹⁴ Así lo prueba la gran cantidad de ensayos suyos y de fragmentos de sus libros que *Constancia* publicaba año tras año, en ocasiones gracias a traducciones originales propias, y en otras, gracias a transcripciones de otras revistas extranjeras, como *The Spiritist* de Londres o *Banner of Light*, de Boston.

¹⁵ “El sabio naturalista inglés y la trampa de los espíritus”, *Constancia*, 30 de abril de 1884.

¹⁶ Oliver Joseph Lodge (1851-1940) fue un físico inglés que en la década de 1890 se interesó en las radiaciones electromagnéticas y realizó experimentos similares a los de Hertz y Marconi. Fue, por ello, un precursor de la radiocomunicación. Asimov señala que luego de 1910, intentó la reconciliación entre la ciencia y la religión, y participó en sesiones espiritistas. “Es el primer ejemplo de un científico serio involucrado en un campo que es generalmente del dominio de los charlatanes” (Asimov, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, op. cit., p. 452) Sin embargo, sus inclinaciones espiritualistas vienen de un tiempo anterior, tal como consta en las revistas espiritistas porteñas. Fue miembro, a un tiempo, de la Royal Society y de la Society for Psychical Research. “Hacia 1894 abordó la metapsíquica estudiando a Eusapia Palladino, luego se orientó resueltamente hacia el espiritismo en sus investigaciones experimentales con médiums [...] Después de la desaparición de su hijo Raymond en la Primera Guerra Mundial (1915) se afirmó su fe en la supervivencia después de la muerte” (Dalmor, E. R. (1989), *Quién fue y quién es en ocultismo; diccionario biográfico de ocultistas, registro de entidades y publicaciones*, Buenos Aires, Kier, p. 267)

Comencé estos estudios ha cerca de ocho años y fue para mí una felicidad que entonces esos fenómenos maravillosos se mostrasen con menos frecuencia y fuesen menos accesibles que hoy; porque esto mismo obligome a experimentarlos en más ancha esfera, en mi propia casa y en compañía de amigos en quienes podía depositar entera confianza. [...]

Tuve así la satisfacción personal de demostrar, por una inmensa variedad de rigurosas pruebas, la existencia de esos ruidos o movimientos que no pueden ser explicados por ninguna causa física conocida o concebible.¹⁷

Como sostiene Pablo Capanna en una reseña sobre el olvido que la historia de las ciencias cometió, en parte, con la figura de Wallace, “la intención de someter a la metodología científica los fenómenos que en un momento se consideran ‘inexplicables’ no deja de ser legítima, de manera que no hay que ser demasiado duro con Wallace”,¹⁸ esto es, juzgar anacrónicamente su inclinación espiritista como algo contradictorio con su trayectoria y formación. En cierto sentido, su actitud respondía a una voluntad de verificar con metodología rigurosa las causas de un hecho misterioso, si bien es cuestionable *qué* tomaba, en principio, como *hecho* efectivamente acontecido. Como sea, en estas cartas, Wallace apelaba a la propia lógica de los descubrimientos científicos para legitimar su actitud, y para condenar el rechazo *a priori* de muchos de sus colegas:

Aparte de lo dicho, yo jamás esperé que un hombre de ciencia pudiera basar su excusación para examinar el espiritismo en el pretexto de estar éste ‘en oposición con todas las leyes naturales conocidas, especialmente la de la gravitación y en contradicción abierta con la química, la fisiología humana y la mecánica’, cuando los hechos que estudia no son sino fenómenos dependientes de una o de muchas causas, capaces de dominar o contrariar la acción de esas diferentes fuerzas, exactamente como éstas últimas contrarían o dominan otras fuerzas. Es, entretanto, una cosa que debería estimular a un hombre de ciencia a estudiar tal materia. [...]

Creo no exagerar diciendo que los principales hechos están hoy tan bien constatados y son de tan fácil verificación, como otro cualquier fenómeno de la naturaleza, cuya ley aún no sea conocida.¹⁹

Wallace insistía una y otra vez en que era la propia naturaleza de estos fenómenos extraños lo que impedía su verificación, dado que hasta el momento, todos aquellos escépticos que habían intentando demostrar el fraude de los médiums no habían hecho más que aplicar los métodos equivocados y por ende, habían producido *ellos mismos* la

¹⁷ “Carta del sabio Wallace dirigida al Times de Londres”, *Constancia*, 30 de mayo de 1884, p. 532

¹⁸ Capanna, Pablo, “El evolucionista menos famoso”, Suplemento *Futuro*, *Página 12*, Buenos Aires, 2 de noviembre de 2002.

¹⁹ “Carta del sabio Wallace dirigida al Times de Londres”, *Constancia*, 30 de mayo de 1884, p. 533-534.

desaparición de las imágenes desdobladas, los fluidos magnéticos y otras entidades. Y para fortalecer sus opiniones, no sólo describía a la manera de un típico informe científico sus experimentos (consignando los pasos, las mediciones, los resultados), sino que nunca se abstenía de mencionar, además, como parte de su estrategia argumental, los nombres de reconocidos colegas que –paralelamente a sus trabajos en medicina, biología o física- investigaban sobre el espiritismo.²⁰

La anécdota que muestra a Darwin y a Wallace momentáneamente enfrentados involucra un suceso que mantuvo en vilo a la opinión pública inglesa en 1876: el pleito judicial que el joven zoólogo Edwin Ray Lankester inició contra el médium profesional Henry Slade, acusándolo de embaucar a los londinenses crédulos.²¹ El hecho fue celebrado y alentado por el mismo Charles Darwin a través de cartas personales a Lankester, a quien ofreció colaborar con las costas judiciales. Registrado día a día por el diario *Times*, el juicio tuvo su momento de mayor tensión cuando Wallace se presentó a declarar en favor de Slade, aduciendo la honestidad del médium y su sincera búsqueda de la verdad. Años antes, en 1869, cuando dio a conocer su concepción espiritualista del hombre, el propio Darwin le escribió una carta personal en la que decía: “Lamento estar en desacuerdo con usted; yo no veo ninguna necesidad de apelar a una causa adicional y próxima para el caso del Hombre [...] Confío en que no haya asestado un golpe mortal a nuestra común criatura.”²² Darwin se refería con ello a la teoría de la selección natural concebida por ambos, lo suficientemente controvertida y discutida en esos años como para que uno de sus mentores le agregara, además, sombras espiritistas.

Lo cierto es que, a pesar de las polémicas y del creciente descrédito, la presencia de Wallace como testigo de la defensa del médium fue un factor de alto impacto en la sociedad de la época, así como un punto de irreconciliable diferencia con colegas “materialistas” como Darwin. Con todo, el juicio tuvo una resolución ambigua; aunque los querellantes no pudieron probar el fraude, el juez condenó igual al acusado a seis

²⁰ “Como tales yo considero al Doctor Robert Chambers, ya fallecido; al doctor Elliotson, al profesor William Gregory, de Edimburgo; y al profesor Hare, de Filadelfia; todos desgraciadamente ya fallecidos; como el Dr. Guilly, de Malvern, sabio médico, y el Juez Edmund, uno de los mejores jurisconsultos de América: los que figuran en primera línea en la investigación del espiritismo. [...] Conozco también a un fisiologista que ocupa una posición eminente y que es también un investigador original y un firme creyente. Para concluirir diré que, aun cuando he oído hacer muchas acusaciones de impostura, nunca pude encontrar, por mí mismo, algo que las justificase; para que estos fenómenos extraordinarios fueran una impostura no podían ser sino la obra de máquinas o aparatos ingeniosos, y nada de esto pude descubrir.” (*Ibid.*, p. 535)

²¹ Seguimos en esta reconstrucción el citado artículo de Milner, “Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo”, *op. cit.* El autor es uno de los más reconocidos biógrafos de Charles Darwin en la actualidad.

²² *Ibid.*, p. 56.

meses de trabajos forzados, condena que, de todos modos, jamás cumplió. Slade se dedicó a viajar por otros países europeos, hasta que en 1885 fue invitado por la sociedad espiritista “Constancia” a visitar Buenos Aires.²³ Su fama en nuestra ciudad adquirió cierta magnitud, y una prueba de ello fue que el naturalista y escritor Eduardo L. Holmberg lo incluyó como personaje en su cuento “La casa endiablada” (1896).

Otro “cruce de frontera” que produjo amplia repercusión en los periódicos, incluidos los de Buenos Aires –tal como anticipamos en el capítulo I- es el que involucra al psiquiatra y criminólogo italiano Cesare Lombroso. Reacio en un principio a interpretar sus experiencias según las hipótesis espiritistas, y más inclinado a creer que una “fuerza cerebral” desconocida, emanada de los sensitivos, producía el movimiento de objetos e incluso las apariciones, tiempo más tarde declaró públicamente su creencia en los espíritus. Una carta abierta de marzo de 1904 ilustra el grado de convencimiento de Lombroso acerca de esta nueva orientación de su carrera científica; defendiéndose de un doctor alemán que lo acusó, en el diario *Berliner Tageblatt*, de haber sido engañado por una simulación de la médium Eusapia Palladino, Lombroso declaraba:

Sr. Director: he leído los artículos del Dr. Moll en contra de los míos sobre Espiritismo, y a estos nada contestaré. [...] Durante 29 años se me ha ridiculizado en Italia porque me atreví a restablecer, apoyado en centenares de pruebas, que la pelagra es una consecuencia de la alimentación con maíz fermentado, hecho que admite hoy todo el mundo científico. La idea de fundir al criminal nato con el epiléptico y el *pazzo morale* produjo también tempestad en Alemania hacia algunos años, mientras que hoy es aceptada casi generalmente. Mis estudios de ahora, que provocan la risa de muchos, tendrán la misma suerte, y espero que me haga justicia, no la polémica, sino el tiempo.

No digo más que esto: que en las sesiones que he experimentado, he visto muchos fenómenos a la luz; que me acompañaban cinco médicos alienistas, más escépticos que yo; y que un médico viejo como soy yo, alienista y legista, está en condiciones de conocer una simulación, que es el *a b c* de la psiquiatría legal. (Torino, 4 de marzo de 1903).²⁴

Al igual que Wallace, Lombroso amparaba sus argumentaciones en el propio ritmo de los descubrimientos científicos y del surgimiento de nuevas teorías que si en un principio se rechazan, luego logran imponerse. El “cruce de frontera” hacia el espiritismo es defendido con esta misma lógica, ya que no existe la percepción de que, en efecto, se ha renunciado a la racionalidad o a la búsqueda de la verdad, sino que, por

²³ La visita de Slade a la Argentina a mediados de 1885 aparece narrada en Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constanci, pp. 144-154

²⁴ Transcrito por *Constancia* del *Berliner Tageblatt*, el 13 de octubre de 1903.

el contrario, la aventura se presenta como un nuevo desafío para la investigación científica. Además, tanto en el caso de Wallace como en el de Lombroso se trata de científicos que, de hecho, ya habían postulado con anterioridad teorías sumamente novedosas y controvertidas, y que por ende sabían que estas “batallas” podían ser ganadas tarde o temprano.

Estos “cruces de frontera” estuvieron determinados también, en muchas ocasiones, por las características propias de la disciplina que cada científico en particular ejercía; si en el caso de Wallace o de Crookes ese nexo era más bien oblicuo, en el caso de los médicos alienistas y de los fisiólogos la cercanía con las hipótesis espiritualistas era ciertamente mucho más evidente. En consonancia con el progresivo desarrollo de la psicología como disciplina con aspiraciones científicas, y amparándose en la heterogénea convivencia de paradigmas fisiológicos con otros de corte más netamente psíquico o espiritualista, las ambiciones de los espiritistas encontraron, hacia los primeros años del siglo XX, un nuevo terreno promisorio donde proyectar la posible “cientificidad” de los fenómenos. Los estudios del “alma”, de la psiquis, de los sueños, de la histeria, de la neurosis, de la locura, fomentaron nuevas estrategias para ensamblar sus creencias con el discurso científico.

Un interesante ejemplo de ello lo constituye el Congreso de Psicología celebrado en París a mediados de 1900, donde un gran número de investigadores del espiritismo –quienes paralelamente desempeñaban cargos jerárquicos en las academias europeas- expusieron sus teorías y discutieron ávidamente con los investigadores llamados materialistas. A diferencia de otros congresos médicos, e incluso de los congresos de “librepensamiento”, sendos ámbitos donde los cultores del espiritismo no eran admitidos, en este famoso congreso de París lograron hacerse un lugar propio y discutir sus hipótesis dentro del terreno científico.²⁵

²⁵ Así lo reseñó el espiritista francés León Denis años más tarde: “Durante el año 1900, en el seno de las reuniones científicas, se formularon importantes testimonios a favor del espiritismo. [...] Las comunicaciones y discusiones de que fue objeto han sido para él como una consagración, y en adelante no será posible eliminarlo del plan de estudios adoptado por estas asambleas. El 22 de agosto, una sesión plenaria, con asistencia de todas las secciones, fue consagrada al examen de los fenómenos psíquicos. Uno de los presidentes de honor del Congreso, Myers, profesor en Cambridge, célebre no sólo como experimentador, sino también como filósofo y moralista, dio allí lectura de un trabajo sobre la *trance* o mediumnidad de incorporación o posesión. [...] En la quinta sección de este Congreso, se consagraron tres sesiones a los mismos estudios. [...] Un instituto internacional para el estudio de los fenómenos psíquicos, entre ellos los de la mediumnidad, ha sido fundado a raíz del Congreso de Psicología. Entre los miembros de la mesa directiva, hallamos, para Francia, los nombres de Charles Richet, profesor de la Facultad de Medicina y director de la *Revue scientifique*, el Coronel De Rochas, Camille Flammarion, el doctor Duclaux, director del *Instituto Pasteur*, Sully-Prudhomme, Fouillée, Séailles, Bergson, etc.; para el

La psicología se presentaba en la época como una verdadera ciencia “puente” entre la ciencia materialista y las incumbencias espiritualistas, incluidas dentro de éstas las de las ciencias ocultas en general. De hecho, ése fue el término que usó Cesare Lombroso: “un *puente* monumental intermediario entre la ciencia psiquiátrica clásica y la futura ciencia espírita”.²⁶ En sintonía con esa concepción, el fisiólogo francés Charles Richet²⁷ también encarnó otro de los “cruces de frontera” de gran impacto tanto en la comunidad científica como entre los lectores de periódicos. El escándalo y la sorpresa que despertaron sus experimentos de 1905 con dos *médiums* en Argelia, trascendieron los límites de Francia y se expandieron por numerosos países, incluida la Argentina. Se trató en este caso no sólo de un nuevo testimonio de un científico prestigioso sobre la realidad de los fenómenos espiritistas, sino ante todo, del impacto que generó la presentación de una prueba escasamente explotada hasta entonces: la fotografía del cuerpo fluídico emanado de la médium, sobre cuya “naturaleza” se aventuraban dos hipótesis: o bien se trataba de un espíritu o, acaso, de la “emanación magnética” de una proyección mental.

Los informes publicados por Richet en los *Annales des Sciences Psychiques*, revista de la que era director, aparecieron reproducidos en algunos periódicos de nuestro país.²⁸ Los particulares fenómenos a los que asistió Richet y la forma en que

exterior, todo lo que Europa cuenta de más ilustre entre los representantes de la ciencia psíquica: William Crookes, Oliver Lodge, Aksakof, Cesare Lombroso, el doctor Ochorowicz, etc. (Denis, León, “Ciencia espírita”, *Constancia*, 31 de enero de 1904, pág. 35)

²⁶ Citado en *Constancia*, 16 de agosto de 1908.

²⁷ Charles Richet (1850-1935) fue un fisiólogo francés de la Universidad de París. Detectó el fenómeno de la “anafilaxis” con sus investigaciones sobre la administración de suero con bacterias en animales. Sus resultados fueron clave para lo que luego, en 1906, se conoció como fenómenos alérgicos. En 1913, recibió el Premio Nobel de Medicina y Fisiología por su trabajo con la anafilaxis. Además, Asimov constata: “En sus últimos años, se interesó en la telepatía y en otras manifestaciones de lo que ahora se llama percepción extrasensorial. En estos estudios le acompañaron otros científicos de su tiempo, pero no consiguieron nada digno de mención” (Asimov, op. cit., p. 416). Nuevamente, como en el caso de Lodge, su Enciclopedia fecha el pasaje hacia el espiritualismo “hacia el final de su vida”, cuando en realidad data de los primeros años del 1900, como lo prueba su libro de 1905, *¿Debe estudiarse el espiritismo?*, y su asunción de la Presidencia de la Society for Psychical Research en ese mismo año. Era, asimismo, el director de los *Annales de Sciences Psychiques*, de París. Para Dalmor, “el vacío dejado por Richet, especialmente en Francia, en el campo de la parapsicología, no ha conseguido ser llenado” (Dalmor, op. cit., pp. 349-350)

²⁸ “Los principales periódicos de Europa han dado cuenta, sin comentarlos, de los sorprendentes fenómenos de materialización constatados en Argel por el eminente sabio. [...] El importante diario parisiense *Le Matin* del 26 de noviembre, ha publicado un extracto de las experiencias, con las fotografías que fueron reproducidas por otros diarios de Francia y del exterior. El *Courrier de la Plata*, de esa capital, transcribió dicho artículo con un grabado, y la revista *La Argentina* publicó también un corto suelto al respecto. Es probable que otros diarios habrán seguido el ejemplo, esta vez, sin el temor de perder suscriptores, desde que se trata de un sabio de primera magnitud, despojado de todo prejuicio y alejado de toda escuela. Es un signo de los tiempos muy grato y alentador para nosotros, que convenía señalar.” (“Las experiencias del prof. Richet ante la prensa”, *Constancia*, 28 de enero de 1906, p. 63).

éstos fueron descriptos e interpretados por el fisiólogo en sus informes, resultan impactantes –aun leídos hoy-, si no por su veracidad, sí en cambio por la particular conjunción que logran en su enunciación: un tono cauto, levemente escéptico, una descripción detallada de métodos y resultados, conviviendo con la presentación de eventos tremendamente fantásticos, muy difíciles de incorporar por el lector actual sin la apelación al disparate. Asimismo, sorprende el propio impacto de Richet, quien se presenta cándidamente a sí mismo como “un viejo fisiólogo” absolutamente tironeado entre lo maravilloso de sus resultados y lo que su mentalidad “científica y positivista” estaba en condiciones de admitir. Con todo, más allá de estas excusas, Richet hipotecó todo su pasado prestigio como hombre de ciencia al animarse a publicar estos informes y las fotos obtenidas de ese “fantasma” o “fluido”, que se presentó ante sus testigos con el ocurrente nombre de “Bien Boa”.

La revista *Constancia* reprodujo las fotos e informes de Richet en los cuatro números de enero de 1906, a apenas tres meses de su original difusión pública en Francia.²⁹ En ellos leemos algunos de los experimentos a los que se sometió a esta aparición fantasmal: pidió a “Bien Boa” que soplara por un tubo para verificar su respiración; luego el médico tocó sus manos (y verificó los huesos del carpo y metacarpo), y midió su temperatura, con lo cual comprobó que se trataba de un ser “con todas las propiedades de la vida”, aunque Richet luego, con cautela, declarase que “o se trataba de un fantasma con los atributos de los vivos, o de una persona simulando ser un fantasma”. Sin embargo, en otra jornada de experimentación, Richet dice haber sido testigo de cómo la forma del fantasma se materializaba *desde* el suelo, tras la inicial aparición de un círculo lumínico blanco, razón por la cual el fisiólogo descartó toda posibilidad de que se tratara de un “fanático disfrazado” o de un “truc” teatral. Asimismo, en las sucesivas fotografías, cuyo proceso de captación aparece sumamente detallado,³⁰ se observan variaciones en la estatura del fantasma durante la misma

²⁹ Richet, C., “Sobre algunos fenómenos llamados de materialización”, reproducido en *Constancia* en los números del 7, 14, 21 y 28 de enero de 1906.

³⁰ “Estas fotografías, obtenidas a la luz de una conflagración repentina de una mezcla de clorato de potasa y magnesio, han sido tomadas simultáneamente por la Sra. X..., con un kodak; por M. Delanne con un aparato esteroscópico; y por mí con un esteroscopio verascopio Richard; de modo que, en algunas ocasiones, ha habido cinco clichés simultáneos para una sola explosión de magnesio. Esto excluye toda posibilidad de fraude fotográfico. Por otra parte, las pruebas han sido reveladas por los Sres. R y M, fabricantes de aparatos de óptica en Argel, quienes ignoraban absolutamente el género de negativos que les fueron sometidos” (Richet, C., “Sobre algunos fenómenos...”, *Constancia*, 21 de enero de 1906, p. 36)

sesión, así como algunos “vacíos” en partes de su invocado cuerpo y en el de la propia médium, lo que indicaría “pasaje de materia” de un ser a otro.

A lo largo del informe, insiste en que “no presentar[á] ni teoría, ni ensayo de teoría acerca de estos extraños fenómenos”, dado que si bien esboza algunas interpretaciones, afirma no poder lidiar aún con la misma *realidad* de lo ocurrido, y si acaso duda en reiterados momentos si no fue víctima de la prestidigitación, finaliza su ensayo transmitiendo una credulidad y un entusiasmo que testimonian, por cierto, cuántas zonas de contacto había entre las prácticas científicas y la curiosidad por el más allá:

Por otra parte -¿hay que decirlo?- no creo haber sido engañado. Estoy convencido de haber presenciado realidades y no ficciones. Por cierto que no podría decir en qué consiste la materialización. La solución de este problema es quizás del todo diferente de la que le dan cándidamente los espiritistas. Estoy dispuesto a sostener solamente que en esto hay algo profundamente misterioso, que cambiará completamente nuestras ideas acerca de la materia y de la vida”.³¹

Es interesante remarcar que, en esta declaración final, Richet tomaba distancia de las explicaciones espiritistas (a las que llamaba “cándidas”), gesto que agregaba, al menos, algo de la precaución esperable de un científico, por más que sus experimentos fuesen tan particulares. No obstante, es claro que ante tan fructíferas experiencias, los espiritistas no se preocuparon por el reparo “teórico” y capitalizaran lo sucedido para fortalecer, al menos, las intuiciones de su movimiento. De hecho, una sociedad espiritista de La Plata, “Luz del Porvenir”, buscó verificar por sí misma las potencialidades de la fotografía para la captación de pruebas, y ganar, de paso, cierta notoriedad. Es así que al mes de publicados los informes de Richet, *Constancia* dio a conocer los “Fenómenos de aportes y fotografías en La Plata” y sus indescriptibles fotografías obtenidas.³² (Véase reproducciones intercaladas, n° 17, 18 y 19)

Las comunicaciones de Richet fueron también reproducidas por el diario *La Nación*, a propósito de las cuales se convocó a José Ingenieros, residente en París por esos años, para que emitiera su opinión. Sus invectivas no tuvieron concesiones; Ingenieros –que ya conocía la obra médica de Richet- lo trató de “zonzo”, de viejo

³¹ Richet, C., “Conclusiones”, *Constancia* 28 de enero de 1906, p. 54. Cabe destacar que, previamente a estos informes, ya circulaba en Buenos Aires una traducción al castellano de su ya mencionado libro *¿Debe estudiarse el espiritismo?* (1905), editado como folleto por la Sociedad Magnetológica Argentina, en el cual se presentaban las argumentos que justificaban el estudio científico de los médiums.

³² En los ejemplares del 11 y 18 de enero, 18 de marzo, 20 de mayo, 12 de agosto, 9, 16 y 20 de diciembre de 1906.

con los miembros de otras sociedades espiritistas, principalmente de España y, en menor medida, de Francia e Inglaterra. Muchos de los científicos e intelectuales mencionados anteriormente serán figuras de asidua referencia en las revistas espiritistas argentinas, y es por esta razón que las hemos mencionado aquí: antes que por su importancia en sus lugares de origen, por sus funciones de “figuras de autoridad” en el espiritismo local.

Llegada y desarrollo del espiritismo en Buenos Aires

Las reseñas históricas que los mismos espiritistas argentinos han escrito sobre la llegada de este movimiento al país no presentan grandes discrepancias entre sí, acaso porque sus autores fueron, en su mayoría, protagonistas de ese comienzo.³⁴ Fue a través de un comerciante español proveniente de Málaga, llamado Justo de Espada, que las primeras señales del espiritismo llegaron a la Argentina.³⁵ Entre 1869 y 1870, De Espada se establece en Buenos Aires y, entre otras actividades, organiza el primer grupo integrado en su mayor parte por compatriotas con quienes también se relacionaba comercialmente.³⁶ Orientada hacia un uso “frívolo” del espiritismo, sin mayores aspiraciones que saciar la curiosidad por los fenómenos del más allá, parte de este pequeño grupo fue disolviéndose, mientras que otra parte se propuso un enfoque más experimental y “científico” en las sesiones. Para ello, se sumaron otros actores, con

³⁴ Los libros en los que nos hemos basado son: Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia; Bogo, César (1976), *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*, Buenos Aires, Constancia; Bogo, César (s/f), *Fraternidad centenaria: 1880-1980: Síntesis de la actividad desplegada en 100 años por la Asociación La Fraternidad*, Buenos Aires, La Fraternidad; Bogo, César (1984), *Una larga trayectoria institucional: historia de la C.E.A. 1900-1982*, Buenos Aires, Confederación Espiritista Argentina; Ugarte, Antonio, “Bosquejo del espiritismo en Buenos Aires (De La Fraternidad de esta capital)”, *Constancia*, 30 de octubre de 1884. Pero, sin dudas, la mejor y más confiable fuente fue la misma revista *Constancia*, donde existe un registro ininterrumpido de actividades, conferencias, miembros y balances anuales. En este sentido, cabe señalar que el valioso artículo de Susana Bianchi (1993), “Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política” (en Santamaría et. al., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL), sigue, no obstante, muy de cerca el libro de Mariño pero incluye poco relevo de las fuentes hemerográficas, y con ello deja afuera información valiosa, que no siempre va en la misma dirección que lo recordado por Mariño.

³⁵ “Don Justo de Espada trajo consigo la buena nueva de la aparición del espiritismo, cuya doctrina preocupaba entonces al elemento liberal y progresista que mediante la revolución del 68 se había extendido en España entre los intelectuales más avanzados, a tal punto, que tres o cuatro legisladores llevaron el asunto al Congreso, lo mismo que años antes varios Senadores de Estados Unidos lo habían llevado al Senado de esa Nación.” (Mariño, *op. cit.*, p. 8)

³⁶ Carlos Guerrero, empresario de buques de cabotaje; Antonio Gómez, almacenero por mayor; Henri del Llano, tenedor de libros de la casa Vicente Casares y hnos.; G. Arizabalo, farmacéutico (dueño de la farmacia en cuyos altos el grupo se reunía, frente a la iglesia de San Nicolás); y el barbero y médium Torcuato Zubiría.

formación en ciencias: el médico Camilo Clausolles, el ingeniero Lassange,³⁷ el ingeniero y agrimensor Rafael Hernández, hermano del autor de *Martín Fierro*, el profesor de idiomas Ángel Scharnicchia, quien posteriormente fundó la Sociedad “Constancia”, y el propio Justo de Espada. También se integraron varios médiums y otras personas curiosas, algunos de los cuales editaron una primera y efímera revista, *La revelación* (1876-1877).³⁸ Importa destacar al respecto que inmigrantes de variadas proveniencias y educación aparecen aquí compartiendo los primeros ámbitos del espiritismo porteño con argentinos, algunos miembros de la élite, un aspecto que se mantendrá en términos similares durante las décadas siguientes.

A poco tiempo de formado este nuevo grupo, volvieron a surgir diferencias de intereses y enfoques, lo que resultó en una nueva división, ahora entre quienes se definían “teóricos” y “prácticos”. Los primeros privilegiaban la lectura de quien ya era, por entonces, el mayor referente del espiritismo moderno, el francés Allan Kardec,³⁹ cuya obra había tenido rápida recepción en España y comenzaría, también, a tenerla en nuestro país;⁴⁰ su particular articulación entre el cristianismo no eclesiástico y el espiritismo moderno, su defensa solo retórica de la “cientificidad” de los fenómenos, y su énfasis en una moral fundada en la solidaridad, la filantropía y la reencarnación, representaban los pilares de su doctrina. Lo cierto es que este segundo grupo “teórico” dirigido por De Espada tampoco gozó de continuidad; algunos meses más tarde, el español se instaló en Montevideo, donde volvió a intentar el armado de nuevos grupos puramente “kardecistas”, aparentemente sin demasiado éxito.

En cambio, la otra rama del grupo, los “prácticos”, siguió suerte muy diferente. Mientras algunos miembros optaron por la reclusión en el ámbito privado (entre ellos, Modesto Rodríguez Freire, director de *El Correo Español*), otros se aunaron bajo la

³⁷ Lassange “edificó en Buenos Aires el primer Sanatorio bajo el título de ‘Primer Instituto Sanatorio Modelo’, [luego] casa de Expósitos” (Mariño, *op. cit.*, p. 9)

³⁸ Véase reproducción intercalada n° 20, páginas más adelante.

³⁹ El verdadero nombre de Allan Kardec era Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869). Estudió en el Instituto Pestalozzi de Yverdon, Suiza, y durante un tiempo fue discípulo de Pestalozzi. Radicado en París, se dedicó a la pedagogía divulgando el sistema educativo de aquél. En 1856, comenzó su interés por los espíritus y emprendió la sistematización teórica de su doctrina espiritista. En 1857 publicó su obra fundamental, *El libro de los espíritus*, al que siguieron muchos otros, y en 1858 fundó *La Revue Spirite*. Su obra se difundió por todo el mundo y constituyó la base doctrinal del espiritismo en sus formas modernas.

⁴⁰ Leemos en la revista *Constancia*, el 30 de agosto de 1886: “Acaba de imprimirse en esta capital por la ‘Imprenta y Librería de los Estudiantes’, Calle Perú N° 295, la importante obra doctrinal de Allan-Kardec, titulada *¿Qué es el espiritismo?* [...]. Además dicha casa anuncia que tiene en prensa las siguientes obras del mismo autor: *El Libro de los Espíritus* y *El Libro de los Médiums* y las demás obras fundamentales.” Véase también Bogo, César (1976), *op. cit.*, p. 103, donde se reconstruye la difusión de la obra de Kardec en Argentina.

dirección del políglota Scharnicchia y fundaron la Sociedad “Constancia”, en 1877, la que a los pocos meses ya editaba el primer número de su revista homónima, publicación que se impondría como la más influyente dentro del espiritismo argentino y cuya continuidad jamás se vería interrumpida hasta bien avanzado el siglo XX.⁴¹

La Sociedad “Constancia” supo, desde sus inicios, fusionar las facetas más experimentales del espiritismo con sus preocupaciones morales y religiosas. Asimismo, surgió con el claro objetivo de regular y controlar la práctica del espiritismo como diversión, que muy bien ilustraba la venta del famoso trípode en las jugueterías de Buenos Aires.⁴² Tres años más tarde, en 1880, también se fundó la Sociedad “La Fraternidad”, dirigida por Antonio Ugarte y su esposa médium, dos figuras clave asimismo para la futura fusión, hacia el 1900, de todas las sociedades surgidas en esas décadas en una confederación nacional.

Integrada por apenas 12 personas en 1877, la sociedad fue creciendo con los años, y hacia 1885, ya contaba con 190 socios; diez años más tarde, éstos ascendían a 286, y hacia 1904, a 303.⁴³ Con el paulatino fortalecimiento de la Sociedad, se pretendió crear un espacio institucionalizado y regido por las normas estatutarias de las asociaciones civiles sin fines de lucro,⁴⁴ que “regulara” el ejercicio de sesiones mediúmnicas, que ejerciera una constante labor de propaganda, y desde donde surgieran, asimismo, iniciativas sociales e incluso políticas acordes con los principios espiritistas pero que a su vez coincidieran con los intereses de otros grupos, como los socialistas y las ligas obreras.

El principal referente intelectual de estos primeros espiritistas seguiría siendo el francés Allan Kardec,⁴⁵ aunque este autor no sería en absoluto su exclusivo referente: los espiritistas de Buenos Aires se caracterizaron, desde sus comienzos, por frecuentar un amplio espectro bibliográfico sobre su disciplina y también sobre temas científicos, y una muestra de ello es el variado catálogo de libros a la venta que ostentaban en la

⁴¹ En esta tesis hemos relevado el período 1877-1910, pero la revista siguió editándose hasta la actualidad, aunque su formato y difusión mutaron notablemente.

⁴² Cfr. “El Dr. Ovidio Rebaudi. Su personalidad. Sus recuerdos personales”, capítulo escrito especialmente para ser incluido en Mariño, op. cit., pp. 112-139.

⁴³ *Constancia*, 30 de febrero de 1885; 1º de marzo de 1896; 10 de abril de 1904. Todos los años la sociedad publicaba en la revista su balance societario anual, donde volcaban estos datos.

⁴⁴ Mariño escribió luego dos libros relativos a las normas de institucionalización de sociedades de este tipo, y también de partidos políticos: *Bases que podrían servir para fundar una asociación y partido liberal* (1885) y *Guía para la formación de centros y sociedades*, en colaboración con Ovidio Rebaudi.

⁴⁵ Era frecuente la organización de fiestas y conferencias en el aniversario de su nacimiento (3 de octubre), o mejor dicho, de lo que los espiritistas llamaban su “última encarnación”.

página final de la revista, así como los centenares de libros de su biblioteca societaria. Ese catálogo involucraba una diversidad de disciplinas; en el campo específico del espiritismo, secundaban a Kardec en importancia los también franceses León Denis y Gabriel Delanne, verdaderos sucesores del primero en la producción de doctrina espiritista, luego su muerte en 1869. De Barcelona llegaban los libros de la espiritista Amalia Domingo Soler, como *Hechos que prueban*, así como se recibían con frecuencia tanto sus colaboraciones para la revista *Constancia* como las del también español Manuel Navarro Murillo. Otro espiritista español, residente en el país, que colaboraba con sus artículos fue Manuel Sáenz Cortéz, un erudito en historia de las religiones y director durante varios años del periódico porteño anticlerical *Giordano Bruno*. Del ámbito científico-espiritualista o científico-ocultista llegaban los títulos de Camile Flammarion, De Rochas, Aksakof, Dr. Pascal, Dr. Encausse (alias Papus), Dr. Baraduc, así como eventualmente algunos libros de teósofos como Helena Blavatsky, Henry Olcott y sobre todo, de la sucesora de Blavatsky, Annie Besant. Asimismo, se vendían tanto en castellano como en francés los libros de varios científicos de academia que investigaban paralelamente en lo suprasensible, como los ya mencionados William Crookes, Alfred Russell Wallace, Charles Richet, Cesare Lombroso y Enrico Morselli. A toda esta producción llegada desde otros países, se sumaban los títulos nacionales: desde los libros más doctrinarios de Cosme Mariño,⁴⁶ hasta los de corte más expresamente “cientificista” como los de Felipe Senillosa, *Concordancia del espiritismo con la ciencia* y los del químico Ovidio Rebaudi, *Magnetismo al alcance de todos*.

Desde sus primeros números, y de forma relativamente continuada a los fines propagandísticos y doctrinarios, la revista *Constancia* exponía los principios básicos del espiritismo que profesaba la Sociedad. Su credo contemplaba, a grandes rasgos, los siguientes postulados:⁴⁷ 1) hay un Dios, que es el todo absoluto y la unidad (algo similar al Dios judeo-cristiano, aunque no se respetaba a la Iglesia; se adoraba a Cristo también, pero no se seguía la interpretación eclesiástica de los evangelios); 2) hay Espíritu, es decir, hay en el hombre un principio anímico o psíquico, relativamente independiente del cuerpo y que puede ser separado de éste en ciertos estados anormales; 3) hay pluralidad de existencias y pluralidad de mundos habitados; es decir, el espíritu sigue

⁴⁶ Entre ellos, *Catecismo de moral y religión* (1883).

⁴⁷ Nos basamos tanto en lo asentado en el primer número de la revista (4 de noviembre de 1877) como en las numerosas notas de “asentamiento de doctrina” aparecidas en las tres décadas siguientes.

una escala ascendente de reencarnaciones en todos los mundos posibles hasta fundirse con el todo (y aquí aparecen la ley del progreso y la teoría de la evolución apropiadas de la ciencia: el espíritu sigue la ley del progreso y no involucre jamás, salvo por excepcional necesidad de expiación); 4) hay posibilidad de comunicación entre los espíritus a través de los tiempos, de los espacios y pese a las diferentes envolturas materiales que en el acto de la comunicación tuvieren; esta comunicación puede ser espontánea o provocada. En esta comunicación intervenía un elemento clave, llamado “peri-espíritu”, que era el verdadero nexo material, aunque impalpable, entre el cuerpo y la materia (la que banalmente se llama “fantasma”). Para los espiritistas, los hombres y las mujeres vivos tenían una naturaleza tripartita: el cuerpo, el alma y el peri-espíritu.⁴⁸

Si bien, como señalamos líneas más arriba, la Sociedad se fundó oficialmente en 1877, es recién en 1881, cuando Cosme Mariño fue nombrado miembro de la comisión directiva y en 1883, su presidente, que tanto la Sociedad como su revista cobraron verdadera difusión, en consonancia con el crecimiento del movimiento espiritista en varias zonas del país.⁴⁹ Bajo la dirección de Mariño, se organizaron conferencias con entrada libre en diversos teatros de la ciudad, en las que se difundían las bases de la doctrina y sus aspiraciones científicas, conjugadas con una orientación humanístico-cristiana; estas conferencias fueron ganando creciente convocatoria año a año, hasta llegar a sostenerse con una frecuencia quincenal hacia fines de la década del 90. Asimismo, Mariño creó una oportuna “sección de propaganda”, dedicada a imprimir libros, folletos y periódicos -primero en imprentas ajenas y, a partir de 1899, en imprenta propia- y a distribuirlos en forma gratuita, tanto en la Capital como en el interior del país, e incluso en países limítrofes como Brasil, Bolivia y Uruguay.⁵⁰

La gran proliferación de sociedades espiritistas en el país -cuyos principales referentes eran “Constancia” y “La Fraternidad - generó, hacia el año 1900, la iniciativa de crear una Confederación Espiritista Argentina, regida por un estatuto y un manifiesto

⁴⁸ En la teosofía, existe un intermediario similar, llamado “doble astral”; en las hipótesis de lo paranormal, se habla de energía magnética o magnetismo animal. Si bien no son sinónimos, deben admitirse las coincidencias en la especulación de este nexo espiritual-material.

⁴⁹ Para el año 1885, ya había 8 sociedades en la Capital Federal, 5 en la provincia de Buenos Aires y 8 en el interior; hacia 1908, son 16 las de la Capital, y cerca de 20 en las provincias, aunque este número sólo computa las sociedades adheridas en Confederación. Se estima que existían otras tantas no confederadas. (“Confederación espiritista argentina”, *Constancia*, 12 de enero de 1908)

⁵⁰ Como indicador, señalemos algunos números que aparecen en la Memoria Societaria de cada año: en 1895, se repartieron 5.902 impresos (libros, folletos y periódicos) de forma gratuita en los lugares que señalamos anteriormente; ya en 1900, este número asciende a 11.219 impresos. (*Constancia*, 1º de marzo de 1896 y 21 de abril de 1900)

conjunto. La CEA estuvo integrada desde sus inicios por 20 sociedades, aunque su accionar efectivo nunca alcanzó los objetivos iniciales. Las diferencias entre Mariño y Ugarte pusieron trabas a la integración, y “Constancia” jamás se prestó a ceder su protagonismo en función de consolidar la Confederación. Tal como ilustran algunos debates aparecidos en la revista, “Constancia” se diferenciaba del resto de las asociaciones por su eficiente organización, por su exitoso financiamiento y por el atributo que sintetizaba su nombre propio: la “constancia”, esto es, su funcionamiento ininterrumpido y progresivo desde su fundación hasta, por lo menos, el año de la muerte de Mariño, en 1927. Estos rasgos, junto con otros en los que nos detendremos a continuación, fueron los que definieron la elección de “Constancia” y de su revista como principales referentes del espiritismo argentino, ya que se trata de la única institución que permite observar un desarrollo sin interrupciones a lo largo de las últimas dos décadas del siglo XIX y las dos primeras del siglo XX, período en el cual se hizo posible culturalmente el particular ensamble entre el espiritismo moderno y el discurso científicista. Es conveniente, entonces, exponer a continuación algunas características de la revista.

Características y evolución de la revista *Constancia*

Cuando en 1882, Mariño asumió la dirección de la revista, se produjo una notable mejoría en su edición. Acaso su experiencia previa en el naciente periodismo moderno de Buenos Aires, si bien breve, influyó en la actualización formal que dio a la revista: Mariño había acompañado activamente a su amigo José C. Paz en la fundación del diario *La Prensa*, entre 1869 y 1870, colaborando tanto con dinero como con la dirección de los primeros números.⁵¹ Si al principio en *Constancia* no aparecían las firmas de los editores, y en cambio eran los espíritus quienes “firmaban” los artículos (porque se “transcribían” sus comunicaciones), Mariño descartó el formato y lo trocó

⁵¹ Las desopilantes anécdotas sobre la fundación del diario *La Prensa* constan en Bogo, César (1976), *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*, Buenos Aires, Constancia, pp. 23-27. En una nota aparecida en *La Prensa*, con motivo del fallecimiento de Mariño, también se menciona su pionera labor de director (Cfr. *La Prensa*, 19 de agosto de 1927). Eduardo Romano también consigna: “*La Prensa*, fundada por José C. Paz y dirigida inicialmente por Cosme Mariño, sólo tenía en sus comienzos 2 páginas impresas a 5 columnas [...]” (Romano, Eduardo (2004), *Revolución en la lectura. El discurso periodístico-literario de las primeas revistas ilustradas rioplatenses*, Buenos Aires, Catálogos, p. 151.)

por uno en nada diferente al de otras revistas de la época. De salida mensual al principio y, desde agosto de 1887, quincenal, la revista incrementó su cantidad de páginas: de 32 mensuales pasó a 20 quincenales; ya para 1892, logró una salida semanal de aproximadamente 15 páginas, que sostuvo durante varias décadas.⁵² Por último, cabe señalar que la revista incluía, en casi todos sus números, al menos dos o tres notas publicadas por órganos espiritistas de Inglaterra, Francia, Italia, España y Estados Unidos,⁵³ así como fragmentos de libros extranjeros, lo que brindaba a los lectores una noción claramente internacional del movimiento.⁵⁴

La estructura y formato de la revista espiritista fueron mutando a lo largo de los años; en efecto, las alteraciones en el subtítulo son un indicador de la evolución del discurso de los espiritistas a lo largo de cuarenta años. Desde sus inicios en 1877 hasta 1892, puede leerse en la portada, junto al nombre *Constancia*, el subtítulo de *Revista espiritista bonaerense*; a partir de ese año hasta 1904, éste cambia al de *Revista sociológico-espiritista*, y finalmente, de allí en adelante, adopta el de *Revista de espiritualismo, psicología y sociología*. Estas mutaciones dan la pauta, a pequeña escala, de cómo fue evolucionando el contenido y los intereses de la revista, ajustados

⁵² En 1895, la tirada de ejemplares era de 900 por número, y hacia 1896 contaba con 25 agentes distribuidores en siete provincias del país (17 de los cuales se concentraban en la provincia de Buenos Aires) más cuatro distribuidores con base en Chile, Uruguay, Paraguay y Bolivia. La distribución era la siguiente: 786 ejemplares se vendían a suscriptores y socios; 49 a bibliotecas de la ciudad, las provincias y el exterior; y 40 se destinaban al canje con otras publicaciones, la gran mayoría de ellas de origen europeo y norteamericano. (*Constancia*, 1 de marzo de 1895 y "Agentes de *Constancia*", 16 de enero de 1898 y 27 de diciembre 1896)

⁵³ Entre ellas, *La Lumière* (París); *Le Progrès Spirit* (París); *Annales des Sciences Psychiques* (París); *L'Initiation* (París); *Journal du Magnétisme* (París); *Le Spiritualisme Moderne* (París); *Revue Théosophique française* (París); *Luce e Sombra* (Milán); *Rivista di Studi Psicici* (Milán); *La revelación* (Alicante); *Las dominicales* (Madrid); *Sophia* (Madrid); *Luz y Unión* (Barcelona); *Revista de Estudios Psicológicos* (Barcelona); *Verdade e Luz* (San Pablo); *Banner of Light* (Boston); *Light of Truth* (Columbus); *Zeitschrift für Spiritismus* (Leipzig); *The Harbinger of Light* (Melbourne); *Light* (Londres); *Borderland* (Londres); *Revista Espiritista de La Habana* (La Habana); *El Espiritualista* (Valparaíso); *Reformador* (Río de Janeiro); *O Espirita Alagoano* (Río de Janeiro); *Verdade e Luz* (San Pablo); *Revista Spirita* (Salvador de Bahía); *A Luz* (Curitiba); *La Homeopatía* (México). La lista, a pesar de ser extensa, no es exhaustiva, dado que se nombraban muchas otras revistas. Nos basamos en algunos listados y menciones de 1896 y 1901.

⁵⁴ Por otra parte, Mariño funda una biblioteca societaria, que se inicia con 400 volúmenes en 1884, y ya en 1895 tiene 1.136 volúmenes, adquiridos gracias al dinero que ingresaba por suscripciones y por donaciones de sus socios más acomodados. Paralelamente a la biblioteca, la Sociedad "Constancia" abre una librería comercial en su sede, que también se va desarrollando con los años: se inicia con un catálogo de 30 títulos en 1884, y un stock de 400 ejemplares; diez años más tarde, ya ofrece cerca de 200 títulos, y del stock de 2.000 ejemplares, se venden 1.398; hacia 1900, las ventas alcanzan los 2.762 libros. Otro difusor de libros espiritistas era Emilio de Mársico, con su editorial y librería "El Estudiante" de la ciudad de La Plata, con otra sede en Buenos Aires. Desde 1870, comenzó a editar obras de Allan Kardec y de otros autores espiritualistas. En 1907 vendió su agencia "El Estudiante" a Nicolás Kier, cuya editora funciona hasta la actualidad y es el referente principal en la edición de bibliografía ocultista, esotérica, astrológica y *new age*.

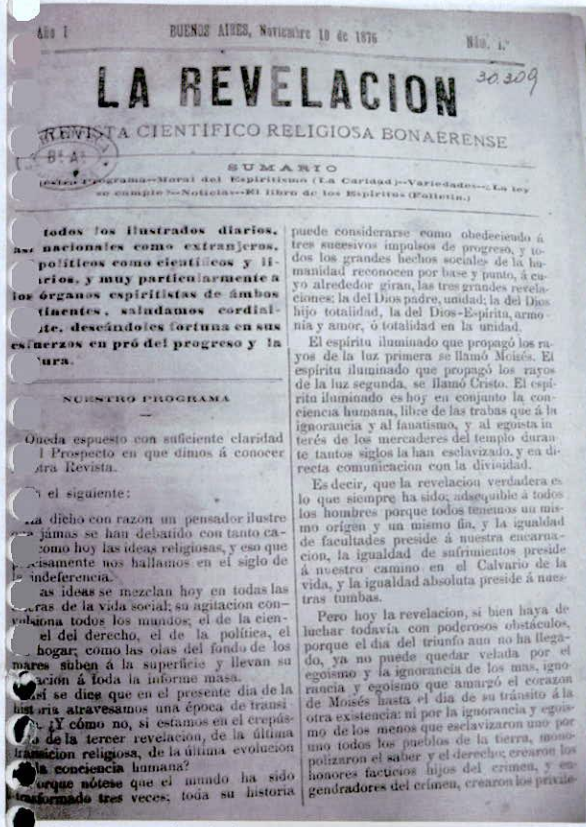
en un principio a las zonas más místicas o supraterrenas del espiritismo, para mutar luego hacia la más concreta articulación entre saberes ocultistas y saberes científicos. En los primeros años del siglo XX, esta articulación se va focalizando, mayormente, en las pioneras disciplinas científicas del “espíritu” o del alma. De allí que la palabra “espiritismo” del subtítulo fuera reemplazada por la menos ocultista “espiritualismo”, que englobaba a todas aquellas disciplinas que se apartaban del enfoque estrictamente positivista. (Véase reproducciones intercaladas, n° 21, 22, 23 y 24)

Por lo general, las “Notas de la redacción” trataban algún tema polémico del momento, relacionado ya con el mundo del espiritismo, ya con el de la sociedad argentina en su conjunto. Es interesante notar que en la revista *Constancia*, a diferencia de la teosófica *Philadelphia*, los temas de la política y de cuestiones sociales ingresaban con sostenida frecuencia, y ello se debía quizás a que muchos redactores mantenían cierta actividad política, de orientación social-liberal.⁵⁵ Las editoriales sobre educación, vivienda, trabajo, conflicto obrero, leyes en discusión parlamentaria e incluso discriminación de la mujer, se alternaban de número en número con aquellas sobre congresos espiritistas internacionales o el funcionamiento del espiritismo en el país. Con todo, en proporción, las equiparaban en número las también asiduas editoriales que polemizaban con el clero, lo que parecía ser una de las prioridades estratégicas para *Constancia* en su defensa de un “cristianismo sin Iglesia.”⁵⁶

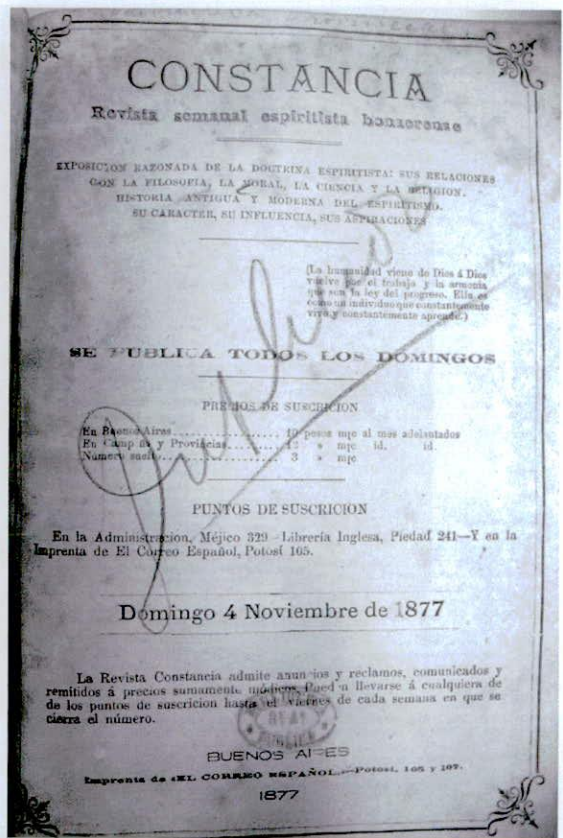
A las “Notas de la redacción” las seguían otras secciones fijas como “Colaboraciones” y “Transcripciones”; en estas últimas se daban a conocer ensayos o capítulos de libros escritos originalmente en lengua extranjera, traducidos por los propios colaboradores, como también artículos periodísticos de otros medios de prensa.

⁵⁵ “La sociedad espiritista *Constancia* había tomado a partir de 1892 el camino del intervencionismo en el campo social y político. El órgano de esta agrupación vio con simpatía el nacimiento del Partido Socialista (1896) en cuyo núcleo original militaban algunos espiritistas. El socialismo obrerista era considerado un aliado natural del liberalismo anti-clerical y progresista. Por ese camino el círculo dirigente de *Constancia* había impulsado la formación de agrupaciones políticas efímeras de orientación liberal laicista con propuestas afines a un tipo de socialismo no-clasista (Federación Democrática Liberal, 1895; Unión Liberal, 1898; Partido Liberal, 1899). *Constancia* había apoyado a través de su órgano de prensa movimientos en defensa de la gestión laica del sistema educativo, así como diversas iniciativas de tipo anti-clerical y mítines contra las leyes represivas xenófobas (Ley de Residencia, 1902). En 1901 Cosme Mariño, presidente de *Constancia*, junto al socialista de creencias teosóficas Alfredo Palacios, habían impulsado la creación de círculos de obreros liberales en directa competencia con los círculos de obreros católicos.” (De Lucía, Daniel Omar (2002), “Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas”, en *El catoblepas. Revista Crítica del presente*, N° 7, septiembre)

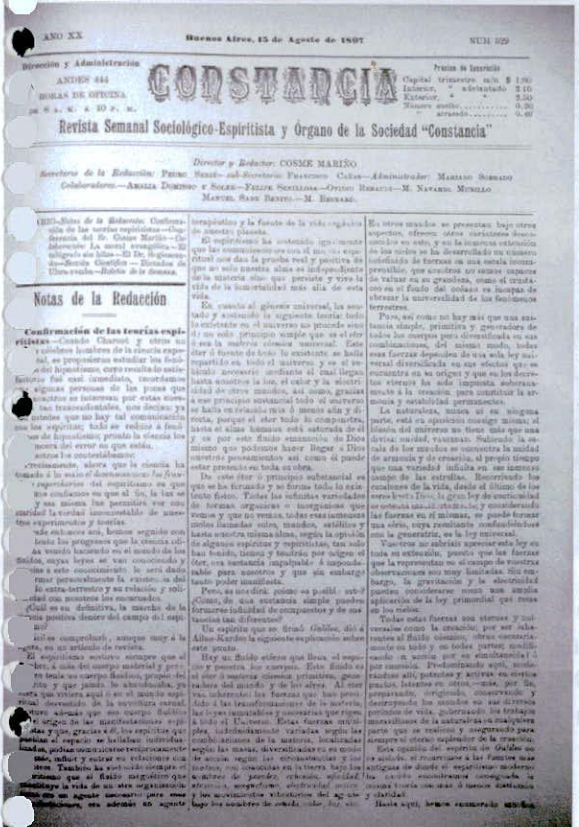
⁵⁶ Este combate ocupa un lugar tan central en *Constancia*, que, por ejemplo, entre noviembre de 1897 y julio de 1898, la redacción mantiene una semanal polémica con un sacerdote católico que firma como “padre Maumús”, cuyo discurso induce a sospechar una existencia apócrifa, especialmente creada por la revista para titear a un interlocutor tan auto-incriminador como inverosímil.



Nº 20. Portada del primer ejemplar de *La Revelacion* (7 de noviembre de 1876) temprana revista espiritista de corta vida. Se editó hasta abril de 1877.



Nº 21. Primer número de *Constancia*, 4 de noviembre de 1877



Nº 22. Portada del ejemplar del año XX, nº 529, 15 de agosto 1897



Nº 23. *Constancia*, año XXIX, nº 967, 7 de enero de 1906

Esta sección era índice del contacto que los espiritistas tenían con las producciones intelectuales de diversos países, así como su no desdeñable manejo de diferentes idiomas. También, era el espacio donde el *libro* ingresaba a la revista, proponiendo lecturas más complejas que las del artículo propiamente periodístico. Ocasionalmente, se transcribían también en esta sección capítulos de libros argentinos que representaban algún interés para la Sociedad. Un momento significativo fue el envío de José Ingenieros, en julio de 1904, de uno de los capítulos de su libro aún inédito, *Los accidentes histéricos. Estudios de psicología experimental, clínica y terapéutica*, para que fuera difundido en la sección “Transcripciones”.⁵⁷ El capítulo elegido, “Interpretación científica y valor terapéutico del hipnotismo y la sugestión”, representaba indudable interés para los espiritistas y sobre todo, para quienes integraban también, simultáneamente, la Sociedad Magnetológica. En efecto, un miembro de esa Sociedad, cuyo pseudónimo era “Dr. O. Recnys” se encargó de redactar para *Constancia* una respuesta crítica a Ingenieros sobre su noción médica de la hipnosis, apoyándose en la vasta bibliografía ocultista sobre el tema.⁵⁸

Tras las anteriores secciones, solía aparecer la “Sección Científica”, también bajo el nombre “Crónica Científica”, donde se daban a conocer tanto los avances de la ciencia “oficial” como de las ciencias ocultas o las investigaciones experimentales en fenómenos ligados al espiritismo. Lo interesante de esta sección era, justamente, esta convivencia de temas tanto científicos como pseudo-científicos, y la amplitud inclusiva de la idea de “ciencia” que manejaba la revista. Porque si bien, en ocasiones, los temas difundidos en esta sección no presentaban ninguna relación con el más allá, lo que parecía importar era estar atentos a las novedades científicas, no sólo para ofrecer material actual a los lectores, sino sobre todo porque con cada nuevo descubrimiento, con cada nueva hipótesis, se afianzaba la convicción de estar asistiendo a una constante transformación de los conocimientos y por ende, a la siempre vigente posibilidad de que lo que anteriormente se creía “imposible”, “sobrenatural” o “metafísico” se convirtiera, por efecto de la investigación, en un objeto cognoscible.

Así, por ejemplo, en el año 1898, vemos incluidas en la “Sección Científica” notas sobre la fotografía estelar, esto es, la paulatina concreción de “un mapa

⁵⁷ Se editó en los números del 10, 17 y 24 de julio de 1904.

⁵⁸ Se editó en los números de 31 de julio, 7 y 14 de agosto de 1904.

astrofotográfico” (“el acontecimiento científico más notable del siglo XIX”⁵⁹) o sobre la aún hipotética, aunque no menos asombrosa, posibilidad de transmitir imágenes usando la energía eléctrica, posibilidad que, según el redactor, hace uno o dos siglos, “hubiera parecido, aún a los más ilustres, absurdo enorme o, cuando menos, sueños de poetas o delirios de la imaginación.”⁶⁰ Conviviendo con notas de estos tópicos, que por lo general eran transcriptas de otros medios, aparecían aquellas de orientación más ocultista, bajo títulos como “Telefonía sidérea”, “Fotografía de lo invisible”, “Una salida del cuerpo astral”, “La fotografía del pensamiento”, “Un caso de clarividencia”, “Confirmación de la teoría espírita”,⁶¹ así como también, en numerosas ocasiones, fragmentos de libros del astrónomo Camille Flammarion. Esta “Sección Científica” solía estar seguida por la llamada “Sección Filosófica”, donde predominaban las cuestiones metafísicas.

A continuación de ellas, *Constancia* incluía un contenido de naturaleza más fragmentaria, volcado ya sea a la información, a la nota de color, al breve telegrama internacional o a la comunicación del curso administrativo de la Sociedad. Durante años, y con algunas alternancias, apareció aquí la curiosa sección “Dictados de ultra-tumba”, donde se “transcribían” las comunicaciones de los espíritus a través de los médiums; en la mayoría de los casos, *Constancia* publicaba aquí traducciones de notas extraídas de revistas espiritistas norteamericanas o inglesas, como el *Banner of Light*, *The Spiritist* o *Borderland*. En estas curiosas entrevistas a seres del más allá era posible leer las respuestas a todo tipo de preguntas acerca de temas científicos y filosóficos: ¿Qué es la herencia? ¿Qué es la materia, el espíritu, la locura, la evolución, el suicidio? Y lo llamativo era que estos supuestos espíritus ofrecían respuestas que repetían las mezclas discursivas y el juego de analogías material-espirituales con que las propias revistas estaban construidas; las respuestas superponían y homologaban conceptos místicos con conceptos propios de la biología o de la física, y con ese ensamble armaban sus respuestas de “ultra-tumba”.

⁵⁹ “Fotografía estelar. El mapa celeste”, *Constancia*, 30 de enero de 1898, p. 38.

⁶⁰ “Crónica científica”, *Constancia*, 12 de junio de 1898, p. 188, reproducido por *La Nación*, 30 de mayo, firmada por José Echegaray, ingeniero español y divulgador de las ciencias.

⁶¹ “Sección Científica: Fotografía de lo invisible”, *Constancia*, 29 de marzo de 1896; “Sección Científica: Telefonía Sidérea”, *Constancia*, 10 de mayo de 1896; “Sección Científica: la fotografía del pensamiento”, *Constancia*, 4 de octubre de 1896; Pedro Serié, “Sección Científica: Confirmación de la teoría espírita”, *Constancia*, 13 de marzo de 1898; Dr. Encausse, “Sección Científica: Una salida del cuerpo astral”, *Constancia*, 10 de abril de 1898; Dr. Dufay, “Sección Científica: un caso de clarividencia”, *Constancia*, 24 de abril de 1898.

El “Boletín de la Semana” o “Sección Noticiosa” era la sección de contenido más variado y acaso más difícil de clasificar, pero también el más útil para reconstruir la actividad real de la Sociedad y sus características concretas. Aparecían aquí también breves notas de casos raros, con los cuales *Constancia* complementaba sus secciones más “serias” (por llamarlas de algún modo); si bien raramente aparecían cuentos de ficción en su sentido estricto, se apelaba a la efectividad de la narración, del relato de vida, del *contar historias*, para terminar de afianzar la verdad de la doctrina. A diferencia de los periódicos no espiritistas, que incluían una sección de relatos fantásticos, costumbristas o románticos, la revista *Constancia* cubría la necesidad de esparcimiento en la lectura con la presentación de historias tan fantásticas como las de la literatura, pero a las que el contexto de publicación y el horizonte de creencias de sus lectores dotaban de veracidad. Pero lo llamativo es que estas narraciones, presentadas como no ficcionales, eran muy similares a las “fantasías científicas” de autores como Eduardo L. Holmberg, Atilio Chiáppori, Leopoldo Lugones y Horacio Quiroga. Había aquí una confluencia de temas, de formas del discurso y, por sobre todo, de una sensibilidad histórica respecto del cruce entre ciencia y ciencia oculta, sensibilidad receptiva y asombrada por el constante movimiento de los límites de lo *posible*. Desde la perspectiva de la imaginación histórica, poco importan aquí las diferencias de género entre estos textos; lo que resalta es el nudo común de temas y formas, y su naturaleza narrativa, verdaderos indicadores de una sensibilidad de época respecto de una idea de “lo científico”.

Finalmente, las últimas páginas de la revista eran ocupadas por una pequeña sección de publicidad, donde raramente figuraban avisos ajenos a su círculo endogámico. El propio Cosme Mariño promocionaba en esta sección sus servicios de gestor, así como la Imprenta de la Sociedad se ofrecía para cubrir tareas de terceros; una peluquería que pagaba su propaganda en la revista llevaba el nombre “La Constancia”, y algo similar sucedía con el tónico para el pelo fabricado por el químico Rebaudi. Con todo, en este aspecto *Constancia* aventajaba a las otras revistas espiritistas contemporáneas; ni la oscilante *La Fraternidad*, revista de la sociedad homónima, ni la anticlerical *Giordano Bruno*, dirigida por Saénz Cortés, ni la espiritista franco-hispana *La Verité*, ni mucho menos la temprana *La revelación* lograron el alcance de *Constancia*.

El espiritismo a través de sus polémicas

En este sentido, cabe destacar que gran parte de la continuidad de la Sociedad “Constancia” y de su revista se debió también a la presencia, entre sus miembros directivos, de individuos con una posición económica ciertamente holgada, cuando no de abundancia como el caso del hacendado Felipe Senillosa,⁶² miembro de la Sociedad Rural, quienes convivían, claro está, con otros miembros de las capas medias e incluso algunos de humildísima posición. Como señalamos anteriormente, el espiritismo vernáculo se caracterizó por poseer una conformación transversal en cuanto a los orígenes de clase de sus miembros, al igual que una mixtura igualitarista entre criollos e inmigrantes,⁶³ y fue gracias al continuo aporte pecuniario de sus socios más acaudalados que la actividad de “Constancia” pudo mantenerse a flote durante tantas décadas, sobre todo en momentos críticos. También, el compromiso de estos miembros fue el que permitió que muchos socios pobres, en ocasiones caídos en la indigencia como el caso de las mujeres que enviudaban, contaran con la ayuda de una Caja de Socorros o con la organización de suscripciones a su beneficio; esta ayuda funcionó incluso cuando se trató de espiritistas europeos, como el caso de la catalana Amalia Domingo Soler, quien solicitó, en dos oportunidades, ayuda económica a sus pares argentinos por encontrarse en situación de suma pobreza.⁶⁴ En sus memorias, Mariño reconoce su propia función como sostenedor económico de la Sociedad, no ya en las tareas caritativas, sino en las necesarias empresas de divulgación:

Yo, aunque no era rico, ganaba sin embargo mucho dinero y tenían entonces una posición bastante desahogada como para [...] poder disponer de algunas sumas de dinero para la propaganda. Los diarios (lo mismo que ahora) no

⁶² “Senillosa fue una de las fuertes columnas que durante muchos años sostuvo la Sociedad ‘Constancia’. Tuvo muy plausibles iniciativas; fundó la Caja de Socorros de la Sociedad entregando como base la suma de cinco mil pesos y después, cuando inicié la suscripción para comprar una casa para la Sociedad, también se suscribió con otros cinco mil pesos. Hombre de fortuna, hacía la caridad con tino y discreción [...] Sostenía la educación de varias niñas pobres que se educaban para maestras en las Escuelas Nacionales, de varios niños que tenía estudiando en el Colegio de Santa Catalina, para veterinarios o agrónomos. Varias partidas de alquileres de ancianas pobres, de gente inválida o tullida, una suma mensual que le pasaba a un joven que es hoy un distinguido abogado [...]”. (Mariño, *op. cit.*, p. 65)

⁶³ Susana Bianchi también señala que “el espiritismo local reclutó sus huestes entre sectores medios de reciente conformación, vinculados al desarrollo del aparato de Estado, a la ampliación de la esfera económica y a las distintas necesidades que creaba el crecimiento urbano: funcionarios y empleados públicos, periodistas, administradores, comerciantes, profesionales, maestros. Esto no excluye los firmes apoyos que también encontró entre los miembros de la elite política e intelectual que regía los destinos del país.” (Bianchi (1993), *op. cit.*, p. 100)

⁶⁴ Ver *Constancia*, 5 de enero de 1896.

admitían ni una línea en defensa del espiritismo y si algo hablaba al respecto, era para ponerlo en ridículo; pero entonces había un recurso que ahora no lo tenemos en la prensa diaria. Este recurso era alquilar la columna en Campo Neutral y así, galantemente, pagando buenas sumas de dinero, podíamos defender caros y sagrados ideales.⁶⁵

La heterogeneidad de los miembros de “Constancia” también se traducía en la convivencia de hombres cercanos o integrantes de las elites políticas y intelectuales criollas, con miembros de escasa formación e incluso analfabetos, como el caso de algunos médiums, si bien la participación en la Sociedad y la lectura de su revista demandaba, en general, cierta competencia lectora. Esto agrega otro dato de peso, además de lo dicho sobre la manutención económica, ya que sin dudas fue la presencia de figuras como Rafael Hernández durante la década del 80 –férreo militante del movimiento- y el matemático Carlos Encina,⁶⁶ u otras laterales como Aristóbulo del Valle –empleador de Mariño en su bufete de abogados y esporádico asistente a sesiones⁶⁷- lo que facilitó que el espiritismo alcanzara difusión y acaso un plus de consideración en la sociedad.

Mariño señala al propio Hernández y a Felipe Senillosa como los responsables de facilitar las relaciones con otros miembros de la elite, con quienes, empero, la Sociedad “Constancia” no siempre pudo mantener una relación públicamente abierta. Porque así como Hernández no escatimaba oportunidad para defender francamente la “nueva revelación” del espiritismo, sin evaluar cómo repercutiría ello en su reputación política, existían, según Mariño, “espiritistas vergonzantes”, esto es, sujetos que comulgaban con las inquietudes espiritistas pero que jamás hubiesen admitido en público este aspecto de sus creencias:

Espiritista era el Sr. Miguel Cané, político, diplomático y Senador Nacional; espiritista era Enrique Moreno, distinguido diplomático; espiritistas eran los doctores Isaac, Jacob y Nicanor Larrain, pero unos porque el hacer una confesión pública de sus creencias les perjudicaría en la política, pues la opinión los tomaría para el titeo, y otros porque esta divulgación les perjudicaría en sus profesiones, el caso es que estos personajes pasaban ante nosotros como espiritistas

⁶⁵ Mariño, *op. cit.*, p. 46

⁶⁶ “Varias sesiones tuvimos [Rafael] Hernández y yo con el inspirado poeta Carlos Encina, ilustrándolo en todo cuanto necesitaba para proseguir en sus estudios, tanto de la personalidad de los médiums como de las obras científicas y filosóficas que trataban de espiritismo.” C. Mariño. *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia, 1963. Pp. 79-80

⁶⁷ En Bogo (1976, *op. cit.* p. 37) consta que Mariño trabajó entre 1879 y 1895 en el estudio de abogados de Aristóbulo Del Valle y Mariano Demaría, con el cargo de procurador. Luego, ingresa al Banco Nacional de Préstamos, como jefe de Oficina Jurídica.

vergonzantes, pues cuando deseaban hablar con nosotros sobre estas cuestiones, lo hacían en una forma reservada y siempre protestando de que su posición social o política no les permita entrar de lleno en la lucha.⁶⁸

En el entramado de relaciones sociales durante la década del ochenta intervino también, aunque de manera esporádica, la masonería. Algunos miembros activos del espiritismo pertenecían, al mismo tiempo, a alguna logia masónica. Es el caso de Hernández, quien hacia 1878 pronunció una conferencia en la Logia "Caridad" sobre las formas en que espiritistas y masones podían complementarse en sus objetivos. No obstante, estas intenciones de unificación no parecieron prosperar, ya que en 1891, Senillosa acusaba a la masonería de reducirse a un mero "club social", a un reducto de materialistas carentes de cualquier preocupación espiritual. Se trataba, para él, de una institución caduca, justificada sólo para garantizar cierto escalafón de relaciones sociales y políticas, y para pactar lealtades entre un grupo minoritario, evaluación no del todo desacertada.⁶⁹

Con todo, durante la década del ochenta, el espiritismo pudo contar con la atención de miembros de la elite cultural y dirigente, y el mayor testimonio de ello son las polémicas públicas suscitadas en 1881 y 1885 con diferentes figuras de la ciencia local. Al recordar una de esas conferencias, Mariño apuntaba la presencia de numerosos miembros de la elite, algunos interesados seguramente en la "moda" del espiritismo y otros acaso convocados por un sistema de relaciones personales:

Se habían congregado todos los sectores nuevos egresados de la Universidad de Buenos Aires y otros hombres de reconocido título, como el doctor Avellaneda, el presidente de la República, Dr. Roca, el Dr. Wilde y algunos miembros del Ejecutivo Nacional.

Entre los intelectuales ya se destacaban dos jóvenes que después han figurado en primera línea en nuestro país: me refiero al Dr. Pedro N. Arata y al doctor José María Ramos Mejía. Me acerqué a saludar pues tenía relación con ellos, en circunstancias que estaban en animada discusión sobre el hipnotismo. El Dr. Ramos Mejía negaba rotundamente el hipnotismo, opinaba con los doctores Chevreul y Puiggari, pero el Dr. Arata le reconvenía amistosamente, refiriéndole que el hipnotismo era conocido en la India dos mil años atrás. Tercié yo en la discusión, haciéndole presente al Dr. Ramos Mejía que desde el año 1848 se conocía en Inglaterra el hipnotismo bajo el nombre de braidismo [...]

⁶⁸ Mariño, op. cit., p. 49. En un folleto de 1885, Senillosa también dice que Carlos Encina celebró una sesión espiritista en casa de Miguel Cané. (Senillosa, F. (1885), *Contestación de F. Senillosa a Mr. A. Peyret*, Buenos Aires, M. Biedma, p. 30)

⁶⁹ Cabe destacar, no obstante, que, en el caso de los teósofos, la organización masónica sí permitió una mayor articulación, porque ambos compartían el gusto por el secreto y la reunión selecta de individualidades destacadas.

Véase pues cuán atrasada estaba la juventud inteligente, cuando tanto el profesor Puiggari como uno de los que más tarde había de ser el maestro de la neurosis y demás enfermedades mentales, ignoraba y hasta rechazaba con insistencia alarmante en que fuera posible el hipnotismo.⁷⁰

La conferencia a la que se alude fue pronunciada en 1881 por Rafael Hernández, buscando polemizar con el Dr. Miguel Puiggari, Profesor de Química y Decano de la Facultad de Ciencias Físico-Matemáticas, quien días antes había afirmado, en ese mismo recinto (el Ateneo Español) que tanto el espiritismo como el magnetismo animal pertenecían al terreno de la superchería. Tan distinguido público acudía, pues, a escuchar los argumentos que probasen que el espiritismo no era una farsa.

Puiggari había apuntado con duras críticas al aspecto “empírico” del espiritismo, argumentando que el fenómeno de las mesas “parlantes” se reducía a un mero caso de sugestión colectiva, en el cual todos aquellos que intervenían en el círculo, tomados de las manos, veían lo que la sugestión previa les dictaba.⁷¹ No obstante, al dar comienzo a su diatriba, Puiggari se había visto obligado a hacer una curiosa concesión, que ofrece al investigador actual una información valiosa para evaluar lo extendido del fenómeno del espiritismo en la sociedad de la época, al menos bajo la forma de la diversión social y el esparcimiento:

¿Quién de ustedes no habrá presenciado, y probablemente tomado parte, en la formación de la cadena alrededor de una mesa para hacerla poner en movimiento, siguiéndola en este caso, y exigiéndola alguna contestación, por medio de su lenguaje posible, o sea por los golpes en el pavimento de uno de sus pies?

Todo el mundo ha sido más o menos contagiado por esa enfermedad, y confieso por mi parte que también le he pagado tributo: también he sospechado en cierta época que había algo de sobrenatural en dicho fenómeno, sin embargo de que mi credulidad no ha llegado nunca a la evocación de los espíritus [...].

Considerando, pues, del dominio público todas esas prácticas, no me detendré a exponer en detalle los prodigios resultantes de las revelaciones de los espíritus por medio de las mesas movibles, prodigios que carecen de punto de partida y término, pues depende de la credulidad individual, para tratar sólo de dar a ese fenómeno la explicación a mi parecer más razonable, sin necesidad de acudir a causas sobrenaturales.⁷²

⁷⁰ Mariño, op. cit., p. 48.

⁷¹ Tanto esta conferencia como la respuesta de Hernández se publicaron en el folleto: Puiggari, Miguel; Hernández, Rafael; Mariño, Cosme, *Espiritismo. Conferencias en el "Ateneo Español"* (Discurso de Miguel Puiggari, refutación de Rafael Hernández, y artículo de Cosme Mariño; al final, anexos) Buenos Aires, Imprenta "El Porvenir", Publicado por la Sociedad Espiritista Constancia, 1881, 106 págs.

⁷² *Ibid.*, p. 13.

La introducción es llamativa ya que no sólo daba por hecho el conocimiento de todos los asistentes de la mecánica de una sesión espiritista, sino también porque admitía la propia participación del orador en sesiones de ese tipo. Lo que verdaderamente importa, entonces, a pesar de que se trate de un discurso en contra del espiritismo, es el testimonio de lo extendido de estas prácticas y la admisión –cómplice, sin gran vergüenza, ni escándalo- de que hasta el propio Decano de la Facultad de Ciencias Físico-Matemáticas celebró sesiones espiritistas.

La respuesta de Rafael Hernández no se hizo esperar. Si bien jamás contó con el privilegio de que ni *La Nación* ni *La Prensa* publicaran una transcripción completa de sus palabras (razón por la cual “Constancia” decide la impresión del folleto), el ingeniero y agrimensor supo capitalizar un acontecimiento sumamente novedoso en el desarrollo del espiritismo vernáculo, ya que, como afirmaba Mariño, “hasta este momento, el espiritismo no había obtenido carta de ciudadanía legal, ni por lo tanto, alcanzado el honor de que la ciencia oficial lo arrastrase ante el Tribunal de la opinión para obligarlo a confesar sus errores o a demostrar su verdad.”⁷³ Su conferencia fue, ciertamente, harto más elaborada y mejor argumentada que la de su contrincante, al menos a nivel del armado formal de las proposiciones y de la bibliografía citada. Frente a las algo anacrónicas referencias de Puiggari a Cagliostro y otras magias antiguas, Hernández enumeró los trabajos científicos de Crookes y Wallace, los viajes orientalistas de Jacolliot, y ligó al espiritismo con el surgimiento de una ciencia futura, todavía en su fase experimental pero no por ello menos legítima.

Hubo algo fundacional para el discurso de pretensiones científicas de los espiritistas en esta conferencia de Hernández; en un punto, a lo largo de las décadas siguientes, tanto en la revista como en conferencias y folletos, veremos repetirse lo que podría llamarse una invariable “macroestructura” argumentativa. Esa macroestructura se fue actualizando a lo largo de las décadas de entre siglos con las últimas novedades científicas, y fue asimismo alimentándose de las polémicas divulgadas por la prensa, pero en su razonamiento básico se mantuvo constante y gozó, por cierto, de algún grado de verosimilitud histórica. Ante una concurrencia “de más de mil personas [...] que llenaba todo el edificio del Club Español hasta la calle”⁷⁴, Hernández recordaba al

⁷³ Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia, Mariño, p. 62.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

auditorio cuál era la mecánica propia de los descubrimientos científicos que revolucionaron el conocimiento:

Sobrenatural y maravilloso se ha llamado siempre como se llama hoy lo que no está dentro de los conocimientos adquiridos o las leyes consagradas por la ciencia oficial y así ocuparon la plaza su respectivo tiempo: la rotación de la tierra, los meteoros, el galvanismo, la ondulación de la luz, la circulación de la sangre, la vacuna, el pararrayos, el daguerrotipo, la hélice, el ferrocarril, los buques a vapor, el alumbrado a gas, la homeopatía y el magnetismo.

No podemos vanagloriarnos de conocer todas las leyes de la naturaleza, y [...] negarlas por que no están conformes a los conocimientos adquiridos [...] A Benjamin Franklin con justicia el mundo sapiente lo consideró como un alucinado, cuando pretendió haberle arrancado la electricidad a las nubes; y lo mismo a Harvey (a quien hoy la Real Sociedad de ciencias inglesa le va a levantar una estatua) tuvo razón de tratarlo de loco cuando expuso su teoría de la circulación de la sangre [...] Atravesar el Atlántico por medio del vapor y la hélice contra viento y marea ... ¡insensatos! Comunicarse de Londres a París en algunos segundos ... ¡vamos! [...] Obligar al Sol a retratar al primer muchachuelo mal trazado que se sienta ante una cámara oscura ... ¡imposible! [...] Mostrar miles de animales perfectos, que nadan, zambullen, comen y juegan en la décima parte de una gota de agua... ¡monstruoso! No está en concordancia con nuestros conocimientos adquiridos.

Ver y oír a una mesa responder correctamente a las preguntas que se le hacen, flotar por los aires sin ayuda de mecanismo, sonar acordeones y guitarras sin músicos visibles, percibir manos que toman un lápiz, que escriben comunicaciones que se pueden conservar para leerlas cuando se quiera ... ¡locura! ... esto no está conforme etc. etc. y más etcéteras y los ¡bá! ¡bá! de los superficiales y semi-sabios en ciencias naturales, sicológicas y fisiológicas que tienen bastante suficiencia para suponer que han llegado hasta la verdad en todas estas materias y que fuera de los límites de su experiencia todo lo demás es falso.

Esto no lo digo yo, pero lo dice el Filósofo naturalista escocés, Mr. Barkas, que sabe mucho más que yo. (*Aplausos*)⁷⁵

Convencido de que estos fenómenos de ultra-tumba constituirían tarde o temprano materia científica, Hernández cerró su conferencia solicitando a los materialistas que abandonaran sus augurios de “manicomio o del suicidio” para los espiritistas, en clara alusión a lo sostenido por Puiggari, aunque también había allí una crítica a las alarmistas declaraciones del director del hospicio de alienados, bajo el chascarrillo “¡O Satanás o Meléndez!”. Porque lo cierto es que, además de la Iglesia, los espiritistas encontraban otro de sus enemigos en el argumento que los asociaba con la locura, y que reducía toda su propaganda al discurso de pobres alienados. No sólo los médicos llamados “materialistas” eran los voceros de esta acusación, sino también la prensa

⁷⁵ Folleto citado *up supra*, pp. 47-49. El Dr. P. Barkas era Profesor de Geología en New Castle y miembro de la Sociedad Geológica de la misma ciudad; era colaborador del *Spiritual Magazine* y escribió el libro *Outlines of Investigations into Modern Spiritualism*.

periódica, que explotaba esta asociación a manera de titeo constante. Fue, en efecto, en un periódico de la ciudad, *La Libertad*, donde años más tarde, en febrero de 1884, el Dr. Meléndez publicó una serie de artículos alegando que muchos pacientes del hospicio que él dirigía provenían de las sociedades espiritistas. A los pocos días, Cosme Mariño logró conseguir un espacio en *La Libertad* para “hacer enmudecer a este católico alienista ferviente y exaltado”.⁷⁶ La polémica subió de tono hasta que Meléndez llegó a prometer: “Si no escapan hasta ahora los discípulos, 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.”⁷⁷

Años más tarde, en 1885, se produjo otra polémica en un escenario teatral y frente a una concurrencia nutrida. Entre septiembre y octubre de ese año, Alejo Peyret, profesor de Historia y Cursos Libres del Colegio Nacional de Buenos Aires, dio una conferencia en la que volvía a reducir el espiritismo a pura superchería. Integrante, según sus palabras, de aquellos “que queremos fundar la sociología y rechazamos toda fantasmagoría”, completó el desarrollo de su conferencia con una nota en el diario *La Crónica*, donde se aferraba a la categoría spenceriana de lo “incognoscible” para sostener que “frente a cuestiones inaccesibles a la inteligencia humana lo mejor es *enmudecer*, porque ningún hombre jamás las resolvió ni las resolverá jamás.”⁷⁸ También en esta ocasión el elegido para la réplica fue Rafael Hernández, quien habló ante “alrededor de tres mil personas, según cálculos hechos por nosotros y algunos diarios.”⁷⁹ Los días previos a la velada se tornaron tensos, porque un miembro espiritista del Club del Progreso (el único, por cierto), llamado Julián Martínez, se enteró de que los jóvenes estudiantes de medicina planeaban tapar las palabras de Hernández con una intensa silbatina, además de provocar “una lluvia de papas y tomates”. Nada tan grave sucedió, empero, aquel día, a excepción de algunas objeciones, risas y cuchicheos. Por el contrario, el resultado de esta polémica fue un creciente interés por las actividades de los espiritistas, hecho que los miembros de “Constancia” registraron en la mayor

⁷⁶ “Sección noticiosa”, *Constancia*, 29 de febrero de 1884.

⁷⁷ Reproducido en Mariño (1963), op. cit., p. 68. Luego de algunos años, Mariño fue al Manicomio en busca de unos certificados de un demente que había fallecido y al cruzarse con Meléndez, éste le ofreció mostrarle la habitación que tenía para él: “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 cerrara la puerta. Una vez más me afirmé en la opinión que siempre había tenido de la ecuanimidad de juicio de los directores de manicomios.” (Ibid, p. 69)

⁷⁸ Senillosa, Felipe; Peyret, Alejo (1885), *Contestación de F Senillosa a A. Peyret quien en un artículo que se transcribe sigue atacando al Espiritismo*, Buenos Aires, Imprenta de Biedma.

⁷⁹ Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia, p. 94.

cantidad de visitas y consultas que recibieron durante los meses subsiguientes.⁸⁰ Asimismo, uno de los periódicos que registró el evento, *La Tribuna Nacional*, en dirección contraria a la resistencia o al silencio de otros medios de prensa, enfatizó en la necesidad de considerar seriamente las pretensiones científicas del espiritismo, y remarcó la legitimidad que la figura de Hernández otorgaba a tales postulados:

Que en el espiritismo hay algo de verdadero, no hemos de negarlo, si se ha de dar crédito á notabilidades científicas que sin preocupación han notado dentro de él fenómenos originales. [...] Felizmente hoy el espiritismo se inclina a ser científico. Busca lo sobrenatural que se cree encontrar en él por los medios experimentales que la ciencia aconseja. [...]

A propósito de la polémica iniciada, algunos temen una reacción del espiritismo entre nosotros. No opinamos así. [...] La polémica suscitada puede dar resultados benéficos. Ha de hacer buena impresión, por lo pronto, que uno de sus apóstoles más convencidos, el primero en levantar la bandera de las huestes espiritistas, sea un hombre bien conservado, locuaz, vivaz, y que muestra en su físico que no se entrega a las torturas del ascetismo, que no pretende hysterizarse para ser compenetrado por lo impalpable.⁸¹

Poco más de veinte años después de esta polémica, la necesidad de usar el estrado público para disertar acerca de las verdades y falsedades del espiritismo moderno seguía gozando de vigencia. El mejor ejemplo de ello lo constituyó la serie de conferencias que el prestigioso criminólogo y sociólogo italiano Enrico Ferri, temprano discípulo de Cesare Lombroso, pronunció en nuestro país en 1908, una de las cuales –la sexta, del 7 de agosto– se tituló “Espiritismo”. Desde el Teatro Odeón, Ferri decidió hablar sobre espiritismo temiendo que Buenos Aires “en breve sufrirá también [como toda Europa] los efectos de esta crisis de misticismo contemporáneo”.⁸² Claramente más informado que los polemistas del ochenta (a fuerza de la mayor difusión y desarrollo que el espiritismo ya había adquirido en los años que median entre ésta y las anteriores conferencias), Ferri expuso los pasados experimentos de Crookes, Wallace, Aksakof y Myers, y narró incluso su experiencia personal en una única sesión espiritista junto a Charles Richet y el propio Lombroso, pero todo ello para sostener luego los argumentos

⁸⁰ De hecho, un futuro cuadro valioso para Constancia, el químico Ovidio Rebaudi, se acercó a la Sociedad y luego se incorporó como redactor de su revista tras asistir a la conferencia de Hernández. En las páginas de su autoría incluidas en el libro de Mariño, recuerda esa noche. (“El Dr. Ovidio Rebaudi. Su personalidad. Sus recuerdos personales”, escrito especialmente por Rebaudi para ser incluido en Cosme Mariño, op. cit.)

⁸¹ *La Tribuna Nacional*, noviembre de 1885 (trascripto casi enteramente en *Constancia*, 30 de noviembre de ese año). Otro diario que dio crédito a la exposición de Hernández fue *Le Frondeur*, redactado enteramente en francés; las notas estuvieron a cargo de Paul Rastaouil, poeta y espiritista. (“Sección noticiosa”, *Constancia*, 30 de noviembre de 1885)

⁸² *Constancia*, 16 de agosto de 1908, p. 525.

del fraude, de los *trucs* y de las fotografías alteradas. Con todo, -y habiendo admitido conocer el reciente libro de su colega Enrico Morselli, *Psicología y espiritismo*- dejaba tibiamente insinuado no desechar la posible realidad del fenomenismo, aunque descartando absolutamente la hipótesis de la intervención de espíritus. El saldo de esta conferencia de Ferri fue ambiguo para los espiritistas porteños; por un lado, la sola consideración del tema por un científico de la talla de Ferri representaba un indicador de la vigencia de la cuestión; por otro lado, sus declaraciones negativas y algunas de sus salidas humorísticas durante la conferencia se evaluaron como un golpe de desprestigio para el movimiento.⁸³ Si bien *Constancia* publicó otra de las conferencias de Ferri, reconociendo su autoridad científica (“La ciencia del siglo XX”), emitió asimismo duras críticas sobre aquella pronunciada sobre espiritismo; el propio Mariño envía una carta abierta al periódico *La Argentina*, manifestando su gran decepción.⁸⁴

Ahora bien, la visibilidad del espiritismo en el imaginario, asociado a una posible parcela de “lo científico”, fue mermando a medida que avanzó la segunda década del siglo XX; las polémicas públicas, las conferencias, su divulgación periodística fueron perdiendo, además de su frecuencia, su horizonte de posibilidad. El reclamo por ser considerados la fuente de una nueva ciencia perdió gran parte de su credibilidad debido al propio curso que tomó la ciencia bajo los nuevos paradigmas, al tiempo que el ámbito de lo paranormal se fue separando del mundo de los espíritus, la reencarnación y la vida del más allá. Es así que hacia 1924, año en que Mariño escribe su historia del espiritismo en Argentina, encontramos la nostalgia por la atención suscitada en el pasado y el lamento por “la conspiración del silencio” que hacían los científicos y la prensa al espiritismo.⁸⁵ Ello era expresión, en efecto, de la ruptura definitiva de una alianza entrevista a futuro, de una ilusión científicista sintética y totalizadora: la de fusionar el espíritu y la materia. No es cierto que los diarios jamás volvieran a tratar temas sobrenaturales; pero esto fue reservado a la nota de color y al suelto amarillista.⁸⁶ Lo ocultista siguió teniendo su lugar en el imaginario, con la difusión de la astrología, el orientalismo, el espiritismo “espectacularizado” de la Escuela Científica Basilio y las adivinas, pero nada de esto pudo ya pretender ingresar a la ciencia. Acaso el estudio de lo paranormal y la parapsicología –telequinesia, telepatía,

⁸³ Serié, C., “La conferencia de Ferri”, *Constancia*, 16 de agosto de 1908.

⁸⁴ Ver *Constancia*, 23 de agosto de 1908.

⁸⁵ Mariño, op. cit., p. 72.

⁸⁶ Beatriz Sarlo rastrea la presencia de estos temas en el diario *Crítica* y en *El Mundo*, durante los años 20 y 30. Cfr. Sarlo, Beatriz (1992), *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

ectoplasma- aún pervivía en una esquina marginal de las ciencias, pero sin el protagonismo de antaño. Ciencia y espiritualismo comenzaron entonces a separarse, si bien no definitivamente, al menos sí respecto de como el periodo de entre siglos había hecho posible.

Religión versus Ciencia: Emilio Becher en *Constancia*

Las pretensiones científicas de los espiritistas en ocasiones no lograron una buena articulación con sus principios religiosos y morales, lo que se tradujo en algunas discusiones dentro de sus filas. La inicial división entre “teóricos” y “prácticos” pervivió, con otras formas, dentro de *Constancia*. La tendencia ligada a lo religioso tenía en Cosme Mariño su impulsor más acérrimo; aspirante a sacerdote en su juventud, defendía la causa científica del espiritismo de la misma manera en que los religiosos repiten sus salmos: por deber, pero sin gran convicción. Mientras que otros miembros de la Sociedad, como Felipe Senillosa, Ovidio Rebaudi y Pedro Serié, se abocaron insistentemente a la “producción de argumentos” para defender su base científica. Una de las primeras obras en esa dirección fueron los dos extensos tomos que Senillosa publicó en 1891, con el título de *Concordancia del espiritismo con la ciencia*. Reseñado positivamente en su momento por la prensa porteña (a pesar de que el autor no fuera un científico de formación),⁸⁷ traducido al francés y editado en París por el ingeniero Alfred Ebelot,⁸⁸ y luego editado en Barcelona por Juan Torrents (1894), el libro se proponía ser una articulación integral entre los conocimientos científicos del siglo y las hipótesis espiritistas. Amparándose en la figura del científico que oficia fuera de las academias oficiales para hacer ciencia “de vanguardia”,⁸⁹ y demostrando un importante

⁸⁷ Tanto *La Nación* como *La Prensa* publicaron reseñas favorables del libro. En éste último, se expresaba: “Don Felipe Senillosa [...] ha encontrado tiempo y voluntad para escribir una obra que no vacilamos en calificar de notable en todos los conceptos. Claridad en la exposición, erudición vasta y prudentemente aplicada, juicio sereno e ideas propias que surgen limpias entre las otras teorías que expone, juzga o comenta: he ahí los elementos acumulados por el Sr. Senillosa en sus dos tomos, que son, por la sensatez que encierran, la más eficaz defensa de una doctrina tan combatida y embrionaria como la espiritista.” (citado en Mariño, op. cit., p. 163-164)

⁸⁸ Alfred Ebelot (1839-1920), ingeniero, periodista y escritor francés. Llegó a la Argentina en 1870. Dirigió las excavaciones de la zanja que se proyectó como un escudo para detener los ataques de la indiana pampa y ranquelina, conocida como “zanja de Alsina”. En 1889, publicó su notable obra *La Pampa. Costumbres argentinas*.

⁸⁹ “Las academias representan el poder conservador de las ciencias; los que de ellas se independizan, libremente examinan y con ánimo resuelto indagan en lo inexplorado, son los *pioneers* del progreso intelectual. Los espiritistas nos encontramos en las más avanzadas filas del libre pensamiento, sosteniendo

conocimiento del estado de la cuestión científica, aunque con la soltura impertinente del autodidacta, Senillosa revisaba los puntos aún irresueltos de ciertas teorías y proponía hipótesis alternativas, ligadas al mundo espiritual.

Otro colaborador que tomó distancia de la orientación doctrinaria de Mariño fue el joven Emilio Becher, quien, a diferencia de los anteriores, manifestó abiertamente y con voluntad de confrontación sus fuertes críticas al espiritismo puramente inspirado en Allan Kardec. Su defensa de la unión entre espiritismo y socialismo aprendida en su autor de referencia, León Denis, convivió también con sus cuestionamientos a la supuesta base cristiana del espiritismo.

Emilio Becher comenzó a escribir para *Constancia* a los diecisiete años, cuando todavía cursaba el último año en el Colegio Nacional de Rosario (ciudad desde donde envió sus primeras notas). Ahijado de Cosme Mariño, y presentado como tal en el anuncio con que la redacción le dio la bienvenida,⁹⁰ Becher se asumía como espiritista, aunque desde su primera colaboración manifestó también interés por la teosofía y su revista porteña *Philadelphia*, editada por primera vez en 1898. El joven colaboró en la revista de su padrino durante cinco años consecutivos, y a partir del 26 de agosto 1900 fue nombrado sub-secretario de redacción. Sus colaboraciones ya demostraban sus cualidades para el periodismo crítico, tal como lo demostró luego como redactor de *La Nación*.⁹¹

Esta temprana habilidad, sumada a sus precoces lecturas, diferenciaba claramente a Becher del más pedestre perfil intelectual del resto de los integrantes de *Constancia*. La diferencia generacional también fue un aspecto determinante para la mayor apertura de sus ideas, así como para su afinidad con el estilo –de escritura, de crítica, de sospecha– del modernismo. Interesado, entonces, en dar sus primeros pasos como escritor y periodista en la revista semanal de su padrino, Becher publicó en sus comienzos artículos sobre los temas de la cultura del fin de siglo: el caso Dreyfus en Francia y los problemas del antisemitismo; la paz armada en Europa y el clima de tensión con el socialismo; el catolicismo y la Iglesia como nefastos enemigos del siglo;

sin pretensiones, sin aspiraciones personales y sin temor, el resultado de nuestro trabajo, seguros de que contribuimos, en la medida de nuestro posible, al esclarecimiento de la verdad." (Senillosa, Felipe G. (1891), *Concordancia del espiritismo con la ciencia*, Buenos Aires, Martín Biedma, pp. 5-6)

⁹⁰ *Constancia*, 18 de septiembre de 1898.

⁹¹ Cfr. Dalmaroni, Miguel (1996), "El nacimiento del escritor argentino; de Lugones al caso Becher", en *Cuadernos Angers-La Plata*, La Plata. A 1, N° 1, diciembre, p. 69-92; Rey Ana Lía (2005), "Emilio Becher, espiritualismo y política en el cambio de siglo", ponencia pronunciada en las X° JORNADAS INTERESCUELAS /DEPARTAMENTOS DE HISTORIA, Rosario, 20 al 23 de septiembre.

el cosmopolitismo porteño y los peligros del avance anglosajón sobre Latinoamérica; entre otros. Pero hacia 1900, decide criticar la reproducción de dogmas y creencias irracionales del espiritismo, características de las iglesias que decía combatir, así como la acrítica incorporación del cristianismo como médula moral. El centro del problema radicaba, para Becher, en la obra misma de Allan Kardec, leída como catecismo.⁹²

Lector tanto de Herbert Spencer como de Max Nordau, Becher argumentaba que “el espiritismo Kardeciano disolvió la admirable leyenda del Cristo, Hijo de Dios, la sustituyó con una nueva leyenda, más verdadera, más real, no menos dulce y bella. Ahora sólo se trata de sustituir a su vez esa fábula con una explicación verdaderamente científica.”⁹³ Su concepto de ciencia era ciertamente integral, extendido tanto al campo de lo natural como de lo social, y guiado por la fuerte convicción sobre su poder emancipador para la humanidad. A propósito del “balance del siglo” que Becher trazaba en uno de sus artículos, no sólo aparecía la usual loa a la antorcha científica del siglo que finalizaba,⁹⁴ sino que además esta celebración se extendía hacia una proyección futura sobre el avance de la ciencia por los terrenos de lo espiritual; el autor imaginaba la culminación del poder emancipador de las ciencias cuando éstas lograsen, con éxito, reemplazar a la religión y asegurar a la humanidad –no ya por la fe, no ya por el dogma, sino por la demostración- que la vida en el más allá era posible:

Y todavía parece que quisiera ir más adelante la ciencia, penetrando no sólo en el *hortus conclusus* del arte, sino en los más ásperos senderos, en plena selva salvaje de la religión. Los fenómenos del magnetismo, del sonambulismo y de la exteriorización del pensamiento han abierto, más allá de la fisiología, un mundo de fuerzas no sospechado, una sucesión indefinida de plano, hasta el último horizonte de lo suprasensible. Quisiera ser independiente, no inclinarme a ninguna escuela. Pero sería admirable y verdaderamente digno de la ciencia que, después de haber arrancado de nuestras almas hasta la última esperanza, fuera ella la que restaurara la fe y la que nos devolviera la certidumbre de una existencia inagotable y la superior alegría de la inmortalidad.⁹⁵

Esta postura suscitó la larga polémica sobre espiritismo y cristianismo en el año 1902, polémica que tuvo a un solitario Becher de un lado, y a los encrespados Mariño y

⁹² *Constancia*, 23 de septiembre de 1900, p. 300.

⁹³ “El argumento apostólico”, *Constancia*, 31 de agosto de 1902, p. 276.

⁹⁴ “La ciencia es la gloria, la fuerza y la alegría del siglo XIX. Armada con el método experimental [...], desembarazada de todos los entusiasmos religiosos, de todo prejuicio de espiritualismo, ha aclarado todos los misterios, ha descifrado los enigmas, ha conocido todas las luchas, ha explorado todos los campos;” (“El siglo XX”, *Constancia*, 15 de enero de 1901, p. 419)

⁹⁵ “El siglo XX”, *Constancia*, 15 de enero de 1901, p. 419.

Senillosa del otro, a los que luego se unieron los menos fanáticos Ovidio Rebaudi y, desde España, Navarro Murillo. El único miembro de la Sociedad “Constancia” que estuvo en todo de acuerdo con Becher fue Manuel Frascara, quien ya era también, por esos años, integrante de la Rama Argentina “Luz” de la Sociedad Teosófica. Las preocupaciones algo más sofisticadas de Becher, y esta aislada afinidad con Frascara explican, en parte, por qué este joven terminó emigrando hacia las más eruditas (aunque no menos místicas) filas teosóficas.⁹⁶

En esta polémica se hizo evidente la irreconciliable relación entre una interpretación eminentemente moral y religiosa del espiritismo, y otra más racional y de corte experimental, la que le valió a Becher la acusación de “neo-positivista o modernista”.⁹⁷ En este sentido, cuando la pretendida articulación espiritismo-ciencia se torna débil y acaso reñida con un mensaje religioso, surge un interrogante: ¿hasta qué punto no confluyeron en el espiritismo dos búsquedas, o mejor dicho, dos “modelos de sensibilidad” diferenciados: uno de corte más creyente, necesitado de una religiosidad y de una organización del bien y el mal justificada en el mundo ultra-terreno, y otro de corte más laico, urgido no obstante por aferrarse a creencias sobre lo trascendente bajo un discurso y una lógica seculares? En la polémica suscitada por Becher se pone de manifiesto la existencia de esta división de sensibilidades dentro del ámbito espiritista. En todo caso, la “tristeza final” con que Becher titula su última participación en la discusión,⁹⁸ indica que “los modernistas experimentadores”, tal como los llama Mariño, eran una minoría selecta dentro del movimiento.

Con todo, este episodio tiene algo de excepcional en el contexto de las cuatro primeras décadas de la revista; por lo general, los debates entre los redactores permanentes o invitados transcurría de manera menos polarizada y ello es signo, de hecho, de la exitosa convivencia que era posible encontrar en la revista *Constancia*. Si bien el perfil de su director respondía a los rasgos expuestos anteriormente, también es cierto que su criterio de edición era inminentemente inclusivo y tolerante, consciente además de la necesidad del espiritismo de no debilitar su frente expulsando colaboradores o cayendo en la extrema intolerancia.

⁹⁶ Rojas, Ricardo (1938), “Evocación de Emilio Becher”, en Becher, Emilio. *Diálogo de las sombras*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina, FFyL, UBA.

⁹⁷ “El cristianismo y Allan Kardec”, *Constancia*, 7 de septiembre de 1902.

⁹⁸ “Tristeza final, parte II”, *Constancia*, 23 de noviembre de 1902, p. 372.

Argumentos para una fusión utópica: el espiritismo “científico”

Desde la perspectiva de quienes creían en realidades ocultas, en dimensiones paralelas o en entidades suprasensibles, muchos descubrimientos científicos e innovaciones técnicas se prestaron no solo para reforzar esas creencias, sino, sobre todo, para *enunciarlas* de formas renovadas, formas provistas por la ciencia misma.

La idea de que la ciencia estaba “corriendo los velos” de lo oculto era usada, indefectiblemente, como caballo de batalla para una argumentación medular: sostener que si la ciencia estaba encontrando elementos, rayos o vida microscópica donde antes los sentidos humanos no percibían nada, era lícito esperar que dentro de esas nuevas realidades se incluyeran tarde o temprano la “naturaleza” del espíritu, la “sustancia” del pensamiento, la “fuerza” o “fluido” vital originario, entre otras variantes. Estas traslaciones surgieron a propósito de la licuación de gases, del estudio de los microorganismos, de las investigaciones astronómicas, de los rayos X (también: catódicos, becquerel, alfa, beta y gamma), del telégrafo, del teléfono, además de la electricidad y la energía magnética, ambas de más larga data.

Detrás de esta pretendida continuidad entre, por caso, la captación fotográfica de la imagen real y luego la imagen “mental”-“espiritual”, se escondía, en verdad, un *razonamiento por analogía* que, lejos de ser anecdótico, representaba una de las estrategias argumentativas principales del discurso de espiritistas y teósofos, así como una de las bases conceptuales con las cuales organizaron la ligazón entre el mundo terrenal y el espiritual. Invariablemente, tanto espiritistas como teósofos presentaban los fenómenos que investigaban como manifestaciones concretas y reales, integrantes de “este” mundo, sólo que, hasta el momento, inexplicables. Ello obligaba a “materializar” o a concebir como “materia” entidades o conceptos que tradicionalmente formaron parte de lo abstracto y lo inmaterial, incluso a nivel mismo de las gramáticas: sustantivos como “alma”, “espíritu” o “pensamiento” integran el grupo de los sustantivos *abstractos*, mientras que el de los *concretos* reúne las palabras que nombran cosas visibles, palpables, cuantificables, en fin, verificables por alguno de los sentidos. La insistencia espiritista era que el espíritu y sus elementos asociados debían poseer una composición física particular, y con ello no hacían más que tornar material aquello que históricamente careció de los atributos de la materia. Si el *abc* de la escuela positivista postulaba que sólo los fenómenos verificables por los sentidos podían ser objeto de la

investigación científica, los espiritistas rindieron curiosa obediencia a esa premisa: transformaron al espíritu en entidad material (y aquí la apelación a esa tercera figura que es el peri-espíritu, o el cuerpo astral de los teósofos), dieron estatuto de “fuerza”, “luz”, “radiación” o “energía” al pensamiento humano, e incluyeron a la muerte misma en un estadio más dentro de la Vida con mayúsculas.

En efecto, aquello que el lector profano podría identificar como metáforas –“la fuerza del pensamiento”, “la vida del espíritu”- eran en realidad producto de un razonamiento por analogía que arribaba a su conclusión cuando fijaba una *correspondencia*, en el estricto sentido que había cobrado esta palabra en el siglo XIX. Pero estas correspondencias hablaban un lenguaje sumamente *moderno*: se construían con los elementos que proveía el saber científico-técnico, es decir, eran posibles sólo luego de que salía a la luz un nuevo invento o un nuevo descubrimiento, que era usado para *dar forma* a la naturaleza de una entidad espiritual. Aquí se hacía evidente cómo sólo a partir de que la ciencia proveía un nuevo “objeto” y fijaba una explicación sobre él, los espiritistas podían pasar a *dar forma* coherente y de aspecto “racional” a sus temas de interés.

Además, detrás de estas estrategias de apropiación estaba presente una llamativa impunidad, o si se quiere, soltura, para opinar, teorizar y debatir sobre diversos aspectos del saber científico, fomentada por el relativamente fácil acceso de los lectores no especializados a la divulgación de temas científicos y en muchos casos, a los libros originales. La ilusión de los espiritistas era que ellos podían mantener discusiones *de igual a igual* con los científicos llamados “materialistas”, a pesar de no ser ellos mismos productores directos de conocimiento científico. Funcionaba aquí una convicción de fuerte arraigo en el imaginario: que la ciencia era aún un patrimonio de todos, sobre la que todos, en alguna medida, podían pronunciarse.

A ello podría agregarse, también, otro factor: el estado aún hipotético, no del todo corroborado, de muchos postulados científicos, que ya eran conocidos por el público a través de la divulgación. En un artículo titulado “El rol de las hipótesis”, *Constancia* daba a las explicaciones espiritistas el estatuto de hipótesis, equiparables a las de las ciencias, en base a las cuales, luego de su verificación, se podría construir una teoría científica acerca de la vida espiritual. Lograba así crear una equiparación entre ciencia y espiritismo, al menos en lo relativo a las formas de producir conocimiento, y reclamaba entonces a la comunidad científica mayor consideración y apertura frente a

esta joven “ciencia”.⁹⁹ Por añadidura, gracias a esa misma búsqueda, se convirtieron en voraces y actualizados lectores de cuánta novedad en ciencias se publicaba, atentos siempre a encontrar el puente que permitiera trazar sus preciadas correspondencias con el mundo espiritual.

La teoría de la evolución y el fluido vital inteligente

Hacia fines de la década del 70 y durante toda la década siguiente, la teoría de la evolución por selección natural, o lo que en la época también se llamó el transformismo, ya había comenzado a suscitar los primeros debates en el campo científico local. La primera versión en castellano de *El origen de las especies mediante la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida* (1859), de Charles Darwin, fue de 1877, aunque muchos lectores habían accedido ya a la obra en su idioma original o a las obras de divulgación de otros autores, entre las cuales se destacaba *Historia de la creación natural* del alemán Ernst Haeckel.¹⁰⁰ Atento a la visibilidad de esta teoría, Felipe Senillosa se ocupó de revisar, a lo largo de siete números mensuales del año 1884, los principales aspectos del transformismo en su versión haeckeleana, buscando enfatizar en un blanco aún irresuelto: el origen de la vida.

Senillosa partía de una división de aguas ciertamente pionera para la Argentina de esos años, cuando tenían lugar las famosas discusiones entre los científicos locales, Eduardo L. Holmberg y Carlos G. C. Burmeister, sobre la validez de la teoría darwineana.¹⁰¹ En la línea del primero, Senillosa daba por sentado que las teorías fijistas o creacionistas de Linné y de Cuvier (que postulaban la formación y desarrollo por separado de cada una de las especies) habían sido efectivamente superadas por los trabajos de evolucionistas como Darwin, Haeckel e incluso Lamarck. No obstante, el espiritista dirigía sus críticas a la hipótesis haeckeleana de la “generación espontánea” de la vida, aspecto débil de su argumentación ya que, entre otras cosas, entraba en conflicto con el consenso respecto de la desaparición casi total de las especies

⁹⁹ “El rol de las hipótesis”, *Constancia*, 6 de abril de 1902, portada.

¹⁰⁰ Cfr. Barrancos, Dora (1996), *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores*, Buenos Aires, Plus Ultra.; Montserrat, Marcelo (1972), “La recepción del darwinismo en la Argentina”, en *Criterio*, vol. 85, N° 1656, pp. 625-626.

¹⁰¹ Cfr. Gasparini, Sandra y Roman, Claudia (2001), “Fauna académica: las ‘calaveradas perdonables’ de Eduardo L. Holmberg”, en Holmberg, Eduardo L., *El tipo más original y otras páginas*, Buenos Aires, Simurg, pp. 183-220.

zoológicas anteriores al período terciario, contradicción que forzaba a deducir, entonces, que la generación espontánea de la vida se habría dado en sucesivas ocasiones.

Haeckel exponía en su *Historia de la creación natural* una conjetura tristemente mística: decía que si se desechase la hipótesis de la generación espontánea, sería forzoso entonces recurrir “al *milagro* de una *creación sobrenatural*”. Según el científico alemán, sería necesario por ende que “el creador haya creado, en su estado actual, los primeros organismos de que todos los demás descienden”.¹⁰² Es allí donde el espiritista detectó un poro, una brecha en el discurso científico por donde colar una hipótesis propia; en este caso, la de la “existencia de un *principio vital inteligente*, bajo cuya influencia se opera el fenómeno de la animación de la materia orgánica, la creación animal.”¹⁰³ Como ese principio no puede ser una abstracción, “tiene que residir en alguna materia, que siendo invisible, debe ser *fluidica*, y por tanto, desconocida para nosotros como los demás fluidos, sólo apreciables y distintos ante nuestra inteligencia por la diversidad de los fenómenos que producen, o sea por sus *efectos*.”¹⁰⁴ Y es en esta curiosa teoría espiritista sobre el origen de la vida donde el éter se presentaba como posible vector de ese “fluido inteligente”, que sin ser parte de la materia inorgánica, le insufla vida, y se ensambla luego al desarrollo natural de la materia tal como han estudiado los evolucionistas.

Debe admitirse que a pesar del alto contenido especulativo de este tipo de argumentaciones (que apelaban al éter como astuto comodín), no se está ante un discurso que se asumiera como mágico, sino, por el contrario, ante uno en constante búsqueda de sintetizar ideas que se presentaban, cada vez más, como antitéticas; la apuesta de los espiritistas era sintetizar conocimientos para terminar de organizar debeladoramente el *gran puzzle* de la vida, tanto en su dimensión material como espiritual. Por otro lado, la búsqueda de un fluido vital en el éter no estaba del todo alejada del tipo de razonamientos de la física, cuando frente a su propio *horror vacui*, otorgaba al éter funciones imposibles de verificar.

¹⁰² Citado en el artículo de Senillosa, *Constancia*, 30 de agosto de 1884, p. 622. Recordemos que también Charles Darwin, al cerrar *El origen de las especies*, escribía algo similar aunque con más efectiva displicencia. Como señala Héctor Palma, no obstante, el origen de la vida no era un problema que le demandara a Darwin su principal atención, razón por la cual podía “concederle” a Dios ese mérito. Porque de todos modos, el naturalista se había encargado de postular que, cualquiera haya sido la naturaleza de este origen, todo desarrollo posterior se dio según leyes, parte de las cuales él mismo pudo explicar. (Cfr. Palma, Héctor (1998), “Un laberinto de encuentros, reencuentros, novedades y ciclos”, en *Versiones*, Buenos Aires, Eudeba, N° 9, primer semestre)

¹⁰³ Senillosa, F., “El espiritismo y la ciencia”, *Constancia*, 30 de junio de 1884, p. 556.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 556.

Fotografías de lo espiritual

Otra zona de los avances científico-técnicos que ofreció al espiritismo la posibilidad de renovar su discurso sobre el mundo espiritual y adquirir, además, una nueva herramienta para verificar el supuesto empirismo de los fenómenos fue la fotografía.¹⁰⁵ A diferencia de los usos y apropiaciones del transformismo, desplegados únicamente a nivel “teórico”, el ingreso de la fotografía al mundo del espiritismo se realizó gracias a su potencial para dos tipos de operaciones: por un lado, la progresiva incorporación de la cámara fotográfica a las sesiones espiritistas en busca de *pruebas* de la aparición de fantasmas y de los fluidos magnéticos; por otro lado, el funcionamiento mecánico de la cámara y el proceso químico que intervenía tanto en la captación de la imagen como en el revelado, ofreció al espiritismo la posibilidad de trazar nuevas *correspondencias*, en este caso vinculadas a aquello que la mente y/o el ojo podrían imprimir en una placa.

A lo largo de los años de entre siglos, *Constancia* intercaló los informes sobre el uso de cámaras fotográficas en sesiones espiritistas, con otras notas no vinculadas al mundo espiritual pero sí portadoras de novedades técnicas igualmente asombrosas. Así, por ejemplo, al tiempo que en la “Sección Científica” aparecían artículos sobre la posible fotografía a colores,¹⁰⁶ o sobre un aparato -el “tonógrafo”- que lograría asociar una imagen a una nota musical, permitiendo la “foto del canto”,¹⁰⁷ se publicaron también artículos en los que se afirmaba que un experimentador ocultista había logrado obtener la imagen fotográfica de un pensamiento, del fluido vital o de un espíritu materializado. Mediante la composición misma de temas sobre fotografía, *Constancia* transmitía que no había razones para no esperar auténticas “maravillas” de este feliz invento, ya se tratase de maravillas vinculadas al mundo terrenal o, indistintamente, al mundo espiritual.

¹⁰⁵ Isaac Asimov señala que antes de 1888, año en que George Eastman inventa la *Kodak*, si bien “la fotografía contaba ya con medio siglo de existencia”, “seguía siendo, casi por entero, patrimonio de expertos y especialistas, porque se precisaba considerable conocimiento y habilidad para tomar una fotografía y revelarla.” Con la liviana Kodak de 800 gramos, se simplificó el proceso y todo lo que tenía que hacer su dueño era enfocar la cámara y oprimir el botón. “Con el tiempo iban a introducirse muchos perfeccionamientos, pero la Kodak inició el proceso que permitió a cualquiera tomar fotografías. La cámara penetró así en los hogares y comenzó a hacerse universal” (Asimov, Isaac, (1990), *Cronología de los descubrimientos*, op. cit., p. 474-475).

¹⁰⁶ “La fotografía del porvenir”, *Constancia*, 10 de octubre de 1897, p. 327.

¹⁰⁷ “La fotografía del canto”, *Constancia*, 7 de noviembre de 1897, p. 359.

En 1896 y 1898, se publicaron notas que reproducían los resultados obtenidos por el Dr. Baraduc,¹⁰⁸ famoso experimentador “independizado” de la ciencia oficial, en la obtención de fotografías de fluidos humanos. Parte del informe que se reprodujo había sido enviado por el propio ocultista a la Academia de Medicina de París. Estos artículos son interesantes en la medida en que ilustran claramente el trazado de la correspondencia técnico-espiritual, al tiempo que ponen en evidencia que, de hecho, sólo una vez surgida la fotografía como concreción técnica, los ocultistas experimentadores pudieron ofrecer este tipo de explicaciones sobre la naturaleza del pensamiento, y no a la inversa. En un sentido, la irrupción de la fotografía dota de existencia al pensamiento como cuerpo “fotografiable”; antes, dudosamente el pensamiento fuera imaginable de esta manera por los espiritistas.

Como introducción a los informes de Baraduc, *Constancia* decide reproducir unas “comunicaciones espirituales” publicadas en la revista *Banner of Light*, en 1894, en las cuales se afirmaba: “los pensamientos son cosas; son emanaciones vitales, sustanciales que poseen forma, color, perfume, fragancia y textura, y por esta razón todas las personas que son suficientemente sensitivas para percibir sustancias tan rareficadas [sic] como lo son las que componen el pensamiento, pueden comprobar su existencia por medio de la sensación, del oído, del olfato y de la vista.”¹⁰⁹ De esta manera, si se trata de cosas, y si existen “sensitivos” (médiums) que pueden percibir las, el segundo paso del trazado de la correspondencia dictará que la cámara, en manos de la persona indicada, podrá captar en la placa lo aquélla puede ver. O, en otros casos, que el sensitivo podrá imprimir la placa fotográfica con la sola fuerza de su pensamiento. Ambas modalidades fueron ensayadas por Baraduc.¹¹⁰

Susceptibles de ser fotografiados eran también los llamados “efluvios humanos”, identificados alternativamente con la sensibilidad, “estados morales” (sic) o el atributo

¹⁰⁸ Hippolyte Baraduc (1859-1909) fue un médico francés abocado a los estudios de la fotografía de lo invisible. Adquirió relativa fama en la época debido a las supuestas fotografías de efluvios humanos. Para Dalmor, si bien “en el terreno médico alcanzó verdadero valor científico, en psiquismo, pese a su buena fe, cometió muchos errores”. Entre sus libros se cuentan *Diferencia gráfica de los fluidos eléctrico, vital y psíquico* (1895) y *El alma humana, sus movimientos, sus luces y la iconografía del invisible fluídico* (1896). (Cfr. Dalmor, E. R. (1989), *op. cit.*, p. 55-56).

¹⁰⁹ “Sección Científica: La fotografía del pensamiento”, *Constancia*, 4 de octubre de 1896, p. 318. Traducido por la Srta. Ervina Von Lilienthal.

¹¹⁰ Respecto de esta última modalidad, se explicaba: “Su método usual de procedimiento [...] es bastante sencillo. La persona cuyo pensamiento es fotografiado entra en un cuarto oscuro, aplica su mano sobre una placa fotográfica y piensa intensamente en el objeto cuya imagen desea ver reproducida. Personas que han examinado las fotografías del Dr. Baraduc constatan que la mayor parte de ellas son muy empañadas, pero que algunas de entre ellas son comparativamente distintas y representan las formas de personas o los contornos de cosas.” (Ibid., p. 318)

mismo de la vida, a propósito de los cuales Baraduc creó también el "biómetro, el aparato medidor de la fuerza vital",¹¹¹ al que describe como instrumento complementario a la fotografía del fluido. En esta otra variante de la analogía, lo que es dotado de visibilidad es nada menos que *la vida*. La "fuerza" o "fluido" vital es dotado aquí de una imagen lumínica, que las fotografías de Baraduc habían logrado captar con forma de una "atmósfera de luz".¹¹²

Al cierre de esta "Crónica científica", el redactor no dudaba en invocar la usual cadena de continuidades entre las innovaciones técnicas del siglo:

He aquí pues un nuevo horizonte para la ciencia. Ya se había conseguido retener el rostro con la fotografía, la palabra con el fonógrafo, el movimiento con el vitoscopio o cinematógrafo; ha llegado ahora su turno a la fuerza vital, al fluido individual, al ser sicológico.

Lo que creíamos una cosa invisible será en adelante anotado, definido, fotografiado, y el hombre entero, en su ser moral y material, quedará visible en su retrato. Estamos en la primera etapa de una gran revolución.¹¹³

Así, con una nueva correspondencia, se da una explicación de apariencia razonada a los posibles usos de la fotografía. La cadena de correspondencias se arma prácticamente sola, y puede continuar hasta donde el artífice desee llegar; al trazar la analogía, toda explicación suplementaria parece innecesaria, porque el fenómeno se explica gracias a su apoyo en un modelo exterior, ajeno.

Con todo, los primeros pasos en la concreción de esta utopía –sacar la "foto" del "ser psicológico"– fueron, no obstante, bastante modestos y suscitaron, claro está, la constante duda sobre la falsificación. Durante estos años, y ya desde la década del setenta, circulaba el debate acerca de cómo distinguir fotos espiritistas alteradas de aquellas auténticas,¹¹⁴ y el hecho de que esta discusión fuera posible (y que no fuera reemplazada por el llano descarte de la validez de cualquier imagen de ese tipo) ilustra

¹¹¹ Dr. Andes, "Crónica científica", *Constancia*, 13 de marzo de 1898, p. 85.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ "Pero de que pueda hacerse fraude en esto no se deduce que no exista la realidad. Aquí mismo, en Buenos Aires, algún fotógrafo dio en hacer fotografías espiritistas, pero habiéndose apersonado a él unos cuantos espiritistas de la sociedad *Constancia* para obtenerlas bajo un severo control, dijo que no las hacía ya por no tener a su disposición el medium de que se había valido. De estas fotografías, poseo una que es a todas luces falsa. [...] Lo cierto es que toda persona prevenida puede bien darse cuenta de la autenticidad de una fotografía en que se trate de espíritus, siguiendo las indicaciones que hace Mr. Wallace en las páginas 60 y 70 (versión castellana) de su citada obra [*Defensa del espiritismo moderno*] (Senillosa, Felipe G. (1891), *Concordancia del espiritismo con la ciencia*, Buenos Aires, Martín Biedma, Volumen 2, pp. 127 y 128.

que la contundencia de la imagen fotográfica aún podía constituir una “prueba” de la realidad del espíritu. Así lo explicaba el astrónomo y espiritualista Camille Flammarion cuando afirmaba la veracidad de los fenómenos de telequinesis producidos por la médium italiana Eusapia Palladino: "Cinco veces ante nuestra vista, en plena luz, esta mesa se suspendió en el espacio, levantándose 15 centímetros poco más o menos del suelo, el tiempo suficiente para que se pudiese sacar la fotografía. Esta fotografía atestigua, a falta de otras pruebas, que ninguna persona la tocaba por debajo."¹¹⁵

Para aquellos que, en la actualidad, conocen la literatura fantástica de Lugones o de Quiroga estos temas no resultan nuevos; la potencialidad “fantástica” de la fotografía y luego del cine fue un elemento particularmente sensible a la literatura del segundo, como veremos en el capítulo XI. Pero lo que en Quiroga es parte del extrañamiento al que la literatura somete a la realidad (mirada extrañada sobre las tecnologías de la modernidad, en cruce con lo sobrenatural) en los espiritistas configuraba un discurso de apariencia argumentativa que se apoyaba, por cierto, en el rápido trazado de una correspondencia técnico-espiritual.

Los rayos X y el “od”: la esperanza ocultista

Un descubrimiento clave para espiritistas, teósofos y ocultistas en general fue el de los rayos X: la extendida creencia en energías ocultas y “fuerzas extrañas”, tal como las llamó Leopoldo Lugones en su libro homónimo, encontró en ellos una contundente prueba de que lo “invisible” no era sinónimo de “irreal”.

En noviembre de 1895, el físico alemán Wilhelm Roëntgen, miembro de la Universidad de Würzburg, descubrió los rayos que bautizó X, y en enero de 1896 dio a conocer el descubrimiento en su artículo “Sobre una nueva clase de rayos”. Estos rayos permitían obtener imágenes del interior de objetos y seres vivos que contuviesen partes de diferente densidad. Como afirma Roberto Ferrari, “estos experimentos estaban descriptos en forma muy precisa y clara, y los elementos para realizarlos estaban a la mano de cualquier gabinete de física. Así, dieron la vuelta al mundo muy rápidamente”.¹¹⁶ En efecto, a Buenos Aires las noticias del experimento llegaron a

¹¹⁵ Flammarion, Camille, “Las fuerzas desconocidas”, *Constancia*, 13 de marzo de 1898, p. 82.

¹¹⁶ Ferrari, Roberto (1993), “Los primeros ensayos con rayos X en la Argentina”, en de Asúa, Miguel (comp.), *La ciencia en la Argentina. Perspectivas históricas*, Buenos Aires, CEAL, p. 78.

través de la revista francesa de divulgación *La Nature*, en su número del 1° de febrero de 1896; Ferrari señala que fueron “periódicos, revistas literarias, de derecho y agricultura” los que muy rápidamente se hicieron eco de este hallazgo, antes que las propias revistas científicas argentinas.¹¹⁷ Dentro de ese primer grupo, si bien Ferrari no la nombra, se incluía también *Constancia*, que pioneramente divulgó el descubrimiento a pocos meses de que Roëntgen lo diera a conocer.

Mientras en marzo de 1896 se realizaba en Buenos Aires el primer experimento con rayos X¹¹⁸, la revista *Constancia* dio a conocer artículos e informes que exponían los supuestos vínculos que existían entre este hallazgo de Roëntgen y algunas entidades de lo oculto sobre las que otros experimentadores venían investigando. Convencidos de que, como afirmaba un redactor de *Il Corriere della sera* en una nota traducida para *Constancia*, “hemos adquirido, por así decirlo, un tercer órgano visual”,¹¹⁹ los espiritistas capitalizaban este nuevo evento como si se tratara de una batalla ganada al escepticismo de la ciencia oficial, como si se tratara, de hecho, de un logro propio:

Desde que el importante descubrimiento de Roëntgen vino a demostrar a nuestros sabios la impotencia de sus teorías para dar una razón de todos los hechos que se verifican en la Naturaleza [...] se ha podido observar una reacción muy pronunciada a favor del Espiritismo y de las Ciencias Ocultas en general.

La prensa de todas las naciones, que alardea de representante de la opinión pública y que siempre ha sido hostil al Espiritismo [...], se ha visto obligada recientemente a cambiar de táctica, y no dudamos que ha hecho sin querer una propaganda fructuosa en pro de nuestra doctrina.

Al hablar del invento de Roëntgen, o rayos que atraviesan los cuerpos opacos, no pudo menos que figurar el nombre del insigne físico Crookes [...] Se ha mencionado la fotografía espiritista para encontrar alguna correlación con el nuevo invento; se ha investigado en los libros y anales del magnetismo donde se vio con gran sorpresa que con el nombre de fluido, luz óptica, astral, etc., se designaba un agente invisible, perfectamente conocido por los magnetizadores y de propiedades idénticas a las de los rayos de Roëntgen.¹²⁰

¹¹⁷ Cfr. Capítulo I de esta tesis, sección “Las ‘maravillas’ de las ciencias en la prensa de Buenos Aires”.

¹¹⁸ Tal como pudo reconstruir Ferrari a partir de un informe de la revista *La Agricultura* (ejemplar de la segunda semana de marzo de 1896), fue Martín Widmer, antropómetro del Hospicio de las Mercedes que venía estudiando el tema sin resultados positivos, quien realizó la primera experiencia junto con el Sr. E. Levi, fotógrafo del Departamento Nacional de Higiene, y los ingenieros Eduardo Aguirre y Manuel Bahía. “El día 10 de marzo se realizaron ensayos exitosos en privado, donde entre otras radiografías se tomó la de un pejerrey, de igual calidad a otra que recibiera Widmer desde Hamburgo. Esto evidencia que el grupo de Buenos Aires estaba en contacto con los centros principales donde se estaba trabajando con rayos X”. (Roberto Ferrari, op. cit., p. 79)

¹¹⁹ “Sección Científica: Fotografía de lo invisible. El descubrimiento de Roentgen”, Bosio, Lucio V., *Constancia*, 29 de marzo de 1896, p. 101. Traducido de *Il Corriere della sera*.

¹²⁰ “Boletín de la semana”, *Constancia*, 3 de mayo de 1896.

Acaso como producto de la temprana y veloz repercusión de este descubrimiento en la prensa no especializada antes que en los ámbitos científicos (con la espectacularización del hecho que ello presupone), y acaso también por el intrínseco potencial “fantástico” del hallazgo en sí (rayos invisibles que atraviesan cuerpos y permiten “ver” en su interior), lo cierto es que la irrupción de los rayos X fomentó una nueva producción de correspondencias espiritistas y ocultistas. El “od” (o luz ódica) mencionado en la cita precedente (cuyos descubrimiento y estudio –si puede hablarse en esos términos- estuvieron a cargo del famoso químico Carl Reichenbach, un referente máximo entre ocultistas¹²¹) fue el elemento preferido para armar la correspondencia con los rayos de Roentgen, correspondencia que en realidad terminó siendo una identificación o fusión del uno con los otros.

El “od” era una especie de energía magnética presente en todos los seres y las cosas, cuyo manejo estaba a cargo de los “magnetizadores” y cuya visibilidad era captada sólo por sonámbulos y sensitivos. Por tanto, la principal importancia de la irrupción de los rayos X fue, entre las variadas apropiaciones, la de identificar en ellos la versión aceptada por la ciencia oficial del antiguo y esotérico “od”, presente en diferentes religiones.

Esa fue la conclusión del famoso ocultista alemán Karl du Prel,¹²² publicada en *La Revue des Revues* a pocos meses del descubrimiento de Roentgen, y transcrita por *Constancia*. En su artículo, trazaba una cadena de correspondencias hacia la antigüedad, al enumerar “sinónimos” del od,¹²³ pero lo que realmente importaba era el trazado del puente entre Reichenbach, un investigador intuitivo de las filas del ocultismo decimonónico, y Roëntgen, un científico adscripto a la ciencia oficial: se decía que ambos habrían descubierto el mismo elemento, pero explicándolo con teorías diferentes. De allí que se insistía en que las conclusiones de Roentgen eran llamativamente

¹²¹ El Barón Carl Ludwig von Reichenbach (1788-1869) fue un químico y naturalista alemán, descubridor de algunas sustancias químicas, como la parafina en 1830 y la creosota en 1833. Paralelamente, postuló la tesis de la “fuerza ódica” o “rayos od”, supuesta emanación energética de los cuerpos vivos que es visible para los “sensitivos” y que puede ser transferida a objetos. “Reichenbach realizó experiencias en hospitales de Viena y al restaurar indirectamente el magnetismo nutrió el pensamiento metapsíquico de la época.” (Dalmor (1989), op. cit., p. 347). Suele ser una figura mencionada en los relatos fantásticos de Leopoldo Lugones.

¹²² Karl du Prel (1839-1899) filósofo alemán que buscó articular sus conocimientos filosóficos con los fenómenos del ocultismo, tomando elementos de la psicología contemporánea. Defendió la existencia de los espíritus de los muertos y su intervención en los fenómenos.

¹²³ “Los indios lo denominaban *Akasa*; Hermes Trismegistro, *Telesma*; Heráclito, *el fuego original*; La Cábala, *luz astral*; Paracelso, *Alkahest*; los Paracelcistas, *el espíritu universal*; los alquimistas, *Azoth*.” (Karl du Prel, “Los rayos Roëntgen y el ocultismo”, *Constancia*, 23 de agosto 1896, p. 270.)

similares a las de Reichenbach, quien ya había “demostrado prácticamente que los rayos ódicos atraviesan placas de cobre laminado y maderas sólidas”, y quien “desde 1855, observaba la utilidad de estos descubrimientos para la medicina, cuando decía: '[...] Se podrá hacer transparente para los ultra-sensitivos todo cuerpo enfermo y estarán en aptitud de decir cuáles son los órganos interiores atacados por la enfermedad'.”¹²⁴ Con este paralelismo, el artículo de Karl du Prel buscaba demostrar que “[m]erced a la sabiduría de Reichenbach, y de Roëntgen, el ocultismo y la física confundirán sus fronteras.”

El descubrimiento de Roentgen resultó un incentivo muy potente también, claro está, para la ciencia “oficial”. Prueba de ello fue la forma en que el físico francés Antoine Henri Becquerel llegó al fortuito descubrimiento de los rayos que en principio llevaron su nombre y que luego, gracias a las investigaciones de su colega, Marie Curie, recibirían el nombre de “radioactividad”. En 1903, se vio compartiendo el Premio Nobel con el matrimonio Curie debido a su crucial hallazgo.¹²⁵ Como era de esperar, en el ámbito espiritista el surgimiento de estos nuevos rayos “Becquerel” también incentivó nuevas apropiaciones. Así, ya en 1901, leemos en *Constancia*: “Esto prueba que nos hallamos rodeados de radiaciones de toda especie, cuyas propiedades y energías apenas conocemos y que acaso constituyen las fuerzas secretas que influyen en la vida humana.”¹²⁶

La perturbadora “confirmación” de esta certeza –estar rodeados de radiaciones y fuerzas desconocidas- desencadenó asimismo otras experiencias científicas, algunas exitosas como la identificación de los rayos alfa, beta y gamma, y otras fraudulentas, como el caso de los “rayos N”, cuyo nombre llevaba la inicial de la Universidad de Nancy, en la Lorena, a la que pertenecía su “descubridor”, el físico francés René Prosper Blondot. Estos rayos, en realidad, nunca existieron, a pesar de que durante un lapso relativamente breve de años parte de la comunidad científica los creyó reales. Según reconstruye Pablo Capanna, Blondot, convencido de ser un nuevo Roentgen, dedicó a sus rayos N “26 artículos y un libro, sin contar los 38 informes que firmó su principal colaborador”. Pero no estuvo solo; entre 1903 y 1906, su descubrimiento

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Cfr. Asimov, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología. op. cit.*, pp. 429-430; Enrique Garabetyan, “Radithor, un remedio con agua radiactiva. Historia de la medicina nuclear”, *Página 12*, Suplemento *Futuro*, 11 de Septiembre de 2004.

¹²⁶ “Los rayos Becquerel”, *Constancia*, 26 de octubre de 1901.

repercutió ávidamente en la comunidad científica europea, y “[h]ubo 120 investigadores que dijeron haber corroborado sus resultados.”¹²⁷

Si bien Blondot era miembro de la Academia de Ciencias francesa y había recibido premios por trabajos sobre electromagnetismo, su *affair* con los rayos N terminó sumiendo su reputación científica en el ridículo, sobre todo porque las propiedades que se atribuían a estos rayos presentaban notables similitudes con los fluidos y luces de los ocultistas. Quien más hizo para que esta relación se estrechara todavía en mayor medida fue Charpentier, también profesor de la Universidad de Nancy. En efecto, al ocuparse de los rayos N, la revista *Constancia* divulgó mayormente artículos sobre este médico, quien afirmaba detectar la supuesta emisión de rayos N por el propio cuerpo humano.

El hecho de que los hallazgos de Roentgen y Becquerel arribaran a buen puerto, mientras que el de Blondot y de sus crédulos adherentes acabara en el ridículo, es una distinción anecdótica en el contexto de este trabajo, ya que a los fines de rastrear cómo los espiritistas veían renovadas sus esperanzas gracias al quehacer científico poco importa la aceptación final de un descubrimiento, y mucho, en cambio, la especulación que posibilitó el umbral de los comienzos, el impacto de una novedad.

Por otro lado, así como en el transformismo los espiritistas contaban con un representante de la talla de Wallace, en el ámbito de la física estaba William Crookes, un científico profusamente nombrado al conocerse los resultados de Roentgen dado que el tubo ideado por él (“tubo de Crookes”) fue uno de los elementos que posibilitó el ensayo y la comprobación. Asimismo, Crookes era el responsable de dar a conocer otro tipo de rayos, los catódicos, de existencia luego absolutamente corroborada y aceptada por la comunidad científica. Tanto las propiedades de los rayos, “mágicas” a los ojos del profano, como la propia convivencia de rayos falsos y verdaderos, de científicos “materialistas” y “espiritualitas”, de éxitos y fraudes dentro del campo científico, constituían un escenario inestable pero propicio para que las esperanzas espiritistas encontraran, si bien no una realización plena, al menos sí un marco de posibilidad. Momentos tan híbridos como estos constituyeron, sin dudas, una verdadera usina de

¹²⁷ “Se publicaron más de trescientos artículos y tesis doctorales, de las cuales sólo la bibliografía abarca unas sesenta páginas. Entre quienes respaldaban a Blondot, estaban el propio Becquerel (con diez artículos) y Arsène d’Arsonval, una autoridad en electromagnetismo. Pero pronto la cosa excedió a la física. Se sumaron el fisiólogo Augustin Charpentier (que publicó siete artículos en un solo mes), Gustave Le Bon, que aprovechó para reivindicar para sí el descubrimiento, y personajes más dudosos, como el espiritista Carl Hunter.” (Capanna, Pablo, “Pseudociencia: los ‘rayos n’ de René Blondot. Ideas radiactivas”, Suplemento *Futuro*, diario *Página 12*, 7 de Mayo de 2005)

proyecciones imaginarias y especulaciones acerca de las “fuerzas ocultas” de la naturaleza; no casualmente, a partir de 1898, Leopoldo Lugones comenzó a publicar en diarios y revistas sus primeros relatos, reunidos luego en el volumen *Las fuerzas extrañas* (1906).

Viajes etéreos: telégrafo, teléfono y telepatía

Entre las escasas narraciones que publicaba la revista *Constancia*, existe una significativa, titulada “El sueño de Edison. Cómo se inventó el teléfono”, que imagina cómo fueron los espíritus de otras eminencias científicas ya fallecidas -todas expertas en electricidad-, quienes hicieron razonar a Edison, en sueños, sobre el hallazgo que tenía entre manos, sin saberlo aún. Acorde a esta fantasía, los espíritus serían los responsables del perfeccionamiento del teléfono original de Bell, usando al “mago del Menlo Park” como médium-ingeniero.¹²⁸

La elección del protagonista de esta fantasía no era casual; además de ser el inventor más famoso de entre siglos, con la mayor cantidad de inventos patentados, fue en particular responsable de algunos artefactos con los cuales los espiritistas armaron otras analogías: inventó el fonógrafo, perfeccionó el teléfono y la bombita eléctrica, fue el padre, sin saberlo, de la electrónica, y fue también, en parte, uno de los inventores del cine.

Particularmente, el teléfono, como también el telégrafo –primero con hilos y luego por aire- permitieron a los espiritistas dar una explicación de apariencia razonada a la telepatía y otros fenómenos a distancia. Estos inventos proveyeron el armado de una explicación y sobre todo, la posible naturaleza del soporte y el canal de la comunicación: los “cables” del telégrafo y del teléfono, luego “el éter” del telégrafo sin hilos. A estos inventos se sumó luego la radio, con sus ondas electromagnéticas que transmitían la voz con una nitidez asombrosa. En una serie de entregas sobre “La telepatía”, subtitulada “Lo que dice la ciencia”, un profesor de la Universidad de Gijón, Émile Boirac,¹²⁹ apelaba una y otra vez a analogías con términos de la física para definir en qué consistía la aún enigmática transmisión telepática de pensamientos, imágenes o

¹²⁸ Poll, Luis, “El sueño de Edison”, *Constancia*, 5 de junio de 1898.

¹²⁹ En *Constancia* el apellido aparece mal escrito, como “Boisac” en lugar de “Boirac”. Este psíquico francés fue, en efecto, Rector de la Universidad de Gijón a partir de 1902. Se le atribuye la creación del término *déjà vu* en su libro *L'Avenir des Sciences Psychiques* (1917).

voces; para el caso de los moribundos que piensan intensamente en sus seres queridos o que mueven objetos a distancia, Boirac explicaba:

En el momento de la muerte, se produce bajo la influencia del pensamiento del moribundo una suerte de descarga espontánea, *análoga* a la de un *condensador eléctrico*, seguida inmediatamente de oscilaciones u *ondulaciones* susceptibles de recorrer con gran rapidez grandes distancias y de herir finalmente un objeto material. Sería como *el equivalente* de las *ondas hertzianas* y de la *telegrafía sin hilos*.¹³⁰

Con todos estos adelantos técnicos se encontró una forma de explicar, si bien aún no *qué* era exactamente lo que viajaba de un lugar a otro, al menos sí *cómo* lo hacía. Si en el orden de lo real había sido posible semejante maravilla-técnica, ello autorizaba a una proyección equivalente de orden espiritual.¹³¹

Con todo, en temas como la telepatía, no eran propiamente los “espíritus” quienes aparecían como entidades protagónicas, sino más precisamente, las “fuerzas psíquicas” de los vivos. Este cambio de foco encontró su expresión en el surgimiento de otro tipo de instituciones espiritualistas en los años de entre siglos, las que si bien compartían inquietudes con los espiritistas, comenzaron a abandonar el culto por los muertos para concentrarse en las dimensiones aún inexploradas de la mente de los vivos. Genuinos antecesores de la parapsicología occidental, los magnetizadores y magnetológicos irrumpieron en un campo lindante al de los espiritistas con sus Sociedad de Magnetismo y de Investigaciones Psíquicas. La Argentina contó tempranamente con su Sociedad de Magnetología, fundada en 1896 por un desprendimiento de los socios de “Constancia”. De ellos nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

¹³⁰ Boirac, Emile, “La Telepatía (Lo que dice la ciencia)”, *Constancia*, 13 y 20 de septiembre de 1908, pp. 588-590; pp. 605-607. El subrayado es nuestro.

¹³¹ Como ejemplo de notas que celebraban con asombro las nuevas tecnologías encontramos: “Teléfono”, *Constancia*, 17 de mayo de 1896; “Telégrafo sin hilos”, *Constancia*, 3 de octubre de 1897 [sobre el cable transatlántico]; “Fotos por telégrafo (de *La Prensa*)”, *Constancia*, 2 de enero de 1898 [sobre la posibilidad de enviar imágenes]; ellas convivían con otras de corte más fantasioso: “Hechos telepáticos”, *Constancia*, 2 de septiembre de 1906.

Capítulo III

En busca del fantasma de los vivos: el magnetismo animal

El “magnetismo animal” del Dr. Mesmer

Entre los episodios que podrían conformar una historia paralela a la historia de las ciencias, aquella que reuniera el variado abanico de traspies pseudocientíficos, figuraría como acontecimiento destacado el llamado “mesmerismo”, nombre que recibió en sus inicios la teoría elaborada por el médico alemán Franz Anton Mesmer (1734-1815), hacia el último tercio del siglo XVIII, sobre la existencia de fluidos magnéticos en el cuerpo humano capaces de comportarse como un “magnetismo animal”. Este episodio es ejemplo significativo del problema de lo pseudocientífico y la labilidad de sus límites, ya que si bien la legitimidad del mesmerismo como teoría científica fue tempranamente rebatida, ello no obstó para que siguiera cultivando seguidores durante casi todo el siglo XIX, ni para que fomentara, además, en base a sus premisas eventualmente falsas, descubrimientos luego efectivamente convalidados por la comunidad científica. Este constante solapamiento entre lo legítimo y lo falaz, cuya clarificación sólo es posible, acaso, luego de una necesaria distancia temporal, fue uno de los rasgos que incentivó el surgimiento de los “magnetológicos” o “magnetizadores experimentales” a partir de la segunda mitad del siglo XIX, auténticos hijos de Mesmer, que también fueron receptores de otras teorías científicas contemporáneas y, conjuntamente, del acervo del ocultismo y la magia.

En 1775, Mesmer publicó el primero de una serie de informes sobre curaciones a distancia, basadas en una extraña teoría sobre la existencia de fluidos magnéticos en el cuerpo humano. En esos trabajos, Mesmer expuso las tres áreas que componían el llamado mesmerismo o “magnetismo animal”: “una *teoría comprensiva* que abarca una variedad de fenómenos astronómicos, físicos y orgánicos; la especialización de esta teoría en una *teoría médica*: la nosología [...]; y finalmente, una práctica de sanar basada a su vez en su teoría nosológica del magnetismo animal”.¹ A grandes rasgos, su

¹ Wolters, Gereon (2002), “Romanticismo y ciencia: el caso de Franz Antón Mesmer”, en *Ciencia y Romanticismo*, Parte II. Capítulo 3, Actas de Simposio “Science & Romanticism”, 12, 13 y 14 de septiembre, Maspalomas, Canarias, España, p. 146.

teoría sobre el magnetismo de los cuerpos proponía que en el universo existía un fluido sutil, intermediario entre los seres animados, inanimados y el cosmos, cuya receptividad y transmisión se realizaba de manera análoga al magnetismo común o mineral. Los cuerpos actuarían como polos opuestos en su intercambio de este fluido y desde el aspecto médico de la teoría, la mala repartición del fluido en el cuerpo humano era la causa general de la enfermedad. Mesmer partía de la proposición de que “existe una multitud de interacciones *mecánicas* (sic) entre los cuerpos celestes, la Tierra y los organismos vivientes”, así como en la Tierra existe otra multitud de interacciones entre los cuerpos que la habitan; en todas estas interacciones interviene el fluido sutil del “magnetismo animal”.² En el caso de los organismos vivos, sobre todo humanos, cuando se presenta la enfermedad, el médico logra curar concentrando el fluido de su propio cuerpo y transmitiéndolo al de su paciente, quien ve equilibrada así la correcta distribución de su fluido. Esta transmisión se explicaba adjudicando a los cuerpos propiedades de los imanes, capaces de generar magnetismo.

A pesar de tan curiosas proposiciones, el luego llamado mesmerismo fue a la vez una teoría y una práctica reivindicadas en sucesivos momentos del siglo siguiente, principalmente por los discursos que se colocaban al margen de las ciencias “oficiales” pero que poseían, con todo, alguna vinculación con la búsqueda del conocimiento científico. La trascendencia de la teoría de Mesmer como episodio casi paradigmático de lo pseudocientífico no se limitó, por cierto, a su original contenido, sino que se ha debido, también, al particular derrotero de su recepción, y a las diversas apropiaciones que otros sujetos realizaron de ella, incluso cien años después de su surgimiento, sobre todo cuando comenzaron a proliferar en Europa las sociedades de magnetismo.

Para comprender los repetidos resurgimientos y reelaboraciones del mesmerismo a lo largo del siglo XIX, es importante recordar que Mesmer, desde el primer momento, consideró vehementemente a su teoría como “una contribución al estudio científico serio de la física y la medicina de su tiempo”, y esto significaba que la concebía dentro de los paradigmas de la “ciencia mecánica” dieciochesca. El magnetismo animal surgía, para su creador, en el marco de “la teoría mecanicista de los fluidos, del tipo tan altamente valorado por los físicos del siglo XVIII como un medio de explicar fenómenos como la electricidad, el calor y el magnetismo mineral”.³ Y si bien a pocos

² Citado en Wolters, G, op. cit.

³ Wolters, op, cit., p. 147;

años de difundido el mesmerismo, diversos representantes de las academias científicas europeas declararon inexistente el fluido e inconsistente su explicación teórica, Mesmer siguió valorando su creación como legítimamente científica y no volvió a preocuparse por el reconocimiento de sus pares. Esta circunstancia marcó un claro antecedente para aquellos futuros marginales de la ciencia oficial que volvieron a insistir en la existencia del fluido magnético animal, a pesar de que los argumentos que impugnaron la teoría poseyeran notable sustento.⁴

Un primer momento de resurgimiento y apropiación del mesmerismo, mientras su creador aún vivía, fue a principios del siglo XIX, cuando pasó a integrar el movimiento romántico, particularmente la *Natürphilosophie* identificada con el filósofo idealista Schelling. Años más tarde, en 1843, es en base a los fenómenos de mesmerismo y de sonambulismo que el inglés James Braid intentó construir una explicación neurofisiológica de lo que luego llamó “hipnosis”, y que en la época rápidamente se conoció también como “braidismo”. Su obra, *Neurohipnología o la racionalidad del sueño nervioso considerado en relación con el magnetismo animal*,⁵ revisaba desde una perspectiva médica la utilización de la hipnosis como forma de indagar en las estructuras psíquicas de la histeria, e incluso como una forma de tratamiento de la misma.

Para el psiquiatra mexicano Pérez-Rincón, a pesar del temprano descrédito del mesmerismo, desde el punto de vista de la historia de la psiquiatría moderna no sólo puede afirmarse que los seguidores de Mesmer “fueron los iniciadores de las terapéuticas y enfoques psicodinámicos”, sino que además “hay una línea que va del magnetismo de Mesmer y el sueño lúcido de Faria, al hipnotismo de Braid, Charcot y Bernheim, y que continúa con las medicaciones psicológicas de Janet y el psicoanálisis

⁴ En efecto, la primera manifestación oficial de descrédito del mesmerismo se produjo en 1784, cuando Mesmer ya había instalado su residencia y su consultorio en París. El propio rey Luis XVI nombró dos comisiones que fueron integradas por miembros de la Sociedad Real de Medicina, de la Facultad de Medicina y de la Academia de Ciencias; entre ellos se hallaba Antoine-Laurent Lavoisier, considerado el padre de la química moderna, Benjamin Franklin, en ese momento embajador norteamericano, y el astrónomo Jean-Sylvain Bailly. Si bien existían sobrados motivos de interés político para que el mesmerismo fuera censurado -como argumenta el historiador Robert Darnton-, es cierto también que ambas comisiones se apoyaron en criterios legítimamente científicos para desacreditar el magnetismo animal, entre ellos nada menos que encontrar “el desprecio por la ley de causalidad”, “el desprecio por la diferencia entre hechos e hipótesis” y “el desprecio por lo que se llama adecuación empírica” (Wolters, op. cit., p. 153). Cfr. Pérez-Rincón, Héctor (1998), “Las técnicas de actuación: del magnetismo al hipnotismo”, en *El teatro de las histéricas. De cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, México, Fondo de Cultura Económica; Robert Darnton (1968), *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard University Press.

⁵ El título original era *Neurohypnology or the Rationale of Nervous Sleep Considered in Relation with Animal Magnetism* (1843).

de Freud.”⁶ El resultado feliz de esta línea que va del mesmerismo a la hipnosis es que esta última ingresó oficialmente a la práctica legítima de la medicina cuando, en 1882, Jean-Martin Charcot presentó su informe a la Academia de Ciencias de su país y éste no fue impugnado. A partir de ese momento y durante al menos tres décadas, el uso de la hipnosis en psiquiatría sería un recurso asiduo de la terapéutica y de la investigación, admitido dentro de los límites de la práctica científica, a pesar de algunas residuales resistencias.

Sin embargo, en dirección opuesta, quienes siguieron adhiriendo a la teoría del magnetismo animal, ya diferenciada del fenómeno de la hipnosis, no gozaron de igual aceptación, aunque ello no obstó para que hacia el último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX se produjera un nuevo resurgimiento, con el fortalecimiento de las sociedades de magnetismo o “magnetológicas”, integradas ya no exclusivamente por médicos alópatas como lo era Mesmer, sino por experimentadores independientes de variada formación: ingenieros, químicos, físicos, homeópatas, alienistas, diletantes y autodidactas, además de, claro está, médiums, ocultistas, espiritistas y teósofos. Tomando a Mesmer como explícito antecedente y albergando su misma voluntad de curar enfermedades, aunque sin poseer la mayoría título de doctor en medicina, los integrantes de las sociedades magnetológicas daban un paso más allá del clásico mesmerismo: no sólo experimentaban con el magnetismo de los cuerpos, sino que iban tras el descubrimiento de la naturaleza de la “fuerza psíquica”, definida de maneras ciertamente variopintas en sus revistas. Mientras la hipnosis era para ellos, por un lado, una *técnica* para adormecer la conciencia del sujeto y someterlo a sugestión, y por otro, un *estado* de la conciencia logrado artificialmente, el magnetismo animal era, en cambio, un *fenómeno objetivo de la naturaleza*, al que los magnetizadores podían dominar con fines tanto curativos como experimentales, buscando ahondar los conocimientos sobre la psiquis y sus alcances en el mundo físico. El magnetismo de los cuerpos vivos era concebido como “una radiación vital que todos poseemos con los demás cuerpos de la naturaleza, susceptible de ser transmitida, sea por emisión o vibración, considerando la voluntad (agente moral) como motor del fluido (agente físico).”⁷ Pero a diferencia de Mesmer, los magnetológicos del siglo XIX concebían su

⁶ Y continúa Perez-Rincón [...] “Charcot pronto pasó del magnetismo a la hipnosis, dejando por la paz la electricidad y los metales. De la hipnosis, Freud pasará, a su vez, a la abreación y la catarsis, y de allí al psicoanálisis” (Perez-Rincón, op. cit.).

⁷ Vandavelde, L., “Magnetismo e hipnotismo”, *Revista Magnetológica*, abril de 1902.

fluido desde un prisma que podría llamarse, con ciertas licencias, “monista”, en tanto se lo identificaba y homologaba con otros elementos equivalentes en el campo de variadas disciplinas. Para ellos, su vital fluido:

[e]s la fuerza psíquica, o exhalación fluídica, invisible, nerviosa del hombre, acción personal del hombre sobre el hombre. Es el peri-espíritu de Kardec; el Od de Reichenbach; el principio vital de Barthez; la fuerza neurico-radiante de Baryty; el magnetismo animal de Mesmer; el fluido magnético de los antiguos magnetizadores; una cierta forma biológica de vibración, de los modernos”⁸

Aquí, un elemento caro al ocultismo como el “od”, o esa entidad híbrida entre la materia y el espíritu llamada “peri-espíritu”, eran puestos en *correspondencia* con “una cierta forma biológica de vibración”, esto es, un supuesto agente vinculado con los descubrimientos finiseculares sobre radiación, surgidos del campo de ciencia moderna. El convencimiento de Mesmer sobre la cientificidad de su teoría fue recuperado, entonces, por los magnetológicos del siglo XIX, aunque en este caso ya no fuese la teoría dieciochesca sobre los fluidos la que moldeara las correspondencias, sino los impactantes avances en materia de radiación que se produjeron en las décadas de entre siglos.

Los “magnetológicos” porteños

En la Argentina, la primera sociedad de magnetología se creó en agosto de 1896, en la ciudad de Buenos Aires. Sus fundadores eran también, en su totalidad, miembros de la Sociedad Espiritista Constancia y la mayoría de ellos siguieron siéndolo durante varias décadas, aunque la apertura de este nuevo ámbito respondía claramente a su necesidad de resolver de manera diferente a la del espiritismo kardecista el estudio de los fenómenos inexplicables. Tomando como modelo a la Sociedad de Magnetismo de Francia (Société Magnétique de France) pero sobre todo a la prestigiosa Sociedad de Investigaciones Psíquicas de Londres (Society for Psychical Research), la Sociedad vernácula se fundó con el objetivo de estudiar “el magnetismo bajo sus múltiples fases, así como las demás ciencias que se relacionan con él”,⁹ albergando la convicción de que no todos los fenómenos paranormales debían ser adjudicados a la acción de espíritus

⁸ Ibid.

⁹ “Objetivos y presentación”, *Revista Magnetológica*, enero de 1897.

venidos del más allá, sino acaso también a fuerzas o radiaciones provenientes del “fantasma de los vivos”.¹⁰

Ya desde la década del ochenta, llegaban al Plata, a través de la revista *Constancia*, noticias del accionar de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, cuyos directores eran un profesor de Cambridge, Henry Sidgwick y el famoso espiritista W. Staiton Moises (director del semanario *Light*), y entre cuyos miembros honorarios se contaban los científicos William Crookes, Alfred Russell Wallace y Charles Richet.¹¹ La Sociedad tuvo activo funcionamiento tanto en Inglaterra como en Norteamérica durante décadas, y hacia 1900 se fundó una Sociedad de características muy similares en París.¹² Ya hacia 1903, la *Revista Magnetológica* de Buenos Aires informaba que la cantidad de socios europeos era de 750, a los que había que añadir 524 de la Sección Americana formada posteriormente, lo que daba un total de 1274 miembros quienes, acorde con la nota, eran en “su mayoría hombres de ciencia”.¹³

Siguiendo, entonces, el modelo europeo, los fundadores de la Sociedad Magnetológica Argentina no renegaron de su filiación espiritista, pero la mantuvieron fuera de sus actividades societarias, como atrapada en el reducto de las creencias. En un punto, la orientación de sus actividades podría encontrarse resumida en lo declarado por la sociedad homónima de Francia en diversos artículos y “manifiestos” de su *Journal*; en uno de ellos leemos:

Es evidente que cierto número de fenómenos calificados de espiritistas son *verdaderos, ciertos, indiscutibles*, si se les considera bajo el punto de vista fenomenal. Se atribuyen generalmente a la *fuerza psíquica*, pero ¿está suficientemente definida esa fuerza?

¹⁰ Arthur Conan Doyle, espiritista confeso, no ocultó en *Historia del espiritismo* sus reticencias al trazar el balance de lo hecho por la Society of Psychical Research, y colocó a la mayoría de sus miembros en un sitio intermedio entre la creencia y el escepticismo: “A pesar de todo, no hay por qué renegar de la existencia de la Society of Psychical Research, Ha sido una especie de banco de compensación de las ideas psíquicas, y como un alto en el camino de aquellos que, sintiéndose atraídos por el asunto, temieron, no obstante, una relación demasiado estrecha con filosofía tan radical como el Espiritismo.” Conan Doyle, Sir Arthur (1952), *El espiritismo; su historia, sus doctrinas, sus hechos*, Buenos Aires, Schapire, p. 193)

¹¹ *Constancia*, 30 de julio de 1886, p. 223.

¹² En el año 1900, tras la celebración del Congreso de Psicología de París, se formó otra Institución de Estudios Psíquicos en esa ciudad, bajo la dirección del Dr. Encause (alias Papus), integrada en su mayoría por experimentadores franceses, pero que contaba también con igual sistema de membresía “honoraria” que la sociedad homónima inglesa y su rama norteamericana. (León Denis, “Ciencia espírita” *Constancia*, 31 de enero de 1904.) Desde 1845, existía ya en París, también, la mencionada Société Magnétique de France, dirigida por Hector Durville.

¹³ *Revista Magnetológica*, agosto de 1903, p. 180. En el artículo de 1886 (citado en nota 11, se afirmaba que los socios efectivos eran 254, y los socios honorarios y miembros asociados, 276. Se deduce el notable crecimiento de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas en las décadas de entre siglos.

Los espíritas afirman que proviene del *Más allá*, que emana directamente de los *espíritus*, de las *almas de los muertos*, para quienes los médiums sólo son intermediarios. El mayor número de sabios sostiene, a la inversa, que es debida a la personalidad conciente o inconciente del médium. [...] Espíritas y sabios, cada cual por su lado pueden tener razón. Para contestar afirmativamente a esta pregunta, son necesarias largas experiencias y es preciso modificar los modos actuales de experimentar, porque parecen insuficientes.

Respondiendo a este *desideratum*, [...] la Sociedad Magnética de Francia propone como nuevo campo de experiencias el *desdoblamiento del cuerpo humano* y la liberación del principio que parece animarle.¹⁴

Más modesta en sus alcances y número de integrantes que las europeas, pero con fondos suficientes como para costear un local propio y para editar, a partir de 1897, la *Revista Magnetológica* (de aparición mensual), además de poner en funcionamiento una Escuela de Magnetismo y Kinesiología, la Sociedad Magnetológica Argentina tenía la particularidad de haber sido fundada por un núcleo de Constancia que contaba, en mayor o menor grado, con una formación científica. El caso del químico Ovidio Rebaudi es, ciertamente, el más destacado, dado que sus estudios universitarios, y su larga carrera como técnico y docente, se combinaron de forma complementaria con sus inquietudes espiritualistas.

De nacionalidad paraguaya, Rebaudi fue enviado de joven a estudiar a Italia, y en 1876 ingresó a la Universidad de Pisa, donde se recibió de químico. Décadas más tarde, radicado definitivamente en la Argentina, la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Buenos Aires le otorgó un diploma nacional de químico (1905), y luego la Universidad de Chicago, el de doctor en química (1906). Fue miembro del Círculo Médico Argentino y en 1886 ingresó por concurso a la Oficina Química Municipal, ámbito donde ascendió hasta el cargo de director.¹⁵ Entre sus libros y artículos publicados, figuran tanto aquellos de carácter puramente técnico-científico (*Artículos y trabajos. Química aplicada*, 1910), como aquellos vinculados a sus actividades

¹⁴ "Manifiesto de la Sociedad Magnética de Francia a la prensa y a los que estudian la ciencia psíquica", *Constancia*, 4 de octubre de 1908, pp. 637-638.

¹⁵ Rebaudi fue, asimismo, uno de los creadores de la Oficina Química Nacional, en 1894, junto con el Dr. Arata. Como docente, estuvo a cargo de la materia Zoología Médica en la Universidad de la Plata y hacia 1908, fue nombrado Rector de la Universidad del Paraguay, motivo de uno de sus tantos traslados desde Buenos Aires a Asunción. Fundó, junto con otros colegas, la *Revista de Química y Farmacia* (1900), donde publicó el primer informe sobre una especie vegetal que luego fue bautizada con su nombre: la *Stevia Rebaudiana*, hallada en la frontera entre Brasil y Paraguay, y cuyas propiedades endulzantes sirvieron luego para la elaboración de un edulcorante bajo en calorías. Fue el naturalista suizo Moisés Bertoni quien nombró esa especie vegetal con el apellido de Rebaudi, cuando profundizó el estudio de sus propiedades a principios de 1900.

espiritualistas, entre los que se cuentan *Elementos de Magnetismo Experimental y Curativo* (circa 1897) y *El alma y su esfera de acción en el espacio* (1917).

Como muchos hombres de ciencia del período que se veían interpelados por la difusión de los fenómenos paranormales y su posible carácter científico, Rebaudi dejó testimonio de su paulatina conversión, de su inesperado *pasaje*, hacia los terrenos de lo oculto. Su filiación inicial fue con la Sociedad Constancia, sociedad de la que tuvo conocimiento en 1885, gracias a la conferencia que Rafael Hernández dio en el Teatro de la Ópera.¹⁶ Antes de asistir a esa conferencia, Rebaudi ya había manifestado interés por las formas alternativas de curación de ciertas dolencias y había asistido, también, a algunas sesiones en la modesta Sociedad “Luz del Alma”, pero su escepticismo le había impedido hasta entonces tomar seriamente tales prácticas. En cambio, durante la conferencia de Hernández, su escepticismo comenzó a ceder lugar al genuino interés: “En verdad, encontré ahí todo lo que podía faltarme para mi completa convicción, pero parece que los universitarios, sobre todo los que nos dedicamos a las ciencias físico-naturales, somos más rudos que los demás hombres para esta clase de estudios [...]. Una sola experiencia de física o de química me bastó siempre para formar convicción respecto de la ley que las determinaba [pero] cien experiencias de naturaleza trascendental no me habían producido aún el mismo resultado.”¹⁷

Al poco tiempo, Rebaudi participó de una “sesión de visitantes” celebrada en la Sociedad Constancia, con una predisposición frecuente en ciertos hombres de ciencia de la época que no se circunscribían estrictamente al llamado “materialismo”, una predisposición a suspender la desconfianza y permitir, al menos momentáneamente, ser atraídos por el aparente empirismo de los fenómenos paranormales. En el relato de esta experiencia, se completa el movimiento de pasaje entre el descreimiento y la convicción de que existía una realidad oculta que merecía ser investigada:

Terminada la sesión me retiré silencioso, pero profundamente impresionado. No diré que aquello aumentó mi convicción; me sorprendió sencillamente, sin que pudiera darme una explicación satisfactoria. Acababa de presenciar un verdadero derroche de habilidad, sabiduría e inteligencia, pero yo no había visto, en realidad, ningún espíritu; sabía que los sonámbulos ofrecen a veces una inteligencia superior a la normal, y en fin, no atinaba a hacer juicio alguno. [...] Lo que sí, me retiré más que nunca convencido [de] que se trataba todo esto de

¹⁶ Cfr. Capítulo II de esta tesis, apartado “El espiritismo a través de sus polémicas”.

¹⁷ Rebaudi relata estos inicios en el capítulo “El Dr. Ovidio Rebaudi. Su personalidad. Sus recuerdos personales”, escrito especialmente para ser incluido en el libro de Mariño, Cosme [1932] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, op. cit., p. 120.

un asunto muy serio y de trascendental importancia, que merecía atención continuada y profundo estudio, a lo cual me decidí desde ese momento.¹⁸

Rebaudi se incorporó, entonces, a Constanca en 1886 y al poco tiempo comenzó a desempeñarse como colaborador de su revista; organizó, también, la Comisión de Propaganda junto con otros miembros que fundarían más tarde la Sociedad Magnetológica Argentina. Entre ellos, estaba Pedro Serié, con quien Rebaudi compartía el interés por “destruir el mal llamado curanderismo espiritista”.¹⁹ Serié era otro de los miembros con perfil científico que prefirió continuar sus trabajos experimentales por fuera del ámbito espiritista: era jefe de la sección Espeleología del Museo de Historia Natural de Buenos Aires y como naturalista aficionado había publicado “algunos trabajos importantes sobre ofidiología, ictiología y ornitología”.²⁰ Además de dirigir la revista del Museo durante varios años, Serié había ingresado a la Sociedad Constanca a los diecinueve años de edad y fue el secretario de redacción de su revista durante largo tiempo. No obstante, una vez fundada la Sociedad Magnetológica, fue uno de los primeros en plantear, en las páginas del mismo órgano del que fuera secretario, las encrucijadas a las que estaba condenado el espiritismo si no se deshacía rápidamente, acorde con el enfoque más racionalista que el siglo demandaba, de sus *a priori* fundamentalistas, esto es, de su creencia a ultranza en la unívoca intervención de los muertos en los fenómenos paranormales.²¹ Apoyándose mayormente en las investigaciones psicológicas del ocultista Alexandre Aksakof²², Serié reprochaba al espiritismo le diera la espalda al “psiquismo”, cuando la ciencia misma se estaba interesando en él: “Pocos, muy contados son entre los nuestros los que se han preocupado –siquiera superficialmente– de conocer lo que es capaz de producir el alma humana encarnada [...] Mientras exista esa tendencia perjudicial y funesta, el Espiritismo permanecerá ignorado de las masas, despreciado en las esferas científicas,

¹⁸ Ibid., pp. 122-123.

¹⁹ Ibid., p. 129.

²⁰ Ibidem. Véase también Dalmor, op. cit., p. 377

²¹ Serié, Pedro, “Crítica de los fenómenos medianímicos”, *Constancia*, 7 de noviembre de 1897; Pedro Serié, “¿Psiquismo o espiritismo?”, *Constancia*, 3 de marzo de 1901.

²² Alexandre Aksakof (1838-1903) fue un investigador metapsíquico y espiritista ruso. Doctor en Filosofía, fue consejero de estado de Alejandro III. Estudió los fenómenos espiritistas valiéndose de los servicios de famosos médiums, como Florece Cook, Daniel D.Home y Eusapia Palladino. Tras huir de la censura rusa sobre cuestiones ocultitas, fijó su residencia en Alemania, donde fundó la revista *Psychische Studien* (Leipzig) y donde escribió su obra más reconocida, *Animismo y espiritismo* (1890)(Cfr. Dalmor, op. cit., p. 27).

en una palabra, estacionario e impotente para ejercer una acción decisiva en el progreso moral de las sociedades.”²³

No obstante su contenido crítico, la revista *Constancia* daba cabida a los artículos de Serié, acorde con su política inclusiva. Además, su ejercicio concreto de la investigación con aparatos de medición, con cámaras fotográficas o con moldes de macilla era muy escasa, y lo que difundía mayormente *Constancia* en lo tocante a la actividad local era lo que sus propios correligionarios realizaban en la novel sociedad magnetológica.²⁴ En un punto, este desprendimiento pacífico y paralelo del espiritismo era la verdadera rama científicista de “Constancia”, pero su necesidad de independencia institucional puede leerse, por cierto, como expresión de las evidentes contradicciones que surgían, en la práctica, entre la defensa de un sistema de creencias místicas y trascendentales sobre la vida después de la muerte, y una voluntad de corroboración científica.

Otro de los miembros de *Constancia* que integraron el núcleo fundador de la Sociedad Magnetológica fue Manuel Frascara, quien también formaba parte, a su vez, de la Sociedad Teosófica porteña y colaboraba con su revista, *Philadelphia*. Su profusa participación en tan variados ámbitos del espiritualismo ocultista era signo de la prioridad que daba a la investigación de lo paranormal, más allá de la adhesión a uno u otro cenáculo. Frascara mantenía, asimismo, debido a su participación en círculos teosóficos, lazos de camaradería con Leopoldo Lugones (también colaborador de *Philadelphia*) y con el director de esta misma revista, el geógrafo Alejandro Sorondo. Tras fundar la Sociedad Magnetológica, Manuel Frascara se constituyó en uno de los primeros “magnetizadores”, en apariencia –según relata Rebaudi– poseedor de grandes dotes “magnéticas” dado que se animaba a realizar pases y a hipnotizar a personas desconocidas sin instrucción previa. Y si bien carecía de formación científica universitaria, encarnaba ese otro *tipo* del ocultismo moderno tan característico: el del autodidacta en ciencias, frecuente producto del siglo. En esa línea, Frascara logró ser, junto con otros miembros de la Sociedad, uno de los primeros egresados de la Escuela de Magnetología y Kinesiterapia (a la que nos referiremos más adelante) y luego, un valorado profesor. Agreguemos, por último, que con el paso de los años se incorporaron también a la Sociedad Magnetológica otros individuos con formación

²³ Serié, P., “Crítica sobre los fenómenos medianímicos”, *op. cit.*, p. 355.

²⁴ “Sociedad Magnetológica Argentina”, *Constancia*, 13 de diciembre de 1896.

científica o técnico-científica, como el ingeniero José Montagner y el químico Jaime Saborit, quienes en 1904 intervinieron en experimentos de “fotografía trascendental”.

Acorde con sus ambiciones, la Sociedad Magnetológica contaba, además de las usuales biblioteca y librería especializadas, “un laboratorio químico, un gabinete de física [y] un gabinete de experimentación magnetológica”²⁵, necesarios para su estudio del “fantasma de los vivos”. También, desde 1904, la Sociedad dejó de imprimir la *Revista Magnetológica* en la imprenta de la Sociedad Constanca, ya que adquirió imprenta propia, con lo cual su revista abandonó del todo la hermandad en el diseño y apariencia general con el órgano espiritista. (Véase reproducciones intercaladas n° 25 a 28; véase n° 29 páginas más adelante)

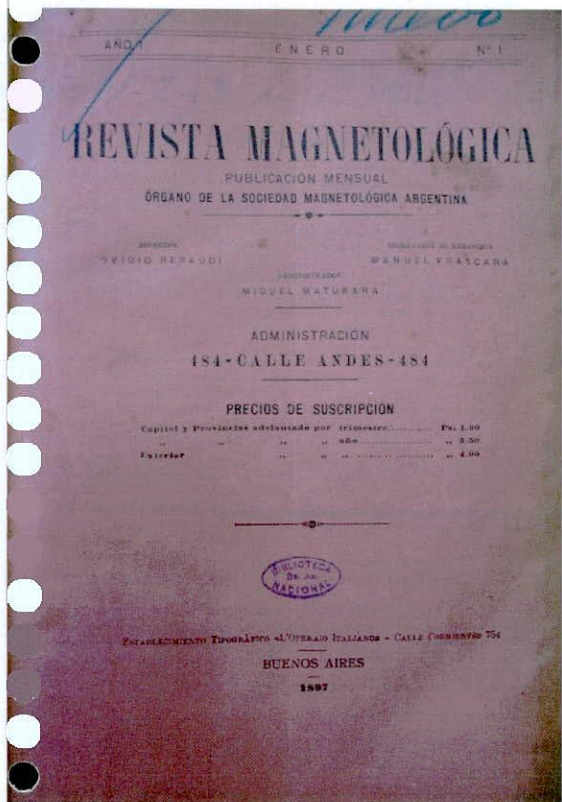
Surgida en 1897, esta publicación mensual también mantenía asiduo contacto con otras publicaciones del exterior; de hecho, sus primeros números recibieron el saludo del *Journal du Magnetisme*, perteneciente a la sociedad homónima de Francia y nada menos que de la también francesa *Revue des Revues*, en cuyo suelto manifestaba su reconocimiento al aporte científico del estudio del magnetismo.²⁶

Las ambiciones médicas

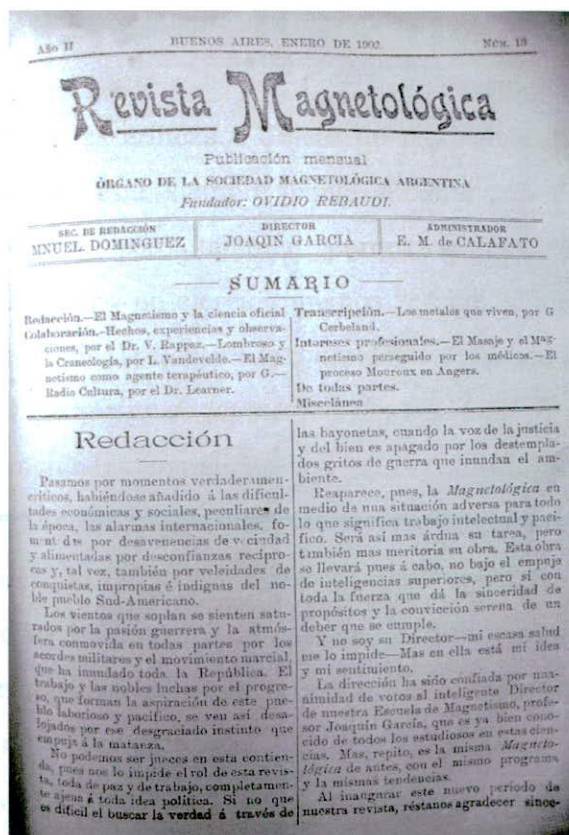
El contenido de la *Revista Magnetológica*, sus secciones fijas y su tono general ilustran, en principio, respecto de qué otras prácticas y/o disciplinas los magnetológicos pretendían trazar sus distinciones. A un lado, existía la preocupación de desembarazarse enérgicamente de cualquier asociación con el curanderismo, ya sea del tipo espiritista o de tradición popular-indígena. La imagen del “mano santa” los indignaba, porque representaba la práctica fraudulenta y sin fundamentos teóricos de la cura por métodos alternativos, y por añadidura, el desprestigio de todos los métodos alternativos en general. Pero por otro lado, la medicina positivista –aquella que se enseñaba en las

²⁵ Mariño, op. cit., p. 129.

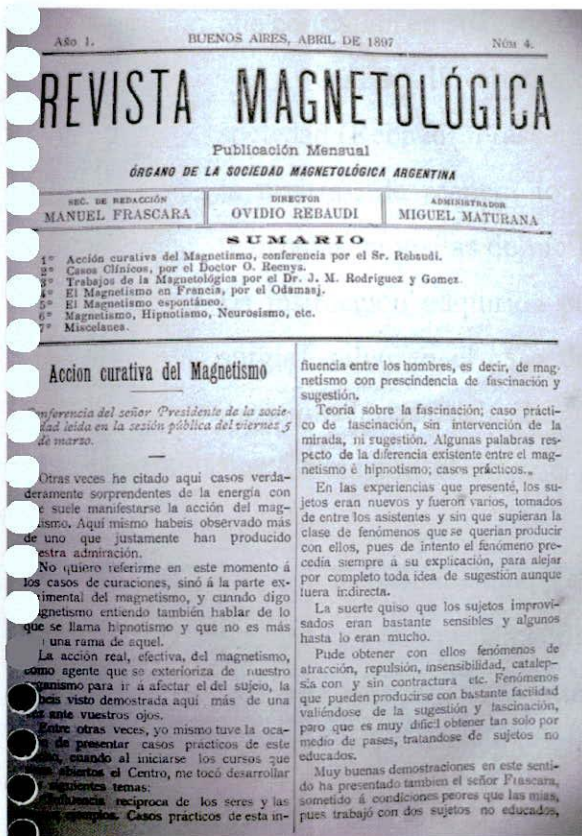
²⁶ “Damos la bienvenida a este nuevo colega, órgano de la Sociedad Magnetológica Argentina [...] Este pequeño periódico prestará con seguridad servicios importantes a la ciencia. A su turno viene a demostrar la existencia de este movimiento intelectual ya señalado por nosotros, en las repúblicas Sud-americanas, y al cual prestamos un interés y una simpatía tanto más grandes cuanto responde al programa que nosotros mismos nos hemos trazado: la libre difusión de las ideas en todos los caminos donde entra el espíritu humano, con el fin de hacer la luz y propagar la verdad”. (“De la *Revue des Revues* del 1° de junio”, *Revista Magnetológica*, junio de 1897). También, Sección “Misceláneas” (Saludo del *Journal de Magnétisme*), *Revista Magnetológica*, abril de 1897, pp.15-16.



25. Tapa del primer ejemplar de La Revista Magnetológica, enero de 1897.



26. Primera página del nº 4, año I, abril de 1897



27. Primera página del nº 13, año II, enero de 1902.



28. Portada para la encuadernación de los ejemplares del año III, enero de 1903.

a las dedicadas al magnetismo,²⁸ y ello formaba parte de una política expresamente asumida por la Sociedad, resumida en el balance que el director de la Escuela trazó del primer año de cursada:

Es muy evidente que sin una preparación conveniente, nunca llegaremos a formar otra cosa que *mano-santas*, quizás con excelentes cualidades orgánicas e inmejorables intenciones para dedicarse a la práctica del *magnetismo curativo*, pero que en el estado actual de nuestra sociedad harían un papel muy desairado.

El magnetismo se ha iniciado ya en las altas esferas del mundo científico, y no está lejano el día de su *recepción oficial*. Muchos hombres de ciencia lo conocen y lo practican, por más que la falta de carácter para romper con las mentiras convencionales de nuestra civilización les obligue a hacer la conspiración del silencio. No sería, pues, lógico ni conveniente que los futuros magnetizadores salidos de nuestra Escuela carecieran de la preparación necesaria en todas las ciencias que más directamente se relacionan con el magnetismo, contribuyendo con ello a rebajar el concepto que esta rama de la ciencia, en día no lejano, ha de merecer de parte de los que hoy se oponen a su difusión. [...]

Es necesario, pues, cerrar nuestras puertas a todos aquellos que lleguen guiados por móviles poco serios, con el solo fin de aprender empíricamente fórmulas y procedimientos.²⁹

Cerrar las puertas a quienes se acercasen al curso “guiados por móviles poco serios” era directa consecuencia de los traspies vividos durante el primer año de la Escuela. De los doce alumnos iniciales, ocho continuaron pero apenas tres fueron aprobados. El resto perdió su regularidad, debido a su exclusiva asistencia a las clases de magnetismo, y sus repetidas ausencias en las clases de ciencias básicas. El perfil del “curanderito” era claramente el que cabía a tales alumnos, ávidos de entrar en furtivo contacto con algunas técnicas de magnetismo para luego iniciar el propio negocio. Al año siguiente, no obstante, ya fue observable el paulatino cambio de esta tendencia: los diez alumnos de la Escuela asistían con regularidad a todas las clases y demostraban valorar la base científica necesaria para todo aspirante a magnetizador.³⁰

Lo que ciertamente resalta del balance del director era la convicción de que, aunque todavía no estuvieran dadas las condiciones, la Magnetología debía prepararse para su futura –y segura– consagración como práctica científica “oficial”; debía formar a

²⁸ El programa anunciado en la revista para el curso de 1902 se organizaba de la siguiente manera: “Física y Química - los viernes de 8 a 9 p.m. - profesor Sr. Ovidio Rebaudi. Anatomía y Fisiología - los viernes de 9 a 10 p.m. - profesor Sr. J. García. Magnetología - 2º y 4º jueves del mes de 8 a 9 p.m. - profesor Sr. Ovidio Rebaudi. Práctica Magnética - 1º y 3º jueves del mes, de 8 a 9 p.m. - profesor Sr. Luis Vandeveldel.” (“Escuela de Magnetismo”, *Revista Magnetológica*, febrero de 1902, p. 28)

²⁹ “Escuela de Magnetismo”, *Revista Magnetológica*, febrero de 1902, p. 75-76.

³⁰ García, J. “Sección Oficial de la Sociedad Magnetológica Argentina”, *Revista Magnetológica*, agosto de 1903, p. 186.

sus acólitos para que estuviesen preparados y fueran dignos de ser considerados científicos modernos. Y aquí vale la pena remarcar el punto: esta ambición no puede ser reducida a la evaluación de su eventual sinceridad o cinismo; sin dudas, estaba determinada por el valor de “lo científico” como dador de legitimidad. Más acertado es detectar en ella una inesperada deriva de la “cultura científica” de entre siglos.

Esta ambición determinó, asimismo, algunas secciones fijas de la revista, como las “Crónicas científicas”, sección en la que, de manera similar a la de *Constancia*, incluía artículos no necesariamente vinculados con el ocultismo, pero sí con aquellos temas “sorprendentes” de la ciencia oficial.³¹ Asimismo, acorde con la heterogénea composición de “lo científico” en el discurso de la divulgación, la *Revista Magnetológica* incluía también las notas de enfoque fantasioso, la miscelánea sobre diferentes casos curiosos, rarezas de la naturaleza o fenómenos insólitos: “un mono que se ruboriza”, “un magnetizador hipnotizado por un león”, “experiencias de transmisión del pensamiento a gran distancia”, “la planta risible de Arabia”, “hombres con rabo”, “dientes color rosa”, “meteorología de las arañas”, “animales que se adornan”,³² entre otros variopintos temas que, a la manera del *fait divers* de los periódicos, eran resultado del cruce entre exageración, invención y realidad con que toda publicación aspiraba, antes que a informar, a entretener a sus lectores.

Pero por sobre todo, la revista dedicaba importante espacio a los informes sobre sus propias experimentaciones con magnetismo, los que incluían llamativas fotografías, además de minuciosas descripciones sobre metodología, instrumentos y resultados obtenidos. A lo largo de 1903, la redacción dio a conocer una serie de ocho ensayos llevados a cabo en el consultorio del magnetizador Vandeveldé, a plena luz del día y con presencia de algunos testigos declarados imparciales, cuyo fin era demostrar la efectiva existencia del fluido magnético animal. La forma de probarlo era a través de la “vitalización” de ciertas placas metálicas, a las que posteriormente se ponía en contacto con el cuerpo de otros sujetos, para que los efectos se hicieran sentir. La supuesta “vitalización” (la carga imantada) de las placas se realizaba mediante la sencilla colocación de las manos del magnetizador sobre ellas, acto suficiente para que el fluido

³¹ José Echegaray, “Crónica científica. Sobre el uso del fonógrafo en la enseñanza de idiomas modernos”, *Revista Magnetológica*, junio de 1903; “Crónica científica” (sobre William Crookes), *Revista Magnetológica*, agosto de 1903; “Crónica científica” (sobre un posible teléfono sin hilos), septiembre de 1903.

³² Ver “Casos curiosos”, *Revista Magnetológica*, febrero de 1903, pp. 46-47; “Misceláneas”, *Revista Magnetológica*, agosto de 1903, p. 191; “De todas partes”, *Revista Magnetológica*, agosto de 1903, pp. 188-189.

migrara del cuerpo hacia el metal. Estas placas eran uno de los instrumentos utilizados en las curaciones tanto de dolencias menores como de enfermedades graves. Sin embargo, en estas experiencias no se realizaron curas, sino sencillas pruebas que sólo aspiraban a demostrar la efectiva existencia de una carga magnética en las placas.

Dos jovencitas de muy corta edad fueron quienes cumplieron el rol de “sujetos” de la experiencia: sobre sus cabezas se colocaron las vinchas imantadas y se comprobó el fenómeno de atracción-repulsión, malestar-satisfacción, y otras consecuencias del manejo de su “fluido magnético”. La revista exhibió algunas fotos, que a todas luces buscaban transmitir la impresión de un suceso científico: guardapolvos blanco del magnetizador, postura adusta y atenta, instrumentos de gabinete, vendaje en los ojos de “las” sujetos, seguimiento de acciones en fotografías sucesivas, marcaciones de cruces y otros símbolos sobre la fotografía, etc. (Véase reproducciones intercaladas nº 30 y 31)

Como solía suceder en este tipo de narraciones, los hechos presenciados eran tomados por verdaderos sin demasiado cuestionamiento, aunque existía, sí, el reparo respecto de cualquier explicación anticipada. Esa tarea era delegada a los futuros estudios que eventualmente emprendiera algún día la ciencia oficial, sometiendo esta “evidencia” a la investigación sistemática.³³

Una explicación científica para la hechicería

Ahora bien, así como el magnetismo del siglo XIX era a todas luces un heredero de las inquietudes médicas de Mesmer es cierto también que había otra línea que lo nutría y que le otorgaba buena parte de su receptividad social. Esa línea se remontaba más atrás en el tiempo e involucraba a tradiciones tanto europeas como americanas, con sus variantes: la práctica hechicera del *daño*, presente tanto en la cultura medieval como en las culturas indígenas de América y, gracias a su posterior hibridación, en la cultura popular de algunas naciones modernas, entre ellas, la Argentina. Tal como ha investigado el español Daniel Granada en su *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* (1896), el uso de figuras de cera o retratos de las personas para obrar sobre ellas algún maleficio era muy frecuente en culturas de

³³ “Experiencias que permiten demostrar la existencia del fluido magnético”, *Revista Magnetológica*, junio de 1903, p. 124.



SR. OVIDIO REBAUDI
Fundador de la «REVISTA MAGNETOLÓGICA»

Nº 29. Reverso de la portada del año III, enero de 1903: un retrato del fundador de la revista y la Sociedad, Ovidio Rebaudi.

Revista Magnetológica

PUBLICACIÓN MENSUAL — ÓRGANO DE LA SOCIEDAD MAGNETOLÓGICA ARGENTINA

✦ Fundador: OVIDIO REBAUDI ✦ JOAQUÍN GARCÍA, Director ✦

Redacción

Experiencias que permiten demostrar la existencia del fluido magnético (continuación) — OCTAVA EXPERIENCIA — En nuestro último artículo nos hemos ocupado de la experimentación magnética con cuerpos cristalizados, y ex-

ponemos también la manera de realizarla con los imanes, indicando algunos de los efectos que estos últimos producen sobre los sujetos de alguna sensibilidad.

Esta cuestión de los imanes se está popularizando tanto, y prestándose ya ayuda tan eficaz a los magnetizadores, desde el punto

de vista terapéutico que creemos oportuno volver a ocuparnos de ellos a fin de que los lectores se comprometan de su importancia y se convengan a experimentar, teniendo ocasión de hacerlo, porque el imán — sobre todo si está viti-

energía para hacer reaccionar nuestros nervios, y por lo tanto, susceptible de muchísimas aplicaciones de positiva eficacia en favor de nuestra salud.

Empezaremos afirmando hoy que, la influencia magnética entre los imanes y el organismo animal es recíproca. Demostrando, pues, que un magnetizador ó un sensitivo pueden comunicar su poder magnético a una placa de acero que no la posee. Dice el doctor Debay (Historia Natural del Hombre y de la Mujer) que hundiendo una aguja en el vientro de un músculo, la aguja queda inmediatamente imantada en el momento que el músculo es



Figura 1

contraído voluntariamente. Weber ha comprobado también la influencia sobre el magnetómetro cuando el hombre contrae voluntariamente sus músculos. En la Escuela de Magnetología y Kinesiterapia que sostiene en esta capital la Sociedad Magnetológica Argentina, se han hecho

Nº 30. "Experiencias que permiten demostrar la existencia del fluido magnético", *Revista Magnetológica*, junio de 1903, pp. 121



Figura 2

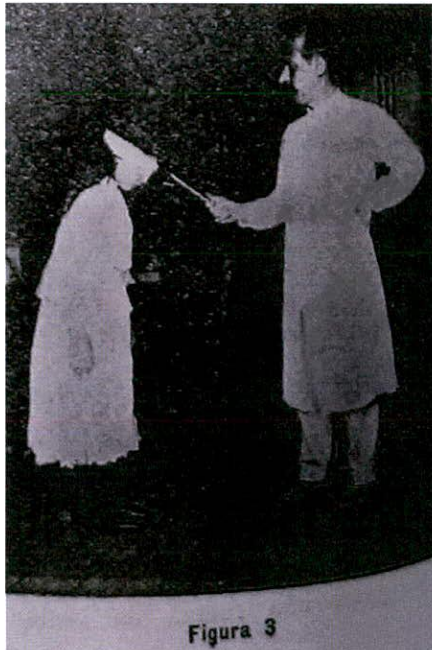


Figura 3

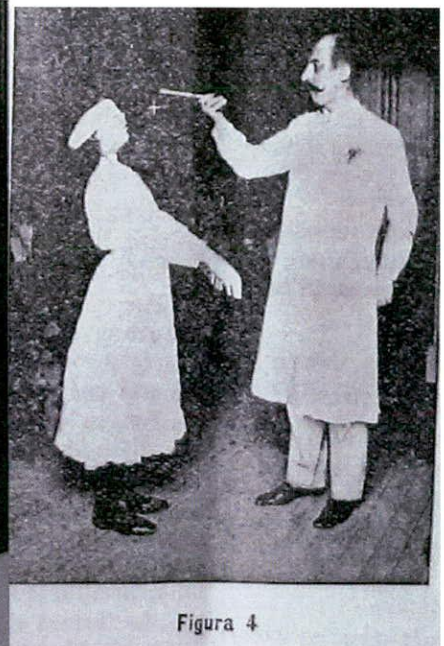


Figura 4

Nº 31. Recorte de fotografías que acompañaron las páginas subsiguientes del mismo artículo, *Revista Magnetológica*, junio de 1903, pp. 122-124

tiempos y orígenes diversos,³⁴ en el caso del Río de la Plata, una mixtura entre creencias guaraníes sobre los maleficios y algo de brujería europea había cristalizado, según Granada, “en una preocupación respecto de los retratos”: “hay, con efecto, individuos que por nada de este mundo consienten que los retraten.” Y agregaba: “[t]eme el crédulo que, cayendo su retrato en manos de una persona capaz de maleficiarlo, le haga sufrir horribles padecimientos y aún acabar lentamente con su existencia.”³⁵

El *daño* consiste básicamente en la ejecución de dolor, torturas o muerte sobre una persona, aunque no directamente sobre ella, sino a la distancia y a través de un objeto o imagen que lo represente, esto es, que entable con ella una *correspondencia*, en el sentido esencial o cósmico de este concepto visto en el capítulo anterior. Prácticas conocidas del *daño* son, por ejemplo, el entierro del retrato de un individuo junto con un cadáver en estado avanzado de putrefacción; el resultado es que la persona viva a quien se quiere maleficiar comienza a verse presa del mismo proceso que sufre el cadáver; también, la colocación de agujas y el uso de sustancias abrasivas sobre un muñeco de cera o trapo que represente al maleficiado. En todos los casos, el daño se distingue por ser un fenómeno ejecutado desde la distancia, sin conocimiento alguno por parte del individuo afectado. Curiosamente, durante el primer año de la *Revista Magnetológica* (1897), apareció publicada una serie de entregas sobre el *daño* y sus relaciones con el magnetismo. La primera comunicación se basaba en las experiencias del Coronel De Rochas, ocultista francés muy conocido en el período de entre siglos por sus experimentos sobre la “exteriorización de la sensibilidad”, los que retomaban, a su vez, lo investigado por Carl Reichenbach, sobre el “od” o fluido vital.³⁶ En esa primera entrega, el redactor, que firmaba como “un estudiante”, sostenía sin titubeos que De

³⁴ “Las mágicas de Tesalia, en Grecia [...] [h]acían figuras de cera, echábanle maldiciones, clavábanles alfileres en el corazón, y las exponían en ciertos parajes, a fin de que, contempladas con ojos tímidos por las personas a quienes representaban, creyendo cercana la muerte, les abreviaran el término de sus días. El Oriente, el más antiguo, abundoso y fértil semillero de supersticiones, indudablemente ha sido quien primero conociera este y otros innumerables hechizos, difundidos luego por el mundo con las invasiones de los persas a Grecia y de los helenos al Asia, las de Roma y sus conquistas, la dispersión de los judíos, las emigraciones y los viajes”. (Granada, Daniel (1947), *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Buenos Aires, Kraft)

³⁵ *Ibid.*, p. 343.

³⁶ Sobre Reichenbach, véase capítulo II de esta tesis, sección “Los rayos X y el “od”: la esperanza ocultista”. El Conde Albert de Rochas (1837-1914) fue un oficial politécnico del ejército francés y un investigador metapsíquico. “Influenciado por los trabajos de Reichenbach, en 1891, publicó un resumen de la obra del químico alemán y emprendió una serie de experiencias que se llevaron a cabo en un laboratorio de la Escuela Politécnica. A pesar de que esta circunstancia motivó su retiro del ejército cuando ostentaba el grado de coronel, no interrumpió sus investigaciones, multiplicando [...] sus experiencias con grandes médiums como Eusapia Palladino.” Es autor de numerosos libros sobre exteriorización de la sensibilidad y otros fenómenos. (Dalmor, op. cit., p. 353).

Rochas había logrado explicar “científicamente” cuál era la base real del *daño*, además de haber podido ejercerlo él mismo bajo rigurosa observación de laboratorio. La clave para ello era su habilidad como magnetizador, capaz de producir la “exteriorización de la sensibilidad” de los sujetos sensitivos con los que experimentaba, y conducir esa sensibilidad hacia determinados recipientes, como un vaso de agua, un molde de cera e incluso una fotografía. Al operar una acción de contacto sobre ese recipiente, ya se tratara de una acción placentera o dolorosa, el sensitivo manifestaba experimentar la en su propio cuerpo, inconsciente de que su capacidad de sentir había sido momentáneamente exteriorizada y trasladada hacia otro ámbito.

Debe recordarse que este fenómeno es el mismo al que aludía uno de los manifiestos del *Journal du Magnetism* de París citado más arriba. Y ello no es casual; los magnetológicos afirmaban que, contrariamente a lo que sostenían los médicos alienistas acerca de los tres estadios de la hipnosis (letargia, catalepsia y sonambulismo), existían otros estados de sueño aún más profundos, durante los cuales podía producirse el fenómeno de la exteriorización de la sensibilidad. Esa era la mayor ambición de los magnetológicos y su defendida puerta de entrada hacia una futura y revolucionaria teoría científica sobre la constitución psico-fisiológica del hombre. Y si bien los artículos de la *Revista Magnetológica* advertían sobre la exageración y la ignorancia con que el común de la gente concebía los alcances del *daño*, es cierto también que, en términos generales, admitía “un fondo de verdad en la mayor parte de las creencias populares”; y agregaba:

A este respecto el magnetismo amplía el radio de nuestra visión, y sus variados fenómenos ilustran nuestro criterio en lo que se refiere a los hechos extraños que producen los mal llamados *brujos*. [...] Hoy vemos que la ciencia y las investigaciones modernas, en vez de demostrar lo ficticio e ilusorio de muchas prácticas vulgares y empíricas de nuestros campesinos y curanderos, viene a suministrarnos pruebas en favor de la base positiva de hechos extraños, tenidos hasta ahora como el producto exclusivo de la ignorancia cuando no de la impostura.³⁷

Encauzando un doble linaje -el tradicional de la hechicería y el moderno de la ciencia-, los magnetológicos lograron renovar el imaginario de la magia, reemplazando la figura del brujo por la más ascética y pseudo-científica figura del magnetizador. A

³⁷ Un Estudiante, “El ‘Daño’ ante el magnetismo (*Envoûtement*)”, en *Revista Magnetológica*, mayo de 1897, p. 16.

pesar de que esta recuperación del *daño* como práctica posible resulte hoy ciertamente fabulosa, no obstante sus esfuerzos por diferenciarse de la concepción popular, ella no lo era enteramente en la época si nos atenemos a un dato significativo: el libro de Granada mencionado anteriormente, un libro que dedicaba centenares de páginas a estudiar las supersticiones del Río del Plata y que, con su interpretación, presentaba las prácticas que describía efectivamente como *supersticiones*, no dudaba en presentar, no obstante, los experimentos de De Rochas con un prisma muy similar al de los magnetológicos. Sin ahondar demasiado en ello, el historiador y filólogo español encontraba en De Rochas a quien supo explicar fisiológicamente los hechizos de antaño, señalando que “la analogía entre el hechizo de las imágenes de cera y el fenómeno de la extradilatación o exteriorización de la sensibilidad que De Rochas dilucida es notoria.” Mediante una referencia al *Tratado elemental de ciencia oculta*, del también francés Dr. Encausse, alias Papús,³⁸ Granada da por sentada “la *posibilidad científica* de tales fenómenos”, y esta natural adhesión -en el contexto de una obra que revisa prácticas y creencias vinculadas con la magia, la superstición y otras variantes del ensueño cultural- crea en el lector actual el efecto de una cinta que abruptamente se invierte, y que pasa a mostrar al autor capturado por una creencia científico-ocultista de su época.

Evidentemente, este pasaje, esta inversión de la cinta, es una clara marca de enunciación histórica y un dato de peso para nuestra hipótesis. Allí se evidencia que la conversión en objeto de estudio de algo tan difícil de concebir como la “exteriorización de la sensibilidad”, la apoyatura “teórica” de estos estudios en las leyes del magnetismo animal y su valoración, por parte de algunos sujetos, como “explicación científica” de una práctica antiquísima tomada hasta entonces como superchería -el *daño*- contaba con un horizonte de receptividad social no desestimable. El libro de Granada trazaba así una diferencia entre, por un lado, las supersticiones rioplatenses que conformaban parte del folklore y la tradición, cuyo carácter de “superchería” no discutía, y por otro, los fenómenos que el ocultismo científico de su época investigaba, cuyo supuesto carácter empírico aún tenía margen de credibilidad. Como veremos en el capítulo VIII, un relato

³⁸ Gérard Encausse (1865-1916), hijo de padre francés y madre española, se doctoró en medicina en París en 1894 y fue cirujano mayor del ejército francés durante la Primera Guerra Mundial. Fundó órdenes martinistas y rosacruces en París, y presidió la Sociedad Magnética de Francia. Durante un tiempo, se vinculó con la Sociedad Teosófica y colaboró en la revista *Le Lotus*, “pero pronto abandonó su interés por la metafísica oriental, creado, por así decirlo, una escuela de ocultismo occidental. Las características de estas escuelas fueron neo martinistas y neo rosacruceanas. Encausse llegó a convertirse en el líder de toda la actividad oculta de París y en cabeza de la escuela francesa martinista.” (Dalmor, op. cit., p. 151-152). Fue amigo personal de Rubén Darío. Su pseudónimo, Papius, significa “médico”.

fantástico de Atilio Chiáppori, “El daño”, del libro *Borderland* (1907), incorporó este cruce entre hechicería y ciencia por medio del magnetismo, signo también –en otro registro, el de la ficción- de la gravitación de estas inquietudes en la cultura de entre siglos.

Los precursores de la parapsicología

La existencia de la Sociedad Magnetológica Argentina, sus actividades de experimentación, la revista que editó, con interrupciones, durante casi dos décadas, y su escuela para formar magnetizadores, son, entonces, testimonio de una nueva “deriva” de la cultura científica. Como en el capítulo anterior, volvemos a encontrar una llamativa combinación de espiritualismo y materialismo (para retomar los términos de la época) cuya definitiva integración ciertamente no fue posible, pero cuya sola formulación es signo de cuán lejos había llegado la fe científicista, al punto de incentivar a sujetos que sostenían la existencia de la “fuerza psíquica” y del “magnetismo animal”. A todas luces, los experimentadores magnetológicos buscaban que su disciplina fuese reconocida socialmente como ciencia, y para ello, desplegaron un sistema de interpretación sobre los fenómenos magnéticos lo más posiblemente cercano al discurso de la fisiología, por un lado, y de la física, por otro. Adherir a la teoría del magnetismo implicaba partir del *a priori* de que todo fenómeno debía poseer un mecanismo y una naturaleza explicables según las leyes de este mundo, y esta paradójica necesidad de “materializar” lo abstracto estaba ligada a la forma hegemónica de concebir tanto el conocimiento como lo cognoscible. De allí que la recurrente apelación a los “fluidos” como instancia intermedia entre la materia y lo puramente espiritual fuese el efectivo comodín para dar “coherencia”, al menos retórica, a sus explicaciones científicas.

De todas maneras, si hay algo que ha distinguido a los magnetológicos porteños de los espiritistas es su mayor preocupación por desarrollar algún tipo de exploración racionalmente diseñada y controlada de los fenómenos inexplicables, reemplazando las sesiones con médiums por el de gabinete científico. Prescindiendo de la necesidad de recuperar un sistema religioso de creencias y de pautas morales, a la manera de los espiritistas, los magnetológicos se concentraron en la fenomenología de lo inexplicable y en su investigación. Acaso su corta vida como institución, y su modestísimo alcance de convocatoria fueran consecuencia de esta prescindencia religiosa.

En efecto, la capacidad de la Sociedad Magnetológica para aumentar el número de socios fue débil. Durante el primer año de vida, en 1896, la sociedad recibió 68 solicitudes de ingreso, pero ya hacia 1903, la cantidad de miembros efectivos no superaba los magros 16.³⁹ Y si bien es cierto que la Escuela de Magnetismo sí logró fortalecer su convocatoria año tras año, debe admitirse que el número de alumnos siempre tendió a ser reducido, y la asistencia, algo inconstante. Por otro lado, luego de su primer año, la publicación de la *Revista Magnetológica* debió suspenderse por tres años hasta reaparecer en 1902.⁴⁰ Las obligaciones profesionales de sus miembros directivos, la mayoría vinculadas con emprendimientos técnicos, también contribuyó a disolver el funcionamiento real de la sociedad.⁴¹ El hecho de que cada vez fueran menos los que pudieran ocuparse de la Sociedad derivó en que, hacia 1911, “por simple abandono, imprenta, biblioteca, librería, gabinete de física y de química, etcétera, todo fue a parar a la calle”.⁴² A los pocos meses, también la revista dejó de publicarse. Recién en 1920 tanto revista como sociedad gozaron de un modesto resurgimiento, pero se trató de una actividad aún más limitada que la anterior, netamente marginal y de pobre alcance.

No obstante, la labor de los magnetológicos dejó su herencia; ellos fueron los precursores de lo que más tarde, ya en pleno siglo XX, recibirá el nombre de “psicología paranormal” o “psiquismo”. Signo de ello es que hacia 1908, los magnetológicos deciden cambiar el nombre de su institución, reemplazándolo por el de “Sociedad Científica de Estudios Psíquicos”, acorde con similares nuevos nombres que habían adoptado sus modelos europeos; asimismo, la revista pasa a llamarse “Revista Metapsíquica Experimental”. En la actualidad, el “Instituto de Psicología Paranormal” de Buenos Aires reconoce a los magnetológicos como los pioneros de su disciplina.⁴³ Curiosamente, el lema de esta institución actual es “No creemos. No negamos.

³⁹ “Memoria del secretario”, *Revista Magnetológica*, agosto de 1897, p. 4; “Sección Oficial”, *Revista Magnetológica*, agosto de 1903, p. 185.

⁴⁰ De esta manera, el año I de la publicación corresponde a 1897, y el año II a 1902.

⁴¹ Según recuerda Rebaudi en sus breves memorias, en 1907 “el doctor Saborit y el ingeniero Montagner ausentáronse, para España el primero; a instalar el alumbrado eléctrico de la ciudad brasileña Uruguayana el segundo; y yo fui a ocupar el rectorado de la Universidad de Asunción en el Paraguay, quedando al frente de la sociedad el profesor Joaquín García, director de la *Revista Magnetológica* (Mariño, op. cit., p. 132)

⁴² Ibid.

⁴³ <http://www.alipsi.com.ar/>. En la Exposición fotográfica de espiritismo, esoterismo y lo paranormal, “Imágenes de lo Oculto”, celebrada entre el 8 y el 20 de noviembre de 2006 en el Museo Roca, los organizadores incluían a los espiritistas como los precursores de su disciplina, si bien no conservaban sus creencias. El nacimiento de lo paranormal en Argentina se vinculaba, entonces, con las actividades de Constancia y en mayor medida, con la Sociedad Magnetológica.

Investigamos”, un directo legado, aunque ya mohíno de anacronismo, de la retórica de sus antecesores decimonónicos, auténticos entenados del cientificismo positivista.

Capítulo IV

Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía

Introducción

El mapa del espiritualismo ocultista de entre siglos no estaría completo si no se dedicara un importante lugar a la llegada y al desarrollo de la teosofía en la Argentina, corriente que también contó, como la espiritista y la de los magnetológicos, con sus sociedades, sus revistas, su agenda de conferencias públicas y su no desdeñable presencia en la prensa local. Interesada, también, como aquellas, en lograr una integración de los conocimientos científicos con las preocupaciones espiritualistas, la teosofía tuvo, no obstante, características ciertamente distintivas: más compleja que los anteriores en su sistema de ideas y de creencias, se caracterizó también por una integración más “selecta” de miembros en sus ramas, al menos hasta terminada la primera década del siglo XX. Además, sus vínculos con el discurso científico siguieron, en un punto, estrategias opuestas a las de espiritistas y magnetológicos. Esta distinción aparece sintéticamente expresada por un teósofo porteño en una de sus revistas, *La verdad*, publicada entre 1905 y 1911, y dirigida por el coronel de fragata Federico Washington Fernández, discípulo de los iniciadores del movimiento en Argentina. En un artículo que describía punto por punto diferentes aspectos nodales de la teosofía, figuraba uno en el que se dejaba enfáticamente en claro que el espiritismo y la teosofía eran dos acontecimientos diferenciados, y que no debía confundirse el uno con el otro, aclaración acaso necesaria dada la mayor popularidad del primero en el imaginario social. Para sintetizar una de sus mayores diferencias, el redactor afirmaba que “los espiritistas son los grandes *materializadores* de las cosas espirituales”.¹ La definición es llamativamente certera y condice con lo estudiado en el capítulo sobre espiritismo, así como también con algunas conclusiones del capítulo sobre los magnetológicos. En contraposición a esta necesidad de *materializar* lo incorpóreo, la teosofía tendía, más bien, a *espiritualizarlo* todo. Concebía en clave animista cada uno de los seres y los elementos de la naturaleza, desde el organismo más simple e incluso la materia

¹ S/f, “Algunas enseñanzas de la Filosofía Antigua o sea La Ciencia Divina”, *La Verdad*, 1 de julio de 1905, p. 79.

inanimada, hasta los organismos más complejos, entre los que se hallaba, claro está, el humano. La dimensión espiritual de la vida era para los teósofos (deudores desde sus inicios de una interpretación occidental del budismo y el hinduismo, combinada con el acervo de otras religiones) el fundamento último de la existencia, fundamento que contemplaba dentro de sí todas las otras manifestaciones vitales. De esta manera, para la teosofía, el cimiento de todos aquellos “por qué” y “para qué” que la ciencia de su tiempo no podía responder, debía buscarse en el plano espiritual, proyectado más allá del tiempo histórico y del espacio concreto hacia el Cosmos, hacia un orden universal que tenía en la tierra apenas una estación de su largo recorrido.

Al igual que el espiritismo, pero de una manera más radical y totalizadora, la teosofía no fomentaba bajo ningún aspecto la rivalidad entre ciencia y religión, ni mostraba desprecio hacia el conocimiento científico; muy por el contrario, apuntaba a una fusión espiritual-científica en pos de un conocimiento cabal del mundo, fusión que, claramente, asumía como empresa propia y de allí, entonces, su nombre: “teo-sofía”, el conocimiento sobre la divinidad, lo que para los teósofos era sinónimo de todo lo existente. La teosofía se definía, a grandes rasgos, como la unión de la religión y la filosofía con la ciencia, bajo el lema “No hay religión más elevada que la verdad”. Para Annie Besant, líder del movimiento teosófico a partir de 1907, como filosofía, la teosofía “es enemiga del materialismo; va unida a los sistemas filosóficos espiritualistas o idealistas que luchan contra aquél”. Como ciencia, “afirma que el hombre puede tener conocimiento de todas las partes del Universo. Dice que la existencia material no es la existencia total; y que el hombre tiene las facultades desarrolladas o en vías de desarrollo, por medio de las cuales puede conocer el Universo, ya material, ya espiritual”.² Como religión, buscaba encarnar la síntesis de las matrices comunes de las religiones de oriente y de occidente, aunque sus detractores la acusaran asiduamente de pretender insertar el budismo dentro del cristianismo. A diferencia de los espiritistas, los teósofos no creían en el alma de los muertos, dado que rechazaban la reducción del espíritu a una “personalidad”, pero sí eran animistas, esto es, aseguraban que todo lo existente poseía un espíritu y una inteligencia.

Una de las leyes fundamentales que organizaba su pensamiento era la Ley del Karma, entendida desde una clara óptica evolucionista: no sólo el cuerpo del hombre evolucionaba, sino también sus componentes espirituales, gracias a sus acciones en la

² Besant, Annie, “Qué es la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1898.

vida material. Creían asimismo en un ciclo de evolución por “razas” y consideraban a la raza aria el quinto estadio en una cadena evolutiva de siete razas, sobre la cual la humanidad avanzaba determinada por la “ley de la periodicidad de la vida”. El concepto de evolución era ciertamente central en la teosofía, pero a diferencia del sentido “transformista” o darwiniano del término, los teósofos creían que la evolución era un proceso eminentemente espiritual. La concepción darwinista era para ellos una “media verdad”, propia de la ciencia occidental, según la cual “la vida resulta de la acción de la fuerza sobre la materia, las dos ciegas, las dos sin inteligencia, las dos, por consiguiente, incapaces de idear un fin y de establecer un plan que pueda llevarlas a un fin.”³ La ausencia de una dimensión espiritual, y las nefastas derivaciones morales de esta visión puramente material hacían de “tal concepción de la evolución [...] la más espantosa teoría de la Vida que el espíritu humano puede llegar a crear.”⁴ Para la teosofía, el origen de toda vida estaba en el espíritu; una vez “descendido” ese componente espiritual a la materia, ya sea orgánica, ya sea “inorgánica”, el curso de la evolución, admitían, posiblemente se hubiese dado acorde a la explicación del darwinismo transformista.⁵

Al “espiritualizar” la evolución, los teósofos se reservaban para sí el lugar de enunciadores ontológicos, esto es, aquellos capaces de postular una respuesta acerca del origen de la vida y brindar, así, un marco trascendente para las teorías científicas “materialistas”. Si el transformismo podía explicar los mecanismos del desarrollo de la vida en la tierra, no podía, en cambio, dar cuenta de los orígenes (la hipótesis de la generación espontánea tampoco los convencía);⁶ justamente en ese blanco, en ese vacío, se situaban las postulaciones teosóficas.

Asimismo, la explicación sobre las diferentes “razas” que compondrían la historia de la humanidad también adquiriría progresión evolucionista, pero la explicación siempre se apoyaba en la “causalidad” o “ley del karma” como motor de este progreso “racial”, lo que significaba, básicamente, introducir la moral como factor determinante

³ Besant, Annie, “La evolución del hombre”, *Philadelphia*, 7 de febrero de 1899, p. 246.

⁴ *Ibid*, p. 247.

⁵ “El espíritu se reviste de la materia para animarla y para modelarla, de manera que ella sea su expresión completa, su símbolo perfecto; y, envolviéndose de más en más ella, concluye por llegar al estado más denso: el estado mineral, en el cual su energía alcanza el grado extremo de comprensión, de condensación, y del que vuelve a partir, difundiéndose a cada grado de ascensión, y arribando al estado en el cual hace aparecer a la humanidad tal como la conocemos.” (*Ibid*, p. 247)

⁶ Hemos analizado esta cuestión en el capítulo II, sección “La teoría de la evolución y el fluido vital inteligente”.

del proceso evolutivo. En efecto, una colaboradora de la revista *Philadelphia*, la médica peruana Margarita Práxedes Muñoz, evaluaba que a Helena Petrovna Blavatsky, fundadora de la teosofía moderna, le había correspondido “la augusta misión de ser la intermediaria entre dos razas”, esto es, aquella quinta raza “aria” del presente y una futura raza humana, más perfecta, más íntegra, más cercana a la real espiritualidad.⁷ El comentario no era excepcional, sino que respondía a la esperanza teosófica sobre la inminencia de un “hombre nuevo”.⁸

El resultado de la evolución era la reencarnación, también llamada palingenesia. En esa línea, la causa de las desigualdades sociales y económicas entre los hombres era siempre explicada en términos karmáticos. En potencia, todos los hombres eran “espiritualmente” semejantes, sólo que algunos debían aún expiar el residuo de malas vidas pretéritas. De esta manera, la práctica de la filantropía y de la solidaridad como objetivo explícito de la Sociedad Teosófica no parecía entrar en conflicto con su oblicua justificación del elitismo y del *status quo*. En un pequeño manual teosófico para el novato era posible leer la integración de todos estos principios:

Los principios esenciales de la teosofía son las tres grandes enseñanzas de la *Unidad espiritual de los seres* (Fraternidad), de la ley de *Causalidad* (lo que en la India llaman ‘Karma’) y de la ley de *Evolución*, cuyo corolario obligado, en el hombre, son las vidas sucesivas, -la *Reencarnación*.⁹

A este esquema se sumaba también la “Ley de la Analogía”, a través de la cual el hombre podía acceder a un conocimiento y a una comprensión del ordenamiento de las cosas y de los seres en el universo. Y aquí radicaba un aspecto curioso de la teosofía, que la acercaba –si bien por vías insólitas- al pensamiento *monista*, propio del positivismo: la convicción de que todas las disciplinas del conocimiento deberán confluir hacia una teoría única, que sintetizara las leyes de la naturaleza en su totalidad. Con la salvedad, claro, de que los teósofos incluían en su utopía monista una teleología,

⁷ Práxedes Muñoz, Margarita, “Helena Petrovna Blavatsky”, *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1900, p. 216.

⁸ El historiador Daniel Omar De Lucía ha analizado de qué manera esta figura del hombre nuevo y de la nueva raza venidera fue el prisma con que un sector de la Sociedad Teosófica interpretó la Revolución Rusa de 1917 y la posibilidad de un cambio abrupto y radical para la historia de la humanidad que ésta prometía a los contemporáneos (Ver De Lucía, Daniel Omar (2002), “Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas”, en *El catoblepas. Revista Crítica del presente*, N° 7, septiembre)

⁹ Pascal, Theofile, “Los principios esenciales de la teosofía”. *Philadelphia*, 7 de enero de 1900. Fragmento de Pascal, Theofile, (1900), *La teosofía en algunos capítulos*, [s.n.], Buenos Aires.

la justificación o el fin último, esto es, una dimensión de “verdad” trascendente que, por supuesto, estaba lejos de las ambiciones del positivismo monista.¹⁰ En todo caso, la ley de la analogía era para los teósofos tanto una teoría como una metodología, dado que solo bastaba razonar con analogías para comprender que las formas del Cosmos podían ser halladas en la más pequeña de sus manifestaciones.

Finalmente, la teosofía también albergaba una explicación sobre la constitución de los hombres y las mujeres, en la que contemplaba tanto su aspecto físico como el espiritual, pero complejizando mucho más la dualidad cristiana de cuerpo y alma, al hablar de la composición *septenaria* de los seres. Los siete “planos” permitían justificar la naturaleza de muchos fenómenos paranormales o todavía inexplicables que involucraban a los médiums y a los ocultistas experimentadores.¹¹ Descartando enfáticamente que todo fenómeno paranormal tuviera que responder a la intervención de los muertos (explicación cara a los espiritistas), la teosofía enfatizaba en el cuerpo astral, al que concebía con una composición “material” aún no descrita por la medicina ni la física.

Un eje determinante del discurso de la teosofía fue su búsqueda de sintetizar el acervo cultural de la antigüedad con el conocimiento moderno. En pos de su espiritualización de la realidad, los teósofos solían leer lo moderno a la luz de lo antiguo, y creaban así la ilusión de que todos aquellos nuevos conocimientos que el hombre de la modernidad había conquistado a través de la ciencia, ya habían sido alcanzados en la antigüedad gracias a métodos “infalibles” como la revelación, la magia y sobre todo, el acervo esotérico de las religiones. De esta manera, se construían continuidades históricas y equivalencias entre épocas, que apuntaban a reforzar la idea absoluta de Verdad que los teósofos sostenían con cabal convencimiento. Lejos del

¹⁰ Al respecto, De Lucía señala “es interesante analizar cómo de la celebración de la unidad de la materia inspirada en Haeckel, a la divinización de la Humanidad del último Comte y luego al culto del Alma Universal o Gran Ser de la teosofía hay un elemento que se mantiene invariante. Una concepción monista de la realidad que parte de una primera causa o razón de la que proviene o hacia la que converge todo lo existente.” (Daniel Omar De Lucía (2009), “Margarita Práxedes Muñoz, visión del alba y el ocaso”, *El Catoblepas*, n° 83, enero. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2009/n083p13.htm>; última consulta: enero de 2010). Sus observaciones nacen a propósito del recorrido intelectual de la médica peruana Margarita Práxedes Muñoz, quien escribió su tesis sobre las teorías de Haeckel cuando residía en Lima. Nos referiremos a ella en el apartado 4.

¹¹ Los siete planos se repartían entre los cuatro “inferiores” y los tres “superiores”. Los inferiores eran: 1° el cuerpo; 2° el principio vital o *jiva*; 3° el cuerpo astral o doble etéreo; 4° deseos y pasiones, o *Kamarpupa*. Los superiores eran: 5° *Atma*, el espíritu (que es parte del hombre, pero a la vez es universal); 6° *Buddhi*, “la mónada no consciente de sí misma”, “el alma espiritual”; 7° *Manas*, “la conciencia de sí mismo en el hombre” y principio superior. La articulación de estos siete planos da como resultado la personalidad y constitución actual de los hombres y las mujeres. (S/f, “Algunas enseñanzas de la Filosofía Antigua o sea La Ciencia Divina”, *La Verdad*, 1 de julio de 1905, pp. 77-78)

relativismo de la modernidad, para la teosofía aun existía la verdad última, verdad que – según su perspectiva- estaba todavía lejos de ser conquistada por la “precaria” y aún “fragmentaria” ciencia moderna, basada exclusivamente en lo empírico.

No obstante, es claro que durante el período de entre siglos, la necesidad de entablar un diálogo permanente con la ciencia llamada “materialista” y lograr, de alguna manera, participar en el debate científico fue una preocupación permanente, además de una estrategia para diferenciar a la teosofía de las religiones tradicionales, basadas en el dogma y en la fe, y carentes de ambiciones científicas. En todo caso, el amparo en el conocimiento predominantemente “esotérico” de la antigüedad –o, mejor dicho, en un diletante compendio de usos libres del hermetismo, los misterios griegos, las religiones egipcias, etc.- servía a la teosofía para construir el argumento que la postulaba como un movimiento abarcador y superador de la ciencia moderna: una disciplina de naturaleza tripartita –ciencia, religión y filosofía- que tenía a su cargo la reunión de todos los conocimientos en una teoría sintética, que incorporaba tanto lo antiguo como lo moderno, lo espiritual como lo material, lo físico y lo metafísico, en contraposición al avance por ruptura propio de las disciplinas modernas, aunque guiada no obstante por preceptos que eran tomados, a grandes rasgos, del imperativo científicista del siglo: férrea convicción en el *progreso* como motor del cosmos, creencia en la *evolución* de los seres, postulación de una *ley* que explicase esa evolución, necesidad de conocer *por sí mismos* al mundo circundante (y no adherir a dogmas religiosos), fuerte apuesta por las capacidades del hombre para transformar el mundo y mejorarlo, necesidad de *investigar* científicamente los misterios de la naturaleza y todo aquello de apariencia inexplicable, entre otros ejes.

Al respecto, vale señalar que el último de los tres principios básicos de la Sociedad Teosófica internacional estaba estrechamente vinculado a una búsqueda de conocimiento científico del mundo, “científico” al menos a nivel de la formulación del enunciado, pero ligado, en realidad, a una idea alternativa de ciencia que los teósofos postulaban, como veremos más adelante. En las revistas teosóficas que circulaban a ambos lados del Atlántico, cuyas Ramas editoras pertenecían oficialmente a la Sociedad Teosófica con sede central en la India, figuraban obligatoriamente en primera página estos tres preceptos:

1º: Formar el núcleo de una fraternidad universal de la Humanidad, sin distinción de raza, creencia, sexo, casta o color.

2º: Fomentar el estudio de las religiones comparadas, las literaturas, la filosofía y las ciencias Arias y Orientales.

3º: Un tercer objeto —perseguido únicamente por un cierto número de miembros de la Sociedad— es investigar las leyes no explicadas de la Naturaleza y los poderes psíquicos latentes del hombre.¹²

En el primero de estos objetivos cristalizaba el carácter prominentemente filantrópico de las aspiraciones teosóficas en el orden social, las que tenían a la “fraternidad universal” como el máximo logro a alcanzar. La teosofía aspiraba encarnar una ética social que no estuviera ligada a lo que consideraba decadentes iglesias de occidente, reaccionarias y atadas a dogmas irracionales, pero que, al mismo tiempo, opusiera una resistencia al vacío moral o al “culto del instinto” que identificaba como el corolario nocivo de las teorías materialistas. En esta línea, buscaba encarnar la síntesis de todas las religiones y erigir sobre esa base una nueva religión, sin dioses antropomorfos ni prerrogativas de obediencia. De allí, entonces, la razón de su segundo objetivo: abocarse al estudio de la cultura oriental y encontrar la posible síntesis con la occidental.

Ahora bien, mientras los dos primeros propósitos incumbían a todos los miembros de la sociedad teosófica (era responsabilidad de todos ponerlos en práctica), el último tocaba a un grupo reducido y selecto de ellos, un grupo que podía afrontar la investigación de los fenómenos inexplicables, psíquicos, paranormales, y dar cuenta así de la naturaleza de la dimensión espiritual de la vida. Esta premisa hacía clara referencia a aquellos científicos que, paralelamente a sus tareas en academias de la “ciencia oficial”, llevaban a cabo investigaciones sobre lo suprasensible, la hipnosis, el magnetismo y otras manifestaciones curiosas, cuya sola actividad y, a veces, sus mismos informes y conclusiones, parecían corroborar las creencias teosóficas. Algunos de estos científicos eran efectivamente miembros de la Sociedad Teosófica o eran nombrados por sus autoridades “socios honorarios”, y en numerosos casos esta pertenencia era simultánea también a otras en sociedades espiritistas, magnetológicas y afines; en otros casos, se trataba de individuos que no tenían una pertenencia institucional definida pero que, de alguna manera, eran referentes científicos de primera línea para el espiritualismo de entre siglos.

¹² Lanú (pseudónimo de Alejandro Sorondo), “La Sociedad teosófica. Su origen y sus propósitos”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1898. Reiterado también en el Comunicado del Cuartel General de las Autoridades, Adyar-Madras, “Objetos de la Sociedad Teosófica”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1899. El mismo texto aparece también en la revista teosófica porteña *La Verdad*, dirigida por Lob-nor (pseudónimo de Federico Washington Fernández), y en revistas europeas, como la madrileña *Sophia*.

Una versión literaria de estas figuras de “ocultistas experimentadores” dejó Leopoldo Lugones en sus relatos de *Las fuerzas extrañas* (1906), en los cuales ciertos hombres de ciencia no exentos de prestigio y títulos comienzan a ejercer las “ciencias ocultas” por fuera de sus academias, hasta toparse con fuerzas descomunales, rayos mortales o creaciones siniestras que desencadenan fatalidades. Acaso sea debido a esas magistrales creaciones de Lugones que la crítica moderna, en Argentina, suele identificar invariablemente a estas figuras con perfiles literarios, con invenciones ficcionales de autor, desestimando su efectiva ligazón con la historia cultural. Pero lo cierto es que, independientemente del alto potencial literario de la figura del científico con inquietudes sobre lo ultraterreno –potencial explotado por Lugones y también por otros autores de relatos fantásticos–, esta figura efectivamente existió en el período de entre siglos y la teosofía pudo contar entre sus referentes a quienes ya hemos mencionado en capítulos anteriores: Albert De Rochas, Luys, Th. Pascal, Papus (pseudónimo de Encausse), Aksakof, Ochorowicz. Tal como señalaba un joven José Ingenieros, ellos eran “los heraldos del criterio científico independiente, que es, necesariamente, revolucionario”.¹³ Para Ingenieros, esporádico colaborador de publicaciones teosóficas y aún entusiasta defensor de su potencial, se trataba de verdaderos hombres de ciencia, de quienes la humanidad debía “esperarlo todo, pues tienden precisamente a romper toda barrera que intente oponerse a la libre investigación de lo desconocido –que, desgraciadamente, es mucho más que lo conocido.” Y agregaba que, “cuando los innovadores son legión y se llaman Reclus o Richet, Ferri o Reichenbach, Letourneau o Rochas, es necesario estar ciegos para no ver que algo nuevo y estable debe producir el criterio científico independiente.”

Además del significativo término “legión” para dimensionar lo extendido del fenómeno, es interesante también la composición de las duplas que Ingenieros traía como ejemplo: a un lado, en primer término, científicos claramente instalados en las filas del llamado “materialismo”: el geógrafo francés Elisée Reclus, el sociólogo y criminólogo italiano Enrico Ferri, y el médico francés Charles Letourneau, todos no sólo prometedores talentos en sus áreas, sino también hombres vinculados al socialismo, al anarquismo u otras formas políticas no conservadoras; del otro lado, en segundo término, científicos que, paralelamente a sus tareas “oficiales”, desarrollaban

¹³ José Ingenieros, “Unilateralidad psicológica de los sabios oficiales”, *Philadelphia*, 7 de noviembre de 1898, pp. 140 y 141.

investigaciones sobre fenómenos aún inexplicables como la mediumnidad (Richet), el “od” (Reichenbach) o la “exteriorización de la sensibilidad” (De Rochas). Era mayormente en las áreas de la psicología y de la sociología donde Ingenieros detectaba el futuro y “revolucionario” aporte de estas investigaciones, basadas en un enfoque completamente novedoso sobre lo espiritual, y en ese promisorio éxito futuro el joven médico creía encontrar las causas de tan “unilateral” resistencia en las filas “conservadoras” de la ciencia oficial.¹⁴

Es, entonces, en la figura de estos experimentadores ocultistas que la teosofía depositaba toda su fe acerca del descubrimiento de nuevos fenómenos de la naturaleza, sobre todo, de la potencia tanto *psíquica* como *espiritual* de los hombres, una potencia que la teosofía consideraba, basándose en un orientalismo reactualizado, escasamente desarrollada hasta el momento. Antes que en la máquina y en el desarrollo tecnológico, la teosofía enfocaba sus esperanzas en el crecimiento de las “habilidades mentales”, esto es, el desarrollo del propio cuerpo como instrumento emancipador, sin mediación de máquinas que suplantaran o potenciaran sus sentidos.¹⁵ Espiritualismo, biologicismo y humanismo encontraban, así, en las ideas teosóficas, una original e inesperada fusión.

En estricta relación con lo anterior, la teosofía también veía en estas figuras a quienes podían otorgar los primeros elementos para el diseño de una ciencia futura, totalmente renovada y más “perfecta” que la anterior, que no se circunscribiera a lo estrictamente material. Porque si hay algo que distinguió a la teosofía desde su surgimiento hasta la segunda década del siglo XX, fue su explícito afán por proponer una definición alternativa de lo que debía entenderse por “ciencia”, buscando abiertamente la polémica y la confrontación con la concepción positivista de lo científico, que ocupaba una posición hegemónica en la cultura finisecular. El movimiento argumental clave de los teósofos para dotar de alguna solidez a su propuesta era llevar esa idea alternativa de ciencia hacia el futuro, esto es, impugnar las

¹⁴ Ingenieros ya había publicado un año antes un artículo de orientación similar en *La Montaña*, titulado “La ciencia oficial y la Facultad de Ciencias Herméticas” (año I, N° 11, 11 de septiembre de 1897) Con todo, años más tarde, como hemos visto en el capítulo II, trató de “zonzos” a Richet por estudiar la mediumnidad. Los vínculos de Ingenieros con este tipo de prácticas fueron oscilantes, pero en mayor medida de escasa adherencia.

¹⁵ Dice Annie Besant en uno de sus primeros artículos teosóficos, publicado en el *National Reformer* de Londres: “La ciencia oriental utiliza como instrumentos científicos las penetrantes facultades de la mente y, considerando el plano material como *maya*, ilusión, busca en el mental y espiritual las causas de los efectos materiales. Allí efectivamente subyace la única realidad; allí la verdadera existencia de la que el universo visible es meramente sombra.” Reproducido en: Besant, Annie [1893] (1958), *Autobiografía*, Buenos Aires, Glem, p. 260.

formas de la ciencia positivista de su tiempo contraponiéndola a una ciencia futura que lograría superar los escollos positivistas y que, una vez reconciliada con los fenómenos espirituales, pudiera presentarse como una verdadera ciencia integral, totalizadora y hasta en un punto inmune a cualquier opacidad de la naturaleza.

En el año 1898, la revista *Philadelphia* reprodujo un ensayo del experimentador francés Albert De Rochas que sintetizaba con suma claridad el razonamiento sobre la ciencia futura. El francés auguraba la futura integración de dos líneas de conocimiento que en la historia occidental habían ocupado lugares enfrentados: la ciencia y la magia, la física y la metafísica, la empiria de lo evidente y las secretas manifestaciones de lo oculto. El redactor del famoso *Les Etats profonds de l'hypnose*, entre otros libros, daba por iniciada esa fusión hacia el fin de siglo:

Ha tocado a nuestra generación presenciar el encuentro de dos poderosas corrientes que, en el mundo intelectual, se penetran, y se influyen actualmente [...]. Una es el fruto de nuestras civilizaciones *occidentales*; la otra nos llega del fondo del *oriente* [...]

[M]ientras descubrimos diariamente fenómenos eléctricos que no caben ya dentro de las teorías clásicas, las ciencias llamadas ocultas, hasta este momento casi completamente abandonadas a las divagaciones de los místicos [...], empiezan a revelar una parte de sus secretos a aquellos que se aventuran a introducir en ellas los métodos lentos pero seguros de la ciencia positiva. ¿No es ya un progreso inmenso haber visto proclamar oficialmente, y de una manera magistral, la necesidad de su estudio, en el último Congreso de la Asociación Británica para el adelanto de las ciencias por Mr. Lodge, Presidente de la Sección de Ciencias Matemáticas y Físicas?¹⁶

Al citar al químico inglés Oliver Lodge, tan respetado en el ámbito de la “ciencia oficial” como en el de los espiritualistas con ambiciones científicas, De Rochas insistía en la convicción de que empezaba a delinearse un nuevo mapa del conocimiento en el siglo, como producto del mismo avance de las ciencias. Con ello preparaba el terreno para el segundo movimiento de su argumentación: afirmar que si “cada ciencia y hasta cada período de ciencia tiene procedimientos de investigación que le son peculiares”, los físicos que estudian las vibraciones del éter con sus galvanómetros, deberían “también habituarse a considerar el sistema nervioso de nuestros hiperestesiados como *un instrumento nuevo*, propio para registrar otros modos de vibración de éter, debidos a la acción de un organismo vivo sobre otro, y a la más delicada aún, del *pensamiento* sobre el organismo. Este instrumento lo conocemos muy mal; su sensibilidad misma lo

¹⁶ De Rochas, Albert, “La ciencia futura”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1898, pp. 53 y 54.

hace de empleo difícil e incierto; pero esos son obstáculos que se encuentran en *los albores de todas las ciencias*.¹⁷ La postulación del sistema nervioso como “instrumento” de medición de fenómenos creaba una peculiar imagen híbrida: en un punto, se trataba de trasladar la escena de un *yoghi* indo levitando por sobre el suelo – imagen relatada en sucesivas ocasiones por los viajeros al oriente-¹⁸ al gabinete o al laboratorio del científico occidental.

No redundaría insistir aquí que, dejando a un lado el grado de ajuste a la realidad o la posibilidad científica de tales fenómenos, estas especulaciones eran guiadas por un asombroso optimismo científicista, un optimismo si bien en un punto pueril, no menos convencido, a su vez, de que el poder revelador de la investigación científica era casi ilimitado. Por otro lado, la época parecía imponer estas coordenadas científicistas, si se buscaba alcanzar algún grado de legitimación cultural. Annie Besant, la más carismática e inteligente oradora con la que contó la Sociedad Teosófica en las primeras décadas del siglo XX, raramente desatendía la consideración del vínculo de la teosofía con el saber científico de su tiempo, y sobre ello se explayaba siempre presentando, en primer lugar, sus críticas a los paradigmas positivistas, pero reclamando, a continuación, un lugar de “vanguardia visionaria” para las ideas teosóficas:

No pretendemos que la ciencia occidental acepte de buenas a primeras como indiscutible nuestros resultados, puesto que fuera absurdo. Únicamente decimos que pueden admitirse como *hipótesis* que sirvan de guía al investigador en sus experimentos y pueda comprobarlas el químico. Aquí está el valor de la Teosofía, que respecto de la ciencia consiste en que *puede dilucidar y sugerir nuevas líneas de investigación* y ofrecer nuevas posibilidades; en una palabra, es *un explorador del mundo científico*.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, p. 57. El subrayado es nuestro

¹⁸ El pionero y más conocido fue Louis Jaccoliot (1837-1890), abogado y escritor que residió durante un tiempo en la India. “Impresionado por pruebas de magia que observó en Pondichery, decidió dedicarse al estudio de las religiones, filosofías y ciencias ocultas de la India, acumulando considerable material que volcó en numerosas obras”, entre ellas *Viaje al país del misterio* (1887). Fue muy citado por Blavatsky en su primer libro, *Isis sin velo*. (Dalmor, op. cit., p. 228)

¹⁹ Besant, Annie (1919), *Teosofía y ciencia*, Rosario, La Cervantina, p. 13. Subrayados nuestros. En la portada se aclaraba que la conferencia fue dada el 6 de abril de 1914 en la “Sociedad Teosófica de Karnataka”, situada en la ciudad india de Bangalore. El discurso fue reproducido por el Boletín Teosófico de Adyar, India, el 15 de mayo de 1914, y a los pocos años, fue traducido al castellano y editado por la Logia “Pitágoras” de Rosario, Santa Fe. Como la mayoría de los folletos que circulaban en el país, así como también los artículos, ensayos, capítulos de libros y conferencias reproducidas en las revistas teosóficas vernáculas, este breve folleto es una muestra de la red internacional de lecturas, traducciones y difusión que caracterizó el intercambio entre los miembros de la Sociedad Teosófica.

Propuestas como las de Besant, convivían también con planteos antagónicos y acaso marcados por cierta desazón respecto de la posibilidad de que la teosofía fuese reconocida en su aspecto científico. A la gran gama de argumentaciones que trataban la dupla teosofía-ciencia, también hay que agregar la versión “despechada” de Blavatsky, quien aseguraba que la mediocridad intelectual de muchos científicos era la responsable de la “criminalización” de la teosofía: “Cuando se presenta a su investigación un fenómeno de naturaleza anormal [...] la Sociedad Real acude a los *polismen* [sic], y la Academia Francesa a sus *mouchards*; todos los cuales proceden, por de contado, con sus métodos policíacos, a ayudar a la ciencia en sus apuros.”²⁰

Con todo, lo que es necesario sacar en limpio del variado crisol de posturas teosóficas respecto del amplio y heterogéneo campo de “lo científico” finisecular es su común denominador, esto es, aquello que velaba detrás de su oportunista crisol argumental: la hiperestesiada mirada puesta en la ciencia, en sus descubrimientos, en su imagen social, en la figura de sus científicos consagrados, ya sea para parasitar alguna zona de su discurso, o para impugnarlo, o para reinventarlo en clave espiritual, entre otras posibles variantes, pero siempre según la constante de su dependencia, de la necesidad de construir la propia identidad *en relación con* lo científico.

En este punto, la teosofía vuelve a diferenciarse del espiritismo. La mayor divergencia radicaba en que mientras los espiritistas deseaban ocupar un rol de *complementariedad* respecto de algunas disciplinas científicas –esto es, sumar sus conocimientos a campos disciplinares ya medianamente conformados, como la fisiología, la psiquiatría, la medicina-, la teosofía aspiraba proponer toda una nueva idea de ciencia que compitiera con la concepción hegemónica del positivismo. A diferencia del espiritismo, casi exclusivamente acotado, a nivel de sus prácticas, a un fenomenismo empírico (las almas de los muertos que retornan para actuar en el mundo físico) y mayormente ligado, en su aspecto religioso, a un cristianismo no eclesiástico, la teosofía había creado una cosmogonía propia, un sistema de ideas y creencias que, como veremos más adelante, pretendía ser una explicación totalizadora del mundo. En el libro más importante de la teosofía moderna, *La Doctrina Secreta* (1888), obra compuesta por seis extensos tomos y redactada enteramente por Helena Petrovna Blavatsky, es posible hallar respuesta a prácticamente cualquier pregunta sobre el origen del universo, el origen de la vida, u otra cuestión existencial, bajo la forma de un discurso que hacía

²⁰ Ibid., pp. 36 y 37.

uso tanto de un sincretismo desbocado como de los más sorprendentes (y a veces confusos) ejercicios de imaginación cósmica. Como veremos a continuación, este libro buscó ser una respuesta superadora a los dilemas de la ciencia.

Acaso fuesen estas características las que provocaron que el historiador de las religiones Jean-Paul Corsetti se negara a otorgar a la teosofía “moderna” de Blavatsky un lugar legítimo en su *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas* (1993). En su trabajo, el término “teosofía” se identifica con una corriente esotérica occidental, consolidada entre los siglos XVII y XVIII gracias al pensamiento de Jacob Boehme,²¹ y si bien algunos de sus principios hallan cierta continuidad en las obras de Blavatsky, Corsetti establece una enfática distinción entre aquella genuina corriente del esoterismo, y la versión vulgarizada, confusa y burdamente sincrética de la Sociedad Teosófica. Para el autor, las corrientes decimonónicas “no corresponden al estudio propio del esoterismo, aunque su sincretismo tome datos de él”; de hecho, atribuye a estas corrientes la responsabilidad de la “confusión reinante” en relación al significado del esoterismo, del ocultismo y de las ciencias ocultas, así como de la ya inevitable superposición de unas con otras en el imaginario social.²²

Para el autor, el inicio de las superposiciones está en la publicación del popular libro de Eliphas Levi, *Dogma y ritual de alta magia* (1856), donde ya se esbozaba la esperanza de una “reconciliación de la ciencia y la religión”, y donde en líneas generales ya estaba presente el deseo de resolver todas las oposiciones –religiosas, políticas, sociales, espirituales– en un todo sincrético. Eliphas Levy era, de hecho, un autor ampliamente citado en las revistas teosóficas, en las cuales se lo reconocía como uno de los pioneros del espiritualismo ocultista en su forma moderna. No es casual, entonces, que según la perspectiva estricta de Corsetti, las corrientes posteriores a 1840 que se autoproclamaron pertenecientes al esoterismo quedasen excluidas de su historia.

Su conclusión, lejos de desanimar nuestra hipótesis, la alienta. No importa cuán “bien” o “mal” se invoquen en *La Doctrina Secreta* ciertos fragmentos adjudicados a

²¹ “Boehme es, en efecto, el primero en reivindicar el título de teósofo en su *De signatura rerum*. [...] La teosofía quiere ser, en primer lugar, una aproximación intelectual y especulativa a los principios que unen a la divinidad, la naturaleza y el hombre. Se funda sobre una hermenéutica esotérica instruida por la teoría de las correspondencias y las homologías. En este sentido, prolongó una enseñanza que el hermetismo y las diferentes filosofías de la naturaleza habían vehiculizado: todo es analogía u homología en la Creación, y cada parcela del Universo está en estrecha relación con la luz divina.” (Corsetti, Jean-Paul (1992), *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Larousse, pp. 256-257)

²² “El esoterismo fue objeto entonces de todas las amalgamas, y de ellas testimonia la extraña mezcolanza de los estantes de librerías o bibliotecas y la ignorancia del gran público.” (Ibid., p 292)

Hermes, o los mitos del antiguo Egipto, o los llamados “misterios” de la Grecia antigua, entre los centenares de referencias aleatorias al acervo esotérico de épocas pasadas. Lo que interesa, en el contexto de este trabajo, es para qué la teosofía incorporó esas referencias, qué función social le permitieron cumplir y cómo fue posible que su ambición de reconciliar lo “oculto” y lo “luminoso”, la intuición y la razón, encontraran algún grado de recepción real entre un número considerable de sujetos. Asimismo, la exclusión que realiza Corsetti de la teosofía de Blavatsky y de otros espiritualismos de la época abona aún más la impresión de que se trató de corrientes auténticamente ligadas al siglo cientificista, hijas entenadas de la hegemonía del discurso científico, nacidas justo allí cuando esta hegemonía se topaba, no obstante, con escollos ontológicos, éticos, metafísicos, a los cuales su propia preceptiva positivista impedía siquiera considerar. Pero antes que representar una repuesta puramente intelectual a estos dilemas, emanada del prestigioso espacio de los claustros académicos, se trató, por el contrario, de corrientes que dieron una apariencia razonada a una voluntad de creencias y de trascendencia espiritual, logrando canalizar sensiblemente la mitad “mística” de una de las frases más estructurales de la época –“la *fé* en el progreso”-. Gracias a un compendio de ideas, imágenes y creencias hicieron posible que ciertos sujetos se sintieran parte del ala progresista del siglo y conservaran una visión laxamente “cientificista” del mundo, sin por ello renunciar a un deseo de trascendencia espiritual. Además, de manera similar al espiritismo, la teosofía fue, en parte, una “religión” que no sólo escapó programáticamente del dogmatismo y la obediencia de las Iglesias, sino que sobre todo, a diferencia de éstas, no colocaba el centro de su sistema en dios, sino en el hombre. Si bien albergaba una idea de lo divino, ésta carecía de cualquier atributo paternalista. Lejos de sostener un dios que repartiese premios y castigos, a la manera de la tradición judeocristiana, la teosofía hablaba de la evolución de los seres a través de leyes: esto es, la ley del karma, la trasmigración de las almas y la palingenesis. En este sentido, su aspecto religioso se ajustaba mucho mejor a mentalidades progresistas, difíciles de interpelar por las Iglesias, pero susceptibles, no obstante, de adherir a un discurso sobre lo trascendente que fomentara el progreso individual, y no su constante penitencia.

Es por ello, nuevamente, que la exclusión de Corsetti, así como la que realizan otros investigadores del esoterismo,²³ no hace más que verificar que la teosofía, antes

²³ Cfr. Riffard, Pierre [1983] 1987, *Diccionario del esoterismo*, Madrid, Alianza.

que una manifestación inscripta en una larga tradición esotérica o religiosa, fue una corriente espiritual moderna, con acta de nacimiento en el último tercio del siglo XIX, que en todo caso hizo uso de un amplio espectro de discursos –tradicionales y nuevos– para lidiar con un problema de su época contemporánea. Es esta naturaleza secular de la teosofía la que merece especial énfasis y la que vela detrás del punto de interés de nuestro trabajo: sus formas de apropiación y “espiritualización” del discurso científico.

Origen y desarrollo de la Sociedad Teosófica

El movimiento teosófico fue un fenómeno cuya gestación y posterior desarrollo contaron con un doble epicentro, Occidente y Oriente: tanto Londres, París y Madrid, en el continente europeo, como Nueva York y otras ciudades norteamericanas, fueron focos de divulgación de la doctrina, así como sedes de las principales Sociedades. Casi contemporáneamente, la ciudad de Madrás (actual Chennai), en el sur de la India, albergó el primer asentamiento oriental y luego, la dirección general de Sociedad. Es desde las filas teosóficas españolas que surgió el primer vocero del movimiento en Argentina, donde comenzaban a llegar los primeros números de la pionera revista teosófica en castellano, *Sophia*, de Madrid. Pero al igual que en el caso del espiritismo, mediaron algunas décadas entre el nacimiento de este particular movimiento ocultista en los países centrales y su llegada a nuestro país.

La fundación de la Sociedad Teosófica tuvo lugar en Nueva York, en septiembre de 1875, y sus mentores fueron la rusa Helena Petrovna Blavatsky y el coronel norteamericano Henry Steel Olcott, quienes se habían conocido dos años antes en una sesión de espiritismo, celebrada en Vermont. El dato no es menor, dado que si bien, una vez consolidada la teosofía, ésta insistirá en sus radicales diferencias con el espiritismo,²⁴ el hecho de que Olcott y Blavatsky confluyeran hacia ese mismo espacio informa acerca del grado de convocatoria que tenían los espiritistas en Estados Unidos durante aquella década. El encuentro de estos dos sujetos de nacionalidades y perfiles tan disímiles, que compartieron, luego, una similar búsqueda espiritual, fue posible, en parte, gracias a los asombrosos y constantes viajes que venía realizando Helena Blavatsky desde las décadas anteriores, alrededor de Asia, Europa y América. Viajes

²⁴ A pesar de que las revistas espiritistas y teosóficas publicaban textos escritos por autores que interesaban a ambos, una firma que nunca figuró en las páginas teosóficas es la de Allan Kardec.

que aún hoy sorprenden por el amplísimo territorio que cubrían, y sobre todo, porque eran realizados por una mujer joven, sola e independiente.²⁵

El origen familiar de Blavatsky explica tanto su inusual recorrido por el mundo como su formación intelectual y espiritual. Nacida en Ucrania, en 1831, Blavatsky pertenecía a una familia que, por vía materna, descendía del antiguo y tradicional clan ruso, los Dolgorukovs.²⁶ Sin embargo, el apellido con que se la conoce actualmente –y con el cual inició su figuración pública como fundadora de la teosofía moderna– era, en realidad, el de su primer y único marido, el oficial Nikifor Blavatsky, con quien estuvo casada apenas unos meses.

En 1851, cuando visitó Londres por primera vez, conoció a un misterioso sujeto hindú, quien de allí en adelante sería su “Maestro”, un “adepto” o guía espiritual que le hubo dictado, según sus propias declaraciones, la dirección de cada uno de sus pasos.²⁷ Luego, al viajar al Tíbet, comenzó a tomar directo contacto con el budismo, el hinduismo y las tradiciones orientales antiguas. Es allí, también, donde conoció a los mahatmas y otros sujetos “iniciados”, inspiración clave para la posterior redacción de *La Doctrina Secreta* y otras obras. El viraje fundamental se produjo en 1873, cuando según indicaciones de su “Maestro”, Blavatsky viajó a Nueva York y conoció allí a los futuros co-fundadores de la Sociedad Teosófica, Henry Steel Olcott y William Q. Judge. El primero, un agrónomo que tras participar como coronel en la Guerra de la Secesión, había sido nombrado por el gobierno para integrar la comisión que investigó el asesinato de Lincoln;²⁸ el segundo, un joven abogado que años más tarde sería el líder

²⁵ Entre 1849 y 1850, Blavatsky recorrió destinos tan disímiles como Turquía Grecia, Egipto y Francia; en 1851, fue a Inglaterra. Luego, entre 1852 y 1857, viajó por América del Norte y del Sur, la India, varias ciudades europeas y Japón. Alternaba estos viajes con esporádicos regresos a Rusia. La fortuna familiar costeó estos traslados, al menos mientras vivió su padre.

²⁶ Su abuela materna, la princesa Helena Pavlovna Fadeyev, fue una mujer de ciencias, cuyos trabajos fueron reconocidos por científicos de su época y otros posteriores, como Alexander von Humbolt. También su madre, Helena von Hahn, había desarrollado una carrera artística como novelista, y algunos críticos la llamaron la “George Sand de la literatura rusa”. Por vía de su familia paterna, los von Hahn, se vinculaba asimismo con un linaje de nobleza, tanto de origen alemán como ruso: su abuela era la condesa Elizabeth Maksimovna von Prösben, y muchos de sus tíos y tías contaban con títulos similares. Seguimos aquí y en los párrafos subsiguientes la monumental biografía de Sylvia Cranston (1993), *The extraordinary life and influence of HPB, founder of the Modern Theosophical Movement*, New York, Jeremy Tarcher/Putnam Book.

²⁷ Josephine Ransom (1938), “Un esbozo de su vida”, incluido en *La doctrina secreta*. Tomo I: *Cosmogénesis*, Edición traducida y preparada por miembros de la Rama española de la Sociedad Teosófica, s/f. Disponible en la Biblioteca virtual Upasika, <http://www.upasika.com/helenablavatsky.html> (última consulta: septiembre de 2010)

²⁸ Cranston, op. cit., p. XVIII.

indiscutido de la teosofía en Estados Unidos.²⁹ En septiembre de 1875, junto a unas veinte personas, fundaron la Sociedad Teosófica y fue la propia casa de Blavatsky la que se fijó como centro de administración y de reuniones. En uno de esos primeros encuentros, se decidió cuál sería el nombre para esta novel institución, nada menos que hojeando las entradas de un diccionario.³⁰ La elección del nombre directamente del diccionario refuerza la hipótesis de que la teosofía moderna no se inscribió de un modo tradicional en el esoterismo, tal como lo conciben los especialistas, sino que se trató de un auténtico producto de la modernidad, que recogió su nombre de una fuente secularizada y popular del saber (el diccionario), y que tomó prestadas tradiciones religiosas y filosóficas del pasado, junto con saberes científicos modernos, para dar forma a un movimiento que canalizó necesidades intelectuales y emocionales de su época contemporánea.

En esa misma reunión de “bautismo”, fueron nombradas las autoridades de la Sociedad: Henry S. Olcott fue designado presidente, y Blavatsky sólo aceptó ocupar el puesto de “secretaria de la correspondencia”. Hasta el año de su muerte, en 1907, Olcott fue el verdadero director de la Sociedad Teosófica, y fue quien se ocupó de todo lo relativo a su organización institucional, a su efectivísima expansión internacional y a la administración de sus fondos. Blavatsky, en cambio, siempre ocupó el lugar de su líder espiritual, y su principal tarea fue, sin dudas, la escritura: tras la publicación de su inicial obra teosófica, *Isis sin velo* (1877) en Estados Unidos, continuó con *La Doctrina Secreta* (1888), *La clave de la Teosofía* (1889) y *La voz del silencio* (1889), además de sus innumerables colaboraciones para las revistas teosóficas y los periódicos de las dos ciudades donde fijó, alternativamente, su residencia: Madrás y Londres.

Tres años más tarde de ese inicial asentamiento en Nueva York, y de las primeras resonancias públicas de la actividad teosófica en la prensa,³¹ Blavatsky obtuvo la ciudadanía norteamericana, y contando con ello partió hacia la India junto a Olcott, donde, en 1882, asentaron los *headquarters* de la Sociedad (en Adyar, Madras). En la India, Olcott y Blavatsky conocieron a Sinett, figura que se convertirá en un referente de los teósofos europeos, y también a Subba Row, un indio que en un principio colaboró estrechamente con Blavatsky en la corrección de los borradores de *La Doctrina Secreta*.

²⁹ En *Sophia*, Madrid, junio de 1895, se informa que toda la sección americana de la Sociedad Teosófica se emancipa de Londres (Olcott) y constituye una Sociedad independiente.

³⁰ “Turning the pages of a dictionary, Sotheran [the librarian] came across *Theosophy*, which was unanimously adopted.” (Cranston, loc. cit.)

³¹ Cfr. Cranston, Sylvia, op. cit, pp. 113-189.

En 1879, editaron allí su primera revista, *The Theosophist*, redactada enteramente en inglés y de distribución tanto en India como en Europa y Estados Unidos. Esa revista funcionó como el órgano oficial de comunicados desde los *headquarters* de la Sociedad hacia el resto de las ramas, las que, a lo largo del último tercio del siglo XIX, se fueron multiplicando por diversas ciudades.

A medida que el movimiento teosófico se expandía, comenzaron a hacerse oír, también, las críticas de sus detractores. El principal y temprano ataque no sólo a la teosofía como movimiento, sino sobre todo hacia la persona de “Madame” Blavatsky, tal como se la nombraba en la época, se produjo en 1885, con el demoledor informe que la Society for Psychical Research (Sociedad de Investigaciones Psíquicas) publicó acerca de los conocimientos y las habilidades “psíquicas” de la rusa, conocido como el “Hodgson Report”. En ese informe, Richard Hodgson, un científico que fue enviado a la India para observar las actividades de la rusa, concluía de manera lapidaria: decía que Madame Blavatsky era una de las mayores impostoras de la historia.³² Ese informe recorrió el mundo y ha sido referencia obligada en la mayoría de las biografías, artículos periodísticos o enciclopedias que se han ocupado de Blavatsky. Sólo recién 1986, tras cumplirse cien años de su inicial publicación, la Society for Psychical Research admitió que la metodología y las conclusiones de Hodgson eran cuestionables, y sorprendentemente publicó un comunicado en donde se retractaba públicamente de la acusación y pedía “disculpas” a la injustamente acusada teósofa.³³

Con todo, cuando el informe vio originalmente la luz, la teosofía sufrió un duro golpe de desprestigio. Al parecer, tal como confirma el mismo Olcott en su voluminoso *Old diary leaves*,³⁴ la redacción de *La Doctrina Secreta* fue concebida como una respuesta a las acusaciones de fraude. Tras el escándalo, Blavatsky debió abandonar su residencia en Adyar y trasladarse a Europa. Una parte de *La Doctrina Secreta* fue redactada en Ostende, Bélgica; otra parte en Londres, cuyo proceso de escritura se iba narrando en la revista *The Theosophist*.³⁵ Finalmente, en octubre de 1888, los

³² Blavatsky “has achieved a title to permanent remembrance as one of the most accomplished, ingenious, and interesting impostors in history.” Cfr. “The Coulomb-Hodgson affaire”, en Cranston, op. cit., pp. 265-277.

³³ La investigación fue llevada a cabo por Dr. Vernon Harrison, quien presentó un informe de veinticinco páginas y que, entre otras cosas, decía: “I apologize to her that it has taken us one hundred years to demonstrate that she wrote truly.” (Ibid., p. XVIII.)

³⁴ Henry Olcott (1895), *Páginas de un viejo diario*, vols. I y II, disponibles en Biblioteca virtual Upasika, <http://www.upasika.com/henryolcott.html> (última consulta: septiembre de 2010)

³⁵ Josephine Ransom (1938), “Cómo fue escrita *La Doctrina Secreta*”, incluido en *La Doctrina Secreta*, op. cit., p. 26

volúmenes I y II fueron publicados simultáneamente en Londres y Nueva York. “La primera edición inglesa de 500 ejemplares se agotó antes del día de su publicación”, y una segunda edición volvió a agotarse antes de terminado el año.³⁶ A pesar de la notable extensión de la obra y de la oscuridad de su contenido, esta obtuvo una numerosa recepción. Prueba de ello es que la segunda edición de 1891 (año de la muerte de Blavatsky), también se agotó rápidamente.³⁷ En 1893, Annie Besant y G. R. S. Mead, antiguo secretario de Blavatsky, prepararon una tercera edición, corregida y más ordenada, y finalmente en 1897 los volúmenes III y VI (póstumos) fueron editados simultáneamente en Londres y Chicago, otra vez con buena recepción.³⁸ A todas luces, *La Doctrina Secreta* venía a llenar un vacío real de la teosofía: sus inusitadas aspiraciones de sintetizar e integrar conocimientos tan disímiles, y pertenecientes a épocas tan remotas, necesitaban sin dudas algún tipo de compendio inicial de razonamientos e imágenes con el cual identificarse.

Amparada en la supuesta transmisión de saberes que habría recibido de sus maestros indios, Blavatsky buscó con su primer libro ser la intérprete y divulgadora de la sabiduría secreta del Oriente entre los occidentales, o al menos, de los saberes básicos que el vulgo no iniciado podía comprender. No obstante, este supuesto legado oriental había sido sometido por la rusa a personales reinenciones al punto tal de conformar un sistema propio. La bibliografía original sobre la cual Blavatsky erigió sus variaciones estaba compuesta, entre otros, por *El libro de Dzyan*,³⁹ y los trabajos atribuidos a Hermes.⁴⁰ La complejidad y la opacidad conceptual de *La Doctrina Secreta* presenta un desafío de lectura para aquel no especializado en la historia de las religiones; no obstante, resulta relativamente sencillo detectar las zonas donde el discurso esotérico tomaba prestadas las formas y ciertos enunciados del discurso científico, buscando presentar a la teosofía como una ciencia superior a la ciencia positivista

Fue gracias a la lectura de *La Doctrina Secreta* que la futura sucesora de Blavatsky, Annie Besant, entró en contacto con el movimiento teosófico en 1889. La

³⁶ Ibid., p.29

³⁷ Ibid, p. 30

³⁸ Desde su última reedición hasta la actualidad, la obra pasó a estar compuesta por seis tomos, que reorganizan el contenido de los dos volúmenes originales.

³⁹ Es un antiguo libro esotérico de origen tibetano, del que Blavatsky aseguraba tener directo conocimiento.

⁴⁰ Pablo Capanna recuerda, no obstante, que Blavatsky incorporó fragmentos de la novela de Edward Bulwer-Lytton, *Zanoni* (1842), en *La Doctrina Secreta* (Capanna, Pablo (1966), *El sentido de la ciencia ficción*, Buenos Aires, Columbia, p. 68), lo que evidencia también sus fuentes “modernas”.

trayectoria de esta inglesa de sangre irlandesa también resulta sumamente significativa para entender la dirección que tomó la teosofía tras su incorporación como miembro, y también, a nivel más general, para comprender el tipo de perfil intelectual y social que podía ser interpelado por este moderno espiritualismo. Al igual que Blavatsky, Besant encarnó una figura femenina inusual para la época, o al menos minoritaria: independiente, culta, militante política y polemista en la prensa; muchas de esas actividades la llevaron, entre otras cosas, a entrar en contacto con indios residentes en Londres e interiorizarse no sólo con sus reclamos anti-colonialistas, sino también con sus creencias y tradiciones antiguas.

El modo en que Besant ha reflexionado, en diferentes momentos de su vasta obra, acerca de las razones que la acercaron a la teosofía, y luego, también, acerca del significado del movimiento en su época, de sus objetivos, de su marco teórico, sus aspiraciones éticas, científicas, religiosas, entre otros temas nodales, constituye una de las más ricas fuentes del estudio histórico del fenómeno. En comparación con Blavatsky, el superior y aun más bello manejo de la escritura, su amplia experiencia previa en el movimiento librepensador inglés y luego en el socialismo, su mayor instrucción en ciencias, su ejercicio del periodismo, entre otros factores, propiciaron que Besant se convirtiera en el mejor exponente intelectual de la teosofía, además de permitirle ocupar el consabido rol de guía espiritual del movimiento. Sus capacidades de conducción también fueron hartamente superiores a las de Blavatsky, y no es casual, por cierto, que a la muerte de Olcott, en 1907, Besant fuera designada la nueva Presidenta de la Sociedad Teosófica, reuniendo así en su sola persona los dos cargos que antes se dividían entre el norteamericano y la rusa.

Besant recorrió un espectro ideológico muy representativo del siglo: educada en el cristianismo y casada con un reverendo calvinista (Frank Besant, quien le dio el apellido), se pasó luego (tras el divorcio) a las filas del librepensamiento, de corte radicalmente ateo y anticlerical, hasta pasar definitivamente a las filas teosóficas. En sus años librepensadores y “materialistas”, polemizó desde el diario *The National Reformer*, vocero de la *National Secular Society*, presidida por Charles Bradlaugh y cuya vicepresidencia asumió Besant en 1875. También, como recuerda en su *Autobiografía*, “levanté mi voz en todos los populosos barrios londinenses contra nuestra agresiva y oprimiente política en Irlanda, Transval, India, Afganistán, Birmania y Egipto, a fin de despertar la conciencia del pueblo y hacerle sentir la inmortalidad de

una política de piratas y usurpadores”;⁴¹ acompañó la formación de un partido con representación parlamentaria, cuya base eran “mineros cuchilleros, tejedores, hiladores, zapateros, es decir, obreros de todos los oficios”⁴²; entre otras empresas. Gracias a su activismo librepensador, tuvo contacto, desde 1884, con varios militantes socialistas, entre ellos el escritor George Bernard Shaw, y al poco tiempo, decidió pasarse a la militancia socialista.

Asimismo, Besant había iniciado con los librepensadores una instrucción en ciencias naturales con Eduard Aveling, Doctor en Ciencias y Profesor de la Universidad de Londres;⁴³ estudió álgebra, geometría y física, al tiempo que ofició de traductora de algunos escritos científicos. Esta formación inicial en ciencias, equivalente a un magisterio, fue clave en su posterior militancia teosófica, porque ella le proveyó del lenguaje con el cual producir los argumentos científicos de la teosofía.

Durante estos años, previamente a su encuentro con los dos tomos de *La Doctrina Secreta* y su posterior entrevista personal con Blavatsky, Besant tuvo un efímero contacto epistolar público con ella, a propósito de una consulta que recibió de simpatizantes de la teosofía: “Conocí estos escritos [sobre teosofía] por mediación de algunos pensadores indos que pidieron mi parecer sobre la adhesión de los secularistas a la *Sociedad Teosófica*, así como la admisión de los teósofos en la *National Secular Society*. Juzgando por la información recibida, respondía que ‘si bien como secularistas no teníamos derecho a negar la entrada a los teósofos, existía una diferencia radical entre el misticismo de la Teosofía y el materialismo científico del secularismo. La devoción exclusiva a este mundo implica, en la profesión de fe de los secularistas, no dejar lugar a otros mundos [...]’⁴⁴

La publicación de estas líneas en el *National Reformer* suscitaron una respuesta de Blavatsky, en la que sostenía que la teosofía no se reñía en absoluto con el movimiento librepensador. El intercambio epistolar no continuó, pero la anécdota importa por dos motivos: por un lado, porque esa consulta de sus allegados indos residentes en Londres acerca de si una misma persona podía participar de sendos ámbitos informa acerca de cuán solapados, cuán imbricados mutuamente, estaban los

⁴¹ Besant, Annie [1893] (1958), *Autobiografía*, Buenos Aires, Glem., pp. 135-136.

⁴² *Ibid.*, p. 155.

⁴³ Este modelo de instruir en ciencias a obreros, maestros y trabajadores en general, en el ámbito de sociedades librepensadoras y socialistas, también fue seguido en la Argentina a partir del siglo XX, como demuestra el libro de Dora Barrancos, *La escena iluminada*, op. cit.

⁴⁴ Besant, op. cit., p. 212.

supuestos polos opuestos del “materialismo” y el “espiritualismo” en el siglo XIX; cuántos cruces de frontera se producían en esa época entre las personas concretas, que encarnaban discursos presentados -en teoría- como rivales. Si se atendiera exclusivamente a aquello que los discursos proponían, sería lícito encontrar más incompatibilidades que zonas de contacto, y de allí que muchos estudios culturales sobre el período de entre siglos hayan enfatizado en la existencia de dos polos enfrentados, el del “espiritualismo” y el del cientificismo, éste último superpuesto a veces con el positivismo. Pero si se atiende, en cambio, a las personas concretas, al itinerario de las elecciones subjetivas de pertenencia institucional o grupal, la anterior dicotomía se ve relativizada, dado que el hecho de que muchas personas participaran, en diferentes grados, de *ambas* zonas es índice del alto nivel de complementariedad que ellas poseían.

Ahora bien, finalmente en 1890, Besant hizo suya la causa teosófica. Coincidiendo con Blavatsky en las empresas filantrópicas,⁴⁵ no tardó en convertirse en su más estrecha colaboradora, al punto tal que el “cuartel general” se trasladó a su casa, en Londres, junto con la “Logia Blavatsky” (masónica) y su “estado mayor de obreros”.⁴⁶ A partir de 1893, Besant comenzó a residir mayormente en la India, mientras Olcott administraba la Sociedad Teosófica desde Londres (más tarde, Olcott también se trasladó a Madras). Su tarea allí también terminó cobrando un matiz militante, y ello se debe a que, si bien, por un lado, los llamados “Maestros” de la India y del Tíbet (referentes del budismo y del hinduismo) eran los inspiradores de muchas creencias teosóficas, por otro lado, la teosofía también se propuso la tarea pedagógica de restituir al pueblo indio sus tradiciones religiosas y nacionales. Con Annie Besant, la Sociedad Teosófica no sólo siguió siendo una mensajera del orientalismo entre los occidentales, sino que además se convirtió en auténtica predicadora de similares discursos en la propia India colonial.⁴⁷

⁴⁵ Por ejemplo, cuando en ese mismo año Blavatsky recibió una donación para destinar al “servicio humano”, Besant y otra joven discípula propusieron la fundación de un club para mujeres obreras, “oprimidas por el trabajo y mal retribuidas”. Cfr. Besant, op. cit., pp. 269.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁷ Así, fundó en Benarés el Colegio central indio, en cuya currícula se logró incorporar la enseñanza de la religión local y donde dictaban clases algunos profesores teósofos, tanto indios como europeos. Promovió la educación de las mujeres y resultado de ello fue la creación de una escuela femenina que se anexó al primero. Formó también el Consejo Nacional de Educación, integrado por miembros indios, “a fin de conseguir que la pedagogía se apoyara sobre bases completamente nacionales”. Finalmente, su actividad en el área de la educación se trasladó a la política; al poco tiempo de fundar un periódico, el *Commonwealt*, compró *The Madras Standard*, el más antiguo diario de esa ciudad, al que renombró como

En 1917, fue nombrada presidente del Congreso Nacional Indo, y ello la llevó a trabajar conjuntamente, durante un tiempo, con Mohandas K. Gandhi (conocido popularmente como “Mahatma” Gandhi), hasta que la postura más radical y auténticamente independentista del líder nacionalista puso en evidencia los límites del reformismo de la inglesa. Hacia el final de su vida, la valorada imagen de Besant en la India sufrió un importante desprestigio como resultado de estas últimas posiciones políticas. También en el ámbito teosófico se vio afectada su imagen: la incorporación del obispo C. W. Leadbeater derivó en un escándalo, cuando las acusaciones de pedofilia pesaron sobre él;⁴⁸ en 1913, en líder de la Sección Alemana, Rudolph Steiner, decidió independizarse de la Sociedad Teosófica y fundó un nuevo movimiento, la Antroposofía; finalmente, el madrinazgo de Besant sobre el famoso Krishnamurti, presentado a los teósofos como el nuevo Mesías, terminó en un fiasco.⁴⁹

No obstante estos últimos tropiezos, vale destacar que la obra teosófica de Besant fue ampliamente leída por los miembros de las ramas y reiteradamente citada, traducida y comentada por las revistas teosóficas de muchas ciudades. En Buenos Aires, tanto *Philadelphia* como *La Verdad* tradujeron muchas de sus conferencias y los capítulos de sus libros, mientras que las editoras vernáculas también publicaron sus obras traducidas al castellano. Sin dudas, la claridad y la elocuencia de Annie Besant consiguieron dar al discurso teosófico una recepción ciertamente más amplia que la que tuvo en los inicios del movimiento.

Durante la presidencia de Henry Olcott, la Sociedad Teosófica expandió notablemente, como anticipamos, su estructura institucional. Hacia el año 1901, en su 25° aniversario, contaba con 371 ramas, 178 de las cuales se concentraban en la India y las restantes 193 en Europa, América del norte y del sur, Australia y Nueva Zelanda.⁵⁰ La expansión de la teosofía por diversas ciudades era un fenómeno progresivo que no se detenía, y así lo ilustraban los cuadros de crecimiento publicados por *Sophia* y *Philadelphia*. (Véase reproducciones intercaladas n° 32 y 33)

New India, acorde al ideal político que la guiaba: “una India autónoma dentro del Imperio Británico”. (Ibid., p. 280 y 282)

⁴⁸ Cfr. Fussel, Joseph H. [1914] (1921), “Algunas de las razones que tienen los miembros de la Fraternidad Universal y Sociedad Teosófica para no hacerse solidarios de la Sra. Besant ni de la Sociedad que preside”, Point Loma, California, E. U. A. Prensa Teosófica Aria.

⁴⁹ Cfr. Santamaría, Daniel J. (1992), “El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología”, en Santamaría et. al., *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 19 y 20.

⁵⁰ S/f, “25° Aniversario y convención de la Sociedad Teosófica”, *Philadelphia*, 7 de marzo-7 de abril de 1901.

MOVIMIENTO GENERAL DE LA TEOSOFÍA

Como prueba del interés, cada día en aumento, despertado por la Sociedad Teosófica, copiamos á continuación el cuadro que publica la Relación general, del 19.º aniversario de su fundación:

CARTAS EXPEDIDAS DESDE LA FUNDACIÓN DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA EN 1875

Años ...	1878	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894
Ramas.	1	2	10	25	52	95	107	124	136	158	179	206	241	279	304	352	394

32. Cuadro publicado en la revista teosófica *Sophia*, Madrid, Marzo de 1895.

DESARROLLO CRECIENTE DE LA S. T.

Es curiosa la forma en que se ha extendido la S. T. por el mundo, considerada durante periodos de cinco años, que manifiesta su creciente desarrollo por todos los países y á través de los océanos. Fué fundada en Nueva York, Estados Unidos, el año 1875, y su expansión se ha realizado del modo siguiente:

- Años 1875 á 1880: Inglaterra, Grecia, Rusia, Ceilán y Escocia.
- » 1880 á 1885: Estados Unidos de América, Irlanda, Java y Borneo.
- » 1885 á 1890: Suecia, Japón, Australia, Islas Filipinas, Australia y Tasmania.
- » 1890 á 1895: Nueva Zelandia, Holanda, Noruega, Dinamarca, España, Alemania, República Argentina, Francia, Canadá, Islas Hawai, Bohemia, Islas Canarias, Bulgaria y China.
- » 1895 á 1900: Suiza, Italia, Bélgica, Sur de Africa, Columbia, Indias Occidentales, Nicaragua, Cuba, México, Egipto, Finlandia y Argel.

33. Cuadro publicado en *Philadelphia*, Buenos Aires, marzo-abril de 1901

La apertura de todas y cada una de las ramas debía ser autorizada previamente por el propio Olcott, quien desde el cuartel general de Madrás enviaba los correspondientes certificados de membresía (que autorizaban a los sujetos, entre otras cosas, a colocar las siglas “MST” al firmar sus colaboraciones en las revistas) y el reconocimiento de la rama como tal, que debía adherir a los estatutos societarios. Tan centralizado era su sistema y tan efectivo -salvo los resonantes desprendimientos de parte de la Sección Norteamericana (Judge) y la Alemana (Steiner)-, que una importante información sobre cómo se fundó la primera rama en Buenos Aires, llamada “Luz”, puede leerse en la revista madrileña *Sophia*, donde se hizo pública la correspondencia que intercambiaron Olcott y los teósofos argentinos, tema que trataremos en el próximo apartado.

El rol de las revistas teosóficas también fue ciertamente crucial para la cohesión internacional del movimiento. El exitoso sistema de canje y distribución de las revistas que cada rama publicaba en diferentes idiomas, y el constante mecanismo de citas y de traducciones mutuas, transmitía a los lectores la dimensión claramente internacional del movimiento.⁵¹ Entre las principales publicaciones se encontraban la ya mencionada *The Theosophist*, de Madrás, como también *Le lotus blue* (París), *Sophia* (Madrid), *Lucifer* (Londres). La Argentina no quedó fuera de este intercambio y es así como en numerosas oportunidades algunos ensayos escritos por teósofos locales fueron reproducidos en revistas europeas.⁵²

La gran expansión internacional de la Sociedad Teosófica representaba, no obstante, un desafío para controlar posibles distorsiones de los lineamientos básicos de su credo y de su teoría, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad de los mismos en comparación con los de sus “rivales” en el campo espiritual, los espiritistas modernos. Por ello, observamos que en la mayoría de las revistas, incluidas las porteñas *Philadelphia* y *La Verdad*, predominaba la publicación de artículos y conferencias pertenecientes a los mismos guías la sociedad (Blavatsky, Besant, Olcott, Sinett) y a los experimentadores ocultistas que sostenían la parte “científica” de sus fundamentos. En este sentido, como veremos mas adelante, la asidua participación de Leopoldo Lugones

⁵¹ *The Theosophical Review* (Londres); *The Vahan* (Londres); *Revue Theosophique* (París); *Lotus Bleu* (París); *The Theosophist* (Madrás); *Teosofía* (Roma); *Teosophia* (Amsterdam); *Sophia* (Madrid); *El Loto Blanco* (México).

⁵² *Sophia* cita la edición en Buenos Aires de un libro con las conferencias de Antonia Martinez Royo (*Sophia*, Madrid, febrero de 1898) y también saluda al primer número de *Philadelphia* (*Sophia*, octubre de 1898, p. 134).

en la porteña *Philadelphia* fue un hecho excepcional y de importancia, dado que eran escasos los textos escritos por teósofos locales a los que se daba lugar en las revistas.

Un mago negro en Buenos Aires

La llegada de la teosofía a la Argentina estuvo marcada por un engaño: quien desembarcó en Buenos Aires en los primeros meses de 1893 aduciendo ser conde, doctor en medicina y maestro en ciencias ocultas no era más que un fraudulento sujeto con prontuario policial en dos ciudades europeas: el Dr. Albert Sarak, Conde de Das, doble alias de su más plebeyo nombre real, Alberto Santini Sgaluppi. De nacionalidad italiana, Sgaluppi había ingresado a la Rama de la Sociedad Teosófica de Barcelona, y tras varios engaños y fraudes cometidos contra algunos correligionarios, tanto de orden monetario como relativo a sus “poderes” de sensitivo, fue finalmente expulsado de la Sociedad en septiembre de 1892 por resolución de la Sección Europea, presidida desde Londres por G. S. Mead, y con la ratificación del mismo Olcott, desde Madrás. Huyendo de los cargos penales que también se levantaron contra él, se trasladó a Bélgica donde cometió nuevas villanías contra individuos crédulos; fue encarcelado por estafador y luego expulsado de ese país. Según la revista madrileña *Sophia*, Sarak o Conde de Das (o las variantes usadas luego en otros países, Alberto Das y Dr. Das) se embarcó para América del Sur, concretamente hacia Buenos Aires, donde “con capital ajeno”, montó primero “un establecimiento hipnoterápico, metaloterápico, etc., análogo, sin duda, al que estableció en esta corte [España]”; y luego “se lo ocurrió la malhadada idea de fundar allí, con aquellas personas que de tan buena fe habían confiado en él, por cierto de las más respetables en aquella capital, una Rama de la Sociedad Teosófica, y adoptando un nombre supuesto, se dirigió al Presidente de la Sociedad, Coronel Olcott, y obtuvo los correspondientes diplomas primero, y la Carta Constitutiva después”.⁵³ En un principio, las autoridades teosóficas no reconocieron al pícaro “conde” en la firma del Dr. A. Martínez –apellido tomado de su joven esposa-; pero al poco tiempo, él mismo fue responsable de su propia delación, al reiniciar correspondencia con antiguos pares españoles, informándoles acerca de sus nuevas empresas en el Río de la Plata.

⁵³ “Reexpulsión de D. Alberto de Das (Conde de Das) de la Sociedad Teosófica”, *Sophia*, Madrid, octubre de 1893, pp. 242-244.

Estos teósofos reportaron el hecho a Madrás y Olcott decidió expulsar por segunda vez al italiano Sgaluppi. Pero en esta oportunidad, hizo pública su decisión a través de una carta reproducida en la revista *Sophia*, cuyos destinatarios eran los argentinos engañados. Esta misma resolución se difundió luego en otras revistas teosóficas europeas a modo de advertencia para el resto de las ramas, signo del efectivo sistema de información entre ciudades que mantenía la Sociedad Teosófica en aquellos años.⁵⁴

El derrotero posterior de este falso doctor, falso conde y falso maestro del ocultismo fue digno de un folletín, y así lo pensó José Carlos Mariátegui al recordar su infame paso posterior por Lima, en un artículo del diario *La Prensa* de su país.⁵⁵ Tras abandonar Buenos Aires, Sarak se alojó por un tiempo en Montevideo; luego, reapareció públicamente en Valparaíso, a principios de 1899, donde editó la revista ocultista *La Verdad*, de escasos tres números;⁵⁶ al parecer, desde Buenos Aires, el ocultista “Dr. Amauta”, redactor de la revista *Luz Astral*, lo desenmascaró a través de furibundos artículos, con el objetivo de advertir a los chilenos. En octubre de ese mismo año, Sarak se trasladó a Lima, ciudad en la que se presentó como “delegado del Supremo Consejo Esotérico del Tíbet”⁵⁷; consiguió allí el apoyo económico de ciertos sujetos interesados en las ciencias ocultas y fundó el “Centro Esotérico El Porvenir del Perú.” Pero como sucedió en otras ciudades, cuando comenzó a colaborar en la prensa local con artículos sobre ocultismo, no pudo controlar la vanidad de firmar con su nombre y, rápidamente, un periodista de *El Libre Pensamiento* comprobó “que Sarak era un embustero, que tenía cuentas con la policía de Argentina y Chile. Sarak huyó de Lima hacia Panamá, y de allí viajó a Cuba y a New York, donde en 1900 fue nuevamente apresado. En 1902, logró instalarse en Washington, ciudad en la cual se presentó como “Monsieur le Docteur Albert de Sarak, Comte de Das”, alegando ser el hijo de un Rajá del Tíbet y de una marquesa de Francia.⁵⁸ El Conde gozó en Washington de sus momentos de fama, y sus sesiones de ocultismo fueron anunciadas en el *Washington Post*.⁵⁹ En 1903, arribó a México y fundó otro centro, hasta que una

⁵⁴ *Sophia*, enero de 1895.

⁵⁵ Mariátegui, José Carlos [1915] 1994, “Un aventurero de folletín”, *La Prensa* (Lima), 22 de Mayo, reproducido en *Mariátegui Total* Tomo II, Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 2301-2304

⁵⁶ Peña y Troncoso, Gonzalo (1904), *El Dosamantismo es la Religión Científica. La síntesis científico-religiosa del maestro Jesús Ceballos Dosamantes*, México, Guerrero y Cía. Editores, pp. 141.

⁵⁷ Mariátegui, José Carlos [1915] 1994, “Un aventurero de folletín”, *op. cit.*

⁵⁸ Evans, Henry Ridgely (1906), “A gentleman from Thibet”, en *The old and the new magic*, Chicago, The Open Court Publishing Co, p. 254.

⁵⁹ La nota del 16 de marzo de 1902 del *Washintong Post* aparece reproducida en Evans, *op. cit.*, pp. 255-257.

vez más, la efectivísima red de canje entre periódicos de varias ciudades volvió a permitir asociar su nombre con el temido mago negro. Los mexicanos detectaron, también, la curiosa circunstancia de que algunos de los artículos que el “Dr. Das” publicó allí “están plagiados al pie de la letra [...] de la Revista Teosófica de Buenos Aires, *Philadelphia*”⁶⁰.

Su largo peregrinaje lo trajo nuevamente a la Argentina en 1914, esta vez a la ciudad de Rosario, donde estafó a un “legislador provincial” y al padre de su nueva prometida.⁶¹ El poeta Arturo Capdevila, miembro de la Sociedad Teosófica años más tarde, recordaba cómo todavía en 1915, a más de veinte años de su primera visita al país, cuando “rodó por Córdoba, solo y en decadencia el brujo”, un decano de la teosofía local (Sorondo) le advertía: “Huya usted como de la peste del titulado doctor S., conde de D. Es un aventurero. No es conde, no es doctor, ni se llama como dice.”⁶²

Con todo, Sarak, Conde de Das, o Sgaluppi, fue el verdadero iniciador de la teosofía en el país, ya que a fin de cuentas fue quien fomentó con su malograda empresa poner en contacto a este grupo de argentinos con el presidente de la Sociedad Teosófica y generar, a su vez, un vínculo de intermediación institucional con los teósofos españoles, circunstancia que garantizó posteriormente la fluida relación de la ciudad rioplatense con el movimiento teosófico internacional. También, la llegada de Das tuvo otras consecuencias positivas: con él había viajado su esposa madrileña, Antonia Martínez Royo, crédula admiradora en un principio de las dotes del “mago negro”, pero poseedora no obstante de una sólida educación, tan fuerte en ocultismo como en filosofía.⁶³ Al ser su esposo desenmascarado, no dudó en abandonarlo y asumir como responsabilidad propia la refundación, legítima y ahora sí bienintencionada, de la Rama Teosófica porteña “Luz”, la primera en Sudamérica. Antonia Martínez asumió así un liderazgo que compartió en un principio con el geógrafo Alejandro Sorondo y con el comandante de fragata Federico Washington Fernández.⁶⁴ Su alias en el ámbito

⁶⁰ Peña y Troncoso, op. cit., p. 136.

⁶¹ Mariátegui, op. cit.

⁶² Capdevila, Arturo (1973), *Lugones*, Buenos Aires Aguilar, p. 177.

⁶³ Signo de ello son los pocos artículos de su autoría publicados luego en la revista *Philadelphia*, como “Las escuelas filosóficas y la teosofía” (7 de febrero de 1899) donde se ocupa de compatibilizar la tradición filosófica moderna occidental con las inquietudes espiritualistas de la teosofía.

⁶⁴ Reconstruye Capdevila acerca del arribo del “conde” a Buenos Aires: “Le acompañaba una criatura hermosa y sabia, una delicada mujer, a quien el diabólico hombre había seducido y raptado en España. Preferimos ignorar el nombre de esta ninfa Egeria. Sólo escribiremos sus iniciales: A. M. R. Repetimos en cambio el pseudónimo místico: Philadelphia. Fue ella quien constituyó a los teósofos porteños en la Rama Luz, ese 7 de enero de 1893, que fue un sábado. Hay algo más. En la Rama Luz, A. M. R. encontró

teosófico era “Philadelphia”, y cuando murió, en 1897, los teósofos porteños decidieron bautizar su revista con el pseudónimo de esta co-fundadora.

Asimismo, el falso conde fomentó la edición de la primera revista teosófica en el país, de nombre homónimo a la Rama (*Luz*), si bien al estallar el escándalo, ésta debió ser suspendida por expreso pedido desde Madras (véase reproducciones intercaladas n° 34 a 37). En el número 6 del primer y único año, con fecha 7 de septiembre de 1893, todavía figuraba su nombre en términos positivos, camuflado sólo parcialmente (“Dr. Martínez de Das”), y asociado a las más insólitas demostraciones de supuestos poderes:

Sumamente concurrida ha sido la conferencia que sobre Teosofía y Ocultismo dio en la noche de sábado pasado el Presidente de la Rama Luz, hermano Dr. Martínez de Das. Se efectuó con feliz éxito la experiencia de Ocultismo y Fakirismo Oriental de la germinación de una planta (pasto gazon) en el espacio de 8 a 10 minutos. Más de 60 personas de la más selecta sociedad argentina asistieron a la sesión, saliendo grandemente complacidas.⁶⁵

Poca vida plácida le quedaba al conde, apenas un poco más de lo que demandó la germinación de su fantástico “pasto hierba”, ya que en su número de octubre de ese mismo año, la revista *Sophia* hizo pública su reexpulsión. Como dijimos, sin embargo, su paso por Buenos Aires no dejó de beneficiar a la expansión sudamericana de la Sociedad Teosófica, ya que a diferencia de los viajes e innumerables conferencias que demandó a Annie Besant la propaganda teosófica por Australia y Nueva Zelanda, en Buenos Aires parecía preexistir una base de recepción espiritualista deseosa ya de sumarse al movimiento. No casualmente, cuando Olcott recibió la solicitud de la novel rama porteña, admitió sorprenderse por los alcances de su Sociedad.⁶⁶

La teosofía en sus revistas: *Philadelphia* (1898-1902) y *La Verdad* (1905-1911)

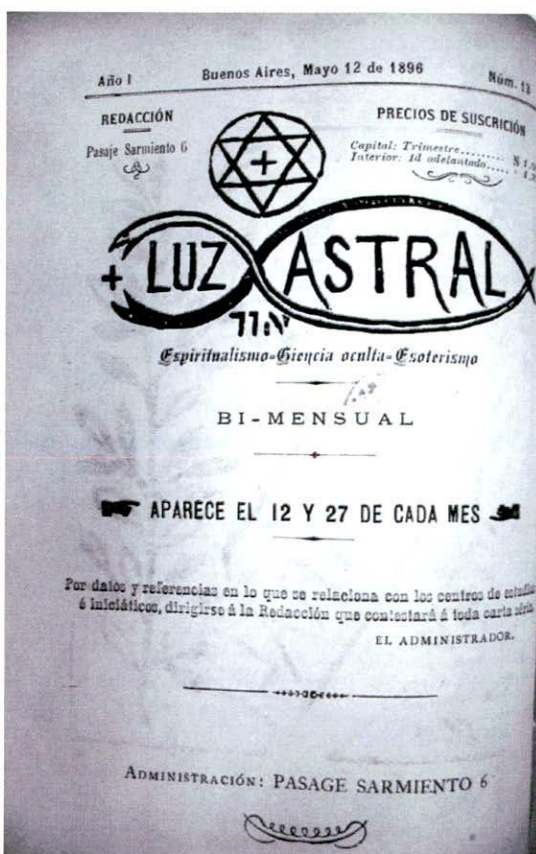
quien noblemente la protegiera, para rabia, odio, confusión y menoscabo del supuesto mago negro. Y no sé más acerca de esto. Sólo recogí las crónicas y cuento hasta donde puedo”. (Capdevila, op. cit., p. 177). Tal como insinúa más adelante el autor, aquél protector sería Alejandro Sorondo. Posteriormente, en 1910, cuando la revista ya no aparecía desde siete años antes, Sorondo fundará una nueva Rama y la nombrará, nuevamente, “Philadelphia”.

⁶⁵ “Noticias y Movimiento Teosófico”, *Luz*, 7 de septiembre de 1893, p. 42.

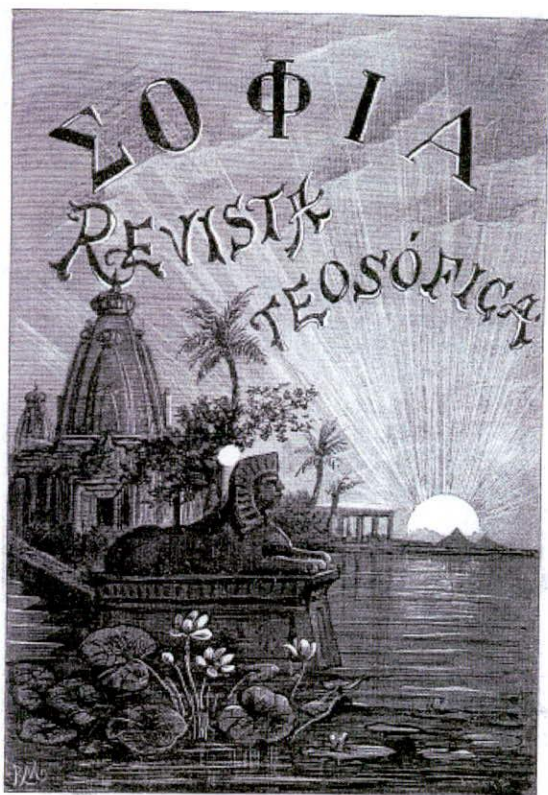
⁶⁶ “Carta del presidente de la Sociedad Teosófica a los miembros de la Sociedad Teosófica de Buenos Aires”, *Sophia*, octubre de 1893, p. 243.



34. Portada de *Luz*, fundada por el estafador Galuppi, alias Conde de Das; año I, nº 6, 7 de septiembre de 1893.



Nº 35. Portada de *Luz Astral*, año I, nº 13, 12 de mayo de 1896, redactada por el ocultista porteño "Dr. Amauta".



36. Portada del primer ejemplar de la revista *Sophia*, Madrid, año I, nº 1, enero de 1893. Nótese la

similitud del dibujo de portada con el de la revista del fraudulento Conde Das.



ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LAS ENSEÑANZAS TEOSÓFICAS

Para muchos de nuestras lecturas será extraña la idea de las doctrinas que esta Revista se propone difundir, como asimismo el significado de la palabra Teosofía que comprende el conjunto de aquellas. Nada más natural; pues hasta la fecha del 17 de Noviembre de 1875 en que fue fundada la Sociedad Teosófica, poco ó nada había oído el mundo occidental que correspondiese con ellas.

En la noche del día referido, Mme. Blavatsky, mujer extraordinaria, rica de nacimiento, ocho los fundadores de la nueva Sociedad en Nueva York, en compañía del Coronel Olcott, y en presencia de varias personas distinguidas por su talento y posición social, que movidas por su amor á la humanidad, se propusieron dar á conocer al mundo las enseñanzas aprendidas en la India por Mme. Blavatsky de las Iniciadas en las Ciencias Secretas, quienes la habían encargado la misión especial de propagarlas en Occidente.

Se adoptó la palabra Teosofía como la más significativa para comprender los resultados que se iban á dar á luz, y desde aquel momento se dió comienzo á la obra con la publicación de libros, revistas y folletos, y con la constitución en todos los países de ramas de la Sociedad Teosófica, que superan hoy la cifra de 250.

En el presente y sucesivos artículos, trataremos de dar una idea general de los puntos más culminantes de las referidas enseñanzas, para que nuestros lectores se hagan cargo, desde las primeras págs. del camino que van á emprender; dejando para más adelante el desarrollo de todos los conceptos, según exige un buen procedimiento para la clara exposición de toda teoría.

En su consecuencia, comenzaremos indicando los orígenes y fundamentos de la Teosofía, conforme al epígrafe de este artículo.

En todos tiempos ha existido una ciencia secreta, una doctrina oculta, hasta el presente velada en absoluto á la cultura europea que, á pesar de los innumerables volúmenes que la historia arroja de ella, no ha llegado á penetrar la realidad de su existencia.

En estos momentos, sin embargo, como si nuestra generación estuviese ya preparada por sus adelantos del presente siglo á conocer ó la grande obra de la humanidad, se suscita aquella á revelar, acudiendo en auxilio de nuestra civilización, á fin de ayudarle á atravesar la frontera de lo invisible en que se halla detenida, correspondiendo á la ciencia oculta, que...

Nº 37. Primera página de la revista *Sophia*, Madrid, año I, nº 1, enero de 1893.

Superado el episodio del conde apócrifo, la rama "Luz" regularizó su situación y Antonia Martínez Royo fue nombrada su presidente; en 1896 la sucedió Federico W. Fernández, y Alejandro Sorondo también ocupó el cargo en años posteriores, alternando por períodos el puesto de secretario. El pseudónimo o alias teosófico del primero era "Lob-nor", y con él firmó incluso colaboraciones para periódicos no teosóficos, como *La Nación*;⁶⁷ muchas traducciones del inglés y del francés de autores como Annie Besant y Theophile Pascal también fueron firmadas con ese alias, así como los artículos escritos para la revista que fundó y dirigió entre 1905 y 1911, *La Verdad*. El pseudónimo de Sorondo era "Lanú", y sus colaboraciones escritas se restringieron solo al ámbito teosófico, particularmente a la revista que fundó y dirigió entre 1898 y 1902, *Philadelphia* (véase reproducciones intercaladas n° 38 a 41).

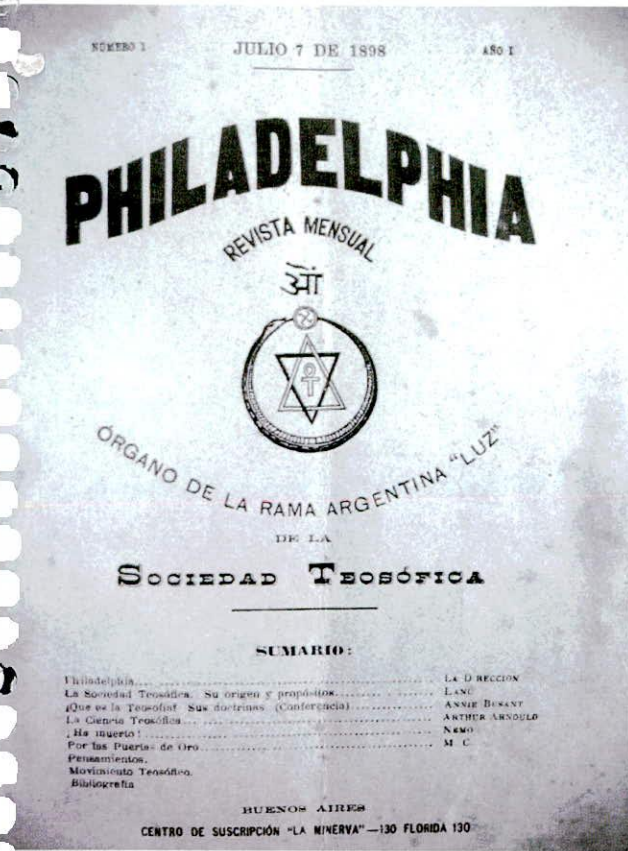
Si bien de profesiones diferentes, estos dos iniciadores de la teosofía en el país compartían con anterioridad un espacio institucional común: el Instituto Geográfico Argentino, del que Sorondo fue Presidente entre 1890 y 1896, y posteriormente, en 1905. Poseía título de Profesor de Geografía y ejercía la docencia en una Escuela Normal de la Capital. Por su parte, Fernández, que era marino de profesión y ocupó cargos en la Armada, se vinculó al Instituto Geográfico Argentino con sus proyectos expedicionarios a la Antártida. Asimismo, ambos poseían en mayor o menor grado contacto con las elites dirigentes; Sorondo trabajó durante muchos años como Secretario de la Cámara de Diputados de la Nación. Según reconstruye Fernández en una viñeta biográfica sobre su compañero, a las iniciales reuniones teosóficas asistieron "algunos de sus amigos, que más tarde ocuparon un puesto en el Parlamento argentino, fueron ministros provinciales o desempeñaron altas funciones administrativas en el gobierno de la Nación."⁶⁸ Fiel a la reserva de nombres propios que por lo general practicaron los teósofos de Buenos Aires, Fernández dejaba constancia, no obstante, del carácter "distinguido" de los asistentes. Similar énfasis imprime Capdevila en su reconstrucción de las sesiones ocultistas de 1898, que se realizaban en una casa particular los domingos por la tarde: "sólo concurridas de pocos y bien escogidos adeptos, pues no interesaba el mucho número sino la calidad del grupo iniciado."⁶⁹

En una de esas sesiones, en setiembre de 1898, se "iniciaron en una misma ceremonia" el poeta Leopoldo Lugones y el abogado Alfredo L. Palacios, quienes hacia

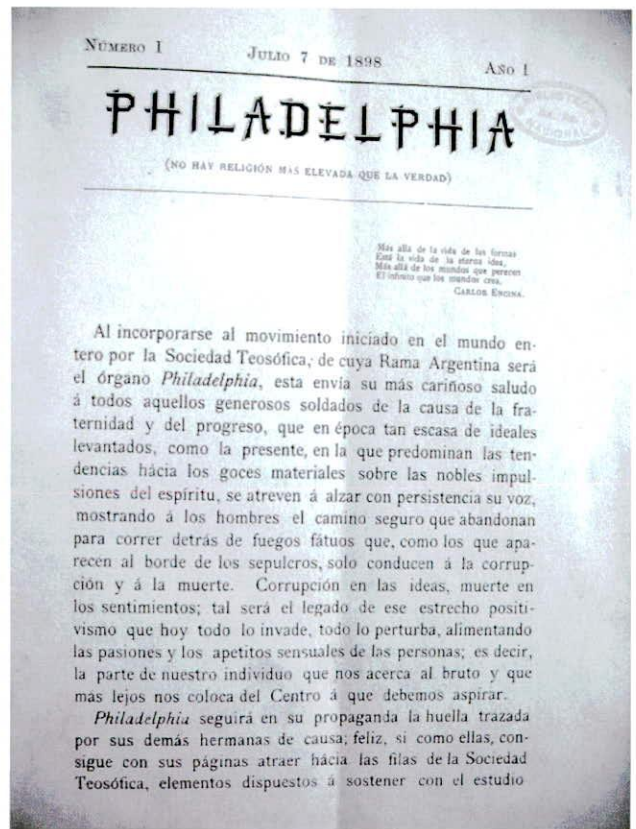
⁶⁷ Lob-nor, "El milagro moderno", *La Nación*, 24 de marzo, 10 de mayo y 21 de junio de 1908;

⁶⁸ "Alejandro Sorondo. Su obra teosófica", *La verdad*, 1° de noviembre de 1908, p. 781.

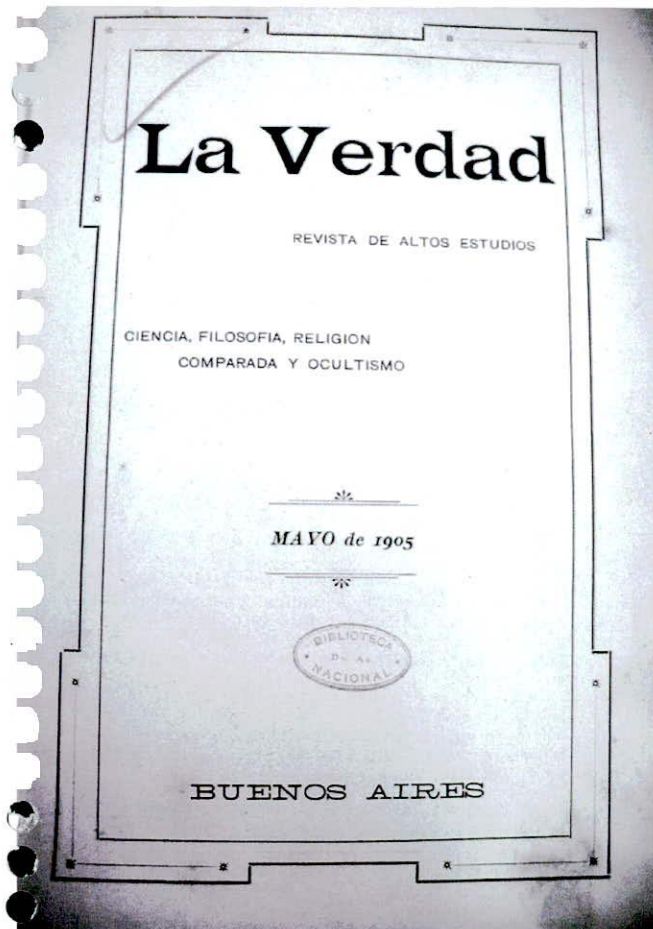
⁶⁹ Capdevila, op. cit., p. 171.



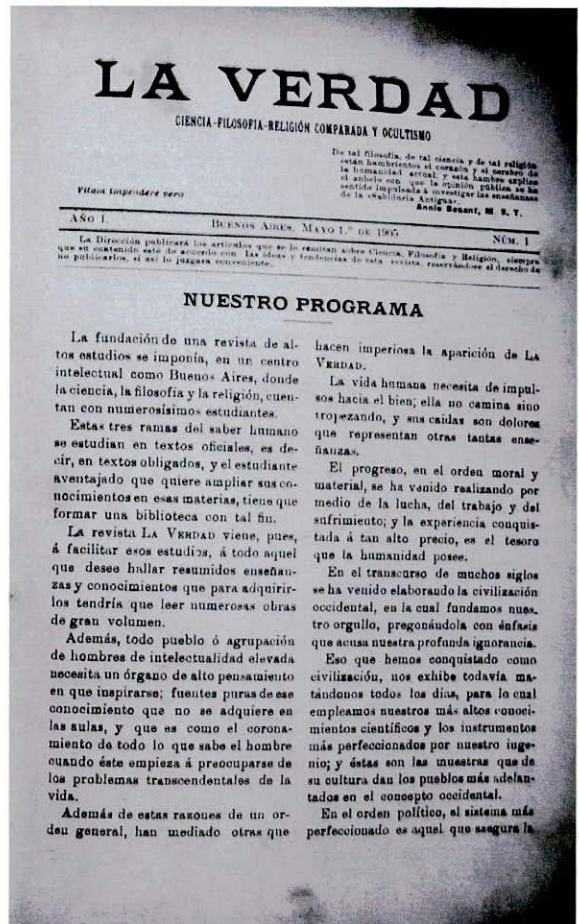
38. Portada del 1º número de *Philadelphia*, 7 de julio de 1898.



Nº 39. Primera página del primer número de *Philadelphia*, donde se lee epígrafe atribuido al ingeniero Carlos Encina.



40. Portada del primer número de *La Verdad*.



Nº 41. Primera página del primer número de *La Verdad*.

1900 pronunciaron conferencias muy celebradas por los teósofos, no sólo por su contenido, sino sobre todo por el evidente efecto de legitimación que implicaba el hecho de que dos jóvenes intelectuales de Buenos Aires se sumaran al movimiento. Su incorporación fue celebrada con una editorial de apertura en *Philadelphia*, en la cual se hablaba, empero, de tres jóvenes anexionés y no de dos, aunque se omitían sus nombres.⁷⁰ En los números siguientes aparecieron, en efecto, tres nuevas firmas: la de Lugones, la de Palacios, ambas acompañadas por las siglas M. S. T (miembro de la sociedad teosófica), y la de José Ingenieros, pero sin las siglas. No fue posible corroborar si él fue el tercer joven. En todo caso, su nombre no volvió a aparecer en *Philadelphia*; y apenas lo hizo una vez más en *La verdad*, en 1908.⁷¹

Es interesante la información acerca de estas reuniones teosóficas de fin de siglo que Capdevila dice haber recuperado del relato oral de los decanos. La suma de temas y actividades que armaban las sesiones era un verdadero catálogo de preocupaciones científico-ocultistas:

Creían todos ellos, sin la menor duda, en el advenimiento de otra era. [...] La idea de fuerzas extrañas entra en juego. Del mundo físico, del mundo químico, vendrán los mensajeros de la revelación. [...] Diríase que por de pronto, las ondas hertzianas y los rayos Roentgen están saliendo fiadores de la transformación.

Y allá están ellos, a la espera de lo maravilloso. Todos cultivan (a ratos sí, a ratos no, a lo criollo) la fuerza de la voluntad y muchos desean desarrollar poderes sutiles. [...]

A todo esto, el mono es traído sin cesar a la discusión y a la hipótesis. Otras veces, los fantasmas y las larvas. ¿Por qué negar lo invisible? Se preguntan además dándose alas.

Por su parte, las Matemáticas —unas Matemáticas tan dúctiles y tan maleables como es menester— se conforman por esa época en el mundo entero con todos los razonamientos y deducciones teosóficos [...]

No estaba excluido tampoco el fenómeno. Un italiano bajito, de ojos ardientes, un cierto boticario Manuel Frascara, [...] era el asombro de todos por sus extrañas posibilidades.⁷²

⁷⁰ “La Rama Argentina Luz de la Sociedad Teosófica vio en estos últimos días aumentar el número de sus miembros con el ingreso de tres hombres jóvenes distinguidos por el talento que les reconocen, por su amor por el estudio de los altos problemas filosóficos y por la hermosa causa de la fraternidad, así como por la preparación intelectual y por las dotes morales con que cuentan; todo lo que los coloca en condiciones de ser miembros útiles para el desenvolvimiento de los propósitos que persigue la Sociedad Teosófica. Con tal motivo, nuestro hermano Lanú, Presidente de la Rama, dirigió a los recientemente ingresados al seno de ella, las palabras que reproducimos a continuación [...]” *Philadelphia*, 7 de octubre de 1898, pp. 101-105.

⁷¹

⁷² Capdevilla, op. cit, pp 172-175. A Manuel Frascara ya lo hemos mencionado como miembro del espiritismo, y posteriormente de la Sociedad Magnetológica. En esos ámbitos también había adquirido fama de prodigioso magnetizador.

Esperanza en el descubrimiento de fuerzas ocultas, entrenamiento de “poderes sutiles”, monos, matemáticas, fenómenos, fantasmas y larvas, todos elementos que, junto con algunos otros, armaban el sincrético mosaico de los espiritualismos científicos, y que en esta enumeración heteróclita evidencian, además, cuánto se correspondían también con el imaginario del relato fantástico en clave científicista que comenzaba a consolidarse en esos años, en pluma de autores como Eduardo L. Holmberg, el mismo Lugones, Atilio Chiáppori y Horacio Quiroga.

Otro de los asistentes a las reuniones teosóficas era el ingeniero y agrimensor Rodolfo Moreno, que venía desde la ciudad de La Plata, donde años más tarde fundó otra rama teosófica. La mayoría de los asistentes ya nombrados colaboraron, en alguna oportunidad, en la revista *Philadelphia*, en la que también escribían otros individuos afines, no necesariamente miembros, como el caso del Dr. Osvaldo García Piñero, autor de artículo “Hipnotismo y medicina”,⁷³ alentador del uso de la hipnosis, si bien no adscribía a una hipótesis ocultista.

No es sencillo reconstruir una nómina de nombres vinculados a la teosofía local. Ni en la revista *Philadelphia*, ni en la posterior *La Verdad*, ambas nucleadas en torno a lo que podríamos llamar primera generación de teósofos, ni siquiera en la más modesta *Luz Astral*,⁷⁴ figuran expresamente los nombres propios de sus hacedores o colaboradores. Sólo a través de breves notas que anunciaban conferencias y noticias sobre la marcha de la teosofía en el mundo es posible corroborar que Alejandro Sorondo estaba a cargo de la dirección de la revista y, por períodos, de la Rama “Luz”, y que Leopoldo Lugones fue el Secretario general de esa rama.⁷⁵ Asimismo, la pertenencia a la Sociedad sólo se corrobora cuando los colaboradores agregaban las siglas M. S. T. (miembro de la sociedad teosófica) debajo de sus firmas, y tal como dijimos anteriormente, la cantidad de artículos escritos por argentinos era sensiblemente menor que las traducciones de libros, folletos y conferencias pronunciadas por los líderes de la Sociedad. A ello debe sumarse, también, el uso de pseudónimos, no siempre fáciles de descifrar. Este ocultamiento parcial tanto de identidades como de información

⁷³ “Hipnotismo y medicina”, *Philadelphia*, enero-julio de 1902.

⁷⁴ Hemos consultado el primer año de la publicación, desde noviembre de 1895 hasta octubre de 1896. Buena parte de los textos aparecen firmados por un “Dr. Amauta”, pseudónimo que no hemos logrado descifrar. La revista se proclamaba ocultista, pero no teosófica. Publicó una serie de entreas sobre el desarrollo de la masonería en la Argentina.

⁷⁵ En la nota “La conferencia de Leopoldo Lugones” se deja asentado que el escritor ocupaba ese cargo. (*Philadelphia*, 7 de agosto de 1900). El cargo de Sorondo aparece mencionado en “El Coronel Olcott en Buenos Aires”, *Philadelphia*, 7 de septiembre - 7 de octubre de 1901.

institucional pudo haber sido producto de dos circunstancias; por un lado, la necesidad de mantener cierta reserva respecto de nombres con injerencia en la vida pública o, al menos, con ambiciones de ello. Pero por otro lado, la omisión de nombres podría haber significado el juego cómplice de no redundar en lo que todos conocían, esto es, aclarar innecesariamente el *quien es quien* en el íntimo, limitado y endogámico círculo de lectores.

En efecto, las características de *Philadelphia* refuerzan esta última inferencia. De una cantidad de páginas muy superior a la de los semanarios espiritistas, más cercana al libro en su formato que al periódico, la revista privilegiaba los ensayos de tema complejo en desmedro de las noticias de efecto sobre fantasmas, casos raros y demás excentricidades con que los espiritistas poblaban sus páginas. Este primer órgano “oficial” de los teósofos estaba claramente dedicado a un público de elevada competencia lectora y de cierta formación en ciencias, religión o filosofía. La expresa voluntad de elitismo, apoyado en argumentos tanto espiritualistas como intelectuales, privilegiaba la excelencia en el contenido y en las traducciones, en desmedro de una recepción numerosa. Una de sus aspiraciones era, antes que publicar artículos propiamente periodísticos, acercar a sus correligionarios los libros aún no traducidos al castellano o sobre todo, aquellos que todavía no llegaban a las librerías. Era frecuente encontrar textos de Blavatsky, del norteamericano D. A. Courmes o de otros teósofos, publicados por entregas, cuya totalidad de páginas superaba el centenar una vez finalizada la secuencia. Fernández, alias Lob Nor, expresó en numerosas ocasiones el carácter “necesario” de este elitismo; y en relación a ello, cuando publicó en su revista una reseña biográfica del líder del espiritismo argentino, Cosme Mariño, no dudó en adjudicarle, en retrospectiva, la tarea de haber acercado el espiritismo a las masas, consciente de que su acervo era más asimilable por el profano:

Mariño no ha formado parte de la Sociedad Teosófica, cuyas enseñanzas admira y respeta, porque ha creído —y tal vez con razón— que el nivel moral e intelectual de la masa de nuestro pueblo no permita todavía el adquirir y asimilar las altas enseñanzas de la Teosofía.⁷⁶

En efecto, todo el discurso de la teosofía estaba estructurado en base al convencimiento de que sólo las personalidades sensibles, inteligentes y cultas (o al

⁷⁶ Lob Nor, “Cosme Mariño”, *La verdad*, 1º de agosto de 1908, p. 638. En un artículo posterior, consta que Felipe Senillosa se incorpora a la Sociedad Teosófica.

menos, con ambiciones de conocimiento) eran dignas y capaces de llevar adelante los objetivos tanto filantrópicos como científicos de la Sociedad. La teosofía, en tanto fiel producto de una cultura secular, le proponía a esas clases medias con educación formal y cierta experiencia lectora –su verdadero campo de cultivo social- una serie de argumentos y de creencias con los cuales construir una concepción de sí mismos que los distinguiera de la masa, que los elevara por sobre la media, incluyéndolos en una especie de *aristocracia del espíritu*. La diferencia entre esta aristocracia del espíritu y la aristocracia de cuna era que la primera se conquistaba mediante la lectura de libros sobre historia de las religiones, filosofía, ciencia, y todo el variado espectro diletante y sincrético de los teósofos; o a través de la investigación en los fenómenos de lo “oculto”, o a través de prácticas propiamente orientalistas como la meditación, el ascetismo, el ayuno, etc. Como sea, no se trataba de un privilegio de nacimiento, sino de la posibilidad de acceder a un reducido grupo de almas elegidas, proviniendo no obstante de las capas medias de la sociedad, gracias a un ejercicio de entrenamiento y elevación espiritual. En relación a la práctica de las ciencias ocultas –esto es, la investigación en los fenómenos psíquicos y paranormales-, la idea de espíritu selecto cobraba también estructural relevancia, dado que se asociaba el supuesto poder descomunal o incontrolable de las fuerzas aun desconocidas, con la grandeza espiritual e intelectual de quien pudiera ejercer algún tipo de manejo sobre ellas.

No obstante, una de las desventajas prácticas de este elitismo fue que la edición de la revista no podía auto-sustentarse. En un grado mucho mayor que el de la Sociedad Espiritista Constancia y su revista homónima (que hacia 1908 alcanzaba el pico de los 1200 ejemplares), la edición de *Philadelphia* era costeada enteramente por su director, Sorondo, y prácticamente no exhibía publicidad alguna.⁷⁷ En 1902, los números de los seis primeros meses se ven obligados a comprimirse en una única edición, sacada en julio, en cuya última página la dirección aducía “inconvenientes” para mantener la regularidad de la publicación.⁷⁸ Después de ese número, la revista dejó de publicarse.

Entre las firmas de *Philadelphia* acompañadas por las siglas M.S.T., también llama la atención la de la ya mencionada médica peruana, residente en Argentina desde 1895, Margarita Práxedes Muñoz. Tenaz difusora del positivismo comteano, fue la

⁷⁷ “Esta revista, que un sentimiento altruista hizo fundar, costó a Sorondo grandes sacrificios pecuniarios [...]; y la revista vivió varios años puede decirse que costeada exclusivamente por su fundador”. Lob Nor, “Alejandro Sorondo”, *La verdad*, 1º de noviembre de 1908, p. 782.

⁷⁸ “La dirección de *Philadelphia*”, *Philadelphia*, enero-julio de 1902, p. 297.

fundadora y directora en Buenos Aires de la revista *La Filosofía Positiva*, cuyos pocos números aparecieron durante 1898. Su formación científica “materialista” no sólo no le impidió acercarse al ámbito de la teosofía y convertirse en miembro de la sociedad, sino que aún en su propia revista fomentó la inclusión de textos teosóficos, a primera vista poco compatibles con la ortodoxia comteana. En uno de esos números saludó la edición de *Philadelphia*, mientras que en otra oportunidad “el joven anticlerical, y futuro diputado socialista, Alfredo Palacios” publicó dos relatos ambientados en la antigüedad clásica, en los que “exponía de forma alegórica la doctrina teosófica de la evolución del alma hasta su integración con el ser supremo.”⁷⁹ A su vez, Práxedes Muñoz colaboró en dos ocasiones en *Philadelphia*.⁸⁰ En 1902, cuando se trasladó a Montevideo, se incorporó a la rama uruguaya.

A propósito del recorrido intelectual de Práxedes Muñoz y de otras figuras del período de entre siglos, el historiador De Lucía detecta atinadamente que “[e]l fondo común de estas particulares convergencias era la fe científicista y el tono eticista que animaba por igual a los discípulos de Comte y a las corrientes espiritualistas; hecho que les permitió convivir en común espacio de la sub-cultura librepensadora del Buenos Aires de fin de siglo.”⁸¹ Estas “convergencias” como las llama De Lucía, tan frecuentes en esos años, no sólo plantean la necesidad de relativizar las polarizaciones o rivalidades dentro del campo cultural de la época, sino también de reformular lo que entendemos por “cultura científica”, dado que en casos como éste la reducción de “lo científico” al ámbito exclusivo de la escuela positivista, o en un sentido inverso, la exclusión de ella de todo discurso que ostente incrustaciones espiritualistas, caería en un reduccionismo.

Respecto de Práxedes Muñoz debe agregarse, también, el hecho de que, a poco de llegar a Buenos Aires, había fundado la primera logia masónica argentina formada por mujeres y niñas, llamada “8 de marzo de 1895”, destinada a “luchar por ampliar el trabajo de la mujer en el campo social diferenciándose de las instituciones católicas de

⁷⁹ De Lucía, Daniel Omar, “Margarita Práxedes Muñoz, visión del alba y el ocaso”, *El Catoblepas*, N° 83, enero 2009. Los textos citados por el autor son: Palacios, Alfredo L., “Lentulo”, en *La Filosofía Positiva*, 30 de mayo de 1898, págs. 21-29; y Palacios, Alfredo L. “Shara”, en *La Filosofía Positiva*, 16 de julio y 30 de agosto de 1898, págs. 36-38.

⁸⁰ Práxedes Muñoz, M., “Helena P. Blavatsky”, *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1900, págs. 215-226.; Práxedes Muñoz, M., “Una profecía por cumplirse”, en *Philadelphia*, 7 de marzo y 7 de abril de 1901, pp. 77-81.

⁸¹ De Lucía, Daniel Omar (1999), “Los comtianos argentinos y su rol en la red de círculos positivistas sudamericanos (1895-1902)”, *Actas de II Corredor das ideais do Cone Sul*, São Leopoldo, mayo.

beneficencia” y “a dictar cursos para mujeres y adolescentes sobre ciencias y nociones útiles en la vida social”, entre otras actividades filantrópicas.⁸² Este dato, junto con los anteriores, evidencia que con la figura de Práxedes Muñoz, el movimiento teosófico – ahora en su versión porteña-, volvía a convocar un perfil de mujer librepensadora, con instrucción en ciencias (era Doctora en Medicina por la Universidad de Santiago de Chile), activista por los derechos de las mujeres trabajadoras y finalmente, adherente a un espiritualismo moderno, luego de transitar por una etapa anti-clerical. El lugar protagónico que tuvieron las mujeres en el movimiento teosófico habla de otro de sus aspectos progresistas e igualitarios, rasgo que compartían sin dudas con los socialistas, pero que convivía, a su vez, con su defensa retórica de “lo selecto”.

Ahora bien, en relación a las firmas de *Philadelphia*, debe señalarse que cuando los nombres propios no figuraban como miembros de la sociedad, a veces lo hacían pasivamente como menciones, a fin de sostener la atmósfera de gravitación de apellidos vinculados en alguna medida a la ciencia local. Era el caso del epígrafe que encabezaba todos los números de *Philadelphia*, publicados invariablemente los días 7 de cada mes (por tratarse del número sagrado de la analogía universal). Dicho epígrafe pertenecía al ingeniero y matemático Carlos Encina, antiguo Decano de la Facultad de Ciencias Físico-Naturales de Buenos Aires entre 1874 y 1880. Se trataba del fragmento de un poema de corte claramente místico que, sin haber sido escrito especialmente para los teósofos (Encina muere en 1882), mostraba llamativa correspondencia con la cosmovisión teosófica.⁸³ Señalemos, no obstante, que si bien no hay vínculos en vida entre Encina y la teosofía, sí los hubo con el espiritismo.⁸⁴

Asimismo, el joven Carlos Octavio Bunge es mencionado a propósito de su “Principios de psicología trascendental”, un adelanto de su futuro libro, que dio a conocer en 1902 en la *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales*, de la que era co-director. Intentando capitalizar la particular concepción de la psicología que estaba desarrollando Bunge (en su búsqueda de matizar una excluyente impronta positivista⁸⁵), la revista elogiaba al joven por su “despreocupación de la ortodoxia científica”,⁸⁶ al afirmar, por

⁸² Cfr. De Lucía, “Margarita Práxedes Muñoz, visión del alba y el ocaso”, op. cit.

⁸³ El epígrafe decía: “Más allá de la vida de las formas / está la vida de la eterna idea, / más allá de los mundos que perecen / el infinito que los mundos crea”.

⁸⁴ Cfr. Capítulo II de esta tesis.

⁸⁵ Véase el detallado análisis que realiza al respecto Oscar Terán (2000), en “Carlos Octavio Bunge: raza y nación”, en Terán, Oscar, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp.135-206.

⁸⁶ M. B. A. [sólo iniciales], “Movimiento Teosófico”, *Philadelphia*, enero-julio de 1902, pp. 295-296.

ejemplo, el valor de la “enseñanza psicológica de la antigüedad” (retrospectiva siempre cara a los teósofos) y sobre todo, al proponerse buscar las “leyes generales” que explicasen los fenómenos psicológicos. La figura del científico (en este caso, estudioso de la psicología) que se apartaba de una “doxa”, y que, de una manera u otra, contemplaba en sus argumentaciones aspectos “idealistas” o “espiritualistas”, era siempre celebrada por la Teosofía, en tanto prometía ser el inicio de una futura reconciliación entre la materia y el espíritu, su soñada utopía *monista*, como dijimos. Pero siempre que se pronunciaba este tipo de celebraciones o felicitaciones, se agregaba la aclaración de que los teósofos ya habían descubierto todo lo que se presentaba ahora como una visión innovadora de la psicología; por vía de la revelación, de la ley de analogía o del estudio de los libros antiguos, los teósofos siempre conocían de antemano todo aquello que la ciencia comenzaba a estudiar o a teorizar con métodos positivos:

Bien pues, el autor se propone salvar esa dificultad mediante una *metafísica positiva*, bajo el nombre de psicología trascendental y deseamos muy de veras que lo acompañe el éxito más completo: éxito obtenido por la Teosofía partiendo de *Uno a la diferenciación*, mientras que el Dr. Bunge comienza su jornada, tomando un eslabón de la cadena de causas y efectos, y así quiere crear una psicología racional y un sistema de metafísica positiva.

De cualquier forma, la vida intelectual del Dr. Bunge es un ejemplar [sic] que deseáramos ver imitado, con más frecuencia en nuestro pequeño mundo pensador.⁸⁷

No había vínculos explícitos, claro está, entre las propuestas de Bunge y la cosmovisión teosófica; en todo caso, la analogía con lo que la teosofía “ya sabía” corría por cuenta del redactor. Con todo, mirado a grandes rasgos, existía al menos un punto de contacto entre las ambiciones de Bunge respecto de la psicología y aquello que *Philadelphia* concebía como la verdadera “ciencia del futuro”. Oscar Terán ha señalado que, descartada para Bunge una adhesión al monismo naturalista, cuya ciencia regente era la biología, “se produce en su discurso un desplazamiento que buscará la unidad fundadora en una cierta concepción de la psicología” y con ello definirá “el carácter mismo de su colocación dentro del movimiento positivista.”⁸⁸ Concibiendo a la psicología como “ciencia puente” entre la biología y las ciencias sociales, para Bunge ésta “aparece dotada de una doble función: ‘dualizar’ al positivismo y ofrecer una

⁸⁷ Ibid, p. 296.

⁸⁸ Terán (2000), op. cit., p. 192.

esperanza de retotalización del campo de saberes”.⁸⁹ Curiosamente, dos años antes, el geógrafo Sorondo había publicado un artículo donde planteaba que la verdadera ciencia —que la teosofía impulsaba— debía situarse en un punto medio entre “el materialismo y el espiritualismo”: “*unidos ambos sistemas en un solo cuerpo de doctrina, [...] reconocidas y aceptadas por el uno las verdades que al otro sirven de fundamento y que responden a las necesidades de la razón ó a las necesidades del sentimiento, [...] se habrá encontrado, por fin, la segura clave que a la Verdad conduce*”.⁹⁰ Esta necesidad de buscar una disciplina-modelo, regente de todas las demás, pero menos excluyente que la del monismo biologicista, era la que sin dudas llevaba a los teósofos a mirar con buenos ojos los trabajos psicológicos de Bunge.

Los teósofos de *Philadelphia* publicaron, asimismo, a lo largo de seis meses entre 1899 y 1900, las entregas del libro de Azevedo Marques, *Corroboraciones científicas de la teosofía*, en las cuales se exponían los descubrimientos científicos que, según su óptica, estaban “corroborando” lo anticipado por Blavatsky en los tomos de *La Doctrina Secreta*. El procedimiento argumentativo volvía a ser la feroz aplicación de analogías entre los descubrimientos científicos del siglo y el mundo oculto; y el presupuesto era, como en otras oportunidades, que la teosofía sostenía con anterioridad iguales “verdades” a las que ahora ocupaban a la ciencia moderna. Así, en la entrega del 7 de julio de 1899, se afirmaba que al haberse descubierto la “permeabilidad” de la materia, gracias a la identificación de los rayos X por el alemán Röntgen, se había probado una verdad anticipada en la *Doctrina Secreta*: que el hombre puede atravesar la materia con el pensamiento, mediante la hipnosis, la clarividencia y la telepatía. Algo similar se argumentaba acerca de la energía eléctrica (análoga a la fuerza del pensamiento), el telégrafo sin hilos (analogía de la transmisión del pensamiento sin palabras), la fisiología (las células son seres de vida independiente, con inteligencia y alma), el estudio de la composición eléctrica de los átomos, los descubrimientos astronómicos (posibles mundos habitados), la geología, la mineralogía y los estudios psiquiátricos.⁹¹

El primer número de la revista *La Verdad*, aparecido en 1905, también continuó con esta estrategia: tituló “Ciencia” el artículo de apertura, donde se reproducían

⁸⁹ Ibid., p. 195.

⁹⁰ Sorondo, A., “El materialismo y el espiritualismo bajo el punto de vista teosófico”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1900. El subrayado es nuestro.

⁹¹ Marques, A., “Corroboraciones científicas de la Teosofía”. *Philadelphia*, 7 de julio y 7 de agosto de 1899.

similares argumentos.⁹² Esta revista ocupó el lugar que *Philadelphia* había dejado vacante con su desaparición, pero tuvo características diferentes a aquella, diferencias que se debieron tanto a la política editorial de su director como a las transformaciones que fue sufriendo la teosofía en el país. En principio, fueron aún más escasas las colaboraciones de argentinos. Era, principalmente, su director, Lob-nor (Fernández), quien firmaba las notas locales, mientras que buena parte de sus 32 páginas mensuales estaban ocupadas por ensayos y conferencias de los directivos de la Sociedad. Al frente en ese momento de una nueva rama, Vi-Darmah, Fernández realizó tareas vinculadas a la expansión institucional y a la propaganda. Además de sus numerosas traducciones, como dijimos, afianzó los lazos con las ramas que ya se habían formado en Chile, Perú, Uruguay y el sur de Brasil, a fin de iniciar las gestiones para formar la Sección Latinoamericana,⁹³ hecho que se consumó varios años después. Gracias a su mediación, también, los teósofos de Buenos Aires alcanzaron uno de los máximos puntos de visibilidad social, cuando en septiembre de 1901, Henry Olcott desembarcó en esta ciudad. Fernández cubrió todos los costos de ese viaje e incluso alojó al Presidente de la Sociedad Teosófica en su hogar.⁹⁴ Olcott permaneció en el país por 10 días, en los que además de supervisar el curso de las ramas, pronunció tres conferencias: la primera, en francés, en el Prince Surje Hall; la segunda, en inglés, en la Sociedad de Literatura Inglesa; y la tercera se desarrolló en la ciudad de La Plata, adonde Olcott fue invitado por el Director de la Biblioteca Pública de la provincia; en esta oportunidad, fue presentado por el teósofo Rodolfo Moreno. Sus conferencias despertaron la atención de la prensa local, y estas fueron reseñadas en *El Día* de La Plata, y en *La Prensa*, *Caras y Caretas*, *El País* y *El Diario* de Buenos Aires.⁹⁵ A ello debemos agregar que, en 1909, también por intermediación de Fernández, el teósofo español Mario Roso de Luna visitó Buenos Aires y otras ciudades del país, hecho que afianzó aún más el intercambio con los teósofos españoles. La revista *Sophia* informó en varios números el curso de ese

⁹² Blavatsky, H. P., "Ciencia", *La Verdad*, 1º de mayo de 1905, pp. 7-10.

⁹³ "Sección sudamericana de la sociedad teosófica", *La Verdad*, 1º de julio de 1905.

⁹⁴ Montesano Delchi, Arturo (1929), *Las grandes figuras de la sociedad teosófica*, Buenos Aires, Kier, p. 62

⁹⁵ "El Crel. Enrique S. Olcott. De paso por Buenos Aires", *El País*, 18 de septiembre de 1901; "En el Príncipe George's Hall. La conferencia del Crel. Olcott", *El País*, 19 de septiembre de 1901; "El coronel H. S. Olcott", *La Prensa*, 21 de septiembre de 1901; S/t, *El Diario*, 19 y 21 de septiembre de 1901; "En la Biblioteca, Conferencia del Crel. Olcott", *El Día*, La Plata, 21 de septiembre de 1901; "La teosofía en Buenos Aires", *Caras y Caretas*, 5 de octubre de 1901, p. 62.

viaje, así como las visitas de Roso de Luna a otras ciudades de Chile, Uruguay y Brasil.⁹⁶

En aquellos años la teosofía ya había expandido notablemente sus ramas en el continente, y todavía se alcanzaría mayor fortalecimiento institucional en las décadas siguientes.⁹⁷ Pero también debe señalarse que a medida que avanzaba el siglo XX, las incrustaciones científicas en el discurso de los teósofos fueron perdiendo protagonismo, y la defensa de una “verdad” trascendente en sus doctrinas fue amparándose cada vez más en el orientalismo. La articulación o la apropiación por analogía de las conquistas de la ciencia moderna ya no fueron posibles tal como lo habían sido en el pasaje de siglos, al tiempo que el curso mismo de las ciencias “occidentales” también se haría menos maleable.

Sin embargo, en la Argentina, la teosofía logró dejar también otra huella, aun más duradera en el imaginario que su pretensión científica; a través de la pluma de Leopoldo Lugones, expresó su cosmogonía en clave de nacionalismo cultural. De ello se ocupará el próximo y último apartado.

El intelectual teósofo piensa la Nación: Leopoldo Lugones y sus ensayos del Centenario⁹⁸

De entre todos los colaboradores nombrados anteriormente, la figura de Leopoldo Lugones emergía como el cuadro más integral y mejor preparado dentro de la teosofía local. En primer lugar, Lugones podía ejercer una tarea de propaganda y difusión de la doctrina entre el público no iniciado, gracias a su ya ganada reputación como joven escritor.⁹⁹ Por otro lado, si bien no poseía una formación científica de

⁹⁶ “Las poblaciones visitadas por Roso de Luna han sido: Buenos Aires (dos veces), La Plata, Rosario de Santa Fe, Mendoza (dos veces), Puente del Inca, Valparaíso, Viña del Mar, Montevideo y Río de Janeiro.” *Sophia*, 10 de junio de 1910.

⁹⁷ Un detalle de las seccionales nacionales de la Sociedad, así como de las ramas argentinas en la década del sesenta puede leerse en Sección Argentina de la Sociedad Teosófica (1963), *Teosofía y Sociedad Teosófica*, Buenos Aires, Comisión de Difusión y Propaganda.

⁹⁸ Hemos publicado una versión preliminar de este apartado con el título “El intelectual teósofo: Leopoldo Lugones en *Philadelphia* (1898-1902)”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, N° 12, 2008, pp. 67-86

⁹⁹ En el anuncio “La conferencia de Leopoldo Lugones”, la revista hacía notar estas cualidades: “Numerosa y selecta concurrencia atrajo noches pasadas hacia el local de la Rama Teosófica “Luz”, el anuncio de que el secretario general de la misma, Leopoldo Lugones, iba a dar una conferencia sobre

academia, Lugones leía, como muchos teósofos, bibliografía científica.¹⁰⁰ Y a ello se agregaba su condición de poeta, excepcional entre los teósofos porteños, lo que le permitía además, escribir sobre el arte desde una perspectiva teosófica. Este perfil integral le otorgó un lugar destacado dentro de *Philadelphia* y le permitió ocupar el rol de vocero de las convicciones teosóficas. No es casual que tres de sus cuatro colaboraciones (sin contar la publicación original de su relato “La licantropía”¹⁰¹) llevaran en su título la invariable presencia del pronombre “nuestro” acompañando el tema de la disertación: “*Nuestras ideas estéticas*”, “*Nuestro método científico*”, “El objeto de *nuestra* filosofía”.¹⁰²

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, estudiar la vinculación de Lugones con la teosofía se convierte en un auténtico ejercicio de “iluminación” de su obra; en un punto, en el transcurso de esta investigación, cuanto más conocíamos sobre la teosofía, más creíamos comprender la escritura de Lugones. Y no precisamente porque en la teosofía se agotase todo el ideario lugoniano, sino, en todo caso, porque era posible encontrar en ella un verdadero acervo de temas, ideas, argumentos y formas de razonar que Lugones supo incorporar tanto en algunos ensayos como en su literatura fantástica. Había algo en el *modus operandi* discursivo de los teósofos que cuya funcionalidad Lugones pareció comprender muy tempranamente. La teosofía le proveyó un tipo de movimiento argumentativo que echaba mano de tradiciones, historias y mitos antiguos para hilvanarlos cuidadosamente con lo moderno apelando a supuestos núcleos comunes, que se tradujo claramente en *El Payador* con el armado de un linaje argentino que comienza con Hércules y sigue con los paladines. Dar apariencia razonada a lo que en realidad es Mito, y encontrar una “esencia espiritual” en el objeto tratado también es una lección teosófica. Lugones aprende de Blavatsky que se puede crear un texto nuevo, de aspiraciones cósmicas, proyectando imaginariamente las correspondencias entre lo antiguo y lo moderno; aprende de Besant que el discurso espiritualizante de la teosofía

Teosofía. La reputación tan bien conquistada por este compañero de tareas entre nuestro mundo literario, era un aliciente para el público profano, el que armonizó con los miembros de la Rama en el aplauso espontáneo [...]” (La Dirección, *Philadelphia*, 8 de agosto de 1900)

¹⁰⁰ Prueba de ello es el completo sistema de citas de su libro de relatos *Las fuerzas extrañas*, publicado en 1906, pero cuyos cuentos más tempranos datan de 1898, año en que se incorpora como miembro a la Sociedad Teosófica.

¹⁰¹ Publicado por primera vez en *Philadelphia* el 7 de septiembre de 1898, fue luego incorporado, con leves variantes, al libro *Las fuerzas extrañas*, bajo el título “Un fenómeno inexplicable”.

¹⁰² Lugones, Leopoldo, “El objeto de nuestra filosofía”, *Philadelphia*, 7 de junio de 1900; “Nuestro método científico”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1900; “Nuestras ideas estéticas”, *Philadelphia*, 7 de noviembre / 7 de diciembre de 1901. (El subrayado es nuestro)

puede articularse con una empresa de nacionalismo cultural, y que puede incluso politizarse explícitamente cuando se trata de justificar jerarquías sociales (como la superioridad de la elite frente a la masa) o de denostar la democracia para la Argentina. Hizo uso funcional del escalafón espiritualizante de las siete razas para inventar aquello de la “sub-raza gaucha”, especie de “proto-raza” del argentino en *El Payador*. Apeló claramente a la figura del médium para construir la figura del poeta que espiritualiza la materia, y para escalonar esta tarea en una progresión creciente de espiritualizaciones: la naturaleza en bruto (la pampa), el payador que loa esa naturaleza, el *Martín Fierro* de José Hernández, él mismo –Lugones, poeta e intelectual- lector de Hernández y médium mayor que comunica la tradición cultural nacional a la elite dirigente.

Los estudios críticos sobre sus ensayos ya habían detectado, claro está, el estatuto de verdad que otorgaba a lo mítico,¹⁰³ o el rol metafórico de “médium” cultural que, en tanto poeta, se adjudicó en sus conferencias de 1913 sobre el *Martín Fierro*.¹⁰⁴ También, en otra dirección, Jorge Monteleone reconstruyó las fuertes implicancias teosóficas de su poesía.¹⁰⁵ Pero aquello que aún falta enfatizar es que un texto tan central como *El Payador*, uno de los artífices de lo que la historiografía identifica como el nacionalismo cultural del Centenario,¹⁰⁶ junto con otros de ese mismo período como *Prometeo* (1910) y *Elogio de Ameghino* (1915), están absolutamente atravesados por un tipo de razonamiento inspirado en las formas en que los teósofos “teorizaban” sobre lo real, que Lugones encauzó para crear un imaginario nacional.

Creemos, además, que la teosofía fue la que incentivó su interés por las tradiciones orientales e incluso por el helenismo, concretamente en relación a los “misterios” griegos tal como los trabaja en su ensayo *Prometeo*. En este sentido, nuestra lectura se emparenta con otros trabajos que han rastreado este tipo de pisos ideológicos ocultistas en intelectuales latinoamericanos, como el que Díaz Quiñones realizó respecto de la obra del cubano Fernando Ortiz, a propósito de sus vínculos con el

¹⁰³ Cfr. González, Horacio (1999), *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue.

¹⁰⁴ Cfr. Terán, Oscar (1993), “El payador de Lugones o la mente que mueve las moles”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año XVI, n° 47, diciembre.

¹⁰⁵ Cfr. Monteleone, Jorge (1998), “Leopoldo Lugones: el cuerpo doble”, en *Espacios de crítica y producción*, Buenos Aires, FFyL, UBA, N° 23, septiembre.

¹⁰⁶ Cfr. Devoto, Fernando (2002), “El momento del Centenario”, en *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI; Cattaruzza, Alejandro; Eujanian, Alejandro (2003), “Héroes patricios y gauchos rebeldes. Tradiciones en pugna”, en *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*. Buenos Aires, Alianza.

espiritismo de Allan Kardec;¹⁰⁷ o como el estudio de Devés Valdes y Melga Bao sobre varios intelectuales, principalmente Haya de la Torre, pero que no repara en el caso de Lugones.¹⁰⁸

Esta reconstrucción encuentra una fuente de peso en los ensayos que Lugones escribió para la revista *Philadelphia*, en los cuales es posible hallar hipótesis y razonamientos muy similares a los de sus ensayos del Centenario, aunque volcados todavía a incumbencias netamente teosóficas, ajenas a la realidad nacional. En estos textos ciertamente poco conocidos hasta el momento nos detendremos a continuación.

Lugones en Philadelphia

El primer ensayo, “Acción de la teosofía”¹⁰⁹, comienza con el anuncio de un cambio histórico en el pasaje de siglos: el avance del espiritualismo en las disciplinas del conocimiento, en reemplazo de las caducas teorías materialistas. Libre de la sumisión a toda iglesia tradicional, el espiritualismo estaba ingresando –según Lugones– al ámbito de la Ciencia, conduciéndola lentamente hacia la formulación de interrogantes antes prohibidos por la fobia metafísica: el *por qué* y *para qué* de los fenómenos de la vida. El modelo de esta nueva ciencia estaba, paradójicamente, en la antigüedad, en una ciencia que “sabía más, aunque conociera menos”, gracias a haber estado siempre precedida por un sistema filosófico. El punto común de esa ciencia del pasado y aquella que necesariamente se impondrá en el futuro era la búsqueda de una ley única, de una ley que sintetizara el funcionamiento de todos los fenómenos del universo.

Lugones dedicó buena parte de este ensayo a demostrar cómo las últimas conclusiones de la física sobre la materia y la fuerza,¹¹⁰ o de la biología sobre el desarrollo de los organismos, “tendían” a confluir hacia esa ley sintética, que se basará en la analogía y en la armonía de los contrarios. No obstante, no era la ciencia moderna, en su estado atomizado y precario de la época, la que llegará a ese estadio, sino la ciencia llamada “oculta”, cuyo adjetivo Lugones contradictoriamente confirmaba en un

¹⁰⁷ Díaz Quiñones, Arcadio (1998), “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación”. *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 2, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 175-192

¹⁰⁸ Devés Valdés, Eduardo; Melgar Bao, Ricardo (1999), “Redes teosóficas y pensadores (políticos), latinoamericanos. 1910-1930.”, en *Cuadernos Americanos* 78, Año XIII, vol. 6, México, UNAM, noviembre-diciembre, pp. 137-152.

¹⁰⁹ “Acción de la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1898.

¹¹⁰ Forma en que Lugones llamaba a la “energía”.

sentido, y refutaba en otro. Confirmaba el atributo de “oculta” cuando dejaba en claro qué entendía por la figura del verdadero científico-investigador: un sujeto iniciado en las artes de la introspección y de los poderes psíquicos, que parte de un autoconocimiento profundo para luego conocer el mundo exterior, y que adquiere sus saberes por revelación o por cercanía con la divinidad, y no sólo a través de la vía exclusiva de la erudición. La figura recuerda inevitablemente a numerosos personajes de sus relatos de *Las fuerzas extrañas*, aunque aquí no se trate de fantasías ficcionales; para Lugones, la figura del científico se homologa a la del alquimista y a la del iniciado en los misterios religiosos de la antigüedad, ambos sujetos que, por cierto, se recortan de la medianía de las masas.¹¹¹ Pero a la vez, en esta misma línea elitista aunque en dirección contraria, Lugones refuta el adjetivo “oculta”, o delata su connotación despectiva, cuando afirma que es en realidad la ignorancia de la mayoría la que no ve más que oscurantismo en la teosofía: “El vulgo es quien ha dado á la Ciencia el calificativo de Oculta. Pero la Ciencia, que es la posesión de la verdad, no es oculta sino para los ciegos. Solo estos pueden reprocharle una obscuridad que está en ellos mismos. [...] [E]l movimiento científico que [la doctrina teosófica] ha dado origen será la más brillante prueba.”¹¹²

Esta defensa explícita de un modo alternativo de conocimiento al método positivista, que contemplaría también a la moral y la belleza, continuará profundizándose en las colaboraciones subsiguientes. Así, en “Nuestro método científico”, Lugones presenta los principales fundamentos de la ciencia teosófica, cuyo modelo a seguir -su “ciencia madre”- es la matemática. El *método mismo* de la ciencia teosófica es la ley de analogía, resumida bajo la frase “lo que está arriba es lo mismo que lo que está abajo”. De ello, según Lugones, resulta que “el secreto de la constitución del Universo está en cualquier parte del mismo, pues tenemos ya averiguado que cualquier fenómeno está constituido por la combinación del espacio y la forma.”¹¹³

La convicción de Lugones es tan fuerte, que no duda en afirmar que la ley de la analogía ya contaba con la consideración de “los dos espíritus indiscutiblemente más

¹¹¹ “La ciencia no puede confiar sus descubrimientos á quien por no saber manejarlos, los desviarían con miras aviesas haciendo de ellos perjudiciosos instrumentos. Por otra parte, si la Ciencia hablara á los ignorantes, éstos no la comprenderían. [...] La Ciencia enseña el procedimiento, da las bases; el que quiera hacer como ella, colóquese antes en situación de hacerlo. La posesión de la verdad no se adquiere por medio de comunicaciones; antes es menester conocerse *a sí mismo*, para conocer después *en sí mismo* la verdad á que se aspira.” Lugones, L., “Acción de la teosofía”, op. cit., p. 176.

¹¹² Ibid., p. 176.

¹¹³ Lugones, L., “Nuestro método científico”, op. cit., pp. 55-56.

vastos y profundos de la ciencia contemporánea”, Darwin y Spencer, quienes habrían razonado analógicamente muchas conclusiones de sus teorías.¹¹⁴ Señalemos también que, para Lugones, una ciencia sustentada por leyes globales como ésta era sin dudas mucho más “exacta” que una ciencia que apoyara todas sus conclusiones en la débil constatación de los sentidos. Tanto Lugones, como posteriormente Alfredo Palacios en su conferencia,¹¹⁵ insistirán en la falibilidad del privilegio de los sentidos para la comprobación de los fenómenos, apelando a los recientes descubrimientos de radiaciones no perceptibles por la visión humana, así como al amplio espectro de colores o de sonidos.

Ahora bien, en el ensayo posterior, “El objeto de nuestra filosofía”, Lugones afronta otra dimensión de la doctrina que también será un tema de recurrencia en sus ensayos del Centenario. Su hipótesis central es que, frente al vacío moral de las corrientes filosóficas materialistas y frente al nihilismo al que se entregan los idealistas, el objeto de la filosofía teosófica es “la adquisición de una ética superior”.¹¹⁶ Es en este ensayo donde Lugones desarrolla argumentos llamativamente similares a los que expondrá años más tarde en *El Payador*, aunque con ciertas modificaciones de énfasis. Dando por sentada la mutua correspondencia de lo bueno, lo bello y lo verdadero, en esta oportunidad Lugones fija el eje en el bien:

Siendo pues congruentes lo verdadero y lo bueno, y dándonos por el ejercicio de ambos, el conocimiento integral del universo, la belleza que es la percepción de la unidad del universo en la armonía de las cosas, nacerá espontáneamente en nuestro espíritu; habríamos alcanzado la sabiduría compatible con nuestro estado humano y, a la mayor suma de verdad residente en nosotros, correspondería la mayor suma de bien y la mayor suma de belleza. *Viviríamos en realidad*. Pero es necesario que probemos por qué es el bien el único camino posible para llegar a la verdad y a la belleza.¹¹⁷

¹¹⁴ Más adelante, en *Prometeo*, volverá a afirmar una idea similar: “Este sistema de la analogía no ha variado desde Aristóteles hasta Spencer, siendo lo curioso que concilia el positivismo de estos con el espiritualismo palingenésico de Pitágoras y con el panteísmo estoico: lo cual demuestra que satisface plenamente al espíritu humano, siendo al respecto único en su género, así como respetable entre todos”. (Lugones, Leopoldo (1910), *Prometeo, un proscrito del sol*, Buenos Aires, Otero, p. 61)

¹¹⁵ Palacios, Alfredo, “Las religiones y las ciencias ante la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de octubre y 7 de noviembre de 1900.

¹¹⁶ Lugones, L., “El objeto de nuestra filosofía”, *op. cit.*, p. 796.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 797. Para Lugones, la *Realidad* es lo Absoluto o el Uno, mientras que verdad, belleza y bien representan los tres “accidentes” con que esta Realidad se manifiesta y a través de los cuales el hombre puede conocerla. *Cfr.* “Nuestras ideas estéticas”, *Philadelphia*, noviembre y diciembre de 1901, p. 152.

Si el camino hacia la verdad es arduo e inestable (la ciencia), si el camino hacia la belleza no está abierto para todos (el arte), la práctica del bien es una y fácilmente identificable: “el sacrificio por los demás”, la solidaridad para con el prójimo, la defensa de la justicia, en síntesis, la práctica consciente de la filantropía. Al escribir Lugones en el marco de *Philadelphia*, son claras las razones por las cuales busca enfatizar en el bien como “único camino para llegar a la verdad y a la belleza”, mientras que años más tarde, en su libro *El payador*, el énfasis se trasladará al ámbito de la belleza por fuerza del objeto tratado (un poema) y las ambiciones propuestas. Llama la atención, no obstante, la similitud en el tipo de razonamiento, similitud que también se verifica en *Elogio de Ameghino*, aunque el centro allí es la figura del “sabio” y el eje de la tríada, la búsqueda de la verdad.

Su reflexión sobre la unión y correspondencia entre el bien, la verdad y la belleza hace que su concepción sobre una “ética superior” y sobre la “práctica del bien” no esté desligada, en ningún momento, de sus ideas sobre la ciencia. La ciencia teosófica no buscará la “verdad por la verdad misma”, sino que tendrá como bandera y como mandato la felicidad para los hombres. Es con argumentos como éste que tanto Lugones como otros teósofos impugnaban algunas conclusiones de la ciencia moderna: criticando su falta de armonía, de belleza o de beneficios para la vida espiritual de la humanidad. Así, por ejemplo, cuando Alejandro Sorondo considera que “concebir el Universo como un compuesto exclusivo de Fuerza y de Materia es concebir algo monstruoso”¹¹⁸, está poniendo en juego la imposibilidad de “fealdad” en el universo, la imposibilidad de que de la verdad no emanen armoniosas correspondencias.

Por último, en “Nuestras ideas estéticas”, Lugones presenta una concepción teosófica del arte, aunque en este caso, dada la menor circulación de artículos y libros sobre el tema en la comunidad teosófica, en donde se privilegiaba claramente el tratamiento de los aspectos éticos, religiosos y científicos de la doctrina, el joven poeta puede permitirse mayor intervención personal. Si en los tres ensayos anteriores no faltaba el momento en que el autor se excusaba por su mera calidad de “estudiante”, en “Nuestras ideas estéticas” Lugones adquiere la autoridad enunciativa equivalente a la de un experimentador ocultista cuando comunica los resultados de sus investigaciones con el “fluido universal” o la “fuerza del pensamiento”. El arte no sólo es la materia sobre la

¹¹⁸ Sorondo, A., “El materialismo y el espiritualismo bajo el punto de vista teosófico”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1900, p. 7.

cual disertará Lugones, sino, sobre todo, aquella con la cual experimenta día a día en tanto poeta.

La visión del arte de Lugones sigue una clara concepción panteísta. Si la ley de la analogía afirma la existencia de una inteligencia y de un espíritu universal, y la presencia de los mismos en cada ser de la naturaleza, en el arte será la *metáfora* la que dé fiel testimonio de ello, señalando las correspondencias en su implícito trabajo de comparación.¹¹⁹ De esta manera, el artista se convierte en “un revelador del Universo en sus aspectos más íntimos”, al adivinar “la unidad substancial de las cosas en el alma que las descubre”, esto es, en su propia alma: “Y cuanto más posee la excelsa cualidad de transubstanciar su espíritu en los seres que le rodean, más elevado es su numen, más potente su verbo. Los seres se transfiguran en su emoción, y lo bello es la parte de él que en ellos hay: el espíritu.”¹²⁰ Dominar la materia con el espíritu, habitarla espiritualmente, he aquí uno de los grandes objetivos de los teósofos en todos los órdenes de la experiencia. Esta propuesta lugoniana, tan central en *El Payador* y en menor medida en *Elogio de Ameghino*, sigue la línea de lo que los ocultistas experimentadores se proponían realizar también en el campo de la ciencia:

Apoyándonos sobre la observación y guiándonos por la analogía, esperamos poder probar científicamente la potencia real del hombre sobre la materia, en general, demostrando primeramente el poder de la Fuerza inteligencia por sobre la Fuerza materia física.¹²¹

Este razonamiento es el que sin dudas ofrece al Lugones del Centenario uno de los esquemas más operativos con los cuales explicar qué hizo Hernández para escribir el verdadero texto trascendente de la nacionalidad.

A diferencia de los anteriores ensayos reseñados, Lugones elige cerrar “Nuestras ideas estéticas” con una insinuante digresión; en lugar de argumentar cómo arribó a las conclusiones sobre el arte anteriormente expuestas, elige narrar con abundancia de metáforas y elevaciones líricas una experiencia personal, la súbita percepción de un brote verde en un árbol deshojado al comienzo de la primavera, gracias a la cual

¹¹⁹ Existen notables similitudes entre este inicial ensayo y el prólogo a su libro *Lunario sentimental*, de 1909, en el que Lugones afirma: “como el verso vive de la metáfora, es decir, de la analogía pintoresca de las cosas entre sí, necesita frases nuevas para exponer dichas analogías, si es original como debe”. (Lugones, L. (1995), *Lunario sentimental*, Buenos Aires, Losada, 1995, p. 32)

¹²⁰ Lugones, L., “Nuestras ideas estéticas”, *op. cit.*, p. 159

¹²¹ Lemaitre, Jules, “Los átomos y la materia radiante”, *Philadelphia*, 7 de octubre de 1898, p. 122.

comulgó con el espíritu de la naturaleza. El elogio de la sensibilidad superior del artista —su propia sensibilidad— se realiza sin falsas modestias:

Mas, ¿quién sino el ser pensante hubiera podido notar esa armonía y afirmar por ella esa unidad; quién fuera de ése habría interpretado esas manifestaciones de la vida, y de qué otro modo hubiera podido hacerlo sino suponiendo al minúsculo vegetal un alma, y poniéndolo en relación con la suya propia, convertirlo en el símbolo de la vida renaciente? He aquí como procede el artista.¹²²

En la teosofía, tanto el científico, el moralista como el artista se destacan por su dominio y transformación de la materia por vía de sus dotes inteligentes y espirituales. No es casual, entonces, que, en la década del diez, siendo Lugones un poeta, tras buscar con escaso éxito diferentes “objetos” que le proveyeran el símbolo indicado dónde sintetizar las virtudes y esencias de la patria, fuera finalmente en un poema donde haya encontrado el tablero perfecto sobre el cual armar —con piezas conocidas, ya ensayadas— el añorado mosaico de una cosmogonía nacional. Al igual que este episodio entre el poeta y el brote vegetal, en *El Payador* Lugones presentará una cadena de artistas que “interpretan” los símbolos de una “patria naciente”.

Las correspondencias teosóficas del Centenario

Los ensayos pertenecientes a la serie *Las limaduras de Hephaestos I y II*, esto es, *Prometeo* y *Piedras Liminares*, ambos publicados en 1910 en homenaje al Centenario, pueden ser leídos como verdaderas antesalas argumentativas de *El Payador*, como primeros intentos de una búsqueda de objeto cuyo feliz arribo sólo se cristalizó en las conferencias de 1913 sobre el *Martín Fierro* y en la posterior reelaboración en libro de 1916. A grandes rasgos, tanto *Prometeo* como *Piedras liminares* buscaban modelos culturales, símbolos o tradiciones de los cuales extraer elementos para enriquecer la cultura nacional, aunque es sólo en *Prometeo* donde detectamos matrices claramente teosóficas. Escrito por un encargo del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, en *Prometeo* Lugones realizó un extenso estudio de la mitología griega a fin de recuperar, para la Argentina moderna, ideales civilizatorios y espirituales del pasado. Al hecho significativo de que el texto estuviera dedicado a su antiguo correligionario de la Rama

¹²² Lugones, L., “Nuestras ideas estéticas”, *op. cit.*, p. 161.

Luz, Alejandro Sorondo, se agrega el particular enfoque que Lugones dará a su análisis de la mitología: la presuposición de que todos los mitos –y en particular el de Prometeo- codificaban misterios religiosos, portaban una verdad universal intuita por la civilización antigua y transmitida a través de rituales iniciáticos y secretos (es decir, esotéricos), pero cuya conservación se habría perdido en el tiempo. Para Lugones, “sin la cosmogonía y la palingenesis que constituían esencialmente la enseñanza de los misterios, el sistema moral, filosófico y estético de los griegos carece de fundamento racional”.¹²³ Claramente impulsado por la recuperación que la teosofía proponía de las tradiciones esotéricas (en desmedro del aspecto exotérico de las religiones), Lugones leerá toda la tradición mitológica como cifra de los orígenes del hombre en la tierra (los héroes solares sacrificándose para depurar a la humanidad de la herencia nefasta de los héroes lunares) y como cifra de un sistema de reencarnaciones. Los personajes de la mitología, los dioses y semi-dioses griegos, no son seres ficticios para Lugones, sino que representan a los habitantes de la tierra en una era anterior, aquellos “seres inteligentes” que cumplieron el rol de nuestros antecesores tanto espirituales como “biológicos”, dado que Lugones hace confluír –sin reparos- algunos datos que atribuye a la biología evolucionista con episodios mitológicos. Este típico ejercicio de “cosmogonía teosófica” se complementa, en algunos pasajes, con citas de autoridad de su “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”, presentado ahora como un texto no ficcional, y con la mención de *La Doctrina Secreta*, de H. P. Blavatsky, como la fuente “accesible a las mentes occidentales” de la tradición hinduista.

Insistimos en la palabra “ejercicio”, porque una de las mayores virtudes de Lugones como teósofo, o mejor dicho, una de las más contundentes señales de que ha aprendido en qué consiste la acción “verbal” de la teosofía, es su capacidad para armar variaciones y nuevos mosaicos con el ya heterogéneo y por momentos alucinado repertorio ideológico de los teósofos. Lugones parece haber entendido, con lucidez, que no sólo supuestas verdades absolutas se esconden tras las convicciones teosóficas, sino también mundanas habilidades retóricas que, usadas con talento e imaginación, a la manera de Blavatsky, hacen vivir en la realidad de la letra el lejano mundo del espíritu.

¹²³ Lugones, L., *Prometeo*, op. cit., p. 6. Más adelante agrega: “La enseñanza fundamental de los misterios proclamaba la sujeción de todo en el cosmos, y el cosmos mismo, a la ley de periodicidad, deduciendo en seguida la vinculación esencial de todos los fenómenos, y la posibilidad de dilucidar su causa por medio de la analogía. Todo era, pues, racional en dicho sistema, incluso la moral y la estética, sin acomodo aceptable en nuestras filosofías”. (p. 81)

La recuperación y ampliación de temas ya tratados en sus ensayos “Acción de la teosofía” y “Nuestro método científico”, de *Philadelphia*, se verifica también en otros momentos de *Prometeo*, como cuando homologa los misterios antiguos a la ciencia oculta o cuando insiste en la omnipresencia de la ley de analogía. Con todo, es sin dudas su propuesta de “una ética superior”, desarrollada en “El objeto de nuestra filosofía”, la que constituye el verdadero objetivo de este ensayo de 1910. La recuperación del modelo griego, la propuesta de ser “la Atenas del Plata”, parece apuntar a la adquisición de una ética social que combatiera la “moral del interés”, “la piratería científica” y “los egoísmos que el mundo entero nos manda en la persona de sus trabajadores”,¹²⁴ frases con las cuales Lugones diagnostica las patologías políticas y culturales de la modernización argentina. *Prometeo* parece ser la continuación “exotérica” –y de mucho mayor desarrollo- de aquel inicial ensayo sobre la filantropía teosófica que analizamos anteriormente. Los conceptos y argumentaciones provienen de sus convicciones teosóficas; lo que ha variado en *Prometeo* es el propósito de la intervención –esto es, la asunción intelectual de presentar un homenaje y una propuesta para la cultura nacional- así como las magnitudes del público lector.

Si revisamos *Elogio de Ameghino* (1915), también encontraremos claras continuidades con sus textos de *Philadelphia*. En esta oportunidad, el encargo institucional parte de la Sociedad Científica Argentina, con motivo del homenaje que proyectaba para el fallecido paleontólogo. En el prólogo, Lugones vuelve a presentarse como un mero aprendiz en materia científica, tal como lo hacía en *Philadelphia*: “Nunca fui otra cosa que estudiante de las ciencias preferidas por el sabio, lo cual explicará el desembarazo, tal vez excesivo, de mis opiniones; pues no tengo reputación científica que cuidar, ni la busco, ni la merezco.”¹²⁵ Hay en esta aclaración una especie de advertencia de impunidad; Lugones menciona su “desembarazo, tal vez excesivo” en esta breve introducción y lo cierto es que en el cuerpo del texto aparecerán sentencias difícilmente emanadas de los libros de Ameghino y sí, en cambio, claramente identificables con las insistencias teosóficas sobre la evolución “espiritual” de los hombres.

Utilizando razonamientos similares a los empleados en las conferencias sobre Hernández, Lugones presenta a Ameghino bajo la figura del “genio”, cuyo fin es

¹²⁴ Ibid, pp. 421, 419 y 426.

¹²⁵ Lugones, Leopoldo (1915), *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, Otero, p. 7.

“revelar la verdad” y cuya aparición “certifica en una raza condiciones superiores de vitalidad y altos destinos”.¹²⁶ Esta figura del “genio”, empero, aparece revestida de los dones del ocultista, al ser presentada como “aquella presciencia que entiende *antes* de la demostración y formula *antes* del análisis, manifestando así una identidad evidente entre las leyes de la lógica humana y las direcciones del universo fenomenal.”

Ahora bien, a partir de una de las aristas de las teorías filogenéticas de Ameghino en su obra *Filogenia*, esto es, que el desarrollo *cerebral* de las especies sería un aspecto determinante en su “lucha por la vida”, Lugones comienza una paulatina tarea de apropiación y distorsión de las teorías del paleontólogo, hasta realizar finalmente una completa invasión del espacio destinado a la evocación de sus palabras, reemplazándolas por una versión teosófica sobre el origen del hombre. Si al comienzo ve “belleza filosófica” en esta observación sobre el desarrollo cerebral (por la preeminencia que esto otorgaría a la “inteligencia”), Lugones luego se permite introducir una “objeción” sobre la antigüedad del hombre, de la cual extrae más tarde una sorprendente “suposición” sobre nuestros orígenes. La primera persona va ganando terreno en el texto, hasta convertirse en vocera de hipótesis ajenas a las obras de Ameghino; para Lugones, el “evidente” origen “remotísimo” del hombre

nos permite suponer que seres inteligentes análogos a nosotros, si no del tipo humano, han podido habitar la tierra desde el comienzo de la creación orgánica. [...] El ser primitivo debió consistir en una especie de *sencillo ganglio cerebral* [sic]. [...] Primero, sería nada más que un cerebro, el cual habría ido creándose los organismos materiales o “cuerpos” que le servirían de instrumento y de soporte; pues al decir “hombre”, no me refiero al actual organismo humano, sino al ser inteligente, que, de tal modo, resultaría nuestro progenitor más directo. [...] La inteligencia humana habría, así, presidido toda la evolución orgánica de la tierra, en forma probablemente análoga a la que empleó y emplea la inteligencia de este enorme ser.¹²⁷

Lugones presenta esta desopilante genealogía que combina ideas teosóficas sobre la evolución con impunes licencias ficcionales, sobre todo lo relativo a la imagen del “ganglio cerebral” viviendo solo y por su cuenta. Recordemos que en *Philadelphia*, el

¹²⁶ Ibid, p. 42.

¹²⁷ Ibid., pp 55-58. El subrayado es nuestro. Al respecto, señalemos que, en la *Filogenia* de Ameghino, no existe nada parecido a esta hipótesis del “ganglio cerebral” autónomo. Es claro que el propósito de Lugones es intervenir en el discurso de la ciencia y someterlo a una cosmovisión teosófica.

tema de la evolución había sido tratado con recurrencia, sobre todo en las traducciones de ensayos y conferencias de los guías de la Sociedad Teosófica.¹²⁸

Esta particular presentación de la evolución se ensambla con facilidad a los relatos mitológicos y cosmogónicos de la antigüedad, en los cuales los dioses y héroes son tomados como efectivos habitantes del pasado. Por otro lado, la preeminencia del espíritu también autoriza la postulación de una “inteligencia” que regiría los fenómenos, en oposición al mecanicismo biológico. Vemos entonces cómo en su elogio del paleontólogo, Lugones logra introducir matrices teosóficas que alteran los contenidos de la *Filogenia* de Ameghino.

Finalmente, si revisamos algunos momentos de *El Payador*, encontraremos la recurrencia de muchos de los tópicos expuestos en páginas anteriores, aunque mayormente reelaborados y asimilados a otros temas no teosóficos. Recordemos la idea panteísta del arte que Lugones exponía en “Nuestras ideas estéticas”; no será difícil hallar, entonces, estrechas similitudes con su concepción de la poesía épica en *El Payador*, aunque la dimensión espiritual de la forma artística adquiriera ahora dos nombres acotados: el *espíritu heroico de la raza* y la *patria*. De esta manera, sostiene en *El Payador* que “el artista, en virtud de leyes desconocidas hasta hoy, nace con la facultad de descubrir en la belleza de las cosas, la ley de la vida; y así representa para su raza, la superioridad de que ésta goza sobre las otras.”¹²⁹ Ahora bien, sólo en una nota al pie Lugones amplía lo que entiende por esa “ley de la vida” y, llamativamente, esta se inscribe en las creencias teosóficas: “Una sola es la ley del universo y por ello todas sus manifestaciones son análogas, decían aquellos alquimistas que llamaban al estado atómico de nuestros físicos ‘la tierra de Adam’, o sea la sustancia original de donde emana la vida.”¹³⁰

La unión esencialista de la verdad, la belleza y el bien también es central en las argumentaciones de *El Payador*, y de ella se desprenden muchos de los atributos con que Lugones reviste a la poesía épica, a la figura de los payadores y a la del propio Hernández. La acción netamente civilizadora de la épica se combina con su “inspiración religiosa” –la defensa de los valores de justicia y libertad-, al tiempo que los payadores

¹²⁸ La teosofía identificaba en el espíritu el origen de toda vida, y en el hombre la expresión más elevada de la vida en la tierra, claramente diferenciada del resto de la vida animal. Así lo expresaba Annie Besant hacia el fin del siglo XIX, en la misma línea de lo expuesto por Lugones en su *Elogio*. (Besant, Annie, “La evolución del hombre”, *Philadelphia*, 7 de febrero de 1899)

¹²⁹ Lugones, Leopoldo [1916] 1991, *El payador*. Buenos Aires, Ayacucho, p. 19.

¹³⁰ *Ibid*, p. 6

se vuelven “agentes” mediadores entre el espíritu de la raza y el resto de los mortales. Por vía de la belleza, las payadas originarias y el poema *Martín Fierro* conducen hacia una verdad y hacia un bien. En su particular construcción de la genealogía de payadores y de poetas letrados, en la cual él mismo es la culminación, parecen velar los presupuestos que la revista *Philadelphia* difundía acerca de la literatura “como rama del ocultismo”:

[...] todos los hombres que han arrojado en el mundo una idea, un progreso, una palabra de justicia y de verdad [...], todos han sido intermediarios generales entre lo astral y lo material, todos han penetrado en lo espiritual y nos han traído de allí un reflejo. De esta manera se confirma esta afirmación: la literatura no es más que una rama del ocultismo.¹³¹

La figura que Lugones homologa a la del artista es, claramente, la del médium; pero no el simple médium de los espiritistas, sino el “iniciado” de los teósofos, quien gracias a su elevación espiritual, hace de “mediador” entre la dimensión astral y la terrenal. El artista es, para Lugones, un traductor de esencias; de allí que la cadena de poetas que él arma puede pensarse también como una cadena de traductores que, sobre la base de una misma fuente esencial, sofistican la forma.

Por otro lado, en *El Payador* reaparece la misma representación del combate entre los héroes solares y los lunares de la mitología griega que Lugones trazaba en *Prometeo*, aunque aplicada ahora a la desaparición del gaucho como raza. Si en su anterior ensayo, Lugones aspiraba a hacer del titán Prometeo un modelo del sacrificio civilizador, narrando su caída del sol a la tierra, en *El payador* encuentra un sujeto mucho más pertinente para la Argentina, cuya desaparición puede ser significada, empero, con la misma heroicidad de los titanes solares:

La guerra de la independencia inició las calamidades del gaucho. Este iba a pagar hasta extinguirse el inexorable tributo de muerte que la sumisión importa, cimentando la nacionalidad con su sangre. He aquí el motivo de su redención en la historia, la razón de la simpatía que nos inspira su sacrificio, no menos heroico por ser fatal.¹³²

Si los gauchos payadores fueron los “prometeos” de la Argentina por su tarea civilizadora, Martín Fierro “procede verdaderamente de los paladines”, y a través ellos

¹³¹ Lermira, Julio, “La literatura y el ocultismo”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1900, p. 63.

¹³² Lugones, Leopoldo [1916] 1991, *El payador*, op. cit., p. 47.

integra la casta heredera de Hércules. Y Lugones agrega: “esta continuidad de la existencia, que es la definición de la raza, resulta así un hecho *real*.”¹³³ Habiendo revisado sus creencias teosóficas, el adjetivo “real” cobra, ahora, un sugerente sentido literal.

Visto a la luz de sus colaboraciones para *Philadelphia*, *El payador* se presenta como el resultado de un feliz encuentro entre un esquema teosófico de pensamiento previamente ensayado sobre objetos diversos, y el poema gauchesco que le permitió a Lugones aplicar ese esquema en clave de nacionalismo cultural. Si en *Prometeo* buscó su modelo en un pasado demasiado remoto y en un legado cultural cuyo “esoterismo” presentaba dificultades para una simbolización nacional, en *El payador* no sólo pudo retomar su culto al helenismo y unirlo a la tradición criolla, sino, sobre todo, encontró el objeto estético que finalmente le permitió fijar una *esencia* nacional, un *espíritu* de la patria. Combinando imágenes y argumentaciones como un verdadero alquimista de la palabra, Lugones ofició, en *El Payador*, de “intelectual-teósofo”: se propuso “espiritualizar”, en el estricto sentido del término, nuestra tradición nacional.

¹³³ Ibid, p. 183. El subrayado es nuestro.

Capítulo V

El origen de una forma: la *fantasía científica*¹

El ideologema de "lo científico"

En las décadas de entre siglos, período en el que transcurrieron los acontecimientos estudiados en los capítulos anteriores, surgió también otra manifestación vinculada a la imaginación científica, aunque ya en clave literaria. En estas décadas, comenzó a constituirse el primer capítulo sólido de la narrativa fantástica en el Río de la Plata, un primer capítulo de lo fantástico profundamente atravesado en sus temas y formas por el heterogéneo imaginario de lo científico y lo pseudo-científico finisecular. Su acta de nacimiento puede situarse en 1875, año en que el naturalista y escritor Eduardo Ladislao Holmberg (1852-1937) publicó sus dos primeras nouvelles, *Dos partidos en lucha* y *El maravilloso viaje del Señor Nic-Nac*, cuyos subtítulos eran, respectivamente, "fantasía científica" y "fantasía espiritista". Esos subtítulos no sólo orientaban al lector acerca del carácter que el autor buscaba dar a sus historias, sino que, por sobre todo, daban un nombre a una forma novedosa en la literatura argentina, que demandaba ser definida con categorías compuestas: la "fantasía", en primer lugar, en alusión a una ya existente tradición decimonónica del relato fantástico iniciada por E. T. A Hoffman (1776-1822) y Edgar Allan Poe (1809-1849), y en líneas generales, a una forma de representación no realista que podía servirse, entre otros recursos, de la apelación a lo sobrenatural; y en segunda instancia, las adjetivaciones "científica" y "espiritista", que buscaban especificar que no se trataba de cualquier tipo de fantasía ni de un vago ejercicio de la imaginación, sino de ficciones atentas a los motivos de la ciencia y la pseudociencia de su época. Mientras en la primera historia, Holmberg imaginaba una fabulosa polémica entre darwinistas y antidarwinistas en la ciudad de Buenos Aires, en la segunda conjeturaba un viaje a Marte, aunque no a través de naves espaciales, sino gracias a los poderes ocultistas de un médium que lograba enviar el "espíritu" del protagonista al planeta rojo. Ambos relatos trabajaban, a su modo, sobre

¹ Agradezco los valiosos aportes de mis compañeros de la cátedra de Literatura Argentina II -Paula Bein, Juan Pablo Canala, Tania Diz, Elena Donato, Sebastián Hernaiz, Marcelo Méndez, Martín Servelli- de los adscriptos Julieta Brenna y Diego Cousido, y de la profesora asociada Sylvia Saíta, cuando se discutió una primera versión de este capítulo en el marco de nuestras reuniones mensuales. También agradezco a Patricia Willson el incentivo para privilegiar el nombre "fantasía científica" y descartar otras variantes.

dos zonas de “lo científico” finisecular —el evolucionismo, la astronomía-, superponiéndolas a otras zonas más marginales de lo científico o pseudo-científico como eran el psiquismo, la mediumnidad, las polémicas públicas entre científicos “materialistas” y representantes del espiritismo,² entre otras aristas. La fantasía “científica” y la fantasía “espiritista” eran aquí dos subtítulos separados que, en realidad, terminaron por definir juntos y de manera complementaria una novedosa modalidad de lo fantástico rioplatense profundamente deudora de los nuevos misterios inaugurados por las ciencias de la época, y particularmente, de los puntos de contacto entre ciencia y espiritualismos que gozaron de protagonismo en esas décadas.

Buena parte de los relatos posteriores de Holmberg, así como muchos relatos de Leopoldo Lugones dados a conocer a partir de 1898, junto con otros de Atilio Chiáppori y de Horacio Quiroga publicados desde los primeros años del siglo XX, pueden ser definidos, a grandes rasgos, como “fantasías científicas”, en la medida en que son relatos inscriptos en el modo de lo fantástico, pero que construyen sus casos sobrenaturales o anormales en base a una inseparable hibridación de la ciencia con los ocultismos, de lo material con lo espiritual, y que, por sobre todo, se nutren del heterogéneo, laxo e inestable imaginario de “lo científico” vulgarizado, en el cual, como se señaló en capítulo I, confluían tanto conceptos y teorías provistos por la ciencia “oficial” como las pretensiones de científicidad de algunas prácticas espiritualistas (hipnosis, mediumnidad, telepatía, fuerza psíquica, etc.), además de las versiones periodísticas sobre “las maravillas de la ciencia” en esa décadas. Si bien no todos los relatos fantásticos del período de entre siglos siguieron esta línea,³ el patrón dominante en el conjunto de relatos publicados entre 1875 y las primeras décadas del siglo XX es el de la construcción de fantasías que tomaban el estado de la cuestión científica en torno de ciertos temas, y que gracias al préstamo de argumentaciones y discursos, formulaban la naturaleza de los elementos anormales o sobrenaturales que constituían el corazón de la operación fantástica sobre lo real. La “fantasía científica” fue, en este sentido, la forma mejor lograda del relato fantástico de la época, aquella que articuló como ninguna otra no sólo las aristas sueltas de “lo científico” de entre siglos, sino toda una sensibilidad de época respecto de la maravilla-secular moderna.

² Véase capítulo II, sección “El espiritismo a través de sus polémicas”, donde se reconstruyen algunas discusiones públicas durante la década del 80.

³ Juana Manuela Gorriti y Eduardo Wilde también escribieron relatos fantásticos, pero raramente orientados hacia el cientificismo.

A la luz de lo desarrollado en anteriores capítulos acerca de la amplitud semántica, no exenta de contradicciones, del término “ciencia” en el período de entre siglos, llamamos “fantasías científicas” tanto a los relatos que incluyen máquinas extravagantes como aquellos que tratan sobre fantasmas o espíritus, sobre los cuales siempre se intenta algún tipo de corroboración empírica; tanto aquellos sobre viajes a Marte como aquellos otros en los que un *medium* comunica un mensaje cósmico; tanto aquellos que construyen su caso fantástico en torno a animales prodigiosos, como aquellos que dotan a los animales de una espiritualidad humana. Porque no es el repertorio temático el que define, en sentido último, este tipo de narrativa, sino ante todo la expresión de una sensibilidad propensa a las “maravillas científico-ocultistas” que estructura su universo narrativo, y que determina no sólo sus temas, sino sus formas. En efecto, la elección misma del modo de lo fantástico para referir historias vinculadas al laxo imaginario de lo científico es una consecuencia evidente de cuán perceptivo fue este conjunto de escritores del grado de maravilla que alcanzaba el propio desarrollo de las ciencias, sobre todo cuando ese desarrollo prometía avanzar hacia cuestiones espirituales o trascendentes. Los motivos que articulan estas historias no podrían adoptar el formato de una narración realista, porque se trataba justamente de hurgar literariamente allí donde los discursos científicos y ocultistas no terminaban de resolver sus superposiciones, polémicas o eventuales coincidencias. En dirección opuesta a la seguridad de la novela naturalista inspirada en el método experimental de Claude Bernard, estos relatos no buscaban estudiar “científicamente” a la sociedad, sino imaginar qué sentía esa sociedad frente a los nuevos misterios de “lo científico”.

Si tuviésemos que detectar cuál fue la inquietud que dominó buena parte del corpus de relatos fantásticos del período diríamos sin dudas que se trata del curioso *oxímoron* de época que buscaba concebir el “espíritu” con una naturaleza “material”. Hemos estudiado anteriormente, en los capítulos dedicados al espiritismo (capítulo II) y a la magnetología o “magnetismo animal” (capítulo III), la gran cantidad de argumentaciones que apuntaban a presentar el espíritu de los hombres y de las mujeres, o las fuerzas que habitaban en sus organismos, dotados de una composición física y química aún desconocida, pero cuyas características debían ser investigadas por la ciencia del porvenir. Asimismo, en el apartado dedicado a la teosofía (capítulo IV), hemos señalado una estrategia similar, que procedía no obstante de un razonamiento inverso: todo lo existente posee un alma y una inteligencia, la materia proviene del

espíritu, y por lo tanto cualquier manifestación material de este mundo posee su correspondencia en un plano espiritual; de todas maneras, esa dimensión impalpable a los simples sentidos también era concebida desde una curiosa convicción mecanicista, en la medida en que los teósofos afirmaban que los “sensitivos” podían percibir esas dimensiones trascendentes que escapaban al ojo del profano. Por otra parte, en el marco de esos tres capítulos, hemos reseñado también numerosas investigaciones llevadas a cabo por científicos prestigiosos en el siglo XIX, pertenecientes a instituciones de la “ciencia oficial”, que se interesaron por las leyes que pudiesen regir los fenómenos espiritistas (Alfred R. Wallace, William Crookes, Cesare Lombroso y Charle Richet) y otros fenómenos ocultos como la exteriorización de la sensibilidad (A. De Rochas) o la materialización de los pensamientos (Baraduc). Estas concepciones, así como los nombres propios de instituciones y personas vinculados tanto a los espiritualismos como a la ciencia “oficial”, integraron el amplio sistema de referencias de los relatos, gracias al cual no sólo buscaron inscribir sus historias en un tiempo y un espacio reconocibles, sino también servirse de las coordenadas socio-culturales con las cuales concebir el caso fantástico.

Sin embargo, no es este sistema de referencias el que puede explicar por sí solo las formas particulares de este tipo de narrativa. La principal inquietud disparadora de las fantasía era, a grandes rasgos, ese *oxímoron* de lo material-espiritual, esto es, la posibilidad de que la ciencia revelase los misterios del más allá o, a la inversa, la posibilidad de que el espíritu finalmente revelase su composición material. Sólo que al trabajar literariamente sobre estas inquietudes, la narrativa fantástica hizo uso de ese *oxímoron* de época para construir su *ideologema*, es decir, su resolución simbólica de esa convivencia conflictiva, no resuelta y aún hipotética en el plano no literario. Aquello que en otros campos de la cultura del período se presentaba de manera polémica, utópica, o a lo sumo como hipótesis aún inverificables (hipótesis que podían encubrir, a veces, una simple creencia mística disfrazada con las formulaciones de una “ciencia”), en la literatura fantástica aparecía representado bajo el *ideologema* de lo material-espiritual *verificado, indisoluble, “real”*. El amplio espectro de discursos sociales incorporados (la ciencia, la magia, el ocultismo, el periodismo) aparecían en el relato fantástico imbricados en una ya irreversible operación de préstamo, subversión y reescritura, que daba como resultado ese universo narrativo ficticio que remitía, no obstante, de manera verosímil, a posibles sucesos en una Buenos Aires “real”.

En su estudio sobre la historicidad de las formas de la leyenda y su posterior mutación secular en la narrativa fantástica moderna, Frederic Jameson presenta al *ideologema* “como una solución simbólica de una situación histórica concreta”. No se trataría de “un mero reflejo o reduplicación de su contexto situacional”, sino, por el contrario, de “una solución imaginaria de las contradicciones objetivas” a las que el relato opone así “una respuesta activa”.⁴ Aquello que la crítica esencialista del relato adjudica, a grandes rasgos, a “una visión de mundo” o al “espíritu” de una narración, es reencauzado por Jameson hacia un enfoque que privilegia la médula histórica de las formas literarias; en este enfoque, el *ideologema* constituye un “complejo conceptual o sémico determinado que puede proyectarse diversamente en la forma de un ‘sistema de valores’ o de un ‘concepto filosófico’, o en la forma de un protorrelato, una fantasía narrativa privada o colectiva”.⁵

El relato fantástico del período de entre siglos que aquí consideramos bajo el nombre de “fantasía científica” construye de maneras variadas un mismo *ideologema*: la inclusión, dentro de un universo cotidiano y reconocible, de un acontecimiento de síntesis espiritual-material; ese acontecimiento es sometido, invariablemente, a algún tipo de verificación empírica por parte de alguno de los personajes o se presenta como empírico dentro de la lógica del mundo creado; el acto mismo de corroboración de lo insólito, lo inesperado, lo monstruoso recrea un verdadero *pathos* de época: develar lo oculto, explicar lo otrora misterioso, extender unos metros “más allá” la línea que separa lo natural de lo sobrenatural, y ofrecer a todo ello una “explicación”, lo que nunca es sinónimo de anulación del miedo o la sorpresa, sino todo lo contrario; la siempre presente “explicación” sobre el hecho fantástico no tranquiliza al lector ni agota el efecto inquietante propio del género, sino que sólo emula un ordenamiento racional de fenómenos cuya existencia real perturba aún más que su estatuto imaginario. Esta especie de macroestructura narrativa es expresada por un discurso que hace de la hibridación su principal operación paródica de los discursos sociales que toma en préstamo: las terminologías médicas, psiquiátricas, evolucionistas, astronómicas, zoológicas, químicas, se entrelazan para siempre con el registro del ocultismo, del espiritismo, de la alquimia, de la magia y en ocasiones, aún, del acervo folklórico. El

⁴ Jameson, Frederic [1979] (1989), “Narraciones mágicas. Sobre el uso dialéctico de la crítica de los géneros”, en *Documentos de cultura, documentos de barbarie, La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, pp. 94-95.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

resultado es una trama y un discurso que erigen un universo nuevo, un universo que no posee correspondencia lineal con ninguno efectivamente existente en la serie social, pero que está atravesado necesariamente por su contemporaneidad.

Las “fantasías científicas” de Holmberg, Lugones, Chiáppori y Quiroga, con sus esperables diferencias, construyen variaciones narrativas sobre el perturbador *oxímoron* de época que reunía como nunca antes lo natural con lo sobrenatural, lo secular con lo mágico. En todos ellos está presente un común subtexto histórico, un conflicto de la cultura de entre siglos que, no obstante, como advierte Jameson, no puede ser hallado en la serie histórica tal como fue representado en el relato, sino que, por el contrario, sólo a través de las formas específicas del relato esa realidad es intuida e interpretada bajo la solución simbólica del *ideologema*:

El acto literario o estético mantiene siempre por consiguiente alguna relación activa con lo Real. Pero para que así sea, no puede simplemente permitir a la ‘realidad’ perseverar internamente en su propio ser, fuera del texto y a distancia. Sino que debe llevar lo Real a su propia textura, y las paradojas y falsos problemas últimos de la lingüística, muy especialmente de la semántica, deben rastrearse hasta ese proceso por el cual el lenguaje se las arregla para acarrear dentro de sí lo Real como su propio subtexto intrínseco o inmanente. En otras palabras, en la medida en que la acción simbólica [...] es una manera de hacerle algo al mundo, en esa medida lo que llamamos aquí ‘mundo’ debe serle inherente como el contenido que tiene que incluir en sí mismo a fin de someterlo a las transformaciones de la forma.⁶

Las “fantasías científicas” del período de entresiglos no serían, así, meras manifestaciones de una ocurrencia individual,⁷ ni —como han sostenido algunos críticos— unívocas reacciones esteticistas contra la hegemonía de las ciencias positivistas,⁸ sino que, por el contrario, constituyeron la reelaboración literaria de un estado de las discusiones acerca de las ciencias y sus alcances, que incorporó tanto el registro del periodismo, de la divulgación, de la bibliografía disciplinar y de las representaciones populares para dar forma narrativa al horizonte más proyectivo que contenían, en latencia, todos esos discursos. Las “fantasías científicas” de la literatura no solo fueron un vívido indicador de la gravitación de temas científico-ocultistas, sino sobre todo un

⁶ Ibid., p. 66.

⁷ Cuando Morillas Ventura revisa los relatos de Holmberg y de Lugones, adjudica exclusivamente esta mezcla a invenciones de autor, a ejercicios de ficción que reunirían lo que en la cultura existe de manera separada. (Morillas Ventura, Enriqueta (2000), “Relato fantástico y el fin de siglo”, en Holmberg, Eduardo. L., *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg, pp. 9-36)

⁸ Cfr. Guzmán Conejeros, Rodrigo (2000), “Eduardo Ladislao Holmberg: entre la ciencia y la ficción”, en Holmberg, E. L. *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg.

específico e inimitable explotador de la potencialidad fantástica, proyectiva y, a la vez, pesadillesca con que estos tópicos impactaban en lo que podríamos llamar la “sensibilidad de la época”.

En este sentido, los relatos fantásticos finiseculares se convierten en el objeto sobre el cual realizar una doble lectura: por un lado, lo relativo al surgimiento y desarrollo de un modo particular de la literatura de imaginación en el Río de la Plata, que se distingue notablemente del modo de lo fantástico posterior, cuyos máximos representantes fueron Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo en la década del 40 y posteriormente Julio Cortázar a partir de los años 50; por otro lado, todo aquello que la literatura informa sobre su época y sobre el proceso cultural del que es resultado y agente activo a la vez. Tal como propone Raymond Williams en *La larga revolución*, no se trata tanto de formular la inconducente pregunta “¿cómo se relaciona este arte con esta sociedad?”, sino de entender esta particular manifestación artística como una de las tantas prácticas que integran el proceso de reproducción de la cultura, relativa en este caso a los variados usos y representaciones de lo científico que se extendieron por fuera de las instituciones científicas.⁹

En este marco, la cuestión concretamente “comunicativa” de los relatos es uno de los aspectos centrales. Raymond Williams ha insistido en la falsa abstracción a la que lleva concebir el arte desde la perspectiva de la obra individual, en desmedro de la comunicación, dado que, según su concepción “el arte no puede existir si no se logra una comunicación operativa, y esa comunicación es una actividad en la cual participan a la vez el artista y el espectador. Cuando el arte comunica, se ofrece y se recibe activamente una experiencia humana. Por debajo de este umbral de actividad no puede haber arte.”¹⁰ En consecuencia, hablar del arte en términos “de la organización de la experiencia, especialmente en su efecto sobre un espectador o una audiencia” obliga, para el caso que nos ocupa, al constante movimiento crítico entre las formas específicas de la literatura y el conjunto de las otras instancias productoras de representaciones

⁹ Sostiene Williams: “Si estudiamos las relaciones reales, en cualquier análisis concreto, llegamos a un punto donde advertimos que estamos estudiando una organización general en un ejemplo particular, y en ella no hay elementos que podamos abstraer y separar del resto. Fue un error sin dudas suponer que los valores y las obras artísticas podían estudiarse adecuadamente sin referencia a la sociedad específica dentro de la cual se expresaban, pero también es erróneo suponer que la explicación social es determinante o que de los valores y las obras son meros subproductos. [...] El arte está allí, como una actividad, con la producción, el comercio, la política, la formación de familias.” (Williams, Raymond [1961] (1993), *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 54-55)

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

sobre la ciencia con las que interactuaba la literatura, y que presuponía circulantes entre el público lector. Si, como refuerza Williams, “[e]l descubrimiento de un medio de comunicación es el descubrimiento de un significado común, y la función del artista, en muchas sociedades, es adquirir destreza en el medio por el cual ese significado puede seguir experimentándose y activándose”,¹¹ la transmisión de una “experiencia” deja de incumbir, así, a la exclusiva pregunta sobre el autor individual, para abrirse a un campo de indagación más vasto sobre la capacidad del artista para dar forma a una experiencia única que toca, no obstante, las aristas de una experiencia colectiva.

Privilegiar el aspecto “comunicativo” de este corpus de relatos permite, también, sortear el molesto escollo de la pregunta sobre el “buen” y el “mal” arte. Si muchos relatos escritos por Eduardo L. Holmberg han sido evaluados como desprolijos en sus forma y estilo, o varios relatos de Lugones han sido calificados de farragosos por su saturación de terminología científicista, o, en el caso de Horacio Quiroga, se ha hablado del desencanto que producen sus finales explicativos, y probablemente —desde una concepción actual del relato fantástico— estas observaciones posean un valor de verdad, nos interesa, en cambio, sortear las barreras que opone la “tradición selectiva” en toda historia literaria, y crear las condiciones que hagan posible el análisis en otra dirección. La clave, acaso, sea no juzgar estos relatos según una concepción estética extemporánea, sino intentar recuperar, al menos parcialmente, sus condiciones históricas de lectura.

Un primer dato significativo es la confluencia de temas que puede observarse entre muchos relatos del período y los artículos periodísticos que divulgaban “casos raros” y episodios curiosos, bajo un formato eminentemente narrativo y vinculándolos, de alguna u otra manera, a las pertinencias de la ciencia. Estas coincidencias entre el periodismo y la literatura adquieren mayor peso si se tiene en cuenta que buena parte del corpus que se considera aquí fue publicado originalmente (y en algunos casos, exclusivamente) en medios de prensa de la época. Holmberg publicó sus primeros relatos los diarios *El Nacional*, *La Crónica* y *La Nación*, revistas como *La Ondina del Plata* y posteriormente *Caras y Caretas* y *Fray Mocho*, entre otras.¹² Lugones dio a conocer ocho de los doce relatos de *Las fuerzas extrañas* en medios de prensa: dos en *El Tiempo*, cuatro en *Tribuna*, uno en *El Diario* y uno en la revista teosófica *Philadelphia*;

¹¹ Ibid., p. 43.

¹² Cfr. Marún, Gioconda (2002), *Eduardo L. Holmberg. Cuarenta y tres años de obras manuscritas e inéditas (1872-1915)*, Madrid, Iberoamericana.

asimismo, publicó otras decenas de relatos no incluidos en libro en *Caras y Caretas*.¹³ Por su parte, Chiáppori publicó previamente en *La Nación* buena parte de los relatos que luego integraron su libro *Borderland*, de 1907, así como algunos de los que luego se incluyeron en la antología *La isla de las rosas rojas*, de 1928.¹⁴ Horacio Quiroga publicó la mayoría de sus cuentos breves y folletines en *Caras y Caretas*, *Fray Mocho*, *La Prensa*, *La Nación*, entre otros periódicos y revistas, actividad que además constituyó durante muchos años su principal ingreso económico.¹⁵ La lectura original de buena parte de estos relatos era realizada, entonces, en contigüidad con otros contenidos del mismo medio de prensa, y aquellos lectores receptores de la perspectiva “maravillada” con que los redactores presentaban los nuevos descubrimientos y acontecimientos científicos eran los mismos que leían estos breves relatos fantásticos.

En esos periódicos y revistas, pero aún más en las revistas espiritistas y teosóficas como *Constancia* y *Philadelphia*, aparecieron gran cantidad de “casos” o historias referidas que coincidían llamativamente con las historias de la ficción. No es casual que la mayor parte de las coincidencias fueran encontradas en las revistas de espiritistas y de teósofos, dado que en sus páginas se informaba o se reflexionaba, de todas las maneras posibles, acerca del mencionado *oxímoron* de lo espiritual-material. Estas coincidencias son ciertamente asombrosas y merecen una atención puntual, en la medida en que se produjeron con una frecuencia constante a lo largo de, por lo menos, tres décadas.

En la década del ochenta encontramos ya en la revista *Constancia* y en el diario *El Figaro* noticias sobre casas habitadas por fantasmas, a las que la misma policía ingresaba para investigar.¹⁶ El tema reseñado es llamativamente parecido al relato de Holmberg “La casa endiablada”, publicado en 1896,¹⁷ en el cual no solo la policía de Buenos Aires intervenía, sino también los propios directivos de la Sociedad Espiritista *Constancia*, con sus nombres y apellidos reales. En años siguientes, encontramos en la

¹³ Cfr. García Ramos, Arturo (1996), “Introducción” a Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra y Barcia, Pedro Luis (1998), “Estudio preliminar” a Lugones, Leopoldo, *El espejo negro y otros cuentos*, Buenos Aires, Huemul; Barcia, Pedro Luis (1982), “Estudio Preliminar “Los cuentos desconocidos de Leopoldo Lugones”, en Lugones, Leopoldo, *Cuentos Desconocidos*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp. 7-52.

¹⁴ Cfr. Chiappori, Atilio Manuel (1986), *Prosa narrativa*. Buenos Aires, Academia Argentina de Letras.

¹⁵ Cfr. Quiroga, Horacio (1993), *Todos los cuentos*, Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica; Quiroga, Horacio (2007). *Diario y Correspondencia. Obras V*, Buenos Aires, Losada.

¹⁶ *El Figaro*, 15 de julio de 1884; *Constancia*, 30 de julio de 1884.

¹⁷ Dos adelantos de esta novela breve fueron publicados en *La Quincena. Revista de Letras*, en los n° 2 (agosto de 1893) y 10 (enero de 1894).

revista de los espiritistas otras notas de tema similar, que van armando en su conjunto la médula de un mismo protorrelato: “Casas extrañas”,¹⁸ “Una aparición y una casa espiritada”,¹⁹ “Casa endiablada”,²⁰ y la curiosa “La policía y mesas parlantes”,²¹ en la cual se aseguraba que la policía de Alemania se servía del espiritismo para resolver casos criminales, tal como sucedía de manera ficcional en el mencionado relato de Holmberg.

Una relación de confluencia similar encontramos en noticias como “Manifestación a distancia del espíritu de los vivos”²² y “Hechos telepáticos”,²³ en los cuales se narraban casos parecidos al imaginado por Holmberg en “Nelly”, publicado en 1896.²⁴ En ese relato, la mujer de un inglés que quedaba sola a causa de los viajes de su esposo, lograba presentir sus infidelidades telepáticamente y trasportarse hacia las ciudades asiáticas y africanas donde se hallaba el infiel; tras su muerte, afectada de “histerismo telepático”, ella logra reaparecer en el lecho de su marido bajo una forma fantasmal y esas apariciones son corroboradas por los personajes por medio de un termómetro que medía la temperatura del fantasma. Experimentos de ese tipo aparecieron en muchos artículos de *Constancia*, aunque ya no presentados como ficciones sino como casos reales: entre ellos, “Experimento de De Rochas”,²⁵ en el cual el ocultista lograba desdoblar el “cuerpo astral” de una señora, y para verificar la manifestación no sólo utilizaba un termómetro, sino que además auscultaba los latidos de su corazón.

En ese mismo artículo sobre De Rochas, el cuerpo astral era descrito con dos colores: una zona roja, que representaba la sensibilidad, y una azul, que representaba el deseo; idéntica idea aparece en el relato de Leopoldo Lugones “El Psychon”,²⁶ en el cual un físico polaco inclinado a las ciencias ocultas logra aislar el supuesto “gas” que se desprende de la combustión mental, es decir, del “pensamiento”. En ese relato de Lugones, De Rochas es mencionado como uno de los científicos que, junto con William

¹⁸ *Constancia*, 10 de enero de 1897.

¹⁹ *Constancia*, 31 de marzo de 1901.

²⁰ *Constancia*, 17 de marzo de 1901.

²¹ *Constancia*, 19 de enero de 1908.

²² *Constancia*, 13 de mayo de 1906.

²³ *Constancia*, 2 de septiembre de 1906.

²⁴ Originalmente se publicó en *La Prensa* como folletín, entre el 27 de enero y el 6 de febrero de 1896.

²⁵ *Constancia*, 12 de septiembre de 1897.

²⁶ Publicado originalmente en *Tribuna*, el 31 de enero de 1898.

Crookes, representaba la misma tendencia del personaje ficcional, el “Doctor Paulin”.²⁷ Asimismo, su relato “La fuerza Omega”²⁸ retoma proposiciones prácticamente idénticas a las que aparecen en artículos de la revista teosófica *Philadelphia*, como “El electroide o fluido universal”,²⁹ donde el Dr. Lux da cuenta del asombroso descubrimiento de un científico polaco sobre una nueva “radiación” extremadamente más poderosa que todas las conocidas, proveniente del sol. El artículo afirma que sólo este científico sabe cómo manejar esa “fuerza” y que el secreto aún no fue revelado; en línea similar, el protagonista de “El Psychon” de Lugones es el único que sabe manejar el aparato productor de una fuerza descomunal, que termina por asesinarlo. Llamativamente, el relato de Lugones comienza con la advertencia: “Anda por ahí a flor de tierra más de una fuerza tremenda cuyo descubrimiento se aproxima”,³⁰ sentencia que coincide con el artículo “Fuerza y materia”, de Lemaitre,³¹ en el que se anuncia el inminente descubrimiento de un “cuarto estado” de la materia, especie de materia-fuerza, por cuyo poder descomunal “inter-etérico” “rocas enteras serían reducidas a su principio primero en algunos minutos” y “en algunas horas enormes montañas serían horadadas sin que quedase ni huellas de los escombros.”

Por su parte, el tema del sufrimiento de las plantas, presente en el relato de Lugones “Viola Acherontia”,³² es referido también por el Dr. Andes en su “Crónica científica”.³³ Otra crónica de la misma revista, firmada por Emilio Becher (en esos años, secretario de redacción de la revista espiritista) relata el caso de un condenado a muerte que siente en su pecho los balazos que aún no recibió y que ya no recibirá (porque fue absuelto), pero cuyo alto poder de sugestión hace vivir como reales hechos solo concebidos psíquicamente;³⁴ Lugones retomará un tema ciertamente análogo en sus relatos “El descubrimiento de la circunferencia” y “Un hombre muerto”,³⁵ en los cuales dos locos de manicomio también logran transformar en real el producto de sus sugerencias.

²⁷ También en “Hipótesis” de De Rochas (*Constancia*, 6 de marzo de 1898) y “Los rayos Röntgen y el ocultismo”, de Karl du Prel (*Constancia*, 23 de agosto de 1896), ya citados en el capítulo II de esta tesis, aparecen ideas muy similares a las del relato “El Psychon”.

²⁸ Publicado originalmente en *El Diario*, 1 de enero de 1906.

²⁹ *Philadelphia*, 7 de septiembre de 1898.

³⁰ Lugones, Leopoldo [1906] 1996, “La fuerza Omega”, en *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, p. 98.

³¹ *Philadelphia*, 7 de octubre de 1898.

³² Originalmente publicado con el título de “Acherontia Antropos” en *Tribuna*, 31 de enero de 1899.

³³ *Constancia*, 13 de marzo de 1898.

³⁴ Becher, Emilio, “Un caso interesante”, *Constancia*, 9 de febrero de 1902.

³⁵ Originalmente publicados en *Caras y Caretas* en 1907, respectivamente el 9 de febrero y el 13 de julio.

En relación a la fusión arte-ocultismo, también se han hallado zonas de confluencia entre algunos relatos y artículos periodísticos. En “Corroboraciones científicas de la teosofía”, de A. Marques³⁶, se afirma la existencia de una máquina capaz de fotografiar las imágenes que habitan de manera oculta en los sonidos de la música, típica creencia “sinestésica” de los teósofos. Una idea muy similar estructura “La metamúsica”,³⁷ de Lugones, en el cual se narra la búsqueda de un músico de vislumbrar con su piano el color de la clave de sol.

También en la revista *Constancia*, había aparecido tempranamente el artículo “Un médium músico”³⁸, donde se afirmaba que un hombre ciego, al entrar en trance, recibía los espíritus de los grandes maestros de la música, cuyas obras interpretaba a la perfección, sin la más mínima conciencia de ello. Años más tarde, el tema aparece profundizado en “El arte y el hipnotismo”³⁹ y “El arte espiritista”.⁴⁰ Tanto Holmberg como Atilio Chiáppori escribieron relatos fantásticos alentados por la hipótesis de la creación artística bajo el influjo de un espíritu del más allá; el primero, en su relato “El ruiseñor y el artista”,⁴¹ y el segundo, en “Un libro imposible”, verdadero drama de experimentación estético-espiritual.

Por su parte, los temas que estructuran el caso fantástico del relato de Chiáppori, “El daño”, son motivo de divulgación frecuente en *La Revista Magnetológica*, como la serie iniciada en mayo de 1897 sobre “El daño ante el magnetismo”.

Las “fantasías científicas” de Horacio Quiroga tampoco permanecieron ajenas a esta confluencia de temas comunes. En *Caras y Caretas*, bajo el título “Otra víctima de la ciencia”⁴² se refiere un caso llamativamente similar al que narra nada menos que un estreptococo en “Mi cuarta septicemia”, publicado en ese mismo semanario ilustrado años después.⁴³ Se trata del caso de un practicante de medicina que muere producto de una infección, al herirse diseccionando un cadáver, motivo que rige tanto la nota como el relato. Las notas sobre monos “Un chimpancé gentleman”⁴⁴ y “Los antepasados

³⁶ *Philadelphia*, 7 de mayo de 1899.

³⁷ Originalmente publicado en *Tribuna*, 29 de junio de 1898.

³⁸ *Constancia*, 30 de mayo de 1884.

³⁹ *Constancia*, 30 de mayo de 1887.

⁴⁰ *Constancia*, 16 de junio de 1901.

⁴¹ Originalmente publicado como folletín en *La Ondina del Plata*, en tres entregas: 18 de junio, 2 de julio y 16 de julio de 1876.

⁴² *Caras y Caretas*, 30 de junio de 1900.

⁴³ *Caras y Caretas*, 19 de mayo de 1906.

⁴⁴ *Caras y Caretas*, 14 de noviembre de 1903.

ilustres de Zizí – Bamboula”,⁴⁵ trabajaban en clave de “curiosidad científica” lo que Quiroga incorporó luego con tintes fatalistas o melancólicos en sus relatos “El mono ahorcado” e “Historia de Estilicón”.⁴⁶ Por su parte, la cuestión recurrente de las imágenes fotográficas y luego cinematográficas que terminan cobrando vida orgánica, o en otra dirección, la capacidad de la mente de impresionar, por fuerza de evocación, las placas fotográficas con imágenes psíquicas (temas de los relatos “El vampiro”, “El retrato”, entre otros), también gozaba de difusión en la prensa, como en “La radiación del ojo humano”⁴⁷ y “Sección científica: fotografía del pensamiento”.⁴⁸ Señalemos por último, la reseña periodística “Un caso de doble personalidad”,⁴⁹ que recreaba un caso llamativamente igual al que Quiroga imaginó en el relato “La ausencia de Mercedes”⁵⁰; y la gran presencia de noticias sobre ese –falso- descubrimiento de un científico de la Universidad de Lorena, los llamados “rayos N”⁵¹, que Quiroga luego incorporó en su relato “El vampiro”.⁵²

Estas son algunas de las coincidencias más notables entre las historias de la ficción y de la prensa; la exposición de los ejemplos podría continuar por varias páginas, dado que, como dijimos, la gravitación de estos temas se extendió durante las tres décadas que ocupan el pasaje de siglos, y aún más. Con todo, baste señalar este primer grupo de coincidencias para formular la pregunta acerca de cuál pudo haber sido su causa. La empresa de determinar si hubo algún tipo de apropiación o reescritura real de estos casos del periodismo por parte de los escritores de relatos fantásticos es quimérica, o a lo sumo inconducente. En dirección opuesta, sentenciar que “la realidad copiaba a la ficción” sería una salida decorativa carente de fundamentos, a las que la crítica literaria es a veces, lamentablemente, afecta. Muchas de estas coincidencias se produjeron con décadas de diferencia, o a la inversa, muchas noticias periodísticas aparecieron años después de publicado el relato con el cual compartían un tema o historia en común. Con todo, ello no invalida el tipo de diálogo que buscamos restituir en esta tesis, dado que no estamos pensando en una intertextualidad manifiesta y

⁴⁵ *Caras y Caretas*, 28 de noviembre de 1908.

⁴⁶ “El mono ahorcado” fue publicado en *Caras y Caretas*, 19 de octubre de 1907; “Historia de Estilicón” fue publicado directamente en el libro *El crimen del otro* (1904).

⁴⁷ *Constancia*, 15 de marzo de 1896.

⁴⁸ *Constancia*, 4 de octubre de 1896.

⁴⁹ *Constancia*, 13 de diciembre de 1908.

⁵⁰ *Caras y Caretas*, 23 de noviembre de 1907.

⁵¹ *Constancia*, 5 de junio de 1904.

⁵² Originalmente publicado en *La Nación*, 6 de septiembre de 1925. Luego incluido en *Más allá* (1935).

consciente, a nivel de los autores individuales, sino en cómo dos tipos de discursos arribaron a nudos imaginarios comunes, guiados por una misma “estructura de sentimiento” respecto de “lo científico”.

Es aquí donde radica uno de los puntos clave del grado de “comunicación” que alcanzaron estos relatos: ellos dieron forma literaria sintética y efectiva a aquello que estaba presente de manera caótica, utópica o conflictiva en otros ámbitos de la sociedad. En otras palabras, construyeron el *ideologema* narrativo de lo material-espiritual. El valor de estas “fantasías científicas” está en su trabajo de extrema cercanía con temas de su contemporaneidad y en su capacidad de formular artísticamente fantasías e imágenes propias de una época. Lo que nos interesa, entonces, no es preguntarnos sobre cuán lejos han quedado hoy estos relatos del valor estético de aquellos que los sucedieron en el siglo siguiente, sino cuán cerca estuvieron de transformar la experiencia única de sus narraciones en experiencia común de sus lectores contemporáneos.

La fantasía científica, un modo de lo fantástico

Es necesario especificar ya más puntualmente cuáles son los rasgos formales que intervienen en la construcción del *ideologema*, y también, cuáles son las razones que justifican incluir este corpus de relatos dentro de la modalidad de lo fantástico, en primera instancia, y en segunda instancia, bajo el nombre distintivo de “fantasía científica”. En estricta relación con ello, surge la inevitable pregunta sobre cuán pertinente es hablar del género “ciencia-ficción” para este tipo de narrativa, y a ello nos referiremos hacia el final de este apartado.

Como señalamos anteriormente, hay una presencia invariable en la “fantasía científica” de entre siglos, que a primera vista pareciera contradecir la lógica de toda narrativa fantástica: la “explicación” del hecho anormal o sobrenatural. Existen pocos sucesos estrictamente inexplicables en este corpus de relatos; si bien extraños o vinculados con el “más allá”, los sucesos que narran estas fantasías aparecen usualmente rodeados de una buena batería de teorías y constataciones empíricas que ofrecen una explicación sobre lo ocurrido y que buscan insertar estos sucesos dentro de lo nombrable según los paradigmas cognoscitivos y discursivos de la época. Como dijimos, si aparecía un fantasma, se le colocaba un termómetro y se verificaba su origen

de ultra-tumba (“Nelly”, de Holmberg); si un extraño bicho succionaba la sangre de una mujer hasta matarla, al final se aseveraba que ese parásito existía en la realidad y que solía esconderse en los almohadones de plumas (“El almohadón de pluma”, de Quiroga); si un personaje afirmaba que su sombra proyectaba al simio que habitaba dentro de su “yo”, otro personaje constataba con lápiz y papel que el contorno de esa sombra correspondía, efectivamente, a un rostro simiesco (“La licantropía” / “Un fenómeno inexplicable” de Lugones).

Vista a la luz de las teorías de mayor resonancia, en las últimas décadas, sobre el funcionamiento textual del relato fantástico, esta particularidad explicativa pareciera ir en la dirección opuesta al efecto de vacilación, incertidumbre o indecibilidad atribuido por Todorov a esta modalidad.⁵³ Esta presencia tampoco se corresponde con las tesis de Rosalba Campra, una de las principales teóricas del fantástico latinoamericano del siglo XX, quien ha desarrollado un sistema de interpretación para el fantástico alrededor de la presencia estructural del silencio y de la ausencia de explicaciones en los textos. Según Campra, en contraposición al fantástico del siglo XIX, donde los vampiros y fantasmas –si bien aterradores– se presentaban como una existencia “reconocible” o al menos “descriptible”, el fantástico del siglo XX tiende a reemplazar esa mínima seguridad de lo “visible” por el silencio.⁵⁴ Claramente, las “fantasías científicas” de entre siglos no trabajan sobre ese horizonte de indeterminación, al menos no en lo que toca a la ausencia de razonamientos y explicaciones sobre lo ocurrido.

Lejos de ser una falla o un disvalor de la estética de estos textos, se trata para nosotros de una de las claves centrales para pensar el tipo de operación que estos relatos realizaban en el imaginario de los lectores. Estos cuentos captaron que, para lo época, lo inquietante, lo sorprendente, lo que desestabilizaba, eran las nuevas explicaciones científicas sobre el mundo circundante, poblado de rayos invisibles, de gases que se licuaban, de máquinas que llevaban la música y la imagen al hogar, pero también, de mentes capaces de hipnotizar, o acaso de leer el pensamiento. La duda, la “vacilación” acerca de lo ocurrido, no interpelaba tan fuertemente como aseverar que lo sobrenatural era ahora parte de este mundo, porque esa misma “vacilación” habitaba en el plano de lo

⁵³ Todorov, Tzvetan (1982), *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, Serie Crítica Analítica.

⁵⁴ Campra, Rosalba (1991), “Los silencios del texto en la literatura fantástica”, en Morillas Ventura, Enriqueta (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Ediciones Siruela., pp. 56-57. Cfr., además, Campra, Rosalba (1986), “¿Fantasma estás?”, en A.A.V.V., *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortázar*, Coloquio internacional, Centre de recherches Latino-Américaines, Université de Poitiers, Barcelona, Espiral Hispanoamericana.

Real histórico, en el estado irresuelto de ciertas cuestiones científicas, en la aún abierta posibilidad de que los fenómenos paranormales o del “más allá” aún tuvieran relevancia para el estudio científico.

Son los modelos teóricos que conciben lo fantástico como un “modo narrativo” o una “lógica narrativa”, inevitablemente ligada a un momento histórico particular, los que más herramientas proveen para reflexionar acerca de las “fantasías científicas” rioplatenses de los años de entre siglos y sortear el imperativo estructural de la “vacilación” o la “no-significación” que guían los trabajos de Todorov y de Campra alternativamente. Tanto Irène Bessièrre como Rosemary Jackson —dos autoras que han introducido notables aportes y modificaciones al estudio estructuralista de Todorov— han insistido en el carácter “relacional” del modo fantástico en literatura. En el caso de Bessièrre, esta *relacionalidad* se detecta respecto de los marcos socio-culturales de los cuales emerge y con los cuales interactúa el relato fantástico —a la manera de un “reverso” o de una antinomia desestabilizante—, lo que implica una necesaria consideración de la *historicidad* de este tipo de literatura. Así, para Bessièrre:

El relato fantástico utiliza marcos socioculturales y formas de entendimiento que definen los campos de lo natural y de lo sobrenatural, de lo banal y de lo extraño, no para llegar a una certeza metafísica, sino para organizar la confrontación de los elementos de una civilización relativos a los fenómenos que escapan a la economía de lo real y de lo surreal, cuya concepción varía según las épocas. El relato fantástico corresponde a la diagramación estética de los debates intelectuales del momento, relativos a la relación del sujeto con lo suprasensible o lo sensible; presupone una percepción esencialmente relativa de las convicciones e ideologías del momento puestas en juego por el autor. De esta manera, la ficción fantástica fabrica otro mundo con palabras, pensamientos y realidades que son de este mundo.⁵⁵

No existiría, entonces, la posibilidad de englobar en categorías generalizadoras los temas y formas del relato fantástico, si no se parte antes del examen de las convenciones colectivas en torno de lo “real” y lo “posible” en una época determinada. Su enfoque permite ver no sólo la inserción del fantástico en una cultura concreta, sino describir su funcionamiento formal en base a la *yuxtaposición* de diversos verosímiles y de las contradicciones de esos verosímiles. No hay nada netamente “irracional” en los relatos fantásticos (como sucede con la irracionalidad lingüística del absurdo), sino que son los límites mismos que el hombre y la cultura asignan tradicionalmente al universo

⁵⁵ Bessièrre, Irène (1974), *Le recit fantastique. La poétique de l'incertain*, París, Larousse, Traducción realizada por las residentes A. Añón, E. Consigli y C. Santero, en el marco del Convenio UBA – IES en Lenguas Vivas “J. R. Fernández”, bajo la coordinación de Patricia Willson, Mimeo, p. 2.

los que “ya no circunscriben ningún campo natural ni sobrenatural, porque, como invenciones del hombre, se muestran relativos y arbitrarios.” En el relato fantástico hallamos siempre “la representación de un cuestionamiento cultural”, que apunta directo a los elementos y a las argumentaciones —históricamente fechadas— sobre el estatuto del sujeto y de lo real. Por tanto, el relato fantástico no contradice las leyes del realismo literario, sino que muestra, en cambio, que esas leyes “se transforman en las de un irrealismo cuando la realidad se vuelve totalmente problemática.” Agreguemos, también, que para Bessière, no existe un lenguaje fantástico en sí mismo, esto es, un género de formas y temas fijos que se reproduzca invariablemente; según las épocas, el relato fantástico se presenta como “el reverso del discurso teológico, iluminista, espiritualista o psicopatológico, y sólo existe por ese discurso que desarma desde adentro.”

Es por ello que Bessière insiste en la necesidad de no separar este tipo de literatura de otras manifestaciones culturales, en la medida en que entiende que “lo fantástico es sólo uno de los procesos de la imaginación, cuya fenomenología semántica proviene, a la vez, de la mitografía, de lo religioso, de la psicología normal y patológica, y que, por ello, no se distingue de las fenomenologías de las manifestaciones aberrantes del imaginario, ni de sus expresiones codificadas de la expresión popular.” En todo caso, lo que distingue al relato fantástico como especificidad literaria (no reductible, claro está, a un espectro temático) es su particular “dialéctica de constitución de la realidad y de desrealización”, cuyas variantes corresponden, en efecto, al “proyecto creador de cada autor”.

En el caso de Jackson, la *relacionalidad* del fantástico se da también respecto del realismo, es decir hacia el interior de las formas del verosímil literario, en una línea similar a lo señalado por Bessière, aunque con desarrollo ampliado. Según la autora, lo fantástico comienza a existir en el siglo XIX como “la parte interior, o inferior, del realismo”, desprendimiento en reverso donde se da salida precisamente “a esos elementos que, dentro de un orden predominantemente realista, sólo se conocen a través de su ausencia.” En el fantástico se nombra y se da lugar a todo aquello que no podría figurar según las convenciones realistas del relato, y es por ello que Jackson atribuye a

esta “relacionalidad negativa” el aspecto más significativo del relato fantástico moderno.⁵⁶

En los estudios referidos a la literatura fantástica argentina y latinoamericana, entre los que se cuentan los pioneros de Ana María Barrenechea, aparece también enunciada la necesidad de historizar el enfoque crítico y de hacer un uso discreto de las categorías creadas por el estudio estructuralista del relato. En efecto, Barrenechea, en uno de sus trabajos más tardíos donde revisa sus producciones anteriores, presenta un enfoque sintético para el estudio del relato fantástico, en el cual confluyen la consideración de los marcos culturales históricos y la formulación de categorías teóricas relativas a la organización interna de los textos. Barrenechea define su posición como un “caso de doble faz”, en el que se consideran de manera simultánea de los “códigos” narrativos (rasgos intra-textuales e intra-literarios) y los “contextos” concretos de producción y recepción:

Por una parte, observo que la correlación con ciertas áreas del código sociocultural es indispensable para la constitución del que ahora prefiero llamar tipo de discurso. Es verdad que todo hecho de habla lo requiere, pero la oposición normal / anormal que sigo considerando como fundadora de lo fantástico, sitúa en primer plano esta correlación que el texto propone al ofrecer la coexistencia de tales opuestos como problema. La aparición de la dupla normal / anormal en la argumentación me sitúa en el campo de la teoría, pero el manejo de códigos socioculturales [...] me coloca en lo que sería la posición opuesta.⁵⁷

Agrega la autora que no sólo se debe reparar en la mutabilidad histórica de los códigos socioculturales, sino también en las variaciones que existen en diferentes épocas y en diferentes autores respecto de la relación entre la organización intratextual y la extratextual de esos códigos. Con todo, Barrenechea afirma que la permanencia del nombre “literatura fantástica” durante más de una centuria, junto con la existencia de antologías, libros teóricos y críticos, y aún simposios sobre el tema, “son un apoyo a la legitimidad de la posición teórica, pues ella sirve sin duda de soporte a los estudios de procesos y de las transformaciones de esta categoría persistente en el tiempo.”⁵⁸

⁵⁶ Jackson, Rosemary [1981] 1986, *Fantasy. Literatura y subversión*, Buenos Aires, Catálogos, pp. 18 y 23.

⁵⁷ Barrenechea, Ana M. (1991), “El género fantástico entre los códigos y los contextos”, en A.A.V.V. *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario - Ediciones Siruela, Colección Encuentros, Serie Seminarios, Edición a cargo de Enriqueta Morillas Ventura, p. 77.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 78

De esta manera, en la *diacronía* que traza la utilización de una categoría genérica, “literatura fantástica”, gracias a la cual aún es comunicable la operación global de los textos de este tipo (su estructuración en torno de lo *normal / anormal*), y en la *sincronía* que obliga la consideración de los marcos socioculturales dentro de los cuales los textos adquieren significación, reside a un tiempo el enfoque de “doble faz” que presenta Barrenechea y que ofrece las herramientas para nuestro análisis.⁵⁹

Ahora bien, en el marco de esta distinción entre diferentes momentos del fantástico, deben identificarse las constantes formales en este corpus de “fantasías científicas”. Pueden señalarse tres elementos que tienden a reiterarse, conjuntamente o de manera parcial, en este tipo de relatos:

- a) Como ya se desarrolló anteriormente, la asidua presencia de *explicaciones* u otras formas de *racionalización* vinculadas al hecho extraño o sobrenatural que irrumpe en el relato; estas secuencias explicativas pueden aparecer al final, a manera de un cierre que emula la aparente disipación del misterio (aún cuando el *efecto* de lo narrado sea el de temor o sorpresa), o pueden constituir el comienzo o parte del desarrollo del relato (rasgo frecuente en Lugones), como forma de instalar el hecho extraño o sobrenatural en los terrenos de lo científico o pseudo-científico.
- b) La estructuración de la anécdota bajo la forma del *caso*. Aquí confluyen una operación propia de lo fantástico con una taxonomía metodológica de la investigación científica, es decir, lo fantástico amalgama su gusto por los sucesos excepcionales al proceder de las ciencias cuando deben aislar un acontecimiento para estudiarlo en el marco de hipótesis previas y de la presunción de su representatividad general. Bessiére señala que “así como lo maravilloso es el lugar de lo *universal*, a lo fantástico le corresponde el de lo *singular* en el sentido

⁵⁹ También Gutiérrez Girardot, en el mismo simposio en el que Barrenechea expuso las anteriores observaciones, señaló someramente, a propósito de los relatos de Lugones, la inadecuación de las clasificaciones de Todorov (“extraño”, “maravilloso”, “fantástico”) para analizar este momento particular de la literatura fantástica rioplatense. Criticando la traslación liviana de estas categorías por parte de Pedro Luis Barcia, en su prólogo a la edición de *Las fuerzas extrañas*, sostiene que “antes de una clasificación es necesario recurrir a los textos” y a los “problemas histórico-culturales” que involucran las ficciones de Lugones, particularmente su versión teosófica de la Ciencia y lo que esto informa sobre las reacciones ante la modernidad en la literatura del autor. (Gutiérrez Girardot, Rafael (1991), “Literatura fantástica y modernidad en Hispanoamérica”, en Morillas Ventura, E. (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Ediciones Siruela, p. 35)

jurídico. Todo acontecimiento, en este tipo de relato, es una *excepción*⁶⁰ Y agrega que en su carácter “esencialmente paradójico”, el relato fantástico traza una alianza entre “el caso y la adivinanza”; es en sí mismo una forma “mixta” entre el caso y la adivinanza, porque en su búsqueda de una legalidad, de un orden alternativo al vigente, diseña apenas un orden intuido, presentado, como en las adivinanzas. “Aliar caso y adivinanza es pasar de la ineficacia de un código (razón, convenciones sociocognitivas) a la eficacia de otro que no nos pertenece aún”. Las “fantasías científicas” trabajan doblemente con la forma del *caso*, dado que conciben sus excepcionalidades como “casos científicos”, o de manera a veces indistinta, como los “casos raros” del periodismo de divulgación.

- c) A nivel de los discursos, se verifica en los relatos la operación de *préstamo* paródico de enunciados pertenecientes a los géneros discursivos científicos y pseudo-científicos, tanto a nivel de la terminología como a nivel de las estructuras de esos discursos. En muchos relatos, se reproduce la forma del *informe* para encauzar la diégesis narrativa; un narrador testigo de los fenómenos da cuenta de lo presenciado empíricamente, buscando un efecto de rigurosidad. En otros, se toman como punto de partida ciertas *hipótesis* circulantes en la época, la mayoría de las veces retocadas ficcionalmente, y sobre esa base se construye una “proyección” especulativa sobre lo que esas hipótesis sugieren como posible. A todo ello se suma la inclusión de un completísimo *sistema referencial* de conceptos, teorías, instrumentos y demás terminología científica, junto con nombres de científicos y de ocultistas reales (en el caso de Lugones, su proliferación llega a lo enciclopédico), títulos de libros de divulgación y aún instituciones científicas de amplia presencia en el periodismo local.

Hablamos de *préstamo* para enfatizar el uso propiamente paródico de los géneros discursivos no literarios dentro de la literatura, y la consecuente alteración estética a la que se someten dichos discursos. En efecto, es en esa alteración donde reside el segundo movimiento, la *subversión*, esto es, la utilización de ciertas palabras y argumentaciones que emulan lo científico para revestir objetos que, en la realidad, le son extraños. El discurso de las ciencias o de las pseudo-ciencias se ve subvertido porque viene a brindar explicaciones sobre sucesos que no son de su

⁶⁰ Bessière, op. cit, p. 7

competencia y que pertenecen a la ficción; el relato sólo extrae de ellos lo que le permite simular la índole “científica” de sus fantasías. Esta subversión se plasma, por tanto, en el tercer movimiento, la *reescritura* de los enunciados de las ciencias, en una simulada imitación que es, en realidad, una completa invención del halo científico de los acontecimientos. *Préstamo, subversión y reescritura* de discursos constituyen, así, el procedimiento discursivo principal de “las fantasías científicas” de entre siglos.

Hablar de “fantasía científicas”, entonces, permite trazar los límites de un capítulo cerrado y único de la historia de la narrativa fantástica en nuestra literatura, basándonos en las características que emanan de los propios relatos, características que tocan tanto a su economía textual como a su funcionamiento en contexto. Algunos críticos han preferido el término “fantaciencia” para englobar los aspectos comunes de algunos relatos de Holmberg, Lugones y en menor medida, Quiroga.⁶¹ Otros han insistido en presentar una clasificación de los relatos de Lugones según un criterio exclusivamente temático, sin considerar cuestiones formales generales, y en función de ellos dividieron sus historias en bíblicas, esotéricas, científicistas, etc.⁶² Una tesis doctoral reciente ha propuesto, por su parte, la denominación de “fantástico ambiguo” para describir la estética de Holmberg y Lugones.⁶³ Por nuestra parte, a los argumentos presentados anteriormente pueden sumarse otros dos que justifican englobar este corpus de relatos bajo el nombre de “fantasías científicas”: en primer lugar, porque se trata del nombre que usó Eduardo L. Holmberg para nombrar su primer relato, al entender de manera intuitiva la necesidad de dar un nombre nuevo a una obra que no tenía antecedentes en la literatura argentina; se trata de un término de época, impreciso desde el punto de vista de la teoría, pero sumamente operativo para poder pensar el fenómeno literario en su conjunto. Dos críticas argentinas que estudian la obra de Holmberg, Sandra Gasparini y Adriana Rodríguez Pérsico, han propuesto, asimismo, la

⁶¹ Morillas Ventura y Guzmán Conejeros en sus estudios incluidos en Eduardo L. Holmberg, *Filigranas de cera*, op. cit.

⁶² Cfr. Barcia, P. L. (1980). “Composición y temas de *Las fuerzas extrañas*” en Lugones, Leopoldo, *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp. 9-45; Barcia, P.L. (1982), Estudio Preliminar “Los cuentos desconocidos de Leopoldo Lugones”, op. cit; Barcia, Pedro Luis, “Estudio preliminar” a Lugones, Leopoldo, *El espejo negro y otros cuentos*, op. cit.

⁶³ Castro, Andrea (2001), *El encuentro imposible. La conformación del fantástico ambiguo en la narrativa breve argentina (1862-1910)*, tesis doctoral presentada en la Göteborg University, Institutionen för Romanska språk, Avdelning för Spanska.

denominación “fantasía científica” para entender tanto los vínculos de su literatura con las nociones científicas de la época, como su innovación genérica.⁶⁴

En segundo lugar, porque con esa denominación acercamos estos relatos a aquellos que consideramos sus verdaderos “congéneres” de época: la literatura norteamericana, inglesa y europea que dos teóricos de la ciencia ficción, Erik Rabkin y Robert Scholes sitúan en lo que gustan en llamar “el siglo I d. F.”, esto es, “después de *Frankenstein*”, en referencia a la novela que Mary Shelley publicó en 1816 y que para ellos representa la primera novela de ciencia ficción, aún cuando fue escrita más de cien años antes de que el nombre “ciencia ficción” fuese pronunciado y de que ese género existiera tal como se lo concibe en el siglo XX.⁶⁵

El siglo XIX fue, ciertamente, el inicio de una proliferación de posibilidades sobre el conocimiento del mundo, el siglo en el que “la humanidad, por encima de todo, se encontró al fin cara a un futuro a la vez real y desconocido, esperanzador y terrorífico”;⁶⁶ ese mismo siglo, fue, también, el que albergó las primeras manifestaciones de la ciencia ficción, aunque este dato se torna un problema para las convenciones de la crítica literaria, dado que ese nombre, originalmente en inglés *science fiction*, surgió recién en 1926 y no necesariamente a propósito de los mejores exponentes del género.⁶⁷ Incluso las obras del verdadero “padre fundador” de esta literatura, el inglés Herbert G. Wells (1866-1946), son anteriores por varios años a esa nomenclatura.

Esto no debería ser un impedimento real para analizar las obras puntuales, pero sí obliga a establecer una distinción fundamental de orden práctico: distinguir entre, por un lado, la cronología del nombre “ciencia ficción” y la manera en que los especialistas historizaron el surgimiento y evolución del género; y por otro, el efectivo surgimiento

⁶⁴ Rodríguez Pérsico señala el empleo del uso “fantasía” en la época para denostar la teoría de Darwin, sobre todo en boca de los creacionistas (“Las reliquias del banquete darwinista: E. L. Holmberg, escritor y científico”. En Holmberg, Eduardo L. *Dos partidos en lucha*. Buenos Aires: Corregidor, 2005, pp. 239-264). Gasparini, por su parte, define esa denominación como una “coartada” de Holmberg: “Mezcla de ficción fantástica y de protoforma de la ciencia ficción, la fantasía científica se sacude los restos del ensueño romántico y del espacio siniestro perfilado en el gótico inglés y avanza hacia lo que Jules Verne está desarrollando en los folletines futuristas de la prensa europea, rápidamente traducidos en la prensa argentina”. (Rodríguez Pérsico, A. (2005) “Introducción”, en Holmberg, Eduardo L., *Dos partidos en lucha*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 9-39)

⁶⁵ Scholes, Robert y Rabkin, Eric (1982), *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Madrid, Taurus.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17

⁶⁷ “Es en esta época y en este marco tan poco ‘culto’ cuando se cometió el pecado original al cual hemos de imputar los equívocos que aún hoy debemos soportar todos cuantos nos ocupamos seriamente de la ciencia ficción.” Capanna, Pablo. (1966) *El sentido de la ciencia ficción*. Buenos Aires: Columbia, p. 9.

en el siglo XIX de una literatura que pioneramente trabajó en clave fantástica sobre el horizonte de posibilidades de las ciencias de su tiempo. Esta literatura es la que, acorde tanto a Rabkin y Scholes, como a Pablo Capanna, se desarrolla entre la publicación de *Frankenstein*, de Mary Shelley, y las primeras novelas del inglés H. G. Wells, publicadas en la última década del siglo XIX. Ese largo “siglo I D. F.”, culmina acaso con la primera novela de Wells, *La máquina del tiempo* (1895) o más contundentemente, como afirma Capanna, en 1898, cuando se da a conocer *La guerra de los mundos* y “Wells funda la moderna ciencia ficción, no la de los reactores, cohetes y robots, sino la ciencia ficción fantasmal y monstruosa”.⁶⁸ Según Rabkin y Scholes, “Mary Shelley izó la bandera de los nuevos territorios, pero Wells los exploró, colonizó, y desarrolló.”⁶⁹ Entre ambos momentos, entonces, se abre el amplio espectro de los antecedentes de la ciencia ficción propiamente dicha, la literatura de ese “siglo I d.F.”, cuyo carácter distintivo radica tanto en aspectos literarios como en la misma ciencia que los relatos tomaron como referente.⁷⁰

Rabkin y Scholes entienden que el acto fundacional de la novela *Frankenstein o el moderno Prometeo* fue proyectar “un resultado científico que *pudiese* lograrse *algún día* en su propia época histórica. Introdujo en su mundo un elemento de un futuro posible, y con ello transformó para siempre las posibilidades de la literatura”.⁷¹ Esta especulación se dio en una obra que forma indiscutiblemente parte de la narrativa fantástica,⁷² y cuya ligación con la futura ciencia ficción es eminentemente tópica, simplemente porque para Rabkin y Scholes la ciencia ficción no es una forma autosuficiente, sino un repertorio de tópicos y una manera de presentar razonadamente estos tópicos, que puede adoptar la forma del mito, la fantasía o la utopía. Cuando se detienen en la relación, siempre presta a confusiones, entre lo fantástico y la ciencia ficción, sostienen que “toda ciencia ficción es fantástica en cierta medida, porque toda ella parte cuando menos de un supuesto que invierte las reglas básicas del mundo real

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81

⁶⁹ Scholes y Rabkin, op. cit., p. 25.

⁷⁰ Rabkin y Scholes eligen cuatro autores pioneros de este “siglo I”: Edgar Allan Poe (1809-1849), con su “especulación metafísica”, Jules Verne (1828-1905), con “su saga tecnológica”, Edward Bellamy (1850-1898), con sus fantasías de “crítica social” y Edgar Rice Burroughs (1875-1950), con “los relatos de exóticas aventuras”. Todos ellos exploraron en varias direcciones el territorio potencial de un género aún sin bautizar, acompañados de “imitadores y de precursores de toda especie” (pp. 24-25). Capanna considera como precursores, además, a Villiers de l’Isle Adam con su *Eva futura*, y a Lord Bulwer Lytton, autor de *La raza futura* y miembro también de una rama de la Sociedad Teosófica

⁷¹ *Ibid.*, p. 17.

⁷² Cfr. Jackson, Rosemary, op. cit.

fuera del texto, para crear el mundo dentro del texto”.⁷³ Los autores insisten en distinguir la jerarquía diferente de las categorías de lo fantástico y de la ciencia ficción, en la medida en que la primera suele englobar a la segunda, al menos en sus mejores exponentes. “Definimos la ciencia ficción por su contenido, por sus elementos, mientras que caracterizamos a la fantasía por la forma en que presenta su contenido, por su estructura”.

En una línea similar, aunque presentando diferentes argumentos (más deudores de la filosofía que de la teoría literaria), Pablo Capanna también señala que la ciencia ficción no es un género en sí mismo, sino que se sirve tanto del mito (en su forma platónica) como de ciertas proposiciones de la lógica (“si x, entonces y”) para constituir una “mitología experimental” de las sociedades industriales.⁷⁴ Capanna define a la ciencia ficción como “la literatura de la *imaginación disciplinada*”, que extrapola posibilidades abiertas por las ciencias. “Lo que caracteriza la *s-f* es cierta actitud metódica y cierta lógica consecuente, de corte científico, para tratar aún las hipótesis más descabelladas o agotar las posibilidades implícitas en una situación dada.”⁷⁵ Es aquí donde Capanna establece en qué se distinguen la ciencia ficción y la literatura fantástica “tradicional”: “no en la cientificidad de sus temas (pues una alfombra voladora o el fantasma pueden ser ‘científicos’ en una circunstancia histórica peculiar) sino en el modo en que son tratados.” Uno de los ejemplos que propone es la novela *Soy leyenda* de Richard Matheson, “cuyo tema principal son los vampiros, pero de los cuales da una explicación que no por ser irreal deja de ser menos plausible y lógica.”

Para Capanna, aquello que en la narrativa maravillosa y surrealista es tratado con una lógica onírica o mágica, puede constituir tema de la ciencia ficción bajo la paciente descomposición de estos elementos “con rigor lógico”, de modo de hacerlos “plausibles” al lector contemporáneo. “Lo que hay aquí de científico no es pues el contenido, pues ello significaría cercenar enormes campos de lo imaginario, sino la actitud, fundada en el método científico, que exige imaginación y el empleo de una cierta lógica.”⁷⁶ De allí que el verdadero disparador de la ciencia ficción sea “la *problematización* de las *posibilidades*.”⁷⁷ Este tipo de literatura es eminentemente moderna, más allá de los eventuales antecedentes de épocas pasadas sobre utopías y

⁷³ Rabkin y Scholes, op. cit., p. 188.

⁷⁴ Capanna, op. cit., p. 227.

⁷⁵ Ibid., p. 20.

⁷⁶ Ibid., p. 21.

⁷⁷ Ibid., p. 214.

mundos posibles (Platón, Swift, Moro), y nace sólo en sociedades que creen “en la existencia de muchas posibilidades”, no aferradas a un dogma ni a verdades definitivas.

Ahora bien, el espectro de posibilidades no se presentó de la misma manera en todas épocas, y no sólo por el contenido de esas posibilidades, sino, ante todo, porque la forma de razonar científicamente también fue mutando. La ciencia del siglo XX no sólo ofreció nuevas temas a la ciencia ficción, sino que orientó de una forma diferente a la literatura acerca del método, las hipótesis y la idea misma de posibilidad. No casualmente, Wells, el fundador de la ciencia ficción moderna, fue un científico de sólida formación, discípulo de Thomas H. Huxley en la Normal School of Science de Londres; formación que también poseía con otro gran exponente posterior del género, Isaac Asimov, doctorado en física. Durante el siglo XIX, en cambio, la literatura de la imaginación científica se produjo acorde con el estado de avance y divulgación de las ciencias de su tiempo, las que solían convivir aún con disciplinas luego descartadas como la frenología, el mesmerismo, entre otras pseudo-ciencias. Esta misma labilidad de los límites entre disciplinas se trasladó a las formas de la literatura, y es por ello que hablar de “ciencia ficción” en el siglo XIX obligaría a farragosas distinciones y salvedades respecto de lo que sucedió en el siglo siguiente. La presencia de la palabra “ciencia” en esta categoría es, en buena medida, el principal problema. Los temas de la ciencia del siglo XIX y sobre todo, su inquietante cercanía con los ocultismos y lo paranormal, son muy diferentes a los del siglo XX, cuando los disparadores de la fantasía no fueron tan cercanos a lo paranormal. Por otro lado, ya en el marco del siglo XX, el nombre “ciencia ficción” sigue presentando notables problemas cuando se intenta separar la literatura de “calidad” de toda la tradición de *magazines* y obras comerciales como las *space opera* y *gadget-stories*, de particular proliferación en Estados Unidos a partir de 1920. No en vano Capanna, al comienzo de su trabajo, denosta las confusiones implícitas de “esa palabra bastarda”, la “ciencia ficción”.⁷⁸

⁷⁸ Algunos críticos que se han ocupado de la obra de Holmberg, Lugones y Quiroga han hablado de ciencia ficción para el caso de algunos relatos, pero sin problematizar en detalle la cuestión. Ludmer afirma: “Eduardo Holmberg inventa, entre los años 1870 y 1890, los géneros fantástico, policial y de ciencia ficción en la Argentina” (Ludmer (1999), *El cuerpo del delito*, p. 172); Rodríguez Pérsico dice que tanto el brasileño Augusto Emilio Zaluar como Holmberg son los responsables, con sus libros publicados en 1875, del “nacimiento de la ciencia ficción en las literaturas brasileña y argentina” (Rodríguez Pérsico (2008), *Relatos de época*, p. 342); Jitrik, con más reparos, señala respecto de las narraciones de Lugones que “se anticipan a lo que más tarde fue entendido como ciencia ficción” (Jitrik, Noé (1993), “Introducción”, en Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas. Cuentos fatales*, p 26); por el contrario, Barcia encuentra en Lugones el cabal iniciador de la ciencia ficción en Argentina, mientras que ve en Holmberg solo un “precursor” (Barcia (1998), op. cit, pp. 12-24); por su parte, Beatriz Sarlo

Aquello que nosotros elegimos llamar “fantasías científicas” comparten un imaginario común con la literatura especulativa del “siglo I d. F.”, aun cuando muchos relatos se publicaran recién en las primeras décadas del siglo XX, y aun cuando, en el caso de Quiroga, su último libro, *Más allá*, apareciera en 1935. Porque no se trata aquí de una homologación forzada de calendario, intención aún más absurda cuando el desarrollo científico de los países centrales no es homologable al de los países periféricos, sino concretamente de considerar el tipo de imaginario y de sensibilidad respecto de “las maravillas de las ciencias” que atraviesa como un continuado a nuestro corpus de autores. Claramente, muchas “fantasías científicas” Horacio Quiroga, incluso las más tardías, miran hacia atrás en el tiempo, y configuran las últimas imágenes del *oxímoron* espiritual-material en clave de “lo científico” finisecular.

Es por ello que preferimos el empleo del nombre “fantasías científicas” antes que el de “ciencia ficción”, no sólo debido a la inestabilidad inherente de esta categoría, sino sobre todo para permanecer dentro de las coordenadas propias del siglo XIX y primeros años del siglo XX. Además, las “fantasías científicas”, tal como las concebimos aquí e incorporando, incluso, las propuestas conceptuales reseñadas líneas más arriba, permiten recuperar más atinadamente esa íntima ligazón con lo fantástico que estos relatos presentaron en ese “siglo I d. F.”. En efecto, Rabkin y Scholes son quienes más enfáticamente ligan la literatura de esa época a lo fantástico, en la medida en que detectan que los inquietantes descubrimientos científicos “plantearon problemas que sólo la especulación ‘fantástica’ parecía capaz de resolver.”⁷⁹ Las “fantasías científicas” recuperan así, en su nombre compuesto, su clara inscripción en el modo de lo fantástico, junto con su operación especulativa, proyectiva, hipotética, sobre una realidad posible, tomando en préstamo el discurso de las ciencias.

Por otra parte, la rigurosidad del método científico o la presentación de hipótesis científicas tienen un funcionamiento ciertamente laxo y libre en los relatos de Holmberg, Lugones, Quiroga y Chiáppori. Las operaciones de *préstamo*, *subversión* y *reescritura* desdibujan, a veces para siempre, las versiones originales de las proposiciones científicas. No son siempre hipótesis reales las que se incorporan, sino que en muchas ocasiones se trata de hipótesis inventadas libremente mediante la

inscribió a “El hombre artificial” de Quiroga en la ciencia ficción (Sarlo (1992), *La imaginación técnica*, op. cit., p. 39). La divergencia sobre qué autor habría iniciado este género en la Argentina, o la necesidad de hablar de “anticipaciones” a lo que sería luego la ciencia ficción son indicadores de las propias confusiones a las que se presta la categoría.

⁷⁹ Rabkin y Scholes, op. cit., p. 16.

yuxtaposición o hibridación de coordenadas muy diferentes, como el evolucionismo y la palingenesis (“El mono que asesinó” de Quiroga), la medicina, el magnetismo y la práctica hechicera del “daño” (“El daño”, de Chiáppori), o presupuestos vagos de la termodinámica con una concepción teosófica animista de los elementos (“El Psychon”, de Lugones). Esto no significa que esta literatura no siga aquellas premisas mencionadas por Capanna: “una literatura de la *imaginación disciplinada*” y de la “*problematización de las posibilidades*” abiertas por las ciencias. Sólo que aquí la adecuación a las proposiciones “verdaderas” cede su lugar a una libre reinención de esas proposiciones, sin que por ello deje de buscarse la racionalización de las experiencias, la explicación del fenómeno, ni la inscripción de la historia en el imaginario de “lo científico”.⁸⁰

Por otro lado, un rasgo estructural de la ciencia ficción del siglo XX, como es la traslación de la trama hacia el futuro y la búsqueda de “anticipar” ulteriores concreciones de la ciencia no se cumple en las “fantasías científicas” de entre siglos. Por el contrario, todas sus historias aparecen fechadas en su época contemporánea, y en el espacio reconocible de la ciudad de Buenos Aires. No hay utopía, ucronía ni alotopía en estos relatos; a la manera del relato fantástico moderno, los autores insertan sus ideologemas en el *aquí y ahora* del mundo que cohabitan con sus lectores.

El concepto que mejor define el tipo de “disciplina” que ordena la imaginación fantástica de estos autores es el de la *conjeturalidad*, concepto presentado por Umberto Eco como el verdadero ejercicio ficcional de la ciencia ficción concebida en un sentido amplio. Inscribiendo, también, este tipo de narrativa dentro de lo fantástico, Eco hace hincapié en que la buena ciencia ficción es, ante todo, “una narrativa de conjetura”, “no porque hable de prodigios tecnológicos –y podría incluso no hablar de ellos- sino porque se propone como juego narrativo sobre la propia esencia de toda ciencia, es decir, su conjeturalidad”.⁸¹ La ciencia ficción es una “narrativa de la hipótesis, de la conjetura o de la abducción y en ese sentido es juego científico por excelencia, dado que

⁸⁰ Es por ello que los relatos de Rubén Darío como “El caso de la señorita Amelia” (1894), “La larva” (1910) o “Thanatopia” no fueron incorporados a esta tesis, dado que si bien comparten ciertos temas comunes con las “fantasías científicas”, no existe en ellos la voluntad de “disciplinar” la imaginación con proposiciones científicas, ni se busca el efecto de terror a través de argumentaciones científicas, sino que simplemente se toman ciertos temas en boga para cultivar formas del fantástico más tradicional. El recurso al alcohol y a otros estupefacientes como causantes de la alucinación, y la presentación de fantasmas con el solo fin de causar temor –y no aventurar hipótesis sobre su naturaleza- acercan a estos relatos a los temas del decadentismo francés y a algunos relatos extraños de Poe.

⁸¹ Eco, Umberto (1988), “Los mundos de la ciencia-ficción”, en *De los espejos y otros ensayos*, Buenos Aires, Lumen, p. 189.

toda ciencia funciona mediante conjeturas, esto es, abducciones.” El autor llega al punto de sostener que, en última instancia, toda operación científica “se origina en un profundo juego de ciencia ficción”,⁸² dado que la apuesta conjetural del científico es que el mundo real sea análogo al mundo posible de su conjetura; hasta el momento en que somete su conjetura a verificación, a prueba, “la ley que ha descubierto sigue siendo la ley de un mundo estructuralmente *posible*”.

Las “fantasías científicas” de entre siglos están instaladas, justamente, en ese terreno de la *conjeturalidad*. De hecho, construyen sus historias en un diálogo fascinado con la proliferación de ejercicios conjeturales de la cultura de su tiempo: las conjeturas del periodismo, cuando dictaminaba “un misterio más para las luces de las ciencias”; las conjeturas de los ocultismos con pretensiones científicas, cuando extrapolaban las leyes físicas, químicas, biológicas al universo del espíritu; las conjeturas de la ciencia de la época, cuando, llegadas a buen puerto, mostraban al mundo aún más fascinante o pesadillesco que en las fábulas de antaño.

Con todo, no todas las conjeturas de las “fantasías científicas” fueron iguales. En el proyecto narrativo de cada autor, la imaginación científica concibió mundos diferentes, influenciada en no escasa medida por los saberes previos. Eduardo L. Holmberg, diplomado en medicina, pero dedicado enteramente a las tareas del naturalista y temprano defensor del darwinismo, incorporó en su literatura todas aquellas aristas de lo científico y lo pseudo-científico que no formaban parte de su ejercicio “serio” de la ciencia; conocedor de las incursiones espiritistas de muchos “sabios” de referencia, entre ellos el evolucionista Alfred R. Wallace, imaginó historias en las cuales aquellas hipótesis sobre lo paranormal o el más allá que no lo conquistaron subjetivamente desde la creencia, pudieran no obstante circular y hacerse posibles en el universo de la ficción. En el plano opuesto, Leopoldo Lugones, temprano miembro de la primera Sociedad Teosófica del país y ávido lector de bibliografía científico-ocultista, incorporó en sus relatos de *Las fuerzas extrañas* y de otros aún dispersos por las páginas de *Caras y Caretas*, su concepción teosófica de la Ciencia con mayúsculas; no casualmente, Lugones decidió cerrar su volumen de relatos de 1906 con un *Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones*, verdadero ejercicio teosófico sobre el origen del mundo, tan alejado de la ficción como cerca de una férrea defensa de la verdad. Por su parte, Atilio Chiáppori, de una inconclusa formación en medicina (estudió cuatro años)

⁸² Ibid., p. 190.

y conocedor de las teorías psiquiátricas contemporáneas, indagó con sus relatos en los umbrales de la locura y en las posibilidades de experimentación con la mente humana, incorporando también elementos del ocultismo y lo paranormal. Finalmente, Horacio Quiroga, claro exponente del autodidactismo técnico de esos años, lanzado tanto a las tareas del *pioneer* agrícola como a las de experimentador casero, fue no sólo el autor que más hábilmente pudo captar el amplio repertorio de temas de lo científico vulgarizado y capitalizarlo en su literatura, sino también quien más intensamente supo mirar la naturaleza con la extrañeza de lo sobrenatural. A estas nuevas “derivadas de la cultura científica” se referirán los capítulos siguientes.

Capítulo VI

La 'calaverada' espiritista del científico: Eduardo Ladislao Holmberg¹

Introducción

Eduardo L. Holmberg (1852-1937) fue, junto con Florentino Ameghino y su primo, Francisco P. Moreno, uno de los primeros y más notables naturalistas argentinos de la generación del 80, miembro a su vez de la Academia Argentina de Artes y Letras (1880-1890) y de la Sociedad Científica Argentina (1872). Egresado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires en 1880, compañero de camada y amigo de José María Ramos Mejía, su actividad científica no se orientó, empero, hacia el ejercicio de la medicina, sino hacia las tareas del naturalista: expediciones, viajes y estudios de las diversas especies de la flora y fauna argentinas, especialmente los pájaros y los arácnidos. Fue profesor de ciencias naturales en la Escuela Normal de Maestras y, entre 1888 y 1903, Director del Jardín Zoológico de Buenos Aires. Colaboró, también en la difusión de las ciencias en la prensa, cuando se desempeñó como redactor científico de *La Crónica* (1883-1885) y como colaborador del semanario ilustrado *Caras y Caretas*.²

Marcelo Montserrat destaca su temprana adhesión al darwinismo durante la década del setenta del siglo XIX, y señala que si bien “[n]o [era] extraño que el darwinismo golpeará entonces las puertas de la República ávida de novedades”, sí resultaba llamativo “que la primera profesión pública del credo darwinista fuese expresada a través de una obra de ficción escrita por un estudiante de medicina de veintidós años.”³ El historiador se refiere al primer relato de Holmberg, *Dos partidos en lucha. Fantasía científica*, publicado en 1875, en el cual se narra una desopilante

¹ La idea de ligar la literatura de Holmberg con la “calaverada” proviene del lúcido postfacio de Sandra Gasparini y Claudia Roman a *El tipo más original*; las autoras explican que el término proviene a su vez de Mansilla. Coincidimos con ellas en que ninguna otra palabra ilustra mejor lo que hace este naturalista cuando concibe sus fantasías científicas.

² Una biografía del escritor consta en Holmberg, Luis (1952) *Holmberg: el último enciclopedista*. Buenos Aires, s/d. En relación a su participación en *Caras y Caretas*, véase reproducciones intercaladas n° 42, 43 y 44.

³ Montserrat, Marcelo (1993), “La mentalidad evolucionista: una ideología de progreso”. En *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, p. 38.

polémica en la ciudad de Buenos Aires entre darwinistas y creacionistas. Además de dar como “ganadores” de esta lucha a los seguidores de la teoría del naturalista inglés, el texto cerraba con las siglas “E. L. H., darwinista”, recurso con el cual Holmberg se inscribía dentro del “partido” de los vencedores.

Lo cierto es que la observación de Montserrat no recaba en un aspecto circunstancial de sus obras de ficción, porque ellas están atravesadas por preocupaciones científicas de diversa índole. Desde sus primeras obras de 1875, Holmberg reflexiona en su literatura acerca de los vínculos entre la comunidad científica, el Estado y la sociedad; escudriña las riñas y rivalidades entre “sabios”, tanto a nivel de las ideas como de los egos personales; se pregunta acerca del alcance político de ciertas teorías y del poder emancipador de una educación laica y científica. Sus relatos son ficciones científicas en un sentido amplio, al incorporar la representación de lo institucional, de lo político y de los tópicos disciplinares. Pero en un sentido más acotado, muchos de sus relatos construyen también, de principio a fin o a la manera de un “caso” enmarcado en un texto mayor, las primeras “fantasías científicas” de la literatura argentina, articuladas por lo general con el *ideologema* de lo material-espiritual. En sus “fantasías científicas”, escritas entre 1875 y los primeros años del siglo XX, Holmberg parece ensayar diferentes variaciones de la sentencia que pronuncia uno de los científicos asistentes al Congreso multitudinario de *Dos partidos en lucha*, en cuyas sesiones tanto los sabios como el “vulgo” debaten acerca de la validez del darwinismo; “Real no, pero posible sí y, en ese caso, la posibilidad de existencia de una verdad es la verdad misma”.⁴

Hacia el final del capítulo anterior, mencionábamos la propuesta de Umberto Eco respecto de la actividad *conjetural* común que comparten tanto el científico como el autor de ciencia-ficción. Eco señalaba que la apuesta conjetural del científico consiste en que el fenómeno que estudia coincida con el fenómeno posible de su conjetura; la ley que postula como explicación del fenómeno es, hasta el momento de su verificación o su refutación, “la ley de un mundo estructuralmente *posible*”.⁵ No otra cosa hace el autor de ciencia ficción, o de las decimonónicas “fantasías científicas”, con la única diferencia de que esa conjetura no necesita medirse con ninguna verdad, sino, en cambio, con la verosimilitud literaria. Este aspecto netamente imaginativo de las

⁴ Holmberg, Eduardo L. (2005), *Dos partidos en lucha*, Buenos Aires, Corregidor, p. 62.

⁵ Eco, Umberto (1988), “Los mundos de la ciencia-ficción”, op. cit., p. 140.

formulaciones teóricas de la ciencia, de las taxonomías y leyes que atribuye al mundo para poder conocerlo mejor, apareció explícitamente como tema en muchas ficciones de Holmberg, concebidas con la privilegiada doble mirada del científico y el escritor. En “Olga”, un relato publicado en *La Nación* en 1878 e inédito en libro hasta el año 2002,⁶ el autor ponía en boca de uno de sus personajes, el profesor Cracks, experto en mineralogía, una visión de la producción científica en estrecha relación con la imaginación:

-Se puede -decía el profesor- estudiar uno por uno los cuerpos minerales apreciar sus caracteres físicos y químicos, con toda la exactitud posible, pero ¿sería esto bastante para constituir una ciencia? De ninguna manera. Los principios generales, las leyes que obedecen los seres en sus evoluciones, la expresión sintética de los efectos de su dinamismo propio, son el resultado de la imaginación. Ella es la que liga, la que vincula. La que forma un todo armónico de las partes aisladas.⁷

También, en un texto anterior, *Viaje maravilloso del Sr. Nic-Nac* (1875), un editor ficticio afirmaba: “En nuestros tiempos, las ideas serias no cumplen su destino sino envueltas en el manto de la fantasía”.⁸ Consciente de que el darwinismo fue calificado por sus detractores como mera fantasía, y de que muchos descubrimientos científicos o innovaciones técnicas eran percibidos, en la época, como si formaran más parte de la fantasía que de la realidad, Holmberg introducía a sus lectores a un desopilante viaje interplanetario, concebido en el cruce de astronomía y espiritismo. Estrechando la relación entre el saber científico y la imaginación literaria, Holmberg ya había advertido, apenas meses antes, que “en una fantasía científica bien pueden permitirse nuevas concordancias físicas”.⁹ De esta manera, ligando las “ideas serias” con las “fantasías”, y ensayando “nuevas concordancias físicas” en la ficción, Holmberg no sólo daba inicio a un modo particular de lo fantástico en la literatura argentina, sino que además incluía dentro de la ficción las coordenadas con las cuales legitimar esa forma nueva, diferente de otras poéticas del relato de mayor visibilidad en la época.

⁶ Holmberg, E. L., “Olga”, *La Nación*, 1º de septiembre de 1878. Incluido en Marún, Gioconda (2002), *Eduardo L. Holmberg. Cuarenta y tres años de obras manuscritas e inéditas (1872-1915)*, Madrid, Iberoamericana, pp. 79-102.

⁷ *Ibid.*, p. 87-88

⁸ Holmberg, Eduardo L. (1875), *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac. Fantasia espiritista*, Buenos Aires, Imprenta “El Nacional”, p. 7

⁹ Holmberg, *Dos partidos en lucha*, op. cit., p. 91.

El tercer elemento que integra a estas digresiones metaliterarias, y que apunta a relativizar las distinciones entre invención científica e invención literaria, es la verosimilitud. En el comienzo de otro de sus relatos de la década del ochenta, *Filigranas de cera* (1884), el narrador objeta al Dr. Tímpano, defensor de una asombrosa teoría sobre las cualidades del cerumen de los oídos, que su teoría “podrá no carecer de los comprobantes fundamentales, pero sí de algo que avale más que un comprobante, porque se refiere al carácter general y fundamental de la cosa: tu teoría carecerá de verosimilitud. [...] El que sea exacta, no quiere decir que sea verosímil. Dirá el que la conozca: ‘¡imposible, imposible!’”¹⁰ Aquí, lo real, lo verdadero, aparece jocosamente condenado a lo imposible, pero también, a lo inverosímil en tanto “relato” de un fenómeno científico aún demasiado maravilloso para ser tomado como real.

El conjunto de estas referencias a lo posible, lo verdadero y lo verosímil logran articular el punto donde ciencia y literatura comparten iguales desafíos: de qué manera y hasta dónde extender el límite de lo real, cómo imaginar las maravillas o las pesadillas de un mundo posible gracias a la intervención de la ciencia, y cómo lograr presentar esas maravillas como creíbles, según las convenciones de época. Antes que por una voluntad de representación “realista” del estado de las cuestiones científicas en determinada materia, Holmberg parece encontrar en estos planteos las coordenadas con las cuales incorporar a su literatura un repertorio de temas que quedaba definitivamente excluido de su ejercicio “serio” de la ciencia. Los temas del espiritismo, de las fuerzas psíquicas, de los fenómenos paranormales, nunca fueron objeto de su interés científico, ni parecieron despertar en él la suficiente curiosidad como para cruzar esa frontera que otros científicos del siglo XIX cruzaron, como el naturalista Alfred R. Wallace, el astrónomo Camille Flammarion o el químico William Crookes, los tres conocidos por Holmberg y citados, de hecho, en algunos relatos.¹¹ A diferencia de Leopoldo Lugones, Holmberg no formó parte de ninguna sociedad espiritista o teosófica, al menos no durante las décadas de entre siglos. Pero por su formación y sus lecturas, estaba ciertamente al tanto de las pretensiones “científicas” de los espiritualismos de su época y de la asidua publicación en la prensa de los resultados de investigaciones con médiums, sensitivas y otros sujetos capaces de concretar proezas psíquicas. Y si bien nunca declaró haber ensayado personalmente la corroboración de estos fenómenos, es

¹⁰ Holmberg, Eduardo (2000), “Filigranas de cera”, en *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg p. 79-80

¹¹ Nos hemos ocupado de estas figuras en los capítulos I y II

claro que sí los consideró material muy productivo para la creación de sus “fantasías científicas”. El *oxímoron* de lo material-espiritual, de la fuerza que es a la vez materia, de lo imposible pero real, tan presente en el discurso de los espiritualismos científicos y en la prensa de divulgación, fue una figura disparadora de muchas de sus ficciones fantásticas, y los ejercicios de corroboración empírica de esos híbridos gozaron de peculiar escenificación en muchos de sus relatos.

Concedor, entonces, de estas tendencias, pero ajeno a ellas en su actividad como científico, las incorporó en su literatura sin verse obligado a optar por la inclinación doctrinaria, y formulando, en cambio, proyecciones ficcionales sobre el posible avance de la ciencia hacia los terrenos del más allá. En este sentido, Holmberg representa al naturalista que, a diferencia de Wallace, no buscó aunar sus ambiciones científicas con sus inquietudes espiritualistas en el mismo terreno, sino que reservó para su labor literaria el tratamiento de aquellas cuestiones que no encontraban cabida en su ejercicio de la ciencia positiva. Es por ello que los relatos de Holmberg parecen ser el resultado de la “calaverada” del científico decimonónico, una fuga hacia el juego y el derroche de la ficción fantástica, cargada en su caso de buenas dosis de humor y de una búsqueda de salirse de los terrenos de lo doctrinario para entregarse a la ensoñación de lo posible en el lenguaje de la literatura. No es casual que, en el prólogo a su relato “Nelly” (1896), dedicado al profesor Baldmar Dobranich, el autor declare:

Nelly no es una obra doctrinaria. ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Doctrinas? En la cátedra o en el libro de otro corte. ¡Cómo! ¿Por qué [si] usted es un excelente filólogo y un profesor incomparable no ha de poder tocar el piano o leer a sus chiquilines un cuento de hadas? ¿Seré tan desgraciado que por el hecho de haber profesado la doctrina de la evolución y porque ahora lidio con rejas, paredes, plantas y animales en el Jardín Zoológico no he de poder asistir a una representación del Juan Moreira o de La verbena de la paloma?¹²

La “fantasía científica” en Holmberg tiene el carácter de la travesura; la frecuente presencia de frases pertenecientes al narrador o a los personajes que cortan los climas de suspenso o misterio con el chiste inesperado son prueba de ello. Lejos de contaminar el efecto fantástico buscado, este tinte jocoso logra a un tiempo introducir la dosis de humor necesaria para tramitar la irrupción de lo extraño o lo sobrenatural, y dar señales al lector del punto de vista del autor implícito: aquel que, tras el nivel diegético de la

¹² Holmberg, E. L. (1994), “Dedicatoria” de “Nelly”, en *Cuentos fantásticos*, Buenos Aires, Edicial, p. 241

narración, juega a afirmar y a reírse a la vez de aquello que está contando. No inocentemente Holmberg se refirió a sus relatos, en repetidas oportunidades, como “juguetes literarios”. En oposición a la productividad utilitaria de su labor científica, Holmberg parece concebir a su literatura como el juego de derroche y de imaginación cuyos objetivos serios no son tanto del orden del conocimiento, como de la recreación alucinada de aquello que no podría enunciarse en los términos estrictos de la ciencia, pero que, sin embargo, se relaciona con ella.

Ahora bien, el matiz lúdico de sus fantasías, si bien efectivo a nivel de la frase humorística que irrumpe en los diálogos o en el comentario extradiegético inesperado, no siempre impactó de manera favorable en los textos desde el punto de vista de su construcción formal. Las narraciones de Holmberg adolecen de una falta de preocupación por la revisión de lo escrito, el trabajo del estilo, la economía estructural y la eliminación de lo redundante. Parecen textos escritos al correr de la pluma, sumamente originales en sus argumentos y en la articulación de temas científicos, pero débiles y desprolijos desde el punto de vista de la narración. La notable mayor extensión de sus relatos, si se los compara a los posteriores de Lugones y de Quiroga, favoreció, en parte, la deriva hacia la digresión prescindible y hacia el rodeo argumental no siempre pertinente para la efectividad narrativa de la *nouvelle*. Pagés Larraya, autor del primer estudio crítico de la literatura de Holmberg, incluido en el volumen *Cuentos Fantásticos*,¹³ reconoce que “su propia satisfacción de narrador está antes que la del lector. Escribía principalmente para entretenerse a sí mismo. Le sobraba espontaneidad e imaginación, pero le faltaba paciencia para llegar a perfecto autor de cuentos fantásticos. [...] Aunque haya entre las suyas alguna página extraordinaria, Holmberg solo tuvo un dominio relativo del arte de escribir.”¹⁴ Este rasgo no es exclusivo de Holmberg, sino que muchas obras de la generación del 80 en Argentina cargan con las marcas del ejercicio de la escritura no profesional, que robaba su tiempo a las tareas del científico, el médico, el abogado o el político, a excepción de contados casos. Por otro lado, como fiel integrante de esa generación, habita en su literatura cierto afán pedagógico, presente no sólo en las resoluciones tranquilizadoras, sino también en las asiduas digresiones que interrumpen la narración y que se ocupan de recalcar, por ejemplo, el respeto por la autoridad policial (“La casa endiablada”), los temores hacia el

¹³ Se trata de la primera compilación en libro de sus relatos, publicada en 1960, luego reeditada por Edicial en 1994. El volumen está precedido por un “Estudio” de Pagés Larraya.

¹⁴ *Ibid.*, p. 91 y p. 95.

cosmopolitismo (*Viaje maravilloso del Sr. Nic-Nac*) y la invariante reivindicación del laicismo como único motor de progreso (“Un fantasma”, cruz del sur)

Con todo, a pesar de estos rasgos que delatan cierta inmadurez formal, los relatos de Holmberg representan un acontecimiento excepcional para la época, porque es con ellos que nace en la literatura argentina la “fantasía científica”, al tiempo que se consolida la modalidad de lo fantástico en narrativa. Son fundamentalmente los argumentos y los tópicos de sus relatos los que se recortan por su originalidad y excepcionalidad, y los que, al mismo tiempo, dan cuenta del surgimiento de una verdadera “imaginación científica” en la cultura argentina de entre siglos. Por otra parte, Holmberg es responsable, también, de dos de los primeros relatos policiales del siglo XIX, *La casa endiablada* (1896) y *La bolsa de huesos* (1896); el primero de ellos, participa asimismo de la “fantasía científica”, con lo cual también existe en Holmberg la pionera operación de combinación de ambos géneros, tal como sucederá en la literatura argentina de la década del 40. La miscelánea genérica fue, en efecto, otro de los rasgos originales de sus relatos, y no se acotó, por cierto, al cruce de la fantasía con el policial. Gasparini y Roman han señalado respecto de *El tipo más original* (1878) su inscripción en un “un género sin nombre”, “mezcla de trama policial con libro de viajes, de conferencia científica con sketch teatral”.¹⁵ En otra dirección, *Nelly* (1896) es un relato que se sirve tanto de las convenciones del relato de terror, como de las resoluciones del folletín sentimental, además de que incluye momentos propios de una “fantasía científica” en clave de lo paranormal, tal como se verá más adelante. También, la alegoría política ingresa tanto a *Dos partidos en lucha* (el enfrentamiento entre mitristas y alsinistas), como en *Viaje maravilloso del Sr. Nic-Nac*. Para Rodríguez Pérsico, “Holmberg trabaja con segmentos de la cultura de su tiempo. [...] Fragmentos narrativizados de teorías científicas entran en conexión humorística con creencias sobrenaturales y, de repente, se transforman en claves de un relato policial.”¹⁶ En ello no tiene importancia menor su stock de lecturas: E. T. A. Hoffman, en cuyas ficciones están inspirados muchos de sus relatos, como *La pipa de Hoffman* (1876), *Horacio Kalibang o los autómatas* (1879) y “Los fantasmas” (1913); Edgar Allan Poe, Mayne Reid, Jules Verne, Johann Wolfgang Goethe, entre otros autores que no necesariamente

¹⁵ Gasparini, Sandra y Roman, Claudia (2001), “Fauna académica: las ‘calaveradas perdonables’ de Eduardo L. Holmberg”, en Holmberg, Eduardo L., *El tipo más original y otras páginas*, Buenos Aires, Simurg, p. 195.

¹⁶ Rodríguez Pérsico, *Relatos de época*, op. cit., p. 333

conformaban las lecturas más representativas de la generación del 80. De modo que, a pesar del insuficiente trabajo formal sobre el estilo, la estructura y la economía narrativa, los relatos de Holmberg representan, sin dudas, una de las manifestaciones más sobresalientes de la “imaginación científica” de entre siglos, o dicho en los términos de los capítulos anteriores, una jocosa y a la vez afirmativa *deriva* de la cultura científica, surgida de los ejercicios conjeturales de un naturalista devenido escritor.

Las primeras ‘fantasías científicas’: entre el darwinismo y el espiritismo

Como adelantamos, *Dos partidos en lucha* narra las polémicas entre darwinistas y creacionistas (llamados “rabianistas” en la ficción) en la ciudad de Buenos Aires, polémicas que trascurren esencialmente durante dos sesiones de un Congreso Científico, celebrado en el Teatro Colón. Las figuras de muchos científicos reales ingresan a la ficción de manera explícita o en clave: Charles Darwin participa como disertante del Congreso, Richard Owen protagoniza una espeluznante escena de disección de un akka, a quien confunde con un mono, Karl Burmeister es mencionado como el “sabio, demasiado sabio quizá” que los rabianistas toman como autoridad indiscutible, y hasta el propio Holmberg aparece en el inicio y en el final del relato, como editor del manuscrito que el joven Ladislao Kaillitz, argentino y darwinista, le deja antes de partir para Europa. El nombre y el apellido de este personaje ficcional, Ladislao Kaillitz, retoman tanto el segundo nombre del autor, como una variante del apellido de su abuelo paterno, Eduardo Kannitz, barón de Holmberg, quien luchó en las guerras de la independencia argentina. El sistema de personajes *alter-ego* del autor se completa con la figura de Pascasio Grifritz, líder de los darwinistas en la ficción, cuyo apellido también es una variante de Kannitz. En el cierre del texto, Holmberg agrega a las siglas de su nombre el epíteto “darwinista”, con lo cual este triángulo de variaciones de sí mismo termina de confirmarse.

Existen también alusiones a científicos locales en forma más o menos velada: el nombre de pila de Grifritz, “Pascasio”, remite al segundo nombre del naturalista, Francisco Pascasio Moreno, primo de Holmberg y por esos años, seguidor del fijismo o

creacionismo sostenido por Burmeister. Este mismo naturalista también está aludido por otro personaje, en este caso rabianista, “Francisco P.”, lo que indica que Holmberg resolvió colocar a su primo a medio camino entre una y otra teoría sobre la formación de las especies, acaso percibiendo su futura “conversión” al darwinismo. Marcelo Montserrat detecta, también, otras alusiones: “Juan Estaca quizás encubra a Ramorino”,¹⁷ el misterioso ‘Desconocido’ “por sus rasgos delineados parece Ameghino”, mientras que el “médico de las enfermedades morales” puede ser una “verosímil alusión a José María Ramos Mejía, amigo del autor desde la adolescencia.”¹⁸

Esta primera “fantasía científica” no llega a inscribirse plenamente en la modalidad de lo fantástico, como sí lo harán más adelante *Filigranas de cera*, *Nelly* o *La casa endiablada*, o incluso el temprano *Viaje maravilloso del Sr Nic-Nac*, pero sí posee segmentos en los que irrumpe lo sobrenatural y en los que el *oxímoron* de lo material-espiritual recubre tanto los acontecimientos como el perfil de los dos darwinistas protagonistas de esta historia, Kaillitz y Grifritz. Si bien podría decirse que el hecho de imaginar a toda la población de Buenos Aires alborotada y participando activamente de un debate científico sobre la evolución es una ocurrencia ciertamente fantástica, el texto no responde cabalmente a esa modalidad. No obstante, el episodio de la resurrección de la “sensitiva”, esa planta que Grifritz logra revivir luego de que Bonpland la hubiera disecado en 1820, representa un claro segmento fantástico dentro de la trama, concebido desde un expreso cruce entre ciencia y ocultismo. El episodio ocupa todo el capítulo V, titulado “Las maravillas de un naturalista”, en alusión tanto al descomunal museo natural privado que Grifritz ha logrado armar, como a sus habilidades de mago negro, habilidades que curiosamente conviven con su “credo” darwinista.

Con la distancia humorística que lo caracteriza, Holmberg insinuará un primer acercamiento de la figura del científico a la del ocultista a través de la ocurrencia grotesca del joven Kaillitz, narrador y autor del manuscrito que constituye el cuerpo principal de esta historia. Cuando conoce al misterioso Grifritz, dice: “Nunca he creído en brujas, ni en diablos, ni en kobbolds, ni en nada que se les parezca, pero no sé por qué extraña filiación de ideas recordé haber oído en mi niñez la historia de cierto barbero que hacía desaparecer a sus parroquianos cuando los afeitaba, presentándolos

¹⁷ Montserrat, Marcelo (1993), “La mentalidad evolucionista: una ideología de progreso”. En *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, p.63 (nota nº 19)

¹⁸ *Ibid.*, p. 40

luego al público bajo la forma poco envidiable de salchichas. Pero esto no pasaba de ser una reminiscencia más o menos caprichosa y extemporánea, por cuanto el Sr. Grifritz no tenía traza de parecerse al barbero del cuento.”¹⁹

La asociación de Grifritz con el barbero-brujo se potencia con lo descomunal de su museo natural privado, ajeno a la administración estatal; extensos salones con colecciones de flora y fauna, incluidas especies aún no registradas por otros científicos, deslumbran al joven Kaillitz. Pero más sorprendente es su descubrimiento de que muchas plantas disecadas del herbario, prolijamente cortadas transversalmente, “están viv[a]s en sus tumbas de papel.”²⁰ La hipótesis de la fantasía científica encuentra su verificación nada menos que en una “sensitiva”, también llamada “mimosa púdica”, una planta originaria de la América tropical, fácilmente distinguible por su reacción al tacto, que desarrolla como defensa ante los predadores: si se posa un dedo sobre sus hojas, estas se cierran abruptamente. El nombre “sensitiva” también se usaba en la época como sinónimo de *medium*, clarividente, telepate o cualquier sujeto (en este caso, femenino) que fuese capaz de percibir realidades paranormales y comunicarlas a los demás. Para los teósofos, los sensitivos eran también aquellos que poseían otros sentidos además de los cinco comunes, aquellos que eran sensibles a estímulos más secretos. De modo que aquí, no sólo las cualidades propias de esta planta incentivaron la hipótesis científico-ocultista de la resurrección, sino que desde el significante también se convocaba el imaginario de las ciencias ocultas. Y acorde con ese imaginario, asimismo, Grifritz no devuelve la vida a esa planta, cortada y desecada hace más de cincuenta años, por medio de un truco de magia, sino que expone una explicación racional y realiza una demostración empírica de su fantástica ocurrencia: coloca el gajo a una temperatura de 12 C° (similar a la de su “muerte”), le suministra gotas de agua y agrega un líquido desconocido, especie de elixir secreto cuya composición se niega a revelar. Al restituir las mismas condiciones climáticas en que esa sensitiva vivía, su resurrección se concreta al cabo de poco tiempo. A partir de ese instante, para Kaillitz, “el señor Grifritz fue [...] el más sabio de todos los nigromantes y el más nigromante de todos los sabios.”²¹ La operación propia de la “fantasía científica”, que consiste en enmarcar lo sobrenatural dentro de lo “natural” aún inexplicable, se hace explícita en palabras de Kaillitz:

¹⁹ Holmberg, *Dos partidos en lucha*, op. cit., p. 73.

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ *Ibid.*, p. 89.

Para los que creen fácilmente en milagros, nada tiene de particular que se resucite a una sensitiva, ni aún que se resucite a un hombre; pero, para los que sólo buscan en los fenómenos *naturales* la causa *natural* que los produce, ver cosa que se aparta completamente del orden regular es algo que incita vivamente su inteligencia a la investigación de esa causa.²²

La “acción simultánea de varias fuerzas físicas” que causa el fenómeno es expuesta parcialmente por Grifritz, porque se niega a revelar todo el procedimiento. Pero lo que importa es que el *oxímoron* aquí se resuelve en el relato porque constituye un fenómeno empírico, real, y por tanto, adopta la forma de un *ideologema* narrativo. Lo oximorónico se despliega, así, por varias zonas: las plantas “están viv[a]s en sus tumbas de papel”, y también duermen “con el sueño de la vida”; lo sobrenatural tiene causas *naturales*, al tiempo que Grifritz, una autoridad en darwinismo, es el “más sabio de los nigromantes.” Para completar estos acontecimientos de síntesis espiritual-material, el editor E. L. H. afirma, hacia el final, que Kaillitz, ya “convertido” al darwinismo, también es espiritista, de modo que la enigmática última página de su manuscrito (una serie de vacíos cortados sólo por un gracioso “schiiit”) bien pudo haber “sido dictada por algún espíritu.”²³ La usual salida humorística de Holmberg no desdibuja, empero, la inscripción de ambos científicos en dos disciplinas de vanguardia “científica” para la época: el darwinismo y el espiritismo.

Aún más lejos llega el cruce entre lo material y lo espiritual en la siguiente *nouvelle*, *Maravilloso viaje del Sr. Nic-Nac*. Tan lejos, que la volatilidad de lo etéreo también pareció afectar la organización misma de la narración, ciertamente más farragosa y abstracta que la anterior. El texto narra el viaje de un sujeto con nombre de galletita (Nic-Nac²⁴), quien, ávido de conocer el planeta Marte, sigue las instrucciones de un espiritista alemán recién llegado de Europa, llamado Friederich Seele, “o si queréis su nombre en castellano, Federico Alma.”²⁵ “Versado en todas las ciencias físicas y morales”, Seele era “un sabio, más aún, era un espíritu, más aún, era *médium*.”²⁶ La hipótesis fantástica de este relato se apoya en el cruce de dos discursos:

²² Ibid., p. 88.

²³ Ibid., 185.

²⁴ “Nic-Nac! Pero ese es el nombre de una clase de galletita que fabrica Bagley!”, exclama un personaje anónimo. (Holmberg, Eduardo L. (1875), *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac. Fantasia espiritista*, Buenos Aires, Imprenta “El Nacional”, p. 5)

²⁵ Ibid., p.13

²⁶ Ibid., pp. 13-14

la astronomía y el espiritismo; el primero, relacionado al estado de la cuestión sobre de la existencia de vida en otros planetas;²⁷ el segundo, en lo relativo a la evolución del espíritu después del paso por la tierra y su eventual migración hacia otros planetas. Seele le explica a Nic-Nac que “después de la muerte, el espíritu se separa de la materia, conservando los sentidos y la imagen”;²⁸ y es justamente esa imagen-sensible la que logra viajar a Marte luego de desprenderse de su cuerpo físico a fuerza de ayuno, y la que, junto a su guía Seele, descubre que, en realidad, todos los habitantes del planeta rojo fueron alguna vez habitantes de la Tierra, y que en el futuro, cuando envejeczan, sus espíritus volverán a migrar hacia otros planetas del sistema solar.²⁹

El alto nivel de fantasía de este relato vuelve a estar íntimamente ligado con discursos preexistentes en la época; en este caso puntual –y así lo hace explícito hacia el final el propio Holmberg, con el comentario del editor del manuscrito-, la posibilidad de que otros planetas alberguen vida inteligente está inspirada en los poco ortodoxos primeros libros del astrónomo francés Camille Flammarion, *Pluralidad de mundos habitados* (editado en Francia en 1862, y rápidamente traducido en varias ciudades de Europa y América), y *Los mundos reales y los mundos imaginarios* (1865). Ambos libros eran resultado de lo que Flammarion llamaba “astronomía especulativa”, esto es, un derivado de la “astronomía matemática” y de la “astronomía física”, que tomaba elementos de ambos para conjeturar hipótesis sobre el espacio. Flammarion postula en el primer libro la Doctrina de la Pluralidad de Mundos Habitados, doctrina que es en realidad la inferencia, en base a las observaciones y mediciones astronómicas, de que existe vida en otros planetas, y que la Tierra no es –como sostenía la Iglesia- el único planeta habitado. “Doctrina justa en el orden moral, y necesaria en el orden

²⁷ Señala Isaac Asimov, en la entrada “Canales de Marte”, que el astrónomo Giovanni Schiaparelli se propuso cartografiar Marte, en 1877; gracias a un telescopio perfeccionado, “descubrió unas formas más bien estrechas y oscuras”, y “creyó que eran corrientes de agua, por lo que a las más estrechas las llamó canales. Entonces, se abrió paso la idea de que Marte era un mundo tocado de muerte, cuya agua estaba perdiéndose lentamente en el espacio, y que era el hogar de una raza superinteligente. Ésta había excavado canales, gigantescas obras de ingeniería destinadas a hacer llegar el agua de los casquetes polares a los trópicos, donde prosperaba la agricultura. Casi un siglo después, esta idea quedaría descartada de una vez por todas.” (Asimov, Isaac, [1989] 1990, *Cronología de los descubrimientos*, op.cit., p. 444)

²⁸ Holmberg, *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac*, op. cit., p. 16.

²⁹ Consciente de ser un espíritu, Nic-Nac afirma: “He sido habitante de la Tierra, así como en la Tierra hay habitantes de la Luna; hoy mi existencia maravillosa se desliza en Marte; más tarde volaré tal vez a Júpiter o a Neptuno, y ¿quién sabe si he volado, mariposa del éter, en alguno de esos ilustres lejanos que flotan invisibles en las profundidades del infinito?” (ibid., p. 157)

filosófico”³⁰, encuentra su continuación en el segundo libro, donde presenta las eventuales características de los seres que habitarían cada uno de los planetas del sistema solar y de la luna, tomando como base las características de la atmósfera y de los suelos observadas hasta ese momento. El ejercicio es presentado con el mismo argumento con el que los críticos de la ciencia-ficción definirán al género: “Estos estudios demostrarán cuántos y cuán diversos elementos se deberían tener en cuenta si se quisiera hacer una tentativa formal para determinar tan sólo lo que es *posible* en la creación ultra-terrestre, aún sin que a este fin se llegase a lo probable.”³¹ No obstante, Flammarion no presentaba su libro como literatura de imaginación, sino que lo consideraba parte de su labor de astrónomo. Sus ideas fueron resistidas por una porción de la comunidad científica, y aceptadas por otra; se lo llamó despectivamente el “poeta de las estrellas” y su reputación solo mejoró cuando el francés se consagró, varias décadas más tarde, como un auténtico divulgador de la astronomía entre el gran público.³²

En el siglo XIX, el alto poder especulativo de estas primeras obras, junto a otras posteriores como *Lumen*, incentivó la creencia de los espiritistas acerca de la evolución espiritual y la trasmigración de las almas. De hecho, Flammarion fue amigo personal de Allan Kardec desde 1862, líder intelectual del espiritismo francés (Presidente de la Sociedad Espiritista de París) y uno de los máximos referentes de todo el espiritismo occidental, en cuya *Revue Spirit* Flammarion colaboró en numerosas ocasiones.³³ Flammarion fue también uno de los autores más asiduamente citados y traducido en las revistas espiritistas y teosóficas de Buenos Aires,³⁴ al punto de que en el número 1º de

³⁰ Camille Flammarion [1862] 1990, *Pluralidad de mundos habitados. Estudio de las condiciones de habitabilidad de las tierras celestes, examinadas bajo el punto de vista de la astronomía, de la fisiología y de la filosofía natural*, Barcelona, Humanitas, p. 7

³¹ Camille Flammarion [1865] 1990, *Los mundos reales y los mundos imaginarios. Sobre los habitantes de los astros*, Barcelona, Humanitas, p. 9-10. La propuesta de Flammarion es similar a la Holmberg en la ficción: “Únicamente, valiéndonos de las facultades espirituales de que la naturaleza ha dotado a todo ser inteligente, dejando que permanezca en la tierra nuestro cuerpo, permitiremos a nuestra mente situarse sucesivamente en cada una de las esferas de nuestro sistema, viajar más lejos todavía, y examinar de paso en qué condición se encuentran los habitantes de las tierras celestes, lunas, planetas o soles”. P. 14

³² “Su libro, *Astronomía Popular*, que publicó en 1879 y tradujo al inglés en 1894, fue el mejor de esa clase que se escribió en el siglo XIX” (Asimov, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, op. cit., p. 378)

³³ Estudioso del espiritismo y de los fenómenos paranormales, Flammarion fue tan cercano al movimiento que a la muerte de Kardec, en 1869, la Sociedad Espiritista de París le ofreció la presidencia de la entidad, cargo que, sin embargo, no aceptó, alegando que muchos de los adeptos continuarían creyendo, todavía por mucho tiempo, en una religión más que en una ciencia, posición que estaba muy alejada de la suya.

³⁴ Entre la notable cantidad de artículos y reproducciones de capítulos de sus libros, que fueron apareciendo a lo largo de varias décadas, pueden citarse Flammarion, “Las fuerzas desconocidas”, *Constancia*, 13 de marzo de 1898; “Flammarion y el espiritismo”, *Constancia*, 20 de mayo de 1906;

la revista espiritista *Constancia*, se tomaba su teoría de la pluralidad de mundos como uno de los pilares de la doctrina espírita.³⁵ Sus libros circularon tempranamente en Buenos Aires y así lo ha corroborado el crítico Pagés Larraya a través de las ediciones que conserva la Biblioteca Nacional;³⁶ en efecto, ya en la década del 80, la revista *Constancia* ofrecía para la venta una colección de 6 obras de Flammarion traducidas al castellano, más otras dos en francés.³⁷

De modo que si al inicio de *Viaje maravilloso del Sr.- Nic-Nac*, es la figura del astrónomo norteamericano Benjamin A. Gould la que se convoca, sin éxito, para indagar acerca de la veracidad de un viaje como el de Nic-Nac,³⁸ hacia el final es la figura de Flammarion la que sale al auxilio de la cuestión: “Espíritus brillantes como el de Flammarion sostienen hoy desde el corazón de la Europa, y lo sostienen con todas las potencias de que están dotados, que los otros planetas están habitados, porque en ellos existen todas las condiciones para la evolución de la vida.”³⁹ Si bien el editor admite que Nic-Nac fue internado en un manicomio, con el diagnóstico de “manía planetaria”, también indica que la “obra de Nic-Nac responde a la índole de la *tentativa*”,⁴⁰ esto es, de lo posible. El carácter “tentativo” del viaje también constituye una apropiación literaria de Flammarion, dado que en *Pluralidad de Mundos Habitados* defiende la idea de una evolución moral y espiritual de las diferentes “humanidades” que habitan los planetas; según el astrónomo, habría mundos evolucionados donde el espíritu predominaría por sobre la materia; y otros inferiores, donde la materia aún gobernaría las tendencias primitivas.⁴¹ La posibilidad de que un espíritu viajara por el

Flammarion, “Lo desconocido. Las apariciones y las manifestaciones de los muertos”, *Philadelphia*, 7 de agosto de 1899.

³⁵ “Porque hay pluralidad de existencias: porque no nos es dado presentir cuántas clases de inteligencias, cuántos modos de ser el espíritu puede haber, como no podemos conocer el inmenso número de seres que Dios ha creado y sigue creando siempre; hay pluralidad de mundos porque las ciencias de observación lo presienten, las exactas lo evidencian y las metafísicas lo hallan de acuerdo perfecto con la más rigurosa lógica y los principios más elevados de la razón” (“Nuestro credo”, *Constancia*, 4 de noviembre de 1877)

³⁶ Cfr. Pagés Larraya, “Estudio preliminar”, en Holmberg, E. L. *Cuentos fantásticos*, op. cit., p. 45.

³⁷ *Constancia*, 30 de abril de 1886.

³⁸ “El Gobierno Nacional ha teleografiado al Sr. Gould preguntándole si tal viaje es posible y Mr. Gould ha contestado que es muy afecto a las papas fritas” (Holmberg, *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac*, op. cit., p. 6.) En el capítulo I nos hemos referido a las tareas desarrolladas por Gould en Argentina.

³⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 185. Subrayado nuestro.

⁴¹ Para Flammarion, “el mundo de la Tierra está situado entre los rangos inferiores de esta especie de jerarquía moral”, y en su concepción de la naturaleza como “una inmensa ascensión de los seres hacia Dios”, está implícita la idea de una palingenesis evolutiva hacia la perfección moral. (Flammarion, Camille (1990), *Pluralidad de mundos habitados. Estudio de las condiciones de habitabilidad de las tierras celestes, examinadas bajo el punto de vista de la astronomía, de la fisiología y de la filosofía natural*, Barcelona, Humanitas, p. 53-54)

espacio no está inspirada, entonces, en ninguna hipótesis científica positivista, sino en las insinuaciones de Flammarion acerca del perfeccionamiento de la vida en otros mundos, no en clave de “adaptación al medio”, sino en clave de elevación y perfeccionamiento espiritual.

También existen en *Viaje maravilloso del Sr. Nic-Nac* elementos de síntesis espiritual-material que buscan inscribirse en una lógica natural, y alejarse de cualquier asociación con lo meramente mágico. En este caso, se trata de la composición propia del espíritu de Nic-Nac: “La imagen no es material y sin embargo es perceptible. Un espejo refleja una figura, la devuelve con todos sus elementos.... Y esa imagen no es espíritu tampoco. ¿Podría acaso dársele el nombre de *materia espiritual*?”⁴² La necesidad de dedicar todo el capítulo I de la *nouvelle* a la eventual composición oximorónica del espíritu de Nic-Nac, mientras que en otros momentos de la trama se prescinde de explicaciones necesarias,⁴³ es signo de cuáles eran las pautas de verosimilitud para la época: el tipo de “cuerpo” que constituiría un espíritu era claro tema de interés de los espiritualismos y de los científicos que investigaban en lo paranormal; ninguna vaguedad etéro-poética era tan efectiva como la justificación física de la autonomía de un alma que poseía imagen, sensibilidad y capacidad para proyectarse por el espacio sideral.

Otro claro rastro del tipo de debates de la época es la representación de una breve “lucha” entre otros “dos partidos”, esta vez en la capital del país marciano, ciudad que es clara alegoría de la Buenos Aires contemporánea. Allí, cuando los habitantes perciben la llegada del espíritu ahora invisible de Nic-Nac, que irradia no obstante unas luces, dos hipótesis pugnan por explicar la visión: “fenómeno cósmico” o “fenómeno psíquico”.⁴⁴ Si en *Dos partidos en lucha*, toda la ciudad se alborotaba por un debate sobre la evolución, en la más espiritual ciudad marciana, la población discute acaloradamente, incluso a través de sus periódicos, sobre la naturaleza de esas luces extrañas. Nic-Nac posee la respuesta, claro está, pero lo que importa en el relato es escenificar la acción misma de la conjetura científica frente a lo desconocido, extendida aquí a la sociedad en su conjunto.

⁴² Holmberg, *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac*, op. cit., p. 11.

⁴³ El caso más ilustrativo es que el cuerpo de Nic-Nac parece morir cuando su espíritu migra hacia Marte, pero luego se nos recuerda que el personaje está encerrado en el Hospicio de Buena Ventura y que nunca murió. La narración no resuelve de manera verosímil el dilema.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 155.

El último aspecto pertinente para terminar de reconstruir las coordenadas de esta “fantasía científica” toca a la figura del científico que se representa aquí. El primer destino al que arriban Nic-Nac y Seele es una ciudad llamada Theosophopolis, que tal como indican las raíces griegas de su nombre, está compuesta por dos zonas: Sophopolis, la ciudad de los sabios, donde rigen la razón, el laicismo y el criterio científico en todas sus instituciones y en la vida cotidiana; y Theopolis, ciudad de Dios, donde es la religión el sistema ideológico que domina. Manteniendo una rivalidad desde hace muchos años, ambas partes de la ciudad carecen de medios para integrarse, dado que el fanatismo y la ignorancia de ésta es incompatible con el progresismo de aquélla. Ahora bien, Nic-Nac y Seele no llegan solos a esta ciudad, sino que desde el inicio de la trasmigración, se suma a ellos el espíritu del médico que atendió a Nic-Nac durante el crítico debilitamiento de su cuerpo. Figura usual en los siguientes relatos de Holmberg, el médico es quien testifica y otorga verosimilitud a los acontecimientos de la historia, porque su mirada científica se supone ajena a supersticiones o sugestión pueril. Lo interesante es que tanto el médico como Nic-Nac eligen la ciudad de Sophopolis para residir durante el tiempo que se quedan en Marte, y el médico incluso encuentra esposa entre las sophopolitas. De esta manera, el mismo sujeto que acude a un *medium* para trasmigrar según técnicas espiritistas, y el médico devenido involuntariamente espíritu, no aparecen vinculados a ningún tipo de creencia religiosa, sino que simpatizan enteramente con la ideología científica y racional de los sophopolitas. Si en *Dos partidos en lucha*, Grifritz y Kaillitz compartían su doble orientación darwinista y espiritista, aquí Nic-Nac y el médico son, a un tiempo, espíritus y científicistas.⁴⁵

Una sensibilidad lúdica

⁴⁵ Rodríguez Pérsico señala que “El oxímoron, la inversión y la paradoja se imponen como principios constructivos: en el texto circulan imágenes tangibles y locos que tienen la razón; las alucinaciones revelan verdades y los científicos desempeñan funciones políticos-estatales”. (Rodríguez Pérsico, Adriana (2008), *Relatos de época*, Rosario, Beatriz Viterbo, p. 339). Hemos querido vincular aquí la presencia de estos oxímoron con otros discursos y creencias de la época, con los que el texto de Holmberg interactúa.

Si, como sostiene Hobsbawm, la visión del universo que predominó en el siglo XIX era eminentemente mecánica,⁴⁶ *Filigranas de cera* (1884) es un paradigmático ejemplo de la “fantasía científica” enteramente concebida en base a una analogía entre el oído humano y el funcionamiento de un fonógrafo. El Dr. Tímpano es, como los científicos anteriores, un sabio que no desecha técnicas poco tradicionales del conocimiento: durante un sueño, elabora su teoría del cerumen, que consiste en afirmar que el sonido –concebido como una “fuerza” antes que como ondas de aire desplazado– puede condensarse en la cera de los oídos y trazar en ella milimétricas filigranas, plausibles de ser reproducidas luego gracias a una aguja y un micrófono. Todas aquellas melodías, conversaciones e incluso discursos políticos que los pacientes del Dr. Tímpano han presenciado pero no han logrado escuchar, habrían permanecido en sus tapones de cera, verdaderos reservorios de los sonidos del mundo.

La lógica mecánica que rige esta fantasía no sólo está en sintonía con una cosmovisión decimonónica, sino también, en particular, con el tipo de argumentos con que los espiritualismos con pretensiones científicas pretendían sostener la realidad de lo paranormal. La transmisión del pensamiento se explicaba en analogía con el funcionamiento del telégrafo sin hilos; la “fuerza psíquica” se comparaba al accionar de los rayos x o la electricidad; siguiendo este modo analógico de razonar, en *Filigranas de cera*, se dice que el sonido actuaría *por sí mismo* como la aguja del fonógrafo, trazando sus ondulaciones sobre la cera, como si se tratara de una entidad inteligente.⁴⁷ La ocurrencia recuerda los experimentos espiritistas en los cuales el supuesto espíritu convocado dejaba impresiones de su anatomía (cara, manos, pies) en preparados de cera, a los que los testigos luego presentaban como prueba de la aparición. Sin explicaciones doctrinarias, y extremando el contenido humorístico del relato, Holmberg vuelve a dar forma literaria a un tópico de la imaginación de la época: concebir con lógica mecánica auténticos fenómenos híbridos entre lo natural y lo sobrenatural.⁴⁸

⁴⁶ Cfr. Hobsbawm, Eric, [1987] 1998, *La era del Imperio (1875-1914)*, op. cit. Nos hemos referido más extensamente a ello en el inicio del Capítulo I de esta tesis

⁴⁷ En 1877, Edison concretó su “invención favorita”: el fonógrafo. “Forró con papel de estaño un cilindro, dejando que una aguja que flotaba libremente arañara el cilindro conforme girara. Estaba conectada con una fuente capaz de llevar ondas sonoras hasta la aguja. Esta última, vibrando al unísono con las ondas sonoras, imprimía un trazo ondulado en el papael de estaño. Luego, siguiendo ese trazo, la aguja reproducía las ondas sonoras de una forma un tanto distorsionada, pero reconocible.” (Asimov, *Cronología de los descubrimientos*, op. cit., p. 444)

⁴⁸ No es inocente que el narrador afirme que, gracias a su descubrimiento, el Dr. Tímpano “habría de immortalizarse ante todos aquellos que sostienen la unidad de la materia y la materialización y

Así, las hipótesis desopilantes del Dr. Tímpano convierten a la pinza de extracción de la cera en “un auténtico revelador de mundos desconocidos”, desde el momento en que “la cera ya no sería cera en adelante; sería sonido mezclado con más o menos tierra, más o menos sangre, durante más o menos tiempo.”⁴⁹ Ahora bien, como adelantamos más arriba, el problema del Dr. Tímpano es cómo comunicar su teoría a sus colegas del Círculo Médico Argentino, institución donde lee una breve conferencia, y dotarla ya no de comprobantes, sino de verosimilitud. La empresa fracasa, en efecto, porque nadie cree en semejante teoría del cerumen, a pesar de que el Dr. cuenta con numerosos “preparados” de filigranas de cera que arrojan notas de piano y aún fragmentos de su propia voz. La presencia de numerosos psiquiatras termina por inclinar la balanza hacia el veredicto de la locura del doctor: “¡Epilepsia larvada!-murmuraron algunos neurólogos que estaban presentes”; otro comenta al oído del presidente del Círculo: “-No tema usted [...] Si encuentro en el conferenciante el más leve signo de afección cerebral repentina, tocaré la campanilla.”⁵⁰ Hacia el final, el propio Tímpano decide guardarse para sí los secretos de su descubrimiento, con la convicción de que todas esas palabras aún no escuchadas que han quedado presas de la cera bien merecen ser olvidadas, acaso por la salud de todos. La resolución toma otros carriles que los de la hipótesis del comienzo, y Holmberg decide dar mayor espacio a digresiones de toda índole (sobre política científica, sobre Francia como faro cultural de occidente), que al desarrollo de su inicial nudo argumental. Con todo, cuando retorna el tema de la supuesta “locura” del Dr. Tímpano, el narrador afirma que si bien todos lo creyeron demente después de su exposición, “al pasar, nadie encontró en su huella la estampa de un loco.”⁵¹ El final de la historia no pone en duda las fantásticas cualidades del cerumen, sino en todo caso, la extrema cerrazón de la comunidad científica que sólo encuentra locura en un descomunal descubrimiento del sonido como fuerza inteligente.

Con igual lógica mecánica se conciben los hombres artificiales de *Horacio Kalibang o los autómatas*, donde vuelve a parecer la figura de un sabio que domina tanto las ciencias materialistas como las ocultas, aunque aquí ya no se trata de un naturalista ni de un médico, sino de un inventor. Situado en Alemania y protagonizado

condensación de la fuerza en sus transformaciones.” Estas eran las creencias de los espiritualismos con ambiciones científicas.

⁴⁹ Holmberg, E. L. (2001), *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg, Edición a cargo de Enriqueta Morillas Ventura, p. 66.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

por personajes alemanes, el relato confronta dos visiones de mundo: la materialista excluyente, representada por el primo del narrador, el burgomaestre Hipknoek, hereje y “excomulgado hasta la quinta generación”,⁵² quien está convencido de que no todo lo concebible es posible; y la del fabricante de autómatas Oscar Baum, quien al final no es otro que el propio narrador (Fritz), que está convencido de que la mecánica es la ciencia que rige todos los fenómenos del universo, incluso los “fenómenos más íntimos de la materia cerebral”:

¿Qué es el *cerebro* sino una gran *máquina*, cuyos exquisitos resortes se mueven en virtud de impulsos mil y mil veces transformados? ¿Qué es el *alma* sino el conjunto de *esas funciones mecánicas*? La acción físico-química del estímulo sanguíneo, la transmisión nerviosa, la idea, en su carácter imponderable y tangible, no son sino estados diversos de *la misma materia*, una y simple sustancia, inmortal y eternamente indiferente, al obedecer a la fatalidad de sus permutaciones, que producen un infusorio, un hongo, un reptil, un árbol, un hombre, un pensamiento, en fin.⁵³

El éxito de esta concepción mecánica de Oscar Baum, verdadero híbrido de lo material-espiritual (en la cual una idea es “materia” tanto como un hongo o un hombre), se comprueba con la existencia misma de los autómatas, fantásticos émulos de los seres humanos que logran engañar al testarudo materialista Hipknoek. Lo curioso en este relato es que si bien Holmberg pone en boca del inventor un discurso propio de los ocultismos con pretensiones científicas, también se permite la intervención humorística, incorporando al acontecimiento fantástico medular –los autómatas– un rasgo imposible: la ausencia de centro de gravedad, y más aun, la carencia total de peso. Esta peculiaridad le permite a los autómatas adoptar posiciones estafalarias, e inclinaciones del cuerpo inconcebibles; no obstante, justamente por la imposibilidad de tal fenómeno (aun para cualquier espiritista), su verdadera función es claramente la nota jocosa sobre los alcances de la fantasía, el pequeño chascarrillo de quien, a todas luces, busca divertirse con sus propios ensueños, aún a costa de una momentánea merma en la verosimilitud. Este tipo de intervenciones humorísticas, así como los efectivos chistes que Holmberg introduce en los diálogos de muchos relatos, son particularmente ilustrativos de una actitud ante la “fantasía científica”: momentos de “calaverada” privada del científico cuando toma en préstamo la miscelánea de discursos sobre “lo

⁵² Holmberg, E. L., “Horacio Kalibang o los autómatas”, en *Cuentos fantásticos*, op. cit., p. 154

⁵³ *Ibid.*, p. 161. El subrayado es nuestro.

científico” de entre siglos. Este trasfondo jocoso, recreativo, tendrá menor presencia en dos de sus mejores relatos, publicados ambos en 1896: *Nelly* y *La casa endiablada*. Allí, la autonomía otorgada al universo ficcional creado y el reparto de posturas, hipótesis y creencias sobre el acontecimiento fantástico dentro del sistema de personajes tienden a reemplazar la intervención pícaro de la voz autoral.

Fantasmas tangibles

Nelly y *La casa endiablada* son dos relatos que poseen más de un rasgo en común, si bien narran historias diferentes. Ambos giran en torno de la aparición de “casos” extraordinarios; el primero, el caso clínico de *Nelly* y el posterior caso sobrenatural de su materialización; el segundo, el caso de una “casa endiablada”, que se ensambla luego a un caso policial. En ambos, hay enigmas que deben resolverse, y en su resolución intervienen elementos propios del espiritismo y de lo paranormal: en *Nelly*, la intriga en torno al rapto de un niño y la identidad de un personaje (Edwin) se resuelve al pie de un sepulcro, en diálogo con una muerta; en *La casa endiablada*, el crimen que investiga la policía obtiene una pista contundente gracias a la declaración de la propia víctima, que habla a través de una *médium*. En ambos, por último, se exhiben las diferentes hipótesis sobre la naturaleza del hecho anormal, y se avanza sobre los resultados de la confrontación de esas hipótesis. Aquí, lo fantástico irrumpe de la mano de los fantasmas, aunque en el marco de una “fantasía científica” estos espectros acarreen consigo no ya las cadenas de la condena eterna, sino las evidencias para su comprobación empírica. Los fantasmas y espíritus de Holmberg son, aquí, oximorónicos fenómenos de este mundo.

Nelly narra el extraño caso de una mujer que sufre en vida la insólita enfermedad del “histerismo telepático”, esto es, la particular afección somática de desnutrición, desmayos y agonía sin causa fisiológica visible, atribuida a su capacidad de comunicarse “mentalmente” con su esposo a la distancia y percibir sus infidelidades. Ingleses residentes en Londres, *Nelly* y Edwin Phantomtom (“el lugar del fantasma”) formaban una pareja normal, hasta que el joven viaja a Egipto y a la India, le es infiel a su esposa y ella cae presa de su histerismo, no sin antes hacerle llegar al marido, por vía psíquica, sus lastimosos sollozos.

Nadie ha definido mejor la metáfora de las pasiones que se esconde detrás del histerismo telepático de Nelly que un amigo de Holmberg, cuando consideró a Nelly “el tipo más perfecto de la mujer clavo”.⁵⁴ El temor masculino a la mujer que todo le ve y todo lo sanciona, que asfixia culposamente al hombre con esta singular versión de lo que popularmente se conoce como “intuición femenina”, es el que claramente alimenta la visión siniestra de la relación de pareja, y sobre la que se construye luego un desenlace propio del folletín sentimental.

En el relato, es el mismo Edwin quien refiere esta historia a un grupo de amigos de la elite porteña (entre quienes se encuentra el narrador), durante una noche de tormenta en una estancia de la provincia de Buenos Aires. En el marco de la habitual narración oral de historias de “aparecidos” frente al fuego, cada uno de los amigos cuenta las suyas y Edwin se destaca por la particular empiria de su caso: al no haber cumplido el pedido de su esposa antes de su muerte (visitarla en el sepulcro), su fantasma lo acosa todas las noches, con sus sollozos y con la helada temperatura de su cuerpo, acoso que todos los jóvenes presencian en esa noche.

Los acontecimientos de síntesis material-espiritual, que aquí no son episódicos sino que estructuran el corazón del caso fantástico, apuntan a la explicación, por medio de la experiencia de los sentidos, de qué capacidades psíquicas posee Nelly en vida y cuál es la naturaleza de su fantasma, una vez muerta. Cuando se narra la agonía de Nelly en Londres, el diagnóstico fusiona una categoría médica (“histerismo”) con otra ocultista o paranormal (“telepático”), gracias a la operación de préstamo, subversión y reescritura que la “fantasía científica” realiza sobre diferentes discursos.⁵⁵ Asimismo, el diagnóstico médico refuerza el efecto de realidad de los hechos extraños, y en un punto, descarta la posibilidad de que sea la culpa de Edwin la que lo haya llevado a alucinar los gemidos.

Lo mismo sucede con el hecho de que Nelly regrese a la tierra desde el más allá bajo una materialización fantasmagórica. Cuando la voz de ultratumba de la mujer aparece en la estancia bonaerense, todos deciden comprobar empíricamente el fenómeno de la materialización. La rutina de la difunta consistía en aparecer recostada junto a Edwin todas las noches, luego de que la luz hubiera sido apagada. De modo que

⁵⁴ Holmberg, E. L., “Nelly”, en *Cuentos Fantásticos*, op. cit, p. 241.

⁵⁵ “Su índole telepática causaba asombro, y muchos médicos distinguidos se empeñaron en que la familia les permitiera examinarla y someterla a prueba. [...] Para unos era exceso de sensibilidad; para otros, una afección nerviosa de origen moral; y dos de ellos, me espantaron con la expresión *histerismo telepático*.” (Ibid., pp. 268 y 275)

los jóvenes, escépticos algunos, entusiasmados otros, pero todos con formación científica, deciden colocarse a los costados de la cama y palpar el cuerpo aparecido, así como medir su temperatura con un termómetro. Nelly se hace presente, y los resultados son contundentes:

El termómetro de mínima señalaba ocho grados.

- Los pies estaban yertos, y con ambas manos, y a un tiempo, he comprimido fuertemente la carne –dijo Roberto.

- Con ambas manos –dije- he asegurado fuertemente una muñeca del antebrazo izquierdo frío y, al aparecer la luz, he encontrado que figuraba un anillo, dentro del cual no había nada.

- Yo he tocado la cara y la cabellera- dijo Alfredo.

El objetivismo de la aparición se imponía. [...] [E]l hecho se había producido con todas las condiciones de una realidad palpable, aunque misteriosa, y que se imponía más aún por el descenso de 15 grados de temperatura en el termómetro de mínima. [...] [A]unque la materialización de Nelly tuviera todos los caracteres de una monstruosidad, no lo es menos que, en tal ocasión, los actos que habíamos realizado pertenecían por su forma al empirismo más simple y no podíamos negar que los resultados concordaban con el sentido común, independientemente de la cosa en sí.⁵⁶

El narrador habla claramente del “objetivismo” de la aparición, en base al tacto de los testigos y a la inefable marca del termómetro, con lo cual lo fantástico en este relato reside en la afirmación científica de la existencia del fantasma. La cuestión de la voluntad tomada literalmente como “fuerza física” remite al motivo que estructura el argumento de “Ligeia” (1838) de Edgar Allan Poe, así como el tópico de la culpa frente a la infidelidad. Pero a diferencia del cuento del norteamericano, el regreso del fantasma de la mujer no está insinuado, sino explícitamente verificado por el termómetro y las manos. Sin dudas ha cambiado el horizonte de lectura de las historias de fantasmas; para que éstas alcanzaran el efecto buscado, fue necesario redoblar la apuesta y revestir el mundo de lo desconocido con las inquietantes “certezas” que pueden alcanzarse con los métodos científicos. No en vano el narrador acota que, frente a las hipótesis de sugestión o alucinación que muchos oponían inicialmente, “aquella realidad palpable era más grave”.⁵⁷

Esta transformación está íntimamente relacionada con la forma en que los fantasmas aparecían representados en otros discursos de la época. Los dos fenómenos que estructuran el caso fantástico –la telepatía y la materialización de los espíritus-

⁵⁶ Ibid., pp. 284-285.

⁵⁷ Ibid., p. 255.

gozaban de regular presencia en los diarios de la época, y era su aún ambivalente pertenencia al campo de lo científico y al de la superchería lo que sin dudas incentivó su ingreso a la “fantasía científica” de Holmberg. Tanto en las revistas espiritistas, como en los diarios de Buenos Aires, las historias sobre casos telepáticos se reproducían ininterrumpidamente desde la década del 90, ya se tratara de casos locales como de otros trascritos de medios extranjeros. En *La Prensa*, diario que publicó *Nelly* como folletín, encontramos el artículo “Algunos hechos curiosos”, donde se reseñaban numerosos casos de telepatía y presentimientos, registrados originalmente en los *Annales des Sciences Psychiques*, y donde se enfatizaba en las siguientes conclusiones:

Es inverosímil, absurdo, todo lo que se quiera; pero sucede; y no se podría renunciar al estudio de ciertos fenómenos psicológicos por el hecho de que se oponen á los conocimientos adquiridos. [...] Todos los hechos referidos son asombrosos; pero han sido la mayor parte comprobados y afirmados por testigos. Tienen, pues, un fondo de verdad. Si, pues, añadimos a esto los casos de clarividencia, de presciencia, etc., se concluirá por preguntar si no poseemos sentidos que ignoramos, facultades inactivas que escapan a nuestra investigación, un cerebro dotado de percepciones de un orden hasta ahora desconocido. [...] ⁵⁸

Es claro entonces que reforzar la verosimilitud del fenómeno telepático era una estrategia que podía asumir la ficción literaria, cuando en el horizonte de los lectores existía el conocimiento previo de esta información de divulgación. Si en el discurso periodístico todavía se transmitía la duda (“sentidos que ignoramos, facultades inactivas que escapan a nuestra investigación”), nada más inquietante entonces que afirmar en la ficción la existencia de la telepatía y, por añadidura, de los inesperados poderes de la mente humana. En similar dirección, si en el discurso del periodismo se apelaba a construcciones antagónicas del tipo: “es inverosímil, absurdo, pero sucede”, nada más

⁵⁸ El artículo continuaba: “El señor Crookes, de la Sociedad Real de Londres, en un discurso pronunciado últimamente en la sociedad de investigaciones físicas, demostró hasta qué punto ciertas influencias materiales pueden ser puestas en actividad alrededor de nosotros en el universo, sin nuestro conocimiento. [...]. Se ha tratado de explicar los fenómenos descritos por la existencia y vibraciones excesivas que atraviesan los medios más densos y salen directamente al espacio sin ser refractados á la manera de los rayos Roëntgen. Se supone entonces que las vibraciones análogas que parten de un cerebro vayan con la rapidez de la luz a excitar un ganglio receptor de otro cerebro. Como quiera que sea, esta explicación no puede ser comprobada por los medios de que disponemos. Sería, sin embargo, imprudente negar la realidad de los hechos, porque no los podemos explicar. Lo que importa, ante todo, es establecer la existencia de los fenómenos psíquicos y reconocer que el hombre está muy lejos de haber penetrado aún los secretos del universo.” (“Algunos hechos curiosos”. *La Prensa*, 10 de julio de 1897.) Agreguemos que en el cuento “Nelly” se menciona el nombre de Crookes. En un momento de la trama, Edwin declara su intención de visitar al químico: “Me voy a Inglaterra en el vapor que salga más pronto. Si mi tentativa fracasa, consultaré allá al profesor Crookes, y probablemente me iré a la India para entrar en relaciones, si es posible, con los fakires, sino con los yoghis.” (Holmberg, “Nelly”, *op. cit.*, p. 288)

atractivo, también, para la literatura que resolver narrativamente los términos opuestos de esa contradicción.

Hacia el final de la historia, cuando la resolución de las intrigas familiares adopta la forma de un folletín sentimental (Edwin recupera a su hijo perdido y el narrador descubre que el inglés es su medio hermano⁵⁹), no se agregan nuevos episodios fantásticos, pero sí se ilustra el claro “pasaje” del narrador desde una lógica materialista y escéptica, hacia la admisión de otras dimensiones de lo real, poco accesibles para las formas de conocimiento de la cultura occidental:

Hay miles, centenares de miles de personas muy razonables en todos los actos de la vida, para quienes la materialización de Nelly, la aparición del general, los gemidos y otros fenómenos más espeluznantes aún, son la realización innegable de un mundo que no conocemos, por haber seguido, en la evolución de nuestro progreso, rumbos que nos han acercado al ideal de lo que llamamos civilización de Occidente; mientras que los indos del Indostán y del Tíbet, sin tantos cañones, ni logaritmos, ni telescopios, ni telégrafos, han seguido otro rumbo que los aproxima a la vida espiritual y que realizan en los misterios de sus pagodas y en sus cavernas mil veces seculares.⁶⁰

En lugar de privilegiar los acontecimientos de la trama, Holmberg elige cerrar su historia con esta digresión, que traza una dirección de lectura de lo narrado. Con todo, la nota jocosa frecuente en Holmberg no se hace esperar, y así, relativizando la solemnidad de los misterios de Oriente, el narrador exclama: “¿Qué opino [“de esas situaciones maravillosas y de lo que se refiere a Nelly”]? Que Dios te libre para siempre, mi querida hermana, de un histerismo hasta ultratumba.”⁶¹

Otro tipo de trabajo con las dimensiones de lo oculto encontramos en el extenso relato *La casa endiablada*; si por un lado los sucesos narrados se vinculan con el espiritismo y con un enigma policial, encontramos el verdadero cruce entre lo científico y lo ocultista en el complejo perfil social de diversos personajes, y en la inclusión de sus ideas y lecturas. Más en línea con una representación atenta a la creciente y real adhesión al espiritismo de ciertos habitantes de Buenos Aires, que a una invención fabulada de personajes, esta narración logra como pocas hacer coincidir lo fantástico

⁵⁹ Aquí ingresa en el relato un tópico recurrente en las historias sentimentales: la revelación de un origen familiar que se desconocía y la oportuna prevención de un caso de incesto. Recordemos que Edwin y la hermana del narrador (esto es, su medio-hermana) estaban enamorados. Con la intervención del fantasma del abuelo en la estancia, se evita la relación incestuosa y se restituyen las identidades familiares.

⁶⁰ Ibid., p. 303.

⁶¹ Ibidem.

con su realidad histórica. El suceso anormal sobre el que se monta la narración –la presunta presencia de fantasmas en una casa abandonada y su manifestación mediante ruidos que todos dicen haber oído– aparece estratégicamente reforzado por una gran cantidad de datos del contexto socio-cultural, desde la abundancia de nombres de científicos y ocultistas, la inclusión de la Sociedad Constancia y sus miembros dentro de la trama, hasta la reproducción de notas atribuidas a periódicos porteños reconocibles.

El estrecho acercamiento entre el mundo narrado y el mundo cotidiano de Buenos Aires, focalizando la temática particular del espiritismo, permite presentar los acontecimientos anormales a través de un lenguaje conocido, a través de la terminología, los diálogos y las situaciones que interpelan familiarmente al lector porteño. La cuestión de los nombres propios es fundamental para este efecto. En una conversación que mantienen al comienzo el joven Luis Fernández y Obes, dueño de la casa (que regresa de Europa para recuperarla), y su amigo, Pedro de las Casas Blancas, se observa no sólo la confrontación de dos visiones de mundo (materialista vs. espiritualista), sino también la inscripción en el diálogo mismo de nombres propios que reenvían directamente a las discusiones contemporáneas; a propósito de la naturaleza de los ruidos misteriosos, Pedro señala:

- [S]i [los ruidos] existen, algo expresan, y hay que buscar su causa, ya sea en el mundo físico, ya en el mundo...
- ¡Espiritual! ¡Já! ¡Já! ¡Já!
- Espiritual, sí, Luis por más que te rías.
- ¡Algún espíritu doliente! ¡Já! ¡Já! ¡Já! ¡Pero hombre! ¡Tú!
- Yo, sí, yo. Soy espiritista, y espiritista convencido. Encina, con mucho más talento que tú y yo juntos, lo era. En la Logia Constancia, en compañía del doctor Mariño, de Senillosa, y de tantas otras personas distinguidas por su posición, honorabilidad y competencia, he sido testigo de fenómenos extraordinarios que me han convencido. Tú no has leído los estudios de Wallace.
- Los he leído.
- Los de Crookes.
- Los he leído.
- Has estado en la India.
- Y he visto a los fakires, y he observado la repetición de casi todo lo que afirman Jacolliot y muchos otros viajeros; y sin embargo, no creo en la existencia de los espíritus.
- Porque eres un materialista empedernido.
- Así será, pero no creo en los espíritus, ni en los ruidos psíquicos.
- Pues tendrás que creer, como crees ahora en la sugestión y en el hipnotismo.
- Eso nada tiene que ver con los espíritus.

- Son fenómenos de la misma familia.⁶²

Tanto Pedro como Kasper, otro amigo de Luis, confiesan su credo espiritista en el relato y toman por sorpresa al escéptico protagonista, que comienza a conocer la magnitud del fenómeno en Buenos Aires. En el diálogo, los nombres propios señalan personas de la realidad, como por ejemplo Carlos Encina (1838-1882), famoso ingeniero, agrimensor y profesor de matemáticas, Decano de la Facultad de Ciencias Exactas entre 1877 y 1880, y adherente al espiritualismo. También, aparece mencionada la Sociedad Constancia, considerada una “Logia” aunque no lo fuera, y dos de sus figuras principales: Cosme Mariño, su presidente, y Felipe Senillosa, rico hacendado miembro de la Sociedad Rural Argentina y gran difusor de la doctrina. Por su parte, aparecen los ya nombrados Alfred Wallace y Williams Crookes, esta vez a través de sus libros, índice de la circulación que estos tenían entre los lectores de Buenos Aires. Finalmente, se menciona a Jacolliot, escritor francés que residió en la India y que se dedicó al estudio de las religiones orientales, muy citado por Helena P. Blavatsky en algunas de sus obras. En esta conversación, los temas del espiritismo y de la teosofía aparecen confundidos entre sí, y acompañados por la hipnosis y la sugestión, otrora consideradas como invenciones de la superchería y luego aceptadas como fenómenos legítimos por materialistas como Luis. En este vaivén constante entre lo que se admite como científico y lo que se descarta como fabulación ocultista se insertan los misteriosos ruidos de la historia.

En otros pasajes, se menciona a los científicos Burmeister, Lynch y Berg, a quienes Luis les encarga el estudio de un insecto llamado “Reloj de la muerte”, encontrado en su propia casa y posible causante de los ruidos extraños. Asimismo, los nombres propios sirven también para diseñar el perfil de los personajes, tomando como base qué libros leían y cuál era su formación intelectual. En el caso de Kasper, otro “converso” al espiritismo, se traza un nítido recorrido de lectura que va de los tomos positivistas y de la literatura “alta”, a los ejemplares de ocultismo:

Kasper era espiritista. Porteño universitario, con veinticinco a veintiséis años en 1889 y, lo que es más para el caso, rico, parece inútil hacer mención de que su biblioteca era selecta en aquel entonces. Dominaba con excelente criterio, y espíritu elevado, las obras de los clásicos griegos y latinos; [...] su opinión era estimable por sus iguales cuando se conversaba de Corneille, de Shakespeare, de

⁶² Holmberg, Eduardo L., “La casa endiablada”, en *Cuentos Fantásticos*, op. cit., pp. 320-321.

Schiller, de Goethe; discutía con Luis Drago las opiniones de Lombroso, y hasta se jactaba de haber sido echado del Museo, con cajas destempladas, por Burmeister, porque pensaba que Darwin y Newton tenían razón.

Pero un día [...] se encontró en Palermo con el barón Otto de Duisburg, posesionado entonces de todas las cuestiones relativas a ultratumba. [...] Desde entonces visitaron la Logia [Constancia] con frecuencia, asistieron a todas sus sesiones, y Kasper, influido cada vez más por manifestaciones que no comprendía, se entregó de tal manera al ‘fakirismo moderno’, como él se complacía en llamar a todo ese mundo misterioso de operaciones y operadores, que acabó por reemplazar en su Biblioteca el Cosmos de Humbolt por revistas norteamericanas de espiritismo, el Fausto por Gibier, la Ilíada por Crookes, y lo que sigue.⁶³

Nótese que en el fragmento, se coloca a Lombroso en la línea de los materialistas, algo que ya no sería posible años más tarde; en un sentido, Kasper representa en la ficción un “pasaje” que se daba, asiduamente, entre los representantes del “materialismo”. Por otro lado, la representación de esta proliferación del espiritismo se potencia aún más con la revelación de que la propia novia de Luis Fernández es una médium, “el médium más perfecto que hay un Buenos Aires”⁶⁴, para sorpresa del materialista.

Por otro lado, el relato se centra en un tema de amplia circulación en los periódicos contemporáneos, incorporando, en efecto, la oscilación con que los casos de casas “habitadas por espíritus” se representaban en la prensa. A lo largo de esos años es posible hallar notas que comunicaban la resolución “policial” (es decir, la detención de espiritistas fraudulentos que engañaban a la gente), como otras que comunicaban con seriedad los avances en la investigación de este tipo de fenómenos, tomados como reales.⁶⁵ Holmberg incorporó ambos enfoques con el lenguaje de la literatura, al cruzar el policial con el fantástico. Pero lo interesante de este nuevo híbrido genérico es que, si

⁶³ Ibid., pp. 325-326.

⁶⁴ Ibid., p. 370.

⁶⁵ El tema, si bien tradicional, ya estaba instalado en los periódicos bajo cierta contaminación de la retórica del espiritismo moderno desde la década del 70 del siglo XIX. Alfred Wallace, en su libro *Miracles and Modern Spiritualism* (que aparece mencionado, también, en este cuento de Holmberg), había enumerado gran cantidad de casos de casas habitadas por espíritus, luego reproducidos por algunos medios de prensa. La revista *Constancia* reproducía regularmente pasajes de ese libro, como el siguiente, incluido en un ensayo del francés León Denis: “Todos los habitantes de un viejo castillo del condado de Kent, eran molestados durante la noche por golpes y ruidos de pases, pero más especialmente por voces de las cuales no se podía descubrir el origen y que asustaban a los criados. Dos personas, Mis S... y Mis T., dotadas de facultades psíquicas, estuvieron en aquella morada, y en pleno día vieron varias veces en el umbral y en varias partes del castillo, dos figuras—una pareja anciana,—vestida á la antigua, que les hablaron y les dijeron haber poseído en otro tiempo aquella propiedad; y que estaban tristes por ver que había pasado a manos extrañas Su nombre era *Children*. Después de largas averiguaciones, se vino en conocimiento por las Memorias de Hasted, en el Museo Británico, que Ricardo Childen *esquire* y su esposa habían habitado el castillo de Ramhurst, en el condado de Kent y habían fallecido allí en 1753.” (Denis, León, “Fenómenos espontáneos. Casas encantadas. Tiptología”, *Constancia*, 28 de enero de 1906, p. 56.)

por un lado, el enigma del crimen se resuelve satisfactoriamente (el asesino y su cómplice son descubiertos), por otro, no hay consensos respecto de cuál fue la naturaleza de las pruebas obtenidas. La dimensión fantástica del relato reposa, así, en la metodología de la investigación.

Otro de los recursos para anclar explícitamente en la vida diaria de los lectores es la reproducción, dentro del relato, de notas de periódico. Y aquí, la temática de esas notas está balanceada entre temas científicos y temas del ocultismo, tal como ocurría en la realidad. Así, una experiencia con el peri-espíritu de una mujer, llevada a cabo por Kasper y otros dos compañeros, aparece narrada bajo la forma de una nota (inventada) del diario *La Prensa*, que da cuenta del desenlace trágico del ensayo. Por su parte, el descubrimiento del insecto “reloj de la muerte” es comunicado a la sociedad por “los diarios de la tarde” y los de la mañana siguiente; el relato reproduce una de esas supuestas notas en donde además de la naturaleza del extraño *coleóptero*, se narra el caso de un “distinguido poeta argentino” que creyó durante días estar recibiendo la visita de un espíritu, cuando en realidad se trataba del perturbador bicho que suele llamar a la hembra de su especie mediante “tic-tacs” similares a los de un reloj. Asimismo, el avance de la investigación policial sobre el crimen, presuntamente vinculado a la casa “endiablada”, se va constatando en “los diarios de la capital, los del interior y los del extranjero”, y en numerosas oportunidades, el relato reproduce citas del expediente judicial, afirmando que “el lector puede acudir a esa fuente de información.”⁶⁶ Con esta estrategia, el narrador cede partes de su narración a las voces de los diarios y de los expedientes, y así logra un refuerzo de verosimilitud.

La retórica de las notas periodísticas, cuando se las reproduce en el relato, está claramente ficcionalizada con buenas dosis de ironía y humor, pero aun así encontramos en este recurso una función crucial: resolver las contradicciones de lo real histórico en el único discurso que puede abordarlas de manera sintética, esto es, la “fantasía científica”. Al hacer ingresar paródicamente variados géneros discursivos modernos, como la nota del periódico, y luego las cartas, la ficha clínica de antecedentes (que presenta el perfil de los sospechosos), la retórica de la investigación policial, entre otros, el relato logra dar un tratamiento contemporáneo y verosímil de un caso sobrenatural, al tiempo que traza una lectura híbrida entre lo cómico y lo serio de las aporías de su época. *La casa endiablada* es, en este sentido, uno de los relatos más polifónicos de Holmberg y

⁶⁶ Holmberg, “La casa endiablada”, op. cit., p. 386

también el más variado en términos de los recursos discursivos que pone en juego. Muchas voces aparecen en el relato, voces que se corresponden con los diferentes ámbitos que participaban socialmente en la conformación imaginaria, vulgarizada o erudita de “lo científico” y de lo pseudo-científico finiseculares: el periódico, los espiritistas, los materialistas escépticos, la policía, los médicos, los expedientes judiciales, los espíritus mismos a través de los médiums, y hasta un loro parlante, agente clave para la resolución del enigma policial.

La cuestión de los ruidos encuentra, asimismo, polifónicas resoluciones, dado que los personajes ofrecen explicaciones sobre el fenómeno acorde con sus creencias y/o resistencias. A nivel de los hechos, empero, quedan suficientes aristas sueltas como para que el lector, a manera de un detective, deduzca finalmente que los ruidos sólo se explican por los espíritus. Si al comienzo conviven muchas hipótesis sobre los ruidos, una vez celebrada la sesión espiritista en la casa, con los miembros “reales” (Mariño) y ficcionales (Isabel, Kasper) de la Sociedad Constancia, junto con el comisario y Luis, se abren nuevas hipótesis no sólo sobre los ruidos, sino sobre el vínculo de la casa con el caso policial. Porque el espíritu que se hace presente expresa a través de la médium que fue “víctima de una traición infame”, que desea “venganza” y que su nombre es Nicolás Leponti. Sólo Luis y el comisario conocían ese nombre, porque se trataba de la víctima cuyo asesinato se estaba investigando. La cuestión espiritista y el enigma policial comienzan a entrecruzarse a partir de este momento, y a la utilización de técnicas como la lectura de las huellas dactilares o la interpretación inductiva de pistas, propias de la investigación policial, se suma este particular interrogatorio de un ser del más allá, concretamente, el propio asesinado, cuyo nombre propio ni la médium ni los espiritistas podían conocer. Por supuesto que el espíritu no llega a nombrar a su asesino, pero su irrupción basta para reorientar las pesquisas y llegar a buen resultado.

Ante lo asombroso de los acontecimientos, el narrador informa sobre las diferentes posiciones que adoptaban los personajes:

Cuál más, cuál menos, todos creían que allí había algo. Para unos, había estado presente el espíritu de Nicolás Leponti; para otros, el fenómeno era inexplicable, pero evidente; y para algunos, era explicable, pero momentáneamente, inaccesible.⁶⁷

⁶⁷ *Ibid.*, p. 374

Entre estos últimos, estaban Luis y el comisario, quienes luego de varias deducciones, llegan a la conclusión de que todo lo dicho por la médium fue por efecto de la gran “sugestión” que el comisario aplicó inconscientemente sobre ella durante la sesión; no fue el ánimo de Leponti quien habló, sino los pensamientos inconscientes del comisario que terminaron de elaborarse en la mente de Isabel:

- Pero, si usted sugestionó a Isabel, ¿por qué le hizo decir que el despojo de Leponti estaba aquí, si usted no lo sabía?
- Es que lo sabía; pero lo sabía de un modo inconsciente, porque había observado esta depresión [en el suelo] y las manchas de los libros me distrajeran; pero la observación quedó guardada en la memoria y extraviada para mi servicio.
- Sí, la verdad es que los fisiólogos admiten esa función anímica del inconsciente.
- Yo siempre he pensado eso del espiritismo.
- Estamos de acuerdo. Yo he presenciado en la India fenómenos muy curiosos; pero jamás he creído que fueran sobrenaturales. ¡Viera usted esos fakires!⁶⁸

A la lectura espiritista de los fenómenos, se agrega ésta vinculada a la fisiología, de gran difusión en la época, aunque no menos maravillosa: la idea de la transmisión de pensamientos inconscientes. Con todo, el origen de los ruidos no puede ser explicado por sugestión, con lo cual el relato deja abierta esta posibilidad, si bien no a nivel de las palabras de Luis o el comisario, sí al nivel de los hechos mismos. Si el enigma de la desaparición y asesinato de Leponti queda resuelto y se apresura al asesino (gracias a otra insólita forma parlante: un loro que perteneció al criminal y lo denuncia), la cuestión sobrenatural de los espíritus queda suspendida en una resolución ambigua, compartiendo a medias la hipótesis de la sugestión.

Hacia el final, el relato redobla la apuesta de inserción de su fantasía en el marco de una Buenos Aires real, cuando invita al lector a corroborar los hechos en el expediente del caso, del que se ofrece socarronamente el número y las fojas correspondientes, y cuando señala que meses más tarde, “hubo algo más que un ruido de todos los diablos, durante tres días, en la plaza Lavalle y sus alrededores”, esto es, la revolución del año 90, en donde el mismo Luis y su sirviente fueron heridos, por defender la causa radical.

Compleja en su trama y a todas luces dialógica en la construcción del suceso anormal, *La casa endiablada* es un buen ejemplo de cómo una temática tradicional del relato de terror o del fantástico puro puede encauzarse hacia la lógica de la “fantasía

⁶⁸ *Ibid.*, p. 385-386

científica”, modalidad que logró dar cuenta de las contradicciones y dudas que reinaban en el heterogéneo mundo de “lo científico”, en una sociedad que aspiraba claramente hacia la modernización y al progreso, pero que generaba, en ese mismo andar, constantes derivas hacia la fabulación fantástica. Holmberg ha sido de los pocos escritores que sintonizó esta clave de su cultura y de su tiempo.

Coda: el artista como *medium*

Una última observación marginal puede agregarse en este capítulo, a propósito de un relato fantástico atípico en la producción de Holmberg, “El ruiñeñor y el artista” (1876).⁶⁹ Se trata de la historia de un pintor cuyos pinceles se mueven de manera autónoma, guiados por un espíritu del más allá. Cuando el pintor se propone representar el momento exacto en que un ruiñeñor emite su último canto, justo antes de morir, el espíritu de su hermana acude para ayudarlo a crear esa escena en el lienzo. Lejos de la “fantasía científica”, el relato trabaja sobre una idea lateral en los espiritualismos de la época, acerca de la inspiración ultra-terrena del artista o, en otras palabras, la posibilidad de que el artista sea un auténtico médium de fuerzas creadoras que lo trascienden.

“El ruiñeñor y el artista” es un relato que acaso no revista mayor importancia dentro de la producción de Holmberg, pero sí constituye un interesante antecedente de lo que luego hará Atilio Chiáppori en “Un libro imposible” (1907). Porque si bien en ambos textos gravita el cruce entre creación artística y fenómenos del más allá, así como la visión del artista como médium, en Chiáppori se hará énfasis en un tratamiento “experimental” de estos tópicos. Lo que en Holmberg se encauza hacia el devaneo de una prosa con intenciones poéticas, en Chiáppori seguirá una concepción verdaderamente científico-experimental del arte, en su conexión con los espíritus y los ejercicios de parapsicología. De esta manera, se comprueba que la lógica de la “fantasía científica” no estuvo acotada a temas expresamente científicos, sino que se trató de una forma de concebir narrativamente los fenómenos extraños, una forma que sin dudas

⁶⁹ Publicado originalmente como folletín de *La Ondina del Plata*, 18 de junio, 2 de julio y 16 de julio de 1876. Incluido en *Cuentos fantásticos*, op. cit.

trajo una sensibilidad de época: imaginar con las leyes de este mundo el funcionamiento del más allá.

No obstante, antes de que Chiápori publicase este y otros relatos, que integrarían el libro *Borderland*, se dan a conocer otra serie de relatos, pertenecientes a uno de los escritores que llevó más lejos la efectividad de la “fantasía científica”: desde 1898, Leopoldo Lugones da a conocer en diarios y revistas las asombrosas narraciones que luego integrarán el perturbador *Las fuerzas extrañas* (1906). A este importante momento del desarrollo de las “fantasías científicas” de entre siglos se dedicará el próximo capítulo.

Capítulo VII

Sombras teosóficas en los relatos de Leopoldo Lugones

Introducción

“La teosofía en Lugones fue algo muy serio, y por sus senderos llegó a encaminarse hacia su propio orientalismo”,¹ asegura el poeta Arturo Capdevilla, discípulo y amigo del escritor, en su libro *Leopoldo Lugones*. Conocedor, como pocos, de las primeras actividades de los teósofos porteños en Buenos Aires, y miembro, también, de la Sociedad Teosófica, Capdevilla asegura que el amplísimo repertorio teosófico “le brindaba [a Lugones] una fiesta intelectual, casi, casi sobrehumana”. Cuando reconstruye las reuniones que los teósofos llevaban a cabo todos los domingos, hacia fines de la década del noventa, en una casa de la avenida Las Heras, a las que asistían, entre otros, Alejandro Sorondo, Manuel Frascara, Alfredo Palacios y el propio Lugones, Capdevilla conjetura: “nada más propicio al desenvolvimiento de las mejores tendencias *especulativas* del glorioso muchacho que aquel ambiente”;² ambiente donde, en efecto, se discutía sobre ciencia oculta y ciencia “materialista”, sobre religión, sobre magia negra y blanca, y donde siempre había lugar para “las narraciones macabras”.³ “Lugones anda por los veinte y tantos años cuando bebe de este vino demasiado fuerte – agrega Capdevilla-. Mucho y largo bebió de este vino viejo, que le sugiere extraordinarias visiones de una nueva Cosmogénesis, de una antes no soñada Antropogénesis.”⁴ Es, justamente, en este marco de iniciación al nuevo ideario “cosmogónico” de la teosofía que Leopoldo Lugones comienza a escribir, entre otras cosas, sus primeros relatos fantásticos, muchos de los cuales integrarían luego su fabuloso volumen *Las fuerzas extrañas* (1906).

Como se expuso, ya, en el capítulo IV de esta tesis,⁵ Lugones se incorpora como miembro de la Rama porteña “Luz” de la Sociedad Teosófica en 1898, año en el que también da a conocer relatos como “La licantropía” (luego “Un fenómeno inexplicable”), “El Psychon”, “La metamúsica” “Kábala práctica” y “El espejo negro”,

¹ Capdevilla, Arturo (1973), *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Aguilar, p. 178

² *Ibid.*, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵ Cfr. “Ecos de oriente en Buenos Aires: la teosofía”

estos dos últimos nunca incluidos en sus libros pero de tema fuertemente ligado al de las demás “fantasías científicas”. Es en el contexto de su incorporación formal a la teosofía y de su lectura de los libros principales (*Isis sin velo* y *La doctrina secreta* de Blavatsky, entre otros) que Lugones inicia la escritura de sus “fantasías científicas”, todas ellas profundamente atravesadas por una concepción teosófica de la ciencia, y estructuradas por una lógica fantástica característica de las obras que se inscriben en el “año I d. F.” (después de *Frankenstein*), periodización propuesta por Rabkin y Scholes, sobre la que escribimos en el capítulo V.

En el acotado lapso entre 1897 y 1907, entonces, Lugones produce el grueso de sus “fantasías científicas”, piezas que serían centrales para la consolidación de esta modalidad narrativa en la literatura argentina; y solo casi veinte años más tarde, cuando da a conocer el volumen *Cuentos fatales* (1924), Lugones retoma algunos de los temas de cruce entre teosofía y ciencia, aunque ya netamente orientados a los misterios egipcios y las maldiciones faraónicas. Con todo, y más allá de esta última fecha avanzada en el siglo XX, el corpus de relatos que aquí consideraremos se inscribe cabalmente en el imaginario especulativo y proyectivo propio del fantástico científicista del “siglo I d.F.”, aunque su *pathos* es aquí ciertamente diferente al que encontrábamos en la literatura de Eduardo L. Holmberg.

En el capítulo anterior, al hablar de la actitud de Holmberg hacia sus “juguetes literarios”, pensábamos en la efectiva imagen de una “calaverada de científico”, esto es, la nocturna picardía literaria de codearse con espiritistas e “histerismos telepáticos”, concibiéndolos con lógica empírica y científicista dentro del mundo paralelo de la ficción. Ahora bien, en el caso de Lugones debemos pensar en una imagen totalmente diferente, acaso inversa, porque el lugar desde el cual el autor se relaciona con lo científico dista mucho de la perspectiva de un naturalista de la generación del ochenta. Poeta, narrador, ensayista e intelectual, Lugones se interesó, también, por las teorías y libros científicos de su época, y leyó a autores como Charles Darwin, Herbert Spencer e incluso Albert Einstein, con quien de hecho mantuvo una relación epistolar. Pero su erudición en temas científicos no provenía, como en Holmberg, de su formación disciplinar, sino que, como se desarrolló en el capítulo IV, llegaba de la mano de su adhesión a la teosofía, y de los inherentes diálogos y discusiones que los teósofos mantenían con la ciencia positivista, en su defensa del estudio científico de la dimensión espiritual del universo. Su adhesión a esta visión de mundo resulta clave para entender

el tipo particular de “fantasía científica” que el autor cultivó en sus relatos de *Las fuerzas extrañas* y en muchos otros publicados en diarios y revistas, que luego Pedro L. Barcia compiló en los libros *Cuentos desconocidos* y *El espejo negro*. Sus relatos son verdaderos ejercicios conjeturales de imaginación, que hipotetizan sobre las posibles consecuencias de que un sujeto entrase en contacto con las fuerzas desconocidas del cosmos, aquellas fuerzas que superaban en potencia y en “autonomía” a todas las otras “fuerzas” conocidas por la ciencia contemporánea. A diferencia de Holmberg, ninguna nota de humor matiza este encuentro con lo sobrenatural, sino que el destino que tiende a marcar estas experiencias es la fatalidad, una solemne y objetivada explosión de potencias incontrolables, de cuyo encuentro jamás se vuelve ileso. Si Holmberg escribía sus “fantasías científicas” con la actitud de un naturalista “calavera”, Lugones –además de asumir una posición de escritor profesional– concebía sus relatos fantásticos con la misma “seriedad” que Capdevilla adjudica a su vínculo con la teosofía: no hay ya “calaverada”, sino un salir al encuentro del descomunal poder de la fuerza oculta en clave narrativa.

Por otra parte, la fuerte impronta teosófica de sus relatos no se manifiesta solamente en aquellos de corte explícitamente científicista. Los relatos centrados en episodios bíblicos, como la destrucción de Sodoma y Gomorra (“El origen del diluvio” y “La lluvia de fuego”), o aquellos otros que retoman misterios faraónicos (“El vaso de alabastro”), son concebidos desde la convicción teosófica acerca de que el mundo antiguo albergaba las claves del mundo actual; la veneración de lo antiguo como reservorio de un conocimiento perdido por la racionalización moderna es una de las insistencias teosóficas con las que Lugones demostró comulgar en muchos de sus ensayos, tanto en sus tempranos artículos de la revista teosófica *Philadelphia*, como los ensayos *Prometeo*, *El payador* y *Elogio de Ameghino*.⁶ Además, el marco con que se presentan estas historias sigue una estrategia de verosimilización deudora de la teosofía: en “La lluvia de fuego”, el narrador en primera persona muere durante la historia (y por lo tanto, pone en jaque la posibilidad misma de la narración), pero en realidad es un médium quien da cuenta de lo acontecido, al “ser hablado” por el muerto. El subtítulo de ese relato es “Evocación de un desencarnado de Gomorra”, y en la palabra “desencarnado” (de uso tanto entre espiritistas como teósofos) está la clave de la

⁶ Cfr. Hemos analizado estos ensayos en el capítulo IV, apartado “El intelectual teósofo piensa la Nación”.

enunciación y del verosímil: quien habla es un espíritu o una forma de vida que pasó por la Tierra, y que ahora vaga por el cosmos. Con similar estrategia, “El origen del diluvio” lleva por subtítulo “Narración de un espíritu”, y en el cuerpo del relato se da cuenta explícitamente del accionar de una médium que transmite el mensaje a los presentes, y que hacia el final, incluso, produce una “materialización”: a través de ella, una sirena del mundo antiguo se hace presente en la sala.

Señalemos también que el texto final de *Las fuerzas extrañas*, “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones”, es, a la vez, un “cosmocuento” –tal como lo llama el crítico Arturo García Ramos, al detectar allí los fundamentos imaginarios del resto de los relatos- como una auténtica cosmogonía teosófica del origen del universo, con la que Lugones –como leyó acertadamente Jorge Luis Borges- buscó “expresar seriamente una hipótesis”⁷, antes que una ficción. Habitan allí tanto pasajes reconocibles de obras de Blavatsky y Besant, como auténticas postulaciones lugonianas de física cósmica, escritas al amparo de una lección tempranamente aprendida por el joven escritor: si la teosofía postula la correspondencia entre las formas cósmicas y las formas de nuestro intelecto, basta que el iniciado razone analógicamente una cosmogénesis para que ese pensamiento se constituya en una verdad. El “proemio y el epílogo novelesco” de ese ensayo es, en todo caso, nuevamente en palabras de Borges, “una precaución literaria”, “una modestia” del autor.

Todos estos elementos, junto con otros que se verán a continuación, informan sobre la clara presencia del ideario teosófico en cada uno de sus relatos, y sobre todo, son signo de que la verdadera instancia cohesiva de todo el heterogéneo corpus está en la teosofía, o más precisamente, en el particular modo en que Lugones articuló aquello aprendido en la bibliografía teosófica con su universo ficcional. En ese sentido, cabe recordar que cuando se revisa la extensa bibliografía crítica existente sobre *Las fuerzas extrañas*, se sale invariablemente al encuentro de las “clasificaciones” de sus relatos acorde a sus temas: la crítica ha hablado de cuentos científicistas, cuentos legendarios, cuentos helenistas, cuentos folklóricos, cuentos esotéricos, cuentos de ciencia ficción, cuentos parapsicológicos, entre otras combinaciones que siempre tienden a dividir, y no a aunar, la preocupación tanto estética como ideológica que vela detrás de todos ellos,

⁷ “El marco narrativo sirve, pues, para disculpar esta intromisión de un profano en materia científica.” Borges, Jorge Luis (1965), *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Pleamar, p. 72.

aunque sus tópicos varíen.⁸ Pues lo cierto es que buena parte de sus relatos trabajan sobre esa “fiesta intelectual, casi, casi sobrehumana” que despierta –según Capdevilla– la teosofía, con su afán por erigirse como la síntesis de todas las religiones, las ciencias y las filosofías de occidente y de oriente. Creemos que es un camino crítico errante romper la unidad de su literatura fantástica ensayando recombinales clasificaciones por “temas” o “motivos”, cuando en realidad lo que dota de unidad a la convivencia de, por ejemplo, experimentos científicos con historias bíblicas, es justamente la formación teosófica de Lugones y la contemplación, dentro de ese ideario científico-religioso-filosófico, de las tradiciones esotéricas que atraviesan al helenismo, al cristianismo, al judaísmo, al budismo, junto con las posibilidades de conocimiento de lo “oculto” que habían abierto los modernos métodos científicos. Lugones, como muchos teósofos “cultos”, era ecléctico y amplio en sus lecturas; pero lo que guiaba ese eclecticismo era el afán integrador de los conocimientos y de las tradiciones, algo no siempre posible desde lo argumentativo y lo ensayístico (si bien Lugones lo intentó en *Prometeo* y *El payador*), pero sin dudas mucho más realizable con las múltiples formas de la ficción fantástica. En este sentido, si bien no todos los relatos de *Las fuerzas extrañas* son, cabalmente, lo que aquí entendemos por “fantasías científicas”, todos participan, empero, de un imaginario teosófico común que funciona tanto a la manera de una agenda temática como de una cosmovisión ideológica.⁹

De todas maneras, es importante aclarar que en sus “fantasías científicas” no vela un unívoco “mensaje” argumental a la manera de un discurso prosaico, ni mucho menos una burda propaganda de doctrina, sino que las hipótesis, el fatalismo e incluso

⁸ Cfr. Barrenechea, Ana M. y Speratti Piñero, Emma S. (1957), *La literatura fantástica en la Argentina*, México, Imprenta Universitaria; Barcia, P. L. (1980). “Composición y temas de *Las fuerzas extrañas*” en Lugones, Leopoldo, *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Ediciones del 80; Jitrik, Noé (1993), “Introducción”, en Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas. Cuentos fatales*, Buenos Aires, Espasa Calpe. El crítico español Arturo García Ramos, si bien apela a un ordenamiento de los relatos para organizar mejor su lectura, advierte no obstante sobre la inoperancia de una división temática estricta. (García Ramos, Arturo (1996), “Introducción” a Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, pp. 56 y 58)

⁹ En su notable lectura de los cuentos “Izur” y “Los caballos de Abdera”, Miguel Dalmaroni detecta las implicancias ideológicas que atraviesan el vínculo entre hombres y animales. Para el crítico, en “Izur” se representa “la estrategia de una paciente integración pedagógica de las *especies* indoctas, en procura de una forma jerárquicamente controlada de consentimiento social y cultural”. Por su parte, “Los caballos de Abdera” es un cuento sobre los riesgos catastróficos que puede sufrir el Estado a causa de una ampliación excesiva y descontrolada de los límites de la *ciudadanía*: el peligro, digamos, de civilizar a las bestias mediante la educación” (Dalmaroni, Miguel (2006), *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, pp. 80 y 180). Es interesante señalar al respecto que esta visión elitista y jerarquizante se corresponde estrechamente con una visión teosófica del “vulgo” y de la “masa” aún incapaz de acceder a la sabiduría espiritual de la doctrina.

ciertos desvíos irónicos, entre otros tantos elementos, están encauzados literariamente, con formas propias de la literatura, y en ello radica en parte la mayor calidad artística de sus textos en comparación a los de Holmberg.¹⁰

En otra dirección, existe otro eje de lectura reiterado en la crítica sobre *Las fuerzas extrañas*, que consiste en la atribución de un contenido moral a los desenlaces trágicos de sus historias, sobre todo aquellas en las que el científico experimentador muere a causa de sus inventos o experimentos. Esta lectura acaso también adolezca de una presunción extemporánea a los relatos, que se inspira probablemente en otras narraciones canónicas como *Frankenstein* de Mary Shelley, en la que el joven doctor paga alto precio por su desmesura experimental y sus ambiciones, y en las que la visión de la ciencia es eminentemente “occidental”. En efecto, a propósito de *Las fuerzas extrañas* se ha insistido en la supuesta “advertencia” sobre el afán científico de conocimiento; Pedro Luis Barcia ha dicho que

En todos los casos, las situaciones de los cuentos se dan a partir de la violación de un límite, de la alteración de un orden, de la ruptura de un equilibrio o estado de cosas. Esto se constituye en una falta, un pecado, una amartía o una jibris, según los niveles o circunstancias; y esa transgresión debe ser castigada o puesta en evidencia.¹¹

En similar dirección, García Ramos también ha creído acertado señalar que:

Somos, pues, como Sosistrato, castigados por querer saber, la trasgresión más condenada en los relatos de *Las fuerzas extrañas*, que da unidad misteriosa y sentido a las invenciones del libro: ¿por qué todos los científicos culminan su experiencia con la fatal e inexplicable vuelta en su contra de la fuerza que descubren? Hay en Lugones una advertencia frente al optimismo positivista y la confianza en el progreso; nos previene contra el ansia de saber y relativiza así el conocer humano.¹²

Por su parte, Noé Jitrik, apelando a una dimensión “sagrada” del universo, afirmó que en Lugones “la ciencia es vista como aventura individual apasionante pero

¹⁰ Arturo García Ramos también encuentra en la teosofía un auténtico acervo imaginario que cohesionan todo el volumen: “La teosofía sirvió al argentino [Lugones] para anudar su pasión por la formulación científica con el conocimiento de las culturas grecolatina y hebraica: la literatura, la religión, la ciencia, la cultura clásica formaron la savia de un nuevo género, lo que podríamos denominar la unidad esencial en Lugones. [...] Indagó así en las posibilidades que literariamente le ofrecía el método de la analogía teosófica, pero como ha recordado Octavio Paz, analogía e ironía se dieron a un tiempo, y los relatos de Lugones son también la expresión de un escéptico.” (García Ramos, Arturo (1996), “Introducción” a Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, pp. 9-91, p. 26)

¹¹ Barcia, Pedro Luis (1980), “Composición y temas de *Las fuerzas extrañas*” op. cit., p. 12.

¹² García Ramos, op. cit., p. 83.

también como riesgo supremo, pues asomarse al misterio de la vida y de la materia implica de algún oscuro modo un desafío a las leyes implacables aunque no escritas, límites que impone lo sagrado.”¹³ Estas lecturas tienden a leer un mensaje moral en los finales crueles, al hablar de “pecado” y “castigo” frente a la “trasgresión” del conocimiento. Sin embargo, es lícito preguntarse ¿por qué las ansias de conocimiento podrían ser motivo de sanción en el universo ficcional de Lugones, sobre todo cuando ellas son llevadas a cabo por figuras valoradas en los cuentos, como el experimentador ocultista o el científico alejado de las academias oficiales? No es el médico ni el científico positivista el que es tomado por sorpresa por las “fuerzas extrañas”, sino figuras de la “elite ocultista”, personajes cultos y sensibles que buscan dominar tanto las ciencias positivas como las ocultas. En dirección contraria a las lecturas anteriores, creemos que es otro el planteo que vela detrás de estos desenlaces. Las fuerzas llamadas “extrañas” en el título son presentadas en los relatos como entidades efectivamente existentes, sólo que sujetas a leyes que aún no han podido ser determinadas. Pero ese mundo de fuerzas no repele o mata a los experimentadores porque su voluntad es quedar intocada por la humanidad, sino por efecto de uno de los objetivos centrales que persiguen las narraciones de Lugones: poner el mundo de lo oculto muy por encima, en intensidad y poder, de las realidades mundanas y terrenales con las que lidia la ciencia positiva. Las fuerzas extrañas destruyen porque no se dejan medir, ni mucho menos manipular fácilmente, dado que su poder es descomunal. Si ellas terminan matando o dañando a su efímero descubridor, ello no es signo del pecado de trasgresión, sino de la pequeñez y la inhabilidad de los sujetos modernos para lidiar con entidades que superan en todo las leyes de su material y prosaico mundo secularizado. Recordemos que al comienzo del relato “La fuerza Omega”, el “sencillo sabio” ajeno a las academias que descubre la fuerza afirma ante el narrador:

La identidad de la mente con las fuerzas directrices del Cosmos [...] es cada vez más clara; y día llegará en que aquella sabrá regirlas sin máquinas intermediarias, que en realidad deben ser un estorbo. [...] [E]l esfuerzo humano debería tender a la abolición de todo intermediario entre la mente y las fuerzas originales; [...] mas para esto, hay que poner el organismo en condiciones especiales, activar la mente, acostumbrarla a la comunicación directa con dichas fuerzas.¹⁴

¹³ Jitrik, op. cit., p. 37.

¹⁴ Lugones, Leopoldo (1996), “La fuerza Omega”, en *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, pp. 98-99.

El párrafo está en completa sintonía con la esperanza teosófica sobre el potencial evolutivo de la “mente” humana, capaz de alcanzar tales grados de desarrollo que podría reemplazar a las máquinas que aún la asisten. Para la teosofía, el verdadero progreso no es tecnológico, sino psíquico. En la hipótesis de “La fuerza Omega” resuenan las ideas de Blavatsky sobre la superioridad de la “ciencia oculta” por sobre la “ciencia exacta”:

El ocultista [sabe] que nuestros sentidos no sólo pueden penetrar en el mundo de la cuarta dimensión, sino también en el de la quinta y la sexta, pero que tienen que *espiritualizarse* lo suficiente para ello, siendo solamente nuestro sentido interno el que puede convertirse en el médium de esta transmisión.¹⁵

Asimismo, junto con esta proyección de progreso espiritual, superador del progreso tecnológico artificial, está la idea de que todo descubrimiento es una gran amenaza si no es controlado por un auténtico iniciado en el conocimiento de lo oculto. Así, en *Philadelphia* se afirmaba, una y otra vez, que “los presentes hechos científicos pueden trocarse en un gran peligro, quizás, también, en una desventura, para la humanidad, si no están iluminados por los conocimientos teosóficos.”¹⁶

Por lo tanto, en los relatos de Lugones, vela la idea de que las fuerzas necesitan de “superhombres” espirituales que dominen con su mente la realidad, y si muchos experimentos fallan, ello es para hiperbolizar, en la ficción fantástica, el fluir libre y desmesurado de lo oculto, y su asimetría con los rústicos métodos científicos para dominarlo. Los científicos que padecen consecuencias nefastas por su contacto con lo oculto en “La fuerza Omega”, “La metamúsica” o “El Psychon” no son castigados por desmesura o ambición, sino en todo caso superados por una fuerza que aún no estaban en condiciones de dominar o por no dejar de prescindir de estrafalarios aparatos – deudores de la ciencia moderna- para intentar acceder a la fuerza extraña. No hay “moralina”, entonces, en Lugones, sino proyección fantástica de un sueño espiritualista: el despliegue fabuloso de la intensidad del espíritu por sobre la debilidad de la materia. No por nada son los médiums los que jamás mueren en las comunicaciones: ellos poseen la capacidad sensible de recibir en su cuerpo entidades espirituales y comunicar sus saberes a los demás. En *Las fuerzas extrañas*, el mensaje no es que no se puede o no se debe conocer; sino que para conocer, hay que elevarse.

¹⁵ Blavatsky, “¿Ciencia oculta o ciencia exacta?”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1899, p. 42.

¹⁶ Marques, A., “Corroboraciones científicas de la teosofía”, *Philadelphia*, 7 de julio de 1899, p. 33.

Los experimentadores ocultistas

La figura que Lugones privilegia como protagonista de la “fantasía científica” es la del experimentador ocultista, aquel sujeto con formación en ciencias “materialistas” que decide cruzar la frontera hacia los terrenos de lo paranormal, lo oculto o las correspondencias secretas del universo. Sujetos claramente bifrontes, manejan a un tiempo las nociones de física, biología y química de la ciencia moderna, como la osadía experimental de los ocultistas, esa “elite” del conocimiento futuro para la teosofía. En un sentido, los científicos de Lugones responden a lo que describe el tercer principio de la Sociedad Teosófica, principios que hemos presentado en el capítulo IV: “Un tercer objeto —perseguido únicamente por un cierto número de miembros de la Sociedad— es investigar las leyes no explicadas de la Naturaleza y los poderes psíquicos latentes del hombre.”¹⁷ Esa elite, representada en la vida real por sujetos como Albert de Rochas, Reichenbach, William Crookes o el Dr. Encausse (amigo personal de Rubén Darío, y a quien Lugones conoce en París por su intermediación),¹⁸ es, en efecto, convocada con estos nombres propios, con el objetivo de inscribir claramente a los personajes dentro de esta zona de la cultura de entre siglos. El personaje ficcional del Dr. Paulin, protagonista de “El Psychon”¹⁹ y de “El espejo negro”²⁰ es presentado como un “físico distinguido” de la universidad de Cracovia, y discípulo de Wroblewski, un físico polaco que efectivamente trabajaba en esa universidad y que, como el ficcional Paulin, experimentaba con la licuación de gases. Ahora bien, paralelamente a estas actividades, Paulin era “espiritualista”, creía que “el espíritu es quien rige los tejidos orgánicos y las funciones fisiológicas”, y en consecuencia, “era mirado de reojo por las academias.” “Como a Crookes, como a De Rochas, lo aceptaban con agudas sospechas”, agrega el narrador, diseñando de manera explícita el grupo de pertenencia del protagonista.²¹ Estas referencias reales se ensamblan, no obstante, con elementos puramente inventados

¹⁷ Los dos primeros eran: “1º: Formar el núcleo de una fraternidad universal de la Humanidad, sin distinción de raza, creencia, sexo, casta o color. 2º: Fomentar el estudio de las religiones comparadas, las literaturas, la filosofía y las ciencias Arias y Orientales.” Lanú (pseudónimo de Alejandro Sorondo), “La Sociedad teosófica. Su origen y sus propósitos”, en *Philadelphia*, 7 de julio de 1898.

¹⁸ Cfr. Darío, Rubén, *Autobiografía*, citado en García Ramos, op. cit., p. 32

¹⁹ Originalmente publicado en *Tribuna*, 31 de enero de 1898.

²⁰ Originalmente publicado en *Tribuna*, 17 de noviembre de 1898.

²¹ Lugones, L (1996) “El Psychon”, en *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, pp. 220-221

y con nombres apócrifos, lo que sin dudas genera un efecto fantástico mucho más contundente y “literario” que en el caso de las narraciones de Holmberg. Como practicará de manera radical Jorge Luis Borges varias décadas más tarde, Lugones descubre el valor literario de lo apócrifo: no duda en hacer convivir en una misma línea conceptos aceptados por la ciencia oficial con otros tomados de la teosofía y aun de su reinención personal. A su vez, sugiere que el Dr. Paulin ostenta, en realidad, un pseudónimo que esconde un nombre reconocido en la comunidad científica; y para terminar de confundir las fronteras entre ficción y realidad, presenta a Paulin atribuyéndole los descubrimientos de “telectrósopo, el electroide y el espejo negro”,²² elementos que surgen de esferas diferentes: mientras el espejo negro será el descubrimiento que estructura la trama del cuento homónimo, publicado diez meses después en el mismo periódico (*Tribuna*), el electroide es el tema que trata un artículo no ficcional llamativamente similar a “El Psychon”, publicado en la revista *Philadelphia* en esos años. Si bien la nota sale ocho meses después de la original publicación del relato de ficción, refiere hechos acontecidos en un pasado anterior, divulgados en revistas extranjeras. En ella podemos leer lo siguiente sobre el electroide, también llamado “fluido universal”:

Hace algún tiempo hablamos a nuestros lectores de un fluido particular descubierto por Fr. Rychnowsky, distinguido ingeniero polaco, y al que ha denominado electroide á causa de sus afinidades con el fluido eléctrico. [...] Según Rychnowsky, sería la fuente de toda vida, la causa de todo movimiento, la sangre del Universo, originando por sus múltiples transformaciones todas las acciones energéticas conocidas.²³

Este ingeniero polaco –de la misma nacionalidad de Paulin– también es mirado de reojo por las academias oficiales, razón por la cual decide mantener en secreto la metodología de identificación del supuesto fluido; no obstante, asegura, como en “El Psychon”, que su fluido o electroide puede ser “aspirado” por los hombres.

Todas estas coincidencias y cruces entre la realidad y la ficción dan cuenta de las explícitas estrategias de Lugones para armar identificaciones entre la “vanguardia científica” del ocultismo y los protagonistas de sus ficciones. En este sentido, las afirmaciones de Josefina Ludmer sobre la “operación de trasmutación” que realiza Lugones sobre la figura del científico de “la coalición estatal del ochenta”, esto es, su

²² Ibid., p. 219

²³ Dr. Lux, “El electroide o fluido universal”, *Philadelphia*, 7 de septiembre de 1898, pp. 76-77 y 82.

transformación en un criminal y un ocultista, se evidencian acaso poco atentas a los referentes concretos con los cuales lidiaba Lugones al momento de escribir sus ficciones. Ludmer afirma que en “El Psychon” “el hombre de ciencia se *trasmuta* en ocultista (al margen de las academias) y en inventor de aparatos de trasmutación de ‘fuerzas’ o ‘cuerpos’ que se vuelven contra sí mismo”.²⁴ En todo caso, es la idea de la “trasmutación” la que parece perder consistencia cuando se corrobora que los científicos ocultistas eran sujetos que convivían con los científicos legitimados por academias y por el estado dentro del heterogéneo campo científico; aún más, como señalamos en los primeros capítulos de esta tesis, muchos científicos referentes del ocultismo en Europa eran, a la vez, legitimados miembros de la “ciencia oficial” como Alfred Wallace o Charles Richet. Por otro lado, la idea de que “los hombres de ciencia de *Las fuerzas extrañas* [...] construyen aparatos para realizar operaciones de trasmutación” también adolece del uso banal de la idea de “trasmutación”, desde el momento en que el fenómeno físico del cual el relato se apropia para armar la analogía “animista” –la licuación de gases, de descubrimiento reciente en esos años- implica someter un cuerpo a cambios de estado, esto es, de gaseoso a líquido, por alteración de la presión. A fin de cuentas, buena parte de los experimentos en física consisten en alterar los estados de los cuerpos, o de transformar el trabajo en energía, o de alterar el comportamiento de los átomos, en fin, de operar “trasmutaciones”, sirviéndose en muchos casos de “aparatos”. Y si bien Ludmer consigna en su extenso sistema de notas la adhesión de Lugones a la teosofía, insiste en atribuir a la literatura, como esfera aislada del resto de lo social, la transgresora tarea de imaginar a un científico antagónico a lo que llama la “hegemonía del discurso científico legal-estatal”. Para Ludmer, “aparece un nuevo sujeto: el periodista-poeta, el escritor profesional, que es precisamente *el que pone* ‘en delito’ al hombre de ciencia.”²⁵ Creemos, por el contrario, que no es el escritor “el que pone” en delito ni “trasmuta” en ocultista a un supuesto referente hegemónico de la “coalición”. Ni siquiera hay “trasmutación” de uno en otro, porque se trata de dos figuras diferentes y contemporáneas, que coexisten, y que así como resultan antagónicas en muchos aspectos, también comparten similitudes. Tampoco creemos que sea el delito el eje con el cual pueda evaluarse toda la construcción sobre la figura del científico. Se trata, en cambio, de un imaginario que no surge exclusivamente de la literatura, y que en todo

²⁴ Josefina Ludmer (1999), “Cuentos de operaciones de trasmutación”, *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Perfil, p. 148. Los subrayados son nuestros.

²⁵ *Ibid.*, p. 158. Los subrayados son nuestros

caso, en su dimensión puntualmente literaria, no es tanto la contraposición estatal-antiestatal la que estructura las fantasías, sino los híbridos fantásticos entre lo científico y lo teosófico, lo material y lo espiritual, concebidos medularmente por una relación de analogía.

En este sentido, cabe recordar las situaciones de enunciación recurrentes que enmarcan los casos de las “fantasías científicas”, en las cuales sí se producen evidentes “trasmutaciones” en el punto de vista. Por lo general, el efecto fantástico predominante se apoya en un *pasaje* del narrador testigo, desde el descreimiento y la desconfianza sobre las hipótesis científico-ocultistas del experimentador, hacia la corroboración empírica de la maravilla. El narrador testigo parte siempre de un lugar empático con el lector no “iniciado”, y sospecha de la posible “locura” del científico que enuncia sus propósitos (“¡doctor, todo esto es fantasía pura!”, en “El Psychon”); pero paulatinamente, esa inicial empatía con la visión del lector va siendo suplantada por el convencimiento de que lo que se creía imposible se evidencia fatalmente real: la dimensión oculta de las “fuerzas extrañas” irrumpe en el mundo de los personajes de la mano de las prácticas científico-ocultistas, y con ello, nuevamente, la “fantasía científica”, lejos de crear vacilación o ambivalencia, refuerza las marcas de verificación de lo acontecido.

Tanto en “El Psychon”, “El espejo negro”, “Viola Acherontia”, “La fuerza Omega”, “La Metamúsica” y “Kábala práctica” están narrados en tercera persona por un sujeto allegado o amigo del experimentador, que –al igual que Lugones– se considera apenas un lector autodidacta de temas científicos, capaz de comprender pero no de ejercer la experimentación.²⁶ En todos los casos, la práctica de la conversación sobre las eclécticas lecturas y los intereses comunes le permiten al narrador intimar con estos sabios independizados de las academias: “Me había hecho su amigo por la casualidad de cierta conversación que se trató de ciencias ocultas” (“La fuerza Omega”); “Así discutíamos los sábados por la noche, alternando las disertaciones líricas con temas

²⁶ En el proemio a su *Elogio de Ameghino*. Lugones deja claro que antes que un experto, él es un lector y un curioso aprendiz de las ciencias: “Conocidas mi asiduidad como *lector* de Ameghino, y mi fidelidad de *admirador* suyo, la Sociedad Científica Argentina me pidió esta contribución al homenaje de aquél que se proyectaba. [...] Nunca fui otra cosa que un *estudiante* de las ciencias preferidas por el sabio, lo cual explicará el desembarazo, tal vez excesivo, de mis opiniones; pues no tengo reputación científica que cuidar, ni la busco, ni la merezco.” (Lugones, Leopoldo (1915), “Dos palabras”, en *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, Otero y Co., p. 7, cursivas nuestras)

científicos, en los que Juan era muy fuerte, y recitando versos” (“La metamúsica”).²⁷ Esta cercanía le permite, a un tiempo, comprender las largas exposiciones científicas que anteceden a la concreción del experimento (exposiciones en las que todos los relatos abundan con saturación de nombres propios y terminología técnica), como gozar del privilegio de presenciar la maravilla. Por otra parte, estas amistades “conversadas”, basadas en el intercambio de lecturas científicas y espiritualistas, reproducían con fidelidad un habitual modo de sociabilidad en los círculos teosóficos; como recuerda Capdevilla, en las reuniones se hablaba de matemática, de monos, de la fuerza mental, de mitología, de lo antiguo y lo moderno,²⁸ con el afán y la erudición de los autodidactas.

Los acontecimientos narrados se sitúan, al igual que en la literatura de Holmberg, en el aquí y ahora de Buenos Aires. No se busca conjeturar fenómenos científicamente “posibles” en un tiempo futuro, sino que, como en todo el corpus de “fantasías científicas” que analizamos en esa tesis, la búsqueda de inmediatez entre mundo textual y mundo histórico es enfática, y absolutamente constitutiva del efecto buscado. La temporalidad contemporánea de los relatos se complementa con el sistema de referencias de nombres propios, teorías y espacios reales, todos responsables del particular mosaico de verosimilitud del fantástico finisecular.

Ahora bien, en el caso de Lugones, como dijimos, las secuencias expositivas son extensas, y en muchos casos superan el espacio reservado a lo propiamente narrativo; pero lo cierto es que los acontecimientos que narran sus relatos no revestirían mayor importancia si no fuesen precedidos por esos largos razonamientos hipotéticos que buscan enmarcar la “maravilla” con un lenguaje secular y científico. La razón de ser de lo sobrenatural en estos relatos es, justamente, verificar una hipótesis previa, y en consecuencia, perder su estatuto de “sobrenatural” para convertirse en monumental manifestación de la fuerza oculta. Es, entonces, en el tándem entre exposición

²⁷ Ese marco de enunciación se reitera en casi todos los cuentos de este tipo: “Las hipótesis y datos consignados más arriba fueron la introducción de nuestro diálogo; y como el hombre hallara en mí un conocedor, se encontró más a sus anchas” (“Viola Acherontia”, en *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, p. 194); “Un reumatismo vulgar, aunque rebelde a todo tratamiento, me hizo conocer al Dr. Paulin [...]; la gratitud hacia él, tanto como el interés que sus experiencias me causaban, convirtió nuestra aproximación en amistad, desarrollando un sincero afecto” (“El Psychon”, op. cit., p. 219); “Conversábamos una noche con el doctor Paulin sobre las propiedades del carbón, y mi sabio amigo, con su elocuencia habitual, me recordaba los últimos descubrimientos de la ciencia esta respecto” (“El espejo negro”, en *El espejo negro y otros cuentos*, op. cit., p. 55); “Mi amistad con el joven naturalista fue íntima casi desde su comienzo. Ambos éramos jóvenes, [...] ambos éramos también materialistas” (“Kabala práctica”, en *El espejo negro y otros cuentos*, op. cit., p. 105).

²⁸ Capdevilla, Arturo (1973), *Leopoldo Lugones*, op. cit, p. 175.

técnicocientífica y precipitación narrativa que los relatos resuelven *analógicamente* el oxímoron de lo espiritual-material.

En “El Psychon”, la *analogía* que estructura la proposición hipotética del Dr. Paulin posee tanto elementos sostenidos por la “vanguardia científica” de la teosofía, fundamentalmente Reichenbach y De Rochas, como elementos de la física contemporánea al relato; y a ellos se suman otros de pura autoría lugoniana. La actividad de pensar es concebida como un proceso que emana “exhalaciones fluídicas”, con forma de fulgores rojos y azules. Los “sensitivos” perciben esos fluidos, y el Dr. Paulin se propone entonces captarlos con un aparato, licuarlos de la misma manera en que los físicos licúan gases como el oxígeno o el hidrógeno, y obtener con ello “medallas” sólidas de pensamiento. El carácter “posible” de tal experiencia también se legitima por analogía: los científicos Travers y Ramsay habían logrado identificar, licuando el argón, tres “nuevos elementos en el aire: el *kryptón*, el *neón* y el *metargón*”,²⁹ de modo que Paulin decide seguir esta misma senda, aunque en busca de un elemento vinculado al pensamiento. En efecto, el doctor polaco logra obtener ese gas, el “pensamiento volatilizado”, al que llama *psychon*.

La analogía permite a Lugones materializar lo abstracto, dar constitución física a lo inherentemente espiritual o carente de materia, pero su “fantasía científica” no se detiene allí. Cuando describe la naturaleza de todos esos fluidos mentales que vagan por la “psicósfera”, estetiza el fenómeno:

¿Qué se harían, efectivamente, los pensamientos inútiles o extraños, las creaciones de los imaginativos, los éxtasis de los místicos, los ensueños de los históricos, los proyectos de los ilógicos, todas esas fuerzas cuya acción no se manifiesta por falta de aplicación inmediata? Los astrólogos decían que los pensamientos viven en la luz astral, como fuerzas latentes susceptibles de actuar en determinadas condiciones. ¿No sería esto una intuición del fenómeno que la ciencia está en camino de descubrir?³⁰

Lo que domina en la cita es la enumeración de pensamientos “inútiles”, sin aplicación práctica, que se vinculan con el arte, con la mística o con la locura. Es la zona del derroche de energías sin un fin productivo, la zona donde verdaderas “fuerzas” creativas se liberan, fuerzas “extrañas” a la economía del trabajo o de la obediencia.

²⁹ Lugones, Leopoldo (1996), “El Psychon” en *Las fuerzas extrañas*, op. cit., p. 225. El dato es cierto, y así lo consigna Asimov en su *Enciclopedia biográfica de ciencia y técnica*, op. cit., pp. 427-428

³⁰ Lugones, “El Psychon”, op. cit., p. 228.

Cuando Paulin ensaya su experimento frente al narrador testigo, y decide liberar el *psychon* para que puedan aspirarlo, ambos descubren que lo que han logrado licuar, aislar y liberar no es otra cosa que el elixir de la locura. Y al aspirar ese gas, la locura, en versión liberadora y expansiva, se apodera del doctor y del narrador (y hasta del gato que estaba con ellos), forzándolos a dar saltos y actuar incoherencias. La gran fuerza extraña de este relato es la expansión liberadora que pueden ofrecer los pensamientos de arte, crimen, mística o locura que esperan ser “aspirados” por los sujetos. Si por un lado, las explicaciones científicas del relato logran dotar de existencia real al pensamiento tomado como gas y con un funcionamiento autónomo, el efecto inquietante ya no radica solamente en la existencia misma de ese fenómeno, sino en los particulares contenidos que lo integran: desmesura creativa, explosión de las pasiones, trasgresión de las leyes, cruce de las fronteras de la locura. Lugones estetiza la dimensión de las fuerzas ocultas, al hacer entrar en ella los valores de una contra-cultura de la productividad y el progreso.

Hacia el final del relato, el narrador dice que el Dr. Paulin desaparece de Buenos Aires, y que a los pocos meses, recibe la noticia de que ha repetido la experiencia, porque se encuentra en “una casa de salud”. Con todo, el mismo científico vuelve a aparecer en otro relato, “El espejo negro”, en el cual la experiencia también termina enfrentando a los presentes con inesperadas imágenes criminales, fatales, que amenazan con la destrucción. Igualmente ocupado de “fluidos” humanos, en este caso Paulin descubre que el carbón puede impregnarse de pensamientos. Pero la diferencia con el anterior relato es que aquí la analogía se traza con elementos del mundo antiguo, como los “espejos negros” o “espejos mágicos” de las brujas. Lo que Paulin busca demostrar es –como muchos teósofos– las bases científicas de creencias antiguas, erróneamente atribuidas a la magia y la superchería por no existir en ese entonces el desarrollo científico moderno que podría explicarlas racionalmente. “Mi aparato no es, ni más ni menos, que un chisme de brujería”, afirma Paulin al referirse a su pequeño dispositivo oval de carbón liso. Chisme que, en esta “fantasía científica”, gracias a la hipótesis de la “absorción” del pensamiento por parte del carbón, se transforma en un instrumento de ciencia moderna. Lo oximorónico, lo sobrenatural vuelto natural por acción de una analogía entre materia y espíritu, vuelve a ser la médula de la imaginación fantástica:

“maravilloso, convengo, pero no sobrenatural”,³¹ afirma Paulin, trayendo a este mundo su prodigioso espejo negro.

Ahora bien, como dijimos, lo ominoso, lo criminal, lo amenazante, vuelve a desatarse en el experimento. En este caso, el narrador testigo, dispuesto a proyectar una imagen mental sobre el carbón, evoca involuntariamente a un asesino a quien había visto “cuando le sacaban de prisión para ejecutarlo.” Acto seguido, una nube roja surge del carbón hasta cobrar la forma del rostro del criminal: “Todas las pesadillas fúnebres, todas las visiones infernales de los místicos, todos los horrores del crimen, parecían haberse combinado para generar aquella aparición. [...] Un horror de eternidad vagaba en la mirada del aparecido, que me envolvía sin verme; mirada de vidrio cuya fijeza expresaba soledades enormes.”³² La imagen es tan intensa que el carbón termina ardiendo, cumpliendo su función más prosaica. La fuerza del pensamiento nuevamente es cooptada por alguna forma del mal, y el resultado ominoso del experimento pone en evidencia la descomunal potencia de ese mundo oculto a los sentidos, donde los pensamientos que vagan por la “psicósfera” pueden materializarse.

Aún más lejos que Paulin llega el “sencillo sabio” de “La fuerza Omega”, quien no sólo encuentra en las ciencias ocultas un tema de conversación con el narrador, sino que además, convencido de “la identidad de la mente con las fuerzas directrices del Cosmos”, aspira a la desaparición de las “máquinas intermediarias” que aún estorban el contacto directo entre una y otras. El narrador, en efecto, cree que las aspiraciones del sabio superan la mera curiosidad del científico experimental: “Sospecho, Dios me perdone, que mi amigo no se limitaba a teorizar el ocultismo, y que su régimen alimenticio, tanto como su severa continencia, implicaban un entrenamiento; pero nunca se franqueó sobre este punto y yo fui discreto a mi vez.”³³ En efecto, la crítica que suele atribuir los desenlaces fatales a algún tipo de castigo por desmesura en el conocimiento, por querer saber más de lo “debido” (a lo que fuera que refiera ese “deber”), pierde de vista que este relato deja claros indicios de que el sabio muere por intentar un contacto directo entre su mente y la “fuerza” que llama Omega, de la que se cree descubridor. Todo apunta hacia ello: el aparato que inventa para producir su “fuerza” desilusiona al

³¹ Lugones, L. (1998), “El espejo negro”, op. cit., p. 56.

³² Ibid., p. 58.

³³ Lugones (1996), “La fuerza Omega”, op. cit., p. 99.

narrador por su pequeñez y precariedad;³⁴ luego, se revela que sólo el sabio podía manejar el aparato, dado que si otra persona intentaba utilizarlo, no funcionaba; finalmente, la muerte le llega al experimentador cuando apunta el aparato hacia su propia cabeza y la “fuerza Omega” desintegra completamente su masa cerebral, esparciendo sus restos por la pared. A su vez, este desenlace parece cumplir la función tan necesaria en la “fantasía científica” de entre siglos de legitimar, con pura empiria, la cabal existencia de esa fuerza fantástica.

El entramado discursivo y conceptual que da forma a esa fuerza llamada “Omega” es, nuevamente, un gran mosaico científico-teosófico-ficcional, articulado por sucesivas analogías. El sabio cree haber descubierto “la potencia mecánica del sonido”, pero no concibe al sonido como lo que efectivamente la ciencia ha determinado que es – ondas que se transmiten por un medio elástico- sino como “materia”, tal como también concibe a la electricidad, el calor y la luz, en clara sintonía con las teorías monistas de la teosofía. “La *analogía* nos lleva rápidamente a conjeturar la identidad de su naturaleza”,³⁵ afirma, apelando a la palabra que acaso más se repita en el volumen de *Las fuerzas extrañas*. De esta manera, si el sonido es materia, “desprendida en partículas infinitesimales del cuerpo sonoro”, puede penetrar un cuerpo y perforarlo, y si esa materia sonora es capaz de desarrollar una potencia descomunal, podrá penetrar directamente en el centro de gravedad del cuerpo en cuestión y desintegrarlo. Amparado en los descubrimientos de Heinrich Hertz (las ondas llamadas hertzianas) y de Roëntgen (rayos X), citados en el relato, y colocando las ondas, los rayos y la electricidad en una escala única de la misma “sustancia” (el éter), el sabio del relato identifica la última fuerza de ese espectro, la “omega”, un auténtica síntesis espiritual-material. La fuerte apuesta de concebir como materia lo que es abstracto, y a la inversa, de dotar de espíritu a lo que es inanimado o meramente material, atraviesa los relatos de Lugones como el verdadero *pathos* fantástico. En última instancia, se trata de imaginar un mundo – nuestro mundo- donde no gobierne el caos, sino la ordenadora ley de la *analogía* entre lo conocido y lo aún por conocer, donde el único desafío sea develar las claves de esa correspondencia universal.

³⁴ “Al oír hablar de fuerzas enormes habíamos presentado máquinas grandiosas. Aquella cajita redonda, con un botón saliente en su borde y a la parte opuesta de la boquilla, parecía cualquier cosa menos un generador de éter vibratorio”. (Ibid., p. 106)

³⁵ Ibid., p. 101.

Otra variante de esa ensoñación teosófica es “La Metamúsica”, relato en el cual se agrega otro elemento al amplio y monista espectro etéreo: las notas musicales, a las cuales les corresponde un color específico. “¡Los colores de la música!” exclama el joven Juan, músico y científico aficionado a la vez, que diseña un aparato capaz de traducir las notas de su piano en los colores que se *corresponden*, en un sentido cósmico, natural, con sus melodías. Convocando nuevamente lo que llama “la teoría de la unidad de la fuerza”, que no es otra cosa que las aspiraciones monistas de la teosofía.³⁶ Su ambición es lograr una “simultaneidad” en la percepción de la música y de sus colores asociados, esto es, alcanzar científicamente la experiencia que, en poesía, se logra a través de una figura: la sinestesia. Así como en los relatos anteriores, Lugones introducía en sus argumentos científicistas motivos vinculados al arte, o estetizaba la experiencia de lo siniestro, aquí una figura privilegiada del simbolismo y del modernismo, la sinestesia, tan ligada a veces a los paraísos artificiales, aparece como una concreción técnico-experimental. Pero esta sinestesia no conduce a una banal percepción de música y colores mundanos, sino que gracias a las especulaciones matemáticas de Juan, deudoras del pitagorismo, lo que su aparato logra ofrecer es la traducción de “la música de las esferas” en “los colores geoméricamente combinados del esquema del Cosmos.”³⁷ Las analogías físicas, musicales y matemáticas conducen a la revelación de un conocimiento cósmico, cuya forma es *objetivamente* sinestésica. Como sucede también en otros relatos, el desenlace violento no se hace esperar: cuando el piano alcanza la octava de sol, que se corresponde con el astro mismo, la fuerza lumínica invocada es tan intensa que evapora los ojos del experimentador, mientras éste cae en un éxtasis místico.

Por último, también en “Viola Acherontia”³⁸ un elemento crucial del imaginario simbolista se ensambla con el discurso científicista-ocultista de un jardinero volcado a la experimentación botánica: su objetivo es crear “la flor de la muerte”, en clara alusión a *Las flores del mal* del francés Charles Baudelaire. Este relato es, acaso, uno de los que más efectivamente integra elementos de imaginarios diversos, sin que por ello se pierda el efecto fuertemente siniestro que busca el desenlace. Si bien, como los anteriores,

³⁶ “En todo sonido hay luz, calor, electricidad latentes, como en toda luz hay a su vez electricidad, calor y sonido.” (Lugones (1996), “La metamúsica”, en *Las fuerzas extrañas*, op. cit., p. 162)

³⁷ *Ibid.*, p. 169.

³⁸ Gracia Ramos sostiene que el neologismo latino que inventa Lugones para el título, “Viola Acherontia”, puede traducirse como “violeta moral”. (García Ramos, “Nota 1” a “Viola Acherontia” en op. cit., p. 191)

carga con extensas secuencias expositivas en las cuales el jardinero experimentador da cuenta de sus hipótesis y sus propósitos, la resolución *empírica* de la maravilla posee la intensidad que acaso no registren otros desenlaces.

En principio, la figura del experimentador científico-ocultista evidencia aquí un rasgo nuevo: su cercanía con la figura del artista. El parentesco de su violeta de la muerte con la “flor del mal” de los simbolistas, pero también con aquellas flores siniestras de la novela decadentista *À rebours* (1884), de Huysmans, junto con la falta de propósito científico de su obra –“qué se proponía con ello, si no era puramente una extravagancia, permaneció siempre misterioso para mí”³⁹- hacen de toda su tarea una verdadera obra artística, ajena a la utilidad y a la moral, en correspondencia con una visión del arte característica del simbolismo y del modernismo. Los fines que emplea para crear su violeta venenosa tampoco responden a reparos morales: convencido de que “las analogías morfológicas suponen casi siempre otras de fondo”, y de que existen “analogías entre la flor y la mujer encinta, supuestas ambas capaces de recibir por ‘antojo’ imágenes de los objetos deseados”⁴⁰, el jardinero inicia un proceso de “sugestión” de las violetas sobre la “idea fúnebre” inyectándoles narcóticos y venenos, injertándoles plantas cadavéricas hasta “realizar ante las flores escenas crueles que las impresionaran aún más.” Suponiendo, como la teosofía, un alma y un cerebro en las flores, el jardinero ensaya ante ellas escenas de tortura a niños, y el narrador infiere, recordando la leyenda hechicera de las mandrágoras, que esta planta llora “cuando se la ha regado con la sangre de un niño”. En efecto, la violeta mortal no logra desarrollar un veneno, pero sí, en cambio, imprevistamente, comienza a emitir ínfimos e incisivos gritos de dolor, “una pululación de pequeños ‘ayes’ muy semejantes a lo de un niño”. En lugar de tornarse venenosas, las violetas incorporan por “sugestión” el llanto de quienes fueron torturados ante ellas, de modo que el resultado es aún más siniestro que el de unas flores asesinas.

Como extremará Horacio Quiroga diez años más tarde en su folletín “El hombre artificial” (1910), Lugones hace derivar la experimentación científico-ocultista en un desgarrador resultado de sufrimiento y tortura, pero aquí no se sirve, como el uruguayo, de un texto “fuente” reconocible (la novela *Frankenstein*), sino que inventa un original entramado de imaginarios diversos, donde la ciencia, el ocultismo, la superstición, y el

³⁹ Lugones (1996), “Viola Acherontia”, en op. cit., p. 193.

⁴⁰ Ibid., p. 192.

arte decadentista se fusionan en un todo indivisible. Mezclando nociones y referencias de la botánica y la biología de la época –Fries, Gould, Darwin-, del ocultismo y la alquimia (el “alma” de las plantas, las analogías, el pensamiento como imagen autónoma), de la superstición popular (sobre las embarazadas, sobre las mandrágoras), y de la belleza del “mal” propia de esteticismo del siglo XIX, Lugones crea este curioso caso de “fantasía científica”, que sintetiza un gran mosaico de la cultura de entre siglos. Antes que la operación de “poner en delito” a un tradicional hombre de ciencia, en “Viola Acherontia” Lugones imagina una experimentación científico-ocultista puesta al servicio de una obra estética, en busca de una siniestra y “real” flor del mal.

Monos, sombras que acechan

Así como en el capítulo I de esta tesis, en el segmento “El mono, espejo del hombre”, señalamos la asidua presencia en *Caras y Caretas* de artículos que tomaban casos de monos “humanizados” o de similitudes entre el hombre y el primate, en el ámbito de las “fantasías científicas” de la literatura también es posible hallar una particular atracción hacia formas vulgarizadas de la teoría darwiniana de la evolución. Tanto Leopoldo Lugones, como casi contemporáneamente Horacio Quiroga, escribieron ficciones sobre monos, incentivados por el perturbador protagonismo de este animal en el amplio espectro de especulaciones culturales sobre el origen de la humanidad, sus parentescos “bestiales” y sus temores sobre una posible “degeneración”. Uno de los aspectos más impactantes de la teoría de la evolución darwiniana fue, sin dudas, la postulación de un pasado evolutivo común con el resto de los animales del planeta y las eventuales conjeturas vulgarizadas que esto despertó en la época, principalmente en dos direcciones: por un lado, la sospecha de una regresión atávica, es decir, la vuelta abrupta, por circunstancias desconocidas, a nuestro “piso” salvaje; por otro, la proporcional “humanización” de la figura del mono, en relación directa a la animalización de lo humano. Tanto Lugones como Quiroga, aunque cada uno a su modo, claramente especularon con lógica fantástica las posibles proyecciones de esta percepción epocal, ya de por sí cargada fuertemente por la imaginación popular. Rodríguez Pérsico señala al respecto que: “Hacia finales de siglo XIX, las nociones de selección natural, supervivencia del más apto en la lucha por la vida y evolución continua del animal al hombre entran en el mundo de la ficción. La idea de una

humanidad perfectible y su contracara, el fantasma de una posible regresión a un estadio primitivo, desbordan el campo científico para difundirse como creencias populares que se articulan en tramas narrativas.”⁴¹

El efecto buscado en este tipo de relatos apuntó con éxito al vértigo que producía el espejo de la animalidad, la obsesión por escudriñar en la imagen de un otro animalizado, la respuesta que desmienta o confirme el temor de saberse ligado a un mundo salvaje. También se buscaba otra respuesta de más difícil solución: la que garantizaría que de verdad existe un pasaje entre la naturaleza y la cultura. Estos relatos hicieron de la figura del mono el espejo en el cual rastrear una mirada que es a la vez, cercana e infinitamente lejana a la mirada humana; el mono aparece como el par de ojos salvajes capaces de portar *consigo mismos* el efecto fantástico.

En un pequeño ensayo de 1984, Octavio Paz narra un fortuito encuentro con un grabado de Rodolfo Bresdin, en el que descubrió, detrás de la escena religiosa central a la que prestaba inicialmente atención, ojos de monos escondidos entre los follajes. Paz dijo vivir “una sensación extraordinaria al sentirse mirado por aquello (aquellos) que miramos”, cuando “la mirada humana, en busca perpetua de significación, se enfrenta a la mirada animal que está más allá (o más acá) de la significación.” Él llamó a esa experiencia “crítica del sentido”, dado que frente a esa mirada animal en enigmático grado cero, “la historia, la cultura, todo lo que hemos hecho los hombres, se evapora.”⁴² La experiencia descrita por Paz da en la médula de la experiencia del extrañamiento, no ya del mundo circundante, sino el *extrañamiento del yo* que despierta la inquietante mirada de otro. En “Izur”⁴³ y en “Un fenómeno inexplicable”⁴⁴ de Lugones (como también en otros relatos de Quiroga que se verán en el último capítulo) se representa el cruce de miradas entre el hombre y el mono como una experiencia irreductible e imposible de significar. En “Izur” leemos: “El mono, con los ojos muy abiertos, se moría definitivamente aquella vez, y su expresión era tan humana, que me infundió horror.”⁴⁵

⁴¹ Rodríguez Pérsico, Adriana (2003), “Sueños modernos, viejas pesadillas. Usos literarios de hipótesis científicas”, en *Actas de la Mesa Redonda Arte, ciencia y humanidades. Encuentros, desencuentros*, organizada por Sigma Xi, Museo Argentino de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia", 17 de junio.

⁴² Paz, Octavio (1992), “Arte de penumbra (Rodolfo Bresdin)”, en *Al paso*, México, Seix Barral.

⁴³ Publicado originalmente en 1906 en la primera edición de *Las fuerzas extrañas*.

⁴⁴ Publicado originalmente con el título de “La licanthropia”, en *Philadelphia*, n° 3, 7 de septiembre de 1898. Luego incorporado al libro *Las fuerzas extrañas* con el título “Un fenómeno inexplicable”.

⁴⁵ Lugones, Leopoldo (1996), “Izur” en *Las fuerzas extrañas*, op. cit., p. 209

Esa “crítica del sentido” que sugiere la mirada animal, sobre todo si ese animal es un primate, es la que, en nuestra opinión, dispara la hipótesis fantástica. Es la confrontación con dos ojos dotados de una similitud y de un parentesco con los humanos lo que opera siempre como el vacío de significación que la imaginación fantástica se esfuerza por llenar. De esta manera, asistimos a un gesto que es medular en la obra de Quiroga y esporádica en los cuentos de Lugones: mirar lo natural con los ojos de lo sobrenatural. Lo natural está sobredimensionado en la figura de un mono que parece participar de dos lógicas, dos saberes y dos poderes antagónicos: el natural y el cultural. En consecuencia, la perturbación que generan estos cuentos radica en la carrera acosadora que despierta la mirada de otro que está a medio camino entre hablar de *sí mismo* y hablar de aquel *yo* que lo observa, a medio camino entre ser “una máquina biológica” sin conciencia y ser el reflejo de la conciencia bestializada de quien lo mira.

“Un fenómeno inexplicable” se publica originalmente en *Philadelphia*, en 1898. Su título original era “La licanthropía”, término que en el *Glosario teosófico* de Helena Blavatsky se define “fisiológicamente” como “una enfermedad o manía durante la cual uno se figura ser un lobo y obra como tal. Ocultamente, significa lo mismo que la voz inglesa *werwolf*, la facultad psicológica de ciertos hechiceros de aparecer o presentarse con apariencia de lobos.”⁴⁶ El cuento efectivamente narra algo similar a la licanthropía, pero operando algunas variaciones. En primer lugar el lobo es reemplazado por un mono; en segundo lugar, el personaje que sufre ese proceso licantrópico se ve afectado por un desdoblamiento más radical: sin dejar de ser él mismo, sin dejar de tener conciencia de su yo, percibe a la vez, la presencia de un otro dentro de sí mismo (en este caso un primate) que se proyecta fuera de sí como una sombra. Donde todas las personas ven, simplemente, la sombra de su cuerpo, el personaje, un militar inglés que ha viajado a la India, ve un mono que es su “doble”.

La elección de la figura de un inglés no es fortuita; Capdevilla recuerda con humor la fascinación que despertaban en los círculos teosóficos de Buenos Aires los “[i]ngleses que hayan estado en la India... ¡oh! Son gente apreciadísimas. Y nada se diga de los que algo sepan o digan saber de los yoguis hindúes.”⁴⁷ En efecto, el inglés del relato aprende en aquel país las técnicas de meditación y levitación de los yoghis, y es a causa de este aprendizaje de “iniciados” que sufre el particular y fatídico

⁴⁶ Blavatsky, H. P. (1959) *Glosario teosófico*, Buenos Aires, Editorial Glem.

⁴⁷ Capdevilla, op cit, p. 174.

desdoblamiento del yo, cuando una “fuerza” se va apoderando de su voluntad durante los “sueños extáticos”; al querer ver “*qué era lo que salía de mí, siendo yo mismo*”, se encuentra con un animal que vuelve a reproducir el abismo de sentido en el cruce de miradas:

Es negro como mi propia sombra, y melancólico al modo de un hombre. La descripción es exacta, porque lo estoy viendo ahora mismo. Su estatura es mediana, su cara como todas las caras de mono. Pero miento, no obstante, que se parece a mí. Hablo con entero dominio de mí mismo. ¡Ese animal se parece a mí!⁴⁸

Su caso también está construido, como en los relatos anteriores, en torno de un cuidadoso hilvanado del discurso científico con el ocultista. La figura del “doble astral” de la teosofía —especie de cuerpo etéreo que habita en todos los cuerpos físicos, y que funciona como el eslabón entre lo terrenal y el cosmos— se fusiona a la idea del antecesor en el árbol evolutivo, pero con modificaciones: ese “antecesor” no es un hombre primitivo, sino un simio con su apariencia contemporánea. Asimismo, el tercer elemento que integra la síntesis fantástica es la figura literaria del doble, que Sigmund Freud identifica como una resolución moderna de ciertos temores primitivos, entre ellos la animización de las sombras⁴⁹, y que Otto Rank también identifica con una exteriorización de los conflictos del yo.⁵⁰ Las menciones al viaje a la India y el aprendizaje de técnicas yoghis, junto con las disquisiciones del militar y el narrador sobre la alucinación y los mediums, se entremezclan con la irrupción de un representante estelar de la teoría evolucionista darwineana, a la que, como ya se expuso, la teosofía era contraria, o al menos, a la que no reconocía como explicación última de

⁴⁸ Lugones (1996), “Un fenómeno inexplicable”, en op. cit., p. 133.

⁴⁹ “El carácter siniestro sólo puede obedecer a que el ‘doble’ es una formación perteneciente a las épocas psíquicas primitivas y superadas, en las cuales sin duda tenía un sentido menos hostil. El ‘doble’ se ha transforado en un espantajo, así como los dioses se tornan demonios una vez caídas sus religiones”. (Freud, Sigmund (1997), “Lo siniestro”, en Hoffman, E. T. A., *El hombre de la arena*, Buenos Aires, JVE Psiqué, p. 68)

⁵⁰ “Rank postula que la necesidad de autoperpetuación del hombre, la necesidad de inmortalizarse, condujo al desarrollo de la civilización y de sus valores espirituales. El concepto primitivo del alma como dualidad (la persona y su sombra) aparece en el hombre moderno en el motivo del doble, que por un lado le asegura la inmortalidad, y por el otro anuncia amenazadoramente su muerte. Rank afirma que la principal distinción del artista, en contraste con el individuo neurótico, es la capacidad del primero ‘de presentar su creación en forma aceptable, para justificar la supervivencia de lo irracional en medio de nuestra civilización soberracionalizada’, con lo cual otorga forma racional tanto a lo irracional que existe en sí mismo como a lo que se alberga en las creencias populares.” (Tucker, Harry (1982), “Introducción” a Rank, Otto, *El doble*, Buenos Aires, Orion, pp. 18-19)

la evolución, sino apenas como la que daba cuenta del efímero paso por la tierra. Además, como también se dijo, la teosofía insistía –y Lugones coincidía plenamente– en la idea de que la humanidad era una especie anterior a todas las demás y que no compartía ningún árbol común con primates ni ninguna otra forma animal.

Ahora bien, la convivencia de la figura del “doble astral” con la del mono, articuladas ambas con la figura del doble propia del fantástico, permite lecturas diferentes dependiendo del contexto de publicación en el que se elija situar el relato. La mudanza del título nos brinda un primer dato significativo: el relato se trasladará de un ámbito de lectores conocedores de la teosofía, como era la revista *Philadelphia*, hacia un ámbito de lectores más amplio y no especializado, como al que apuntaba el libro *Las fuerzas extrañas*, del ya conocido y prestigioso escritor Leopoldo Lugones. El término ocultista “licantropía” es reemplazado por un título completamente adverso a la idea original: si la licantropía es un fenómeno reconocido como “real” o “explicable” por un cierto grupo de teósofos, la idea de un “fenómeno *inexplicable*” resemantiza el prisma con el cual se conciben los acontecimientos.

Esta mudanza de título fue acompañada, asimismo, por algunas alteraciones en ciertos pasajes del relato, que apuntaban a aligerar la terminología ocultista y a incluir mayor cantidad de frases que sugieran lo extraño de los sucesos. Así, por ejemplo, en la descripción que presenta el narrador del ex militar inglés, protagonista del relato, cuando se encuentra por primera vez con él en su casa de Córdoba, aparecen frases fácilmente codificables para los lectores de *Philadelphia* que luego serán borradas. En la versión original, el narrador comunica a los lectores todas las deducciones sobre el carácter del inglés, que obtuvo gracias a la observación de su fisonomía, bajo el rótulo de *meloposcopia*⁵¹, considerado un término de “Alta Magia”⁵². Asimismo, la posterior obsesión del inglés por mirar continuamente hacia una esquina del salón, donde aparentemente no había nada, se explica en la versión original como “una de esas concentraciones involuntarias, características en los meditativos”. mientras que en la versión en libro, se dice que “bien podía no ser aquello sino una distracción habitual.”

Con todo, a pesar de estos recortes y reescrituras, el relato mantiene mayormente el mismo argumento; lo que realmente provoca la duplicidad de lecturas es la traslación

⁵¹ Metoposcopia (y no meloposcopia) es la interpretación de las arrugas faciales, especialmente de la cabeza, para determinar el carácter de una persona. Es también un tipo de adivinación que es usada en astrología. Esta pseudociencia fue inventada por el matemático y físico del siglo XVI, Gerolmo Cardano (1501-1576).

⁵² Lugones, L., “La licanthropia”, *Philadelphia*, 7 de septiembre de 1898, p. 86.

de la revista al libro, principalmente en la carga simbólica de la elección del mono como inesperada imagen del doble astral. En el contexto de *Philadelphia*, esta elección parece cargada de ironía. En un punto, la fatalidad del inglés consiste en que, a pesar de haberse adentrado en los misterios de los poderes de la mente, y de haberse elevado espiritualmente buscando conocer su yo trascendente, lo único que sale a su encuentro es un vil y feo mono que lo vigila desde hace treinta años desde un rincón. Una mística pregunta sobre el ser y sobre el espíritu encuentra como única y prosaica respuesta a un mono, el mono como aquello único que está detrás de lo visible. Hay algo de corolario irónico en el argumento, que coincide con la frase final del narrador; una vez comprobado, con lápiz y papel, que la silueta de la sombra coincidía, pues, con la de un simio (otra corroboración *empírica* de lo fantástico), el narrador acota: “y conste que yo no sé dibujar.”⁵³ Para García Ramos, “este final anticlimático no casa muy acertadamente con el resto del cuento.”⁵⁴ Por el contrario, creemos que tanto este último comentario como la elección misma del mono en lugar del lobo –tal como convocaba el título original- permite ser leído en clave irónica, como una referencia al reduccionismo darwinista que insiste ver sólo un origen animal en el hombre. Más allá del clima opresivo del relato (el inglés vive con gran pesar su extraña convivencia), el relato parece concluir que lo único que podremos encontrar detrás de nosotros mismos, aún si nos adentramos en las técnicas hindúes de la meditación y del aprendizaje espiritual, no es más que un animal que se ofrece como toda respuesta a la pregunta sobre el origen y los misterios de la humanidad.

Ahora bien, concebido el cuento fuera de la revista *Philadelphia*, y en el contexto del libro *Las fuerzas extrañas*, aparece un resto de legibilidad para otro tipo de público que no necesariamente participará del tono irónico del relato. El narrador, un viajero hospedado en la casa del inglés, posee todo el tiempo una mirada escéptica y es quien defiende los enunciados científicos cuando el inglés habla de espíritus y de apariciones; el narrador quiere explicar todo a través de la “alucinación” mientras que el inglés sostiene que las apariciones sobrenaturales son autónomas. Hasta el final del cuento, el narrador crea empatía con los lectores, en sintonía con la idea de “fenómeno inexplicable”. Desde una clave no teosófica, la verdadera “fuerza extraña” de este relato es un *espíritu atávico* que se apodera del inglés durante sus meditaciones y que logra

⁵³ Lugones, Leopoldo (1996), “Un fenómeno inexplicable”, op. cit., p. 135.

⁵⁴ Ibid., nota 33 del editor, p. 135.

transportarse –con figura simiesca- a su contemporaneidad; una fuerza que rompe la unidad de su yo y lo duplica. Ambas lecturas son posibles, y la prevalencia de una sobre otra no depende tanto del texto, sino de su contexto de publicación, esto es, de los lectores a quienes se dirigía.

Obsesiones distintas entran en juego en “Izur”. El interés por escudriñar en el comportamiento animal ciertas claves de lo humano se enfoca, en este nuevo “caso”, en el presupuesto de que “no hay ninguna razón científica para que el mono no hable”.⁵⁵ Así, el narrador de “Izur”, compra su mono en un remate de circo y en lugar de convertirlo en una “celebridad como Cónsul”⁵⁶ –en alusión al mono “educado” a quien *Caras y Caretas* le dedica un artículo, en 1903⁵⁷-, lo somete a un paciente entrenamiento durante más de cinco años para desarrollar en él la capacidad del habla. No obstante, la hipótesis de esta “fantasía científica” no se agota en el anterior postulado, sino que, acorde con el tipo de ideograma científico-ocultista que estructura sus narraciones, Lugones imagina un postulado “antropológico”:

Los monos fueron hombres que por una u otra razón dejaron de hablar. El hecho produjo la atrofia de sus órganos de fonación y de los centros cerebrales del lenguaje; debilitó casi hasta suprimirla la relación entre unos y otros, fijando el idioma de la especie en el grito inarticulado, y el humano primitivo descendió a ser animal.⁵⁸

La hipótesis sobre el habla de los monos invierte el orden cronológico de la evolución darwineana, e introduce la idea de que son los monos los que descienden de una rama de los humanos “primitivos”, esa rama que se negó a seguir ejerciendo su natural capacidad para el lenguaje articulado para “que no los hicieran trabajar”.⁵⁹

La destreza narrativa con la que Lugones resuelve los fundamentos de su postulado inicial hacen de “Izur” uno de sus mejores cuentos. Ese efecto de “crítica del sentido” que resumía Octavio Paz se intenta salvar aquí mediante la destreza de una prosa que apuesta a transformar el *instinto* en otra de sus fuerzas extrañas, en este caso, una intensa e inteligente *fuerza de la voluntad*. La clave fantástica de este cuento reside

⁵⁵ Lugones, “Izur” en op. cit., p. 200.

⁵⁶ Ibid., p. 200.

⁵⁷ Artículo citado en el capítulo I de esta tesis.

⁵⁸ Lugones, L. (1996), “Izur”, op. cit., p. 199.

⁵⁹ Miguel Dalmaroni señala que Lugones escribió “Izur” a poco tiempo de colaborar con la redacción del proyecto de Ley de Trabajo que el ministro Joaquín V. González envió al Parlamento. (Dalmaroni, Miguel (2006), op. cit, p. 80).

en la operación de espiritualización del “alma simiana”, en el progresivo pasaje de comparar al mono con aquellos seres considerados inferiores por Lugones (el sordomudo, el débil mental, el “negro”) hasta elevarlo a la categoría de un ser portador de una “fuerza extraña”: en este caso, una férrea voluntad de renuncia, anclada en el instinto. Nuevamente, vemos como un concepto que pertenece primordialmente a las ciencias naturales es resemantizado desde una lógica claramente animista como la teosófica, que otorga materialidad a lo abstracto y espiritualidad a lo inanimado.

Así, cuando el narrador, tras años de intentar hacer hablar a su chimpancé, cae en la cuenta de que éste lo hace a escondidas y que su mutismo es producto de una decisión, castiga cruelmente al animal y describe las consecuencias:

Era evidente que estaba enfermo de inteligencia y de dolor. [...] Su silencio, aquel desesperante silencio provocado por mi exasperación, no cedía. Desde un oscuro fondo de *tradicón petrificada en instinto*, la raza imponía su milenario mutismo al animal, fortaleciéndose de *voluntad atávica* en las raíces mismas de su ser. [...]

Infortunios de antropoide retrasado en la evolución cuya delantera tomaba el humano con un despotismo de sombría barbarie, habían, sin duda, destronado a las grandes familias cuadrumanas al dominio arbóreo de sus primitivos edenes, raleando filas, cautivando sus hembras para organizar la esclavitud desde el propio vientre materno, hasta infundir a su impotencia de vencidas el acto de dignidad mortal que las llevaba a romper con el enemigo el vínculo superior también, pero infausto de la palabra, refugiándose como *salvación suprema en la noche de la animalidad*.⁶⁰

Dada esta explicación, la ausencia de habla en el mono se transforma en una inconsciente voluntad de su raza, producto de la opresión sufrida por parte de los humanos. Los estímulos a los que lo somete su dueño (“su amo”, en palabras del narrador, y abaladas por el transcurso de ese “despotismo” evolutivo) confrontan al animal con una tentación: recuperar su capacidad intelectual y violar el mandato de su “memoria ancestral, difundida en la especie bajo un instintivo de horror”. El desenlace del cuento muestra a un Izur a punto de morir, pronunciando finalmente las palabras

⁶⁰ Lugones, L. (1996), “Izur”, op. cit., págs. 207-208 (el subrayado es nuestro).

“cuya humanidad reconciliaba las especies: AMO, AGUA, AMO, MI AMO...”⁶¹ Estas palabras finales comprueban la veracidad de la hipótesis inicial, y a diferencia de “Un fenómeno inexplicable”, eluden toda ironía para ganar en impacto emotivo, gesto poco frecuente en Lugones. No vemos en este cuento ningún sesgo de ironía o descreimiento respecto de la hipótesis fantástica, y en esto mucho tiene que ver la forma en que el relato está contado: “Izur” es el único del volumen narrado en primera persona por el protagonista del hecho sobrenatural, al menos el protagonista corpóreo y no una voz canalizada en un médium, tal como sucede en “La lluvia de fuego”, “El origen del diluvio” y “Ensayo de una cosmogonía”.

El cuento arriba a su punto más alto cuando el narrador introduce el perturbador paréntesis: “¿cómo explicar el tono de una voz que ha permanecido sin hablar diez mil siglos?” La sugerencia de esta pregunta –de notable tono similar a lo que hará Borges años más tarde en “El inmortal”– acerca a este cuento a un registro que supera la exposición pseudo-científica del “caso”, para elevarlo a la destreza del mejor juego narrativo de ficción.⁶² En todo caso, el sustento de la hipótesis de “Izur” puede encontrarse en otro texto de Lugones incluido en *Las fuerzas extrañas*: en “Ensayo de una cosmogonía”, el chamán afirma que el hombre fue la primera manifestación de la animalidad en la tierra, razón por la cual “la escala darwiniana se encuentra así totalmente invertida.”⁶³ “Izur” imagina el perfecto escenario dramático donde su particular cosmogénesis se hace posible.

Cabe señalar, por último, que la transformación del instinto animal en fuerza espiritual e inteligente se repitió también en otros relatos, si bien la elección de otras especies –el escuerzo, el perro– no permitía ya la confrontación espejada con el *yo* humano. Interpretado, generalmente, como un relato de “excepción” dentro de *Las fuerzas extrañas*, al retomar un tema del folklore, “El escuerzo”⁶⁴ trabaja, no obstante, sobre una cosmovisión homogénea: en la naturaleza se esconden poderes ocultos cuya lógica no responde a las leyes de las ciencias naturales.⁶⁵ En este caso, no cumplir con

⁶¹ Ibidem.

⁶² En este sentido, García Ramos también apunta que “*Izur* es símbolo de que Lugones opera con formas narrativas diversas: la expositiva y la que vive sólo de la ficción. [...] La literatura busca un asidero ancilar de campos no literarios (biología, física, astronomía). Al mismo tiempo, otra vía de creación propone que la ficción no encuentre sustento más que en sí misma, en los propios mecanismos literarios. [...] *Izur* es una forma intermedia entre ambas poéticas.” (García Ramos, Arturo (1996), op. cit., p. 69)

⁶³ Lugones (1996), “Ensayo de una cosmogonía”, en op. cit., p. 276.

⁶⁴ Publicado originalmente en la primera edición de *Las fuerzas extrañas* de 1906.

⁶⁵ Respecto de este cuento y su –en apariencia– exclusiva vinculación con lo folklórico, cabe señalar que Daniel Granada registra que existían ya confluencias entre las supersticiones populares sobre los sapos y

un ritual supersticioso (quemar el cadáver de un escuerzo que se ha matado, porque de lo contrario su espíritu regresa para vengarse) desata, en efecto, los poderes espirituales de la animalidad. En otro orden, “La idea de la muerte”⁶⁶ y “El perro flaco”⁶⁷ también imaginan perros que poseen un sentido especial para percibir o relacionarse con la muerte, como si su naturaleza participara, en secreto, de un saber oculto. Temas similares encontremos en la narrativa de Horacio Quiroga, trabajados, empero, con mayor desembarazo de doctrinas o idearios ocultistas.

Locos iluminados

A los relatos anteriores que trabajan sobre la inquietante figura del mono y sobre los experimentos de laboratorio, se les suman otras “fantasías científicas”, centradas en la locura. En los primeros años del siglo, tanto Lugones como Horacio Quiroga tomaron la figura del loco en muchos de sus relatos, atendiendo a la gravitación de su protagonismo en un imaginario epocal, alimentado tanto por el desarrollo de la psiquiatría positivista, la criminología, el higienismo y las disciplinas sociológicas, como la divulgación que estos saberes gozaban en los medios de prensa, entre ellos, *Caras y Caretas*, ámbito de publicación original de muchas de las ficciones sobre “manías” de locos. Los relatos que representan episodios de desquiciamiento, delirio o alienación dialogaron, en clave fantástica, con una preocupación de época que alcanzaba pertinencia estatal, una preocupación que se canalizó en el desarrollo de lo que se llamó “el dispositivo psiquiátrico”, esa matriz interpretativa que legitimaba el accionar reformador de la elite dirigente y del conjunto de intelectuales y/o científicos que prolongaban ese accionar en espacios como el hospital, el manicomio y las cátedras de medicina. Al respecto, Hugo Vezzetti señala que, prescindiendo de una coherencia teórica, el despliegue del “dispositivo psiquiátrico se sostiene por una lógica estratégica que responde a ciertos objetivos de poder.”⁶⁸ Estos objetivos de poder, cifrados desde el positivismo militante, son los que hallan en los locos y en los miserables el campo

el ocultismo de Eliphas Levy. (Granada, D. [1896] 1947, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, op. cit. p. 361)

⁶⁶ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, n° 463, 17 de agosto de 1907. Compilado en Lugones, Leopoldo (1982), *Cuentos desconocidos*, Buenos Aires, Ediciones del 80.

⁶⁷ Publicado originalmente en *La Nación*, Buenos Aires, domingo 25 de abril de 1937.

⁶⁸ Vezzetti, Hugo (1986), “El discurso psiquiátrico”, en Biagini, Hugo (comp.) *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1986, p. 363.

propicio “para derramar sobre ellos las promesas de alguna bienaventuranza, en este caso la de la ciencia y el progreso”:

Si el positivismo encuentra en el espacio de la locura y el crimen un tema privilegiado de indagación e intervención, es justamente porque en él se condensan el desafío que constituye para la ciencia positiva ese campo lindante con la superstición, con las crecientes exigencias de ordenamiento y disciplina que renuevan discursos y prácticas en torno de la cuestión social.⁶⁹

En este contexto, no resulta casual que la inclusión de locos y de alienados en los relatos Lugones se produzca bajo el amparo –y el posterior desarme– de ciertos registros discursivos. Gran parte de estos relatos transcurren dentro de las paredes del manicomio, o en los momentos previos o posteriores al ingreso del protagonista en ese tipo de institución. El avance de la psiquiatría sobre ese campo lindante con la superstición, como es la locura, encuentra su contracara cultural en los relatos fantásticos que tuercen adrede el curso de los desquicios mentales hacia zonas supra-científicas, sobrenaturales o sugerentemente extrañas. No obstante, este desvío parte de la misma fascinación y curiosidad epocal por hurgar, definir o incluso transitar por la experiencia de la alienación.

En el comienzo de uno de los cuentos más conocidos de Horacio Quiroga, “Los perseguidos” (1905), se hace explícito el interés que despiertan tanto en el autor como en Lugones las casas de salud. El narrador de este cuento se presenta a sí mismo como Horacio Quiroga, y Lugones hace su entrada también, bajo su nombre verdadero, en el rol de amigo del narrador. El cuento retoma episodios reales de la relación que ellos entablaron a principio de siglo, como el viaje a Misiones, e incluye también el siguiente comentario:

Volvimos a sentarnos prosiguiendo una charla amena, como es la que se establece sobre las personas locas. Días anteriores aquél había visitado un manicomio; y las bizarrías de su gente, añadidas a las que yo por mi parte había observado alguna vez, ofrecían materia de sobra para un comfortable vis a vis de hombres cuerdos.⁷⁰

Quiroga constata las visitas de Lugones al manicomio⁷¹, y con ello ilumina el origen biográfico del formato que Lugones elegirá para narrar sus cuentos sobre la locura: el

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Quiroga, Horacio (1993), “Los perseguidos”, en *Todos los cuentos*, Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica, pág. 885.

⁷¹ Señala Sarlo respecto de esta constatación: “¿Qué hacen estos dos escritores, Lugones y su amigo, visitando manicomios? No es preciso confiar demasiado en la verdad del relato para corroborar que estas

informe de un visitante que dialoga con los médicos, pero que no pertenece a la comunidad científica.

Asimismo, constatar que Lugones visitaba manicomios sugiere una de las primeras diferencias entre ambos en lo que respecta al abordaje literario de la locura: mientras Lugones se acercaba a los hospicios para observar a los pacientes “desde afuera” y desarrollaba un interés más anclado en lo intelectual (y por ello, no del todo alejado de la mirada médica, aunque usando otros paradigmas), Quiroga se involucrará menos represivamente en los terrenos de la alienación y sacará a los locos de sus hospicios para hacerlos circular por la urbe, confrontándolos así con una escritura que escarbó con mayor profundidad y empatía tanto en los aspectos inconscientes del delirio como en los aspectos sociales que explicaban el desquiciamiento de maquinistas, conductores u otros agentes de la esfera más explotada de la sociedad. Al respecto, es significativo que Quiroga avanzó sobre el uso de la primera persona para narrar procesos de desquiciamiento (“El conductor del rápido, 1926), mientras que Lugones siempre prefirió la enunciación del narrador testigo, en tercera persona.

El interés por la locura cobra fuerte presencia en ambos escritores, pero cada uno encuentra vías diferentes de representación y de enfoque. Esa diferencia se observa principalmente en el espacio en el que cada autor colocó a sus locos y los hizo actuar: mientras Lugones sólo concibe al enfermo dentro de las instituciones, y prefiere, por tanto, acercarse a él desde la distancia del cronista, Quiroga busca la locura en el afuera urbano y la voz en primera persona de sus narradores aparece muchas veces capturada y encandilada por los fenómenos del delirio. Por otro lado, en el desarrollo de la trama de “Los perseguidos” observamos que Lugones decide abrirse de la relación que “Horacio” entabla con el loco Díaz Vélez, al estar imposibilitado de entrar en el registro fascinado y sugestionado del narrador. Al personaje de Lugones no le interesan esos juegos de “perseguidos” que entablan los otros dos personajes, mientras que prefiere las “charlas amenas” sobre locos, las que disfruta como “persona cuerda”. Estas diferencias suponen otras de fondo en la explotación de lo que el protagonismo cultural de la locura les ofrece como motivo de variaciones literarias. Mientras Lugones vuelve a apoyarse en el

excursiones eran parte de un clima intelectual y no sólo en el Río de la Plata. Conformen un modo de experimentación, que otros escritores (como Castelnuovo, por ejemplo) completaban con la visita al quirófano o al leproso. Y no se trata sólo de acatar el mandato naturalista al documentalismo: en ese mandato está la valorización (ideológica y estética) de la clínica, el diagnóstico, la descripción y, en un límite, el sometimiento del propio cuerpo a la experiencia.” (Sarlo, Beatriz, “Horacio Quiroga y la hipótesis técnico-científica”, en *La imaginación técnica*, op. cit., pág. 37)

mundo de la teosofía para resemantizar las “manías” de los supuestos locos, Quiroga concentra el foco en el caos de la vida urbana y en las alienantes condiciones de trabajo de ciertos individuos, leídas en clave de explotación, o de “humillación”, tensando precarios hilos que Arlt terminará de enhebrar años más tarde (un ejemplo es “El gerente”, de 1906)

En el año 1907, entonces, aparecen en *Caras y Caretas* una serie de relatos,⁷² que no formaron parte de la antología de *Las fuerzas extrañas*, pero que representaron diferentes “casos” de locura, con la particularidad de que el empleo del término “locura” escondía, en realidad, un auténtico juego de ambigüedad fantástica. La locura de los personajes de Lugones sólo parece tomar de la ciencia médica el vocablo con que ésta pretendía nombrarla; detrás del término se esconden conocimientos y experiencias sobrenaturales que habitan en la misma morada del sujeto racional.

A diferencia de los relatos fantásticos de *Las fuerzas extrañas*, el personaje elegido para protagonizar el caso fantástico no es ya el científico-loco, sino el loco que debido a sus desórdenes mentales tiene, no obstante, acceso a un saber elevado y ajeno a las personas cuerdas. La deliberada cercanía entre el saber y la locura se reitera en estos cuentos, aunque esta vez el recorrido del pasaje es inverso: ya no se trata del pasaje del saber racional-científico a los excesos de la locura, como sucedía en “El Psychon” o en “El espejo negro”, sino que ahora es el sujeto anclado en la locura el que detenta un saber sobrenatural que desestabiliza las certezas racionales de los sanos. Se trata del acceso a un conocimiento absoluto, a una verdad total, a una idea adquirida por revelación y no por razonamiento: la “unidad del ser” (“El descubrimiento de la circunferencia”), la visión de un “definitivo” (“El definitivo”), un aroma del amor total que lleva a la muerte (“El perfume supremo”), la “idea” de la muerte (“Un hombre muerto”). Se trata de entidades abstractas que encierran verdades absolutas sobre el universo, en clara correspondencia con una visión teosófica. En estas “fantasías científicas” de manicomio, los locos se presentan como los “iluminados” en el conocimiento cósmico y son quienes reducen al discurso psiquiátrico —a la ciencia moderna— a un conocimiento banal e incompleto sobre la mente humana.

⁷² Véase reproducciones intercaladas n° 45-52, en las cuales es posible recuperar las ilustraciones que acompañaban a los relatos. Incluimos también algunos textos tempranos de Lugones, vinculados a sus inicios como escritor de relatos y como colaborador de *Caras y Caretas*. La caricatura de Lugones (n° 47) fue publicada en el marco de un “homenaje” del semanario a todos sus colaboradores, en 1899.

En “El descubrimiento de la circunferencia”⁷³ se cuenta la historia de Clinio Malabar, “un loco, cuya locura consistía en no adoptar una estación cualquiera, sentado, de pie o acostado, sin rodearse previamente con un círculo que trazaba con una tiza.”⁷⁴ Clinio Malabar está internado en un manicomio y el narrador, un observador cercano a los médicos que visita la institución, dice que su “locura le vino pensando sobre la naturaleza de la línea”, cuando “llegó finalmente a la convicción de que la línea era el infinito” y que “la circunferencia era la razón misma del ser”.⁷⁵ Esta locura que aparenta ser básicamente “geométrica”, trae aparejado un conflicto existencial, y este conflicto existencial está planteado en términos teosóficos. El narrador, que al igual que en los relatos de *Las fuerzas extrañas* se sitúa en el lugar aparentemente imparcial de observador, reconstruye la particular lógica de la locura geométrica de Clinio Malabar:

Todo ser, decía [Malabar], es una convicción matemática. Para la inmensa mayoría, ésta consiste en la unidad, o sea la evidencia abstracta de la línea limitada por sí misma. Esto, que es un puro instinto, pues viene por transmisión hereditaria, sin necesidad alguna de formularse, no mortifica naturalmente. Los seres unitativos mueren por la acción correlativa de la finalidad, que adoptan cuando son incapaces de concebir la perfección de la circunferencia; porque una circunferencia perfecta no tiene fin, y la muerte carece entonces de razón. Los que comprenden el problema, muy pocos, necesitan vigilar su circunferencia. Es lo que hacía Clinio Malabar como hemos visto. Proponíase, en esta forma, ser inmortal, y es tan poderosa la sugestión, decía el médico interno, que en veinte años de manicomio aquel sujeto no había presentado el más leve signo de vejez.⁷⁶

El párrafo es muy rico en cuanto a la yuxtaposición de registros discursivos y puede decirse que la apelación a la locura es el eje que hilvana y que a la vez hace de bisagra entre dos dimensiones, ya inseparables en el razonamiento de la ficción: se habla de una comprensión “instintiva” y “heredada” de la unidad de los seres, y de la excepción a esta regla: los que superan el mandato del instinto y comprenden la complejidad de la circunferencia. Asimismo, aquello que los médicos atribuyen a la “sugestión”, será, en el desenlace del relato, una auténtica “revelación”, cuyos efectos se hacen sentir empíricamente en el mundo real. La oposición se da aquí entre los seres dominados por su herencia y los seres que pueden trascender las leyes naturales a través de un elevado conocimiento espiritual. Enfrentado a la concepción mecanicista de la

⁷³ Relato publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, n° 436, 9 de febrero de 1907.

⁷⁴ Lugones, Leopoldo (1982), “El descubrimiento de la circunferencia”, en *Cuentos desconocidos*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pág. 71.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 72.

herencia, se erige el otro polo discursivo de este cuento, que son las concepciones teosóficas de la vida y del universo. La circunferencia de Malabar remite a la idea teosófica de la periodicidad de la vida y de que sólo lo eterno es real. En *La clave de la teosofía*, Blavatsky deja asentado que para los teósofos la eternidad del universo es lo único considerado *real*; las manifestaciones pasajeras del cosmos, como la vida de los seres humanos, son mera ilusión respecto de la objetividad de esa eternidad.⁷⁷ El Universo se mueve a partir de ciclos perfectos en los cuales éste nace y muere alternativamente, pero en los que, en definitiva, asegura su existencia eterna. Evidentemente, si leemos la locura de Clinio Malabar en clave teosófica, identificaremos su manía con el acceso a un saber trascendente: Malabar ha comprendido en carne y hueso la naturaleza cíclica de la vida, la unidad de “todo en el todo” como reza uno de los subtítulos del libro de Blavatsky. Es por ello que Clinio Malabar se ve obligado a salvaguardar su circunferencia reproduciéndola analógicamente en tiza sobre el suelo.

Ahora bien ¿cómo resuelve empíricamente el relato la postulación de su hipótesis? Al manicomio entra un nuevo practicante, que en palabras de ese narrador mentirosamente imparcial, “era a su vez un poco maniático, como buen aficionado del manicomio”. Este nuevo practicante se obsesiona con la obsesión de Clinio y comienza a hostigarlo, al punto tal de borrar todas las circunferencias que Clinio había dibujado por todo el edificio, previendo las bromas del médico. La consecuencia es que el loco amanece muerto a la mañana siguiente, como resultado del desvanecimiento de “su limitación geométrica”. Días más tarde, su voz vuelve a ser oída por todo el manicomio y ante la desesperación de los enfermos, los médicos acuden al lugar de emanación de la voz; efectivamente, bajo una latita oxidada del suelo, se encontraba aún dibujada con tiza la última circunferencia de Clinio Malabar.

El relato reproduce un esquema conocido para los lectores que han transitado por los relatos de *Las fuerzas extrañas*. El punto de partida de la enunciación del caso

⁷⁷ Dice Blavatsky: “No creemos en la creación, sino en las apariciones periódicas y consecutivas del Universo, desde el plano subjetivo del ser al objetivo, en intervalos regulares de tiempo, cubriendo períodos de inmensa duración. [...] Ese reflejo que consideráis como el Universo objetivo material, lo miramos nosotros como una ilusión pasajera, y nada más. Sólo lo que es eterno es real. [...] Como personalidades pasajeras, siendo hoy una persona y mañana otra, somos [también ilusiones] ¿Llamarias realidad a los repentinos resplandores de la aurora boreal, a las claridades del Norte, por más que sean todo lo reales posible mientras las contempláis? Seguramente que no; la causa que las produce, si es permanente y eterna, es la única realidad, mientras que el efecto no es más que una pasajera ilusión. (Blavatsky, Helena P. [1890] 1976, *La clave de la teosofía*, Buenos Aires, Kier, p. 72)

fantástico aparenta adscribir a cierto registro de la psicopatología, pero esta inicial adscripción va perdiendo fuerza con el desarrollo de los acontecimientos, y el comentario sobre la locura espejada del propio médico es el puntapié inicial para esa separación. El efecto resultante es que el caso mismo termina dando por tierra con la explicación científica, y es ahí donde el término “locura” se resemantiza. Lo que los médicos llamaban locura era, visto desde otra matriz semántica, el encuentro del individuo con el todo. El relato trabaja sobre la brecha que se abre dentro de un término médico, y hace de esa brecha el lugar donde introducir un saber irreductible a la lógica científica.

Por último, Lugones también hace uso aquí de otro registro discursivo: el de la crónica periodística, muy frecuente en ese mismo semanario *Caras y Caretas* donde sale publicado el relato. Ese préstamo garantiza cierta legitimación y cierta familiaridad con el lector, y a la vez verosimiliza el viraje del punto de vista.

Otro relato que sigue temáticas similares es “El Definitivo”.⁷⁸ El escenario es también un manicomio y el caso fantástico es también la manía de un “loco”. Esta vez, se trata de un hombre que, a pesar de llevar una vida completamente normal, se topa una noche con la visita de “el definitivo”, especie de representación antropomorfa de una existencia absoluta y total. El relato es sumamente hermético, y no hay manera de entender realmente quién o qué es “el definitivo”, pero su clave reside en su estructura: el narrador a quien el loco refiere su “caso” prácticamente desaparece tras las palabras del entrevistado, y en esa cesión de la palabra, va hilvanando el testimonio de un pasaje; el loco narra en detalle su pasaje de la salud a la locura y lo curioso es que esa lógica de yuxtaposición de discursos que observábamos en el otro cuento se transforma aquí en una yuxtaposición de conciencias: el plano racional y el plano irracional conviven dentro de un mismo sujeto cuando llega “el definitivo: “Así, cuando de pronto comprendí que me perdía, que me invertía sobre mí mismo como en un tumba-cabeza al espacio, y formulé ¡Socorro!, nada se oyó. Solamente en el ropero del espejo que quedaba a la izquierda, vi mi grito, enorme, negro, en mi boca enorme, negra...”⁷⁹ Como en el anterior relato, aquí también el narrador se torna testigo presencial del hecho sobrenatural, y es así como en el medio de la entrevista, una sombra caliente pasa por

⁷⁸ Relato publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos aires, año X, nro. 450, 18 de mayo de 1907.

⁷⁹ Lugones, Leopoldo (1982), “El definitivo”, en *Cuentos desconocidos*, op. cit, pág. 80.

detrás suyo, al tiempo que el resto de los enfermos comienzan a escabullirse por los rincones. La entidad abstracta “definitiva” se corrobora empíricamente.

En “El hombre muerto”⁸⁰ también se narra un “caso” singular cuya explicación comienza contemplando dos posibilidades –la científica: sugestión; la teosófica: la mente dominando la muerte-. Nuevamente, un grupo de sujetos cultos que gozan de la “charla amena” sobre la locura, visitan no ya un manicomio, sino una localidad rural, que “contaba con un loco singular, cuya demencia consistía en creerse muerto”⁸¹ desde hace treinta años. “El agrimensor resultó afecto al alienismo y no desperdició la ocasión de interrogar al curioso personaje”: el hombre estaba convencido de haber muerto en uno de sus reiterados desmayos, pero “la incredulidad unánime de todos, respecto de mi muerte, no me dejaba morir. Ante la naturaleza, yo estaba y estoy muerto. Mas para que eso sea *humanamente* efectivo, necesito una voluntad que difiera. Una sola. [...] Volví de mi desmayo por hábito material de volver, pero *yo* como ser pensante, *yo* como entidad no existo.”⁸² Un nuevo curioso oxímoron estructura la “fantasía científica”: un muerto que está vivo. Pero no hizo falta aquí recurrir a la transitada figura del vampiro – que también habita el limbo de los muertos vivos- sino de un sujeto tomado por “loco” en el discurso médico (“unos doctores lo certificaron con toda ciencia”) que en realidad está anclado en una falta de *correspondencia* entre su estado y la percepción de sus semejantes. En el episodio son las ideas, lo intelectual, los conceptos abstractos los que rigen lo real, y no a la inversa; y es por ello que la resolución (verificación) empírica del caso llega cuando unos peones se topan con el “loco”, lo ven dormido rodeado de velas y efectivamente lo creen muerto; de inmediato, el cuerpo del sujeto se reduce a unos cuantos huesos “viejísimos a los cuales se adhería un pellejo reseco.” Otra vez, como con Clinio Malabar, la muerte es producto de un entendimiento, de un conocimiento, o está ligada a una percepción.

Por último, además de los relatos “Un sujeto ilógico” o “El perfume supremo”, se destaca el breve “Hipalia”,⁸³ centrado en la curiosa “manía” de una joven hermosa: contemplarse todos los días frente a una pared blanca hasta lograr impregnar su imagen –o su espíritu- en ella. Nuevamente, el narrador es aquí testigo no sólo de la historia de la joven, sino de la auténtica realidad del fenómeno. Tras la muerte de Hipalia, el

⁸⁰ Relato publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año X, nro. 458, 13 de julio de 1907.

⁸¹ Lugones, Leopoldo (1982), “El hombre muerto”, en *Cuentos desconocidos*, op. cit., p. 88.

⁸² *Ibid.*, p. 89.

⁸³ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año X, n° 454, 15 de junio de 1907.

narrador y el padre de la mujer notan que sobre el muro “vive” “Hipalia misma en la inmaterialidad de su última belleza”. Y tras percibir que la mejilla “estaba tibia”, el narrador hace “una experiencia concluyente”: “un prosaico termómetro completó hace poco nuestra certidumbre”,⁸⁴ acerca de que Hipalia había logrado transportarse hacia el muro por toda la eternidad. Si bien, en una primera lectura, es “El retrato oval” de Edgar Allan Poe el que acude como claro intertexto de este relato (y aún más de “Luisa Frascati”⁸⁵), también debe decirse que el tratamiento del tema común se acerca, en este caso, a las reocupaciones de la “fantasía científica”, en la medida en que no sólo se ensayan métodos de comprobación del fenómeno (termómetro, tacto y más de un testigo), sino que además se postula la hipótesis del poder de la mente para imprimir imágenes en clara alusión a las hipótesis ocultistas sobre el tema, que buscaban verificación ensayando con placas fotográficas.

Dentro y fuera del manicomio, en estos relatos “desconocidos” sobre manías, sólo póstumamente incluidos en libro, Lugones se da el gusto de dejar a sus personajes médicos paralizados y boquiabiertos frente al saber de sus locos, y logra, aunque sea ficcionalmente, correr efectivamente al científico de su lugar de enunciación. De alguna manera, estos relatos representan un modo distinto del “operativo Lugones”,⁸⁶ volcado en este caso hacia la ficción fantástica.

Coda: el verdadero “cosmotexto” de Lugones

Una lectura paciente y detenida de “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones” permite entender que acaso todo lo que Lugones aprendió y aceptó de la teosofía como Ciencia integral está resumido allí. Cada uno de sus relatos encuentra algún párrafo de correspondencia en al menos una de las diez lecciones; sus ensayos *El Payador*, *Prometeo* y *Elogio de Ameghino* también son deudores de este texto cósmico, al punto tal de que en los tres se incorporan citas de aquél.

Cuando hablamos de “fantasías científicas” en Lugones concebimos siempre el adjetivo “científicas” con la particular significación que el autor otorgó al término: una instancia ambigua entre las convenciones de la “ciencia oficial” y la idea de Ciencia de

⁸⁴ Leopoldo Lugones (1982), “Hipalia”, en *Cuentos desconocidos*, op. cit., p. 84.

⁸⁵ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año X, n° 473, 26 de octubre de 1907 e incluido en *Cuentos desconocidos*, compilados por Barcia.

⁸⁶ Así llamó Oscar Terán a las estrategias argumentales de Lugones en sus conferencias sobre el *Martín Fierro* de Hernández, en las cuales desplazó a la figura del intelectual científico de su protagonismo en la enunciación de lo nacional (Terán, O. (1993), “*El payador* de Lugones o la mente que mueve las moles”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año XVI, n° 47, diciembre.

los teósofos. En ese cruce concibió sus ficciones, poniendo en práctica auténticas operaciones de *préstamo*, *subversión* y *reescritura* de los discursos de su época. Con estas operaciones narrativas el autor imaginó auténticos *ideogemas* “monistas” sobre lo material y lo espiritual. Si Lugones nunca llegó a convertirse, en la práctica, en un experimentador-ocultista, fue sin dudas un innovador experimentador de la ficción fantástica: imaginó –acorde a sus más íntimos deseos y creencias- un mundo donde las fuerzas del espíritu velaran detrás de todo lo existente.

Capítulo VIII

El ocultismo estético de Atilio Chiáppori¹

Introducción

En uno de los escasos trabajos críticos recientes que analizan la narrativa del escritor Atilio Chiáppori (1880-1947), Sylvia Molloy apunta una de las razones que han llevado a su injusta devaluación como escritor “secundario” dentro del lote modernista: el carácter “no canonizable” de sus textos dentro de los imperativos de escuela, de la que formaba parte de manera no convencional.² Su resistencia a una cómoda clasificación dentro de los parámetros que la crítica y la historia de la literatura han identificado con la corriente modernista parece responder más a la excesiva homologación de toda una corriente con la obra de uno o dos escritores modelo, que a los rasgos propiamente característicos de las narraciones de Chiáppori, ciertamente indicadores de la complejidad y heterogeneidad cultural de los años de entre siglos, así como de la variedad textual que el modernismo albergó dentro de sí.

En su compilación crítica *Modernismo. Sus cuentistas olvidados en la Argentina*, Lea Fletcher señala que por lo general el modelo del cuento modernista está ligado a la producción de los autores más visibles –Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Gutiérrez Nájera y Amado Nervo- y que esta homologación “desconoce la labor de un conjunto nada desdeñable de escritores modernistas que vivieron y publicaron en la Argentina”³ entre 1890 y 1910, entre los cuales identifica a Atilio Chiáppori. En ese mismo estudio, destaca también el importante rol de *La Quincena. Revista de letras* (1893-1900) dirigida por Guillermo Stock y Emilio Berisso, que representó un importante espacio de publicación de escritores modernistas y de otros allegados. En

¹ Una versión preliminar de este capítulo fue presentado como monografía final del seminario de doctorado “Usos literarios de saberes científicos en la literatura argentina de fines de siglo XIX y principios del siglo XX”, dictado por la Prof. Adriana Rodríguez Pérsico, en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, el segundo cuatrimestre de 2006. También, se publicó con el título “Cientificismo, ocultismo y mística estética en el relato fantástico de entre siglos. El olvidado caso de Atilio Chiáppori”, en *Cuadernos del Sur, Fascículo Letras*, nº 37, Universidad Nacional del Sur, año 2007.

² Molloy, Sylvia (1998), “La violencia del género y la narrativa del exceso: notas sobre mujer y relato en dos novelas argentinas de principios de siglo”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXIV, núms. 184-185, julio-diciembre, p. 530.

³ Fletcher, Lea (1986), *Modernismo; sus cuentistas olvidados en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones del 80, p. 11.

efecto, las firmas de Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Carlos Monsalve, Emilio Becher, convivieron con las de otros escritores de la generación anterior, como Eduardo L. Holmberg, Eduardo Wilde y Julián Martel. Lo que llama la atención, no obstante, es que en esta publicación identificada con la corriente modernista, tuvieran también notable cabida firmas y temas vinculados a las ciencias y al ocultismo, no necesariamente abocados a la reflexión estética, signo de la amplitud de intereses de los escritores modernistas. Un integrante de las filas del positivismo como Víctor Mercante publicó artículos sobre “Moral y religión positivas” y “La sugestión natural”,⁴ al tiempo que miembros de la Sociedad Espiritista “Constancia”, como Cosme Mariño y Felipe Senillosa, encontraron lugar allí para artículos como “Nuevos rumbos de la filosofía y de la ciencia” y “Al espiritualismo por la ciencia”.⁵

Esta convivencia de firmas y temas tan variados también da por tierra un presupuesto algo esquemático sobre el modernismo argentino: indica que los escritores modernistas estaban muy lejos de permanecer exclusivamente atrapados entre ninfas, cisnes y paraísos encantados, y muy cerca, empero, de imbuirse de la multiplicidad de saberes de su tiempo, y construir así motivos disparadores de sus fantasías literarias. La literatura producida en el marco del modernismo aguarda aún numerosos reparos a los reduccionismos de escuela, sobre todo si se consideran las “fantasías científicas” de las cuales Leopoldo Lugones no fue el único exponente. Atilio Chiáppori fue, en efecto, responsable de otras “fantasías científicas” ciertamente originales.

Buena parte de los relatos incluidos en el primer libro de Chiáppori, *Borderland* (1907), así como algunos de la compilación posterior, *La isla de las rosas rojas* (1925) - ambos integrados en su mayoría por narraciones dadas a conocer en el diario *La Nación* durante la primera década del siglo- se inscriben dentro de la modalidad de lo fantástico y, trabajan sobre un complejo entramado de discursos e imágenes que reenvían a múltiples zonas de la cultura de entre siglos: nociones médico-psiquiátricas y, contiguas a ellas, teorías ocultistas sobre la mente, el cuerpo y sus insospechadas propiedades; la

⁴ Mercante, Víctor, “Moral y religión positivas”, *La Quincena. Revista de Letras*. Buenos Aires, ene-feb de 1899; “La sugestión natural”, *La Quincena. Revista de Letras*. Buenos Aires, n° 11-14, 1900 (tomo 7° de encuadernación.)

⁵ Mariño, Cosme, “Nuevos rumbos de la filosofía y de la ciencia”, *La Quincena. Revista de Letras*, Buenos Aires, mayo-junio de 1899; Senillosa, Felipe, “Al espiritualismo por la ciencia”, *La Quincena. Revista de Letras*, Buenos Aires, ene-feb de 1899. Se publicaron también, entre otros, los siguientes artículos de Mariño: “La propiedad en sus relaciones con la moral evangélica y la filosofía moderna” (1° parte), *La Quincena. Revista de Letras*, Buenos Aires, sept-oct de 1898 y nov-dic de 1898; “De la educación común”, *La Quincena. Revista de Letras*, Buenos Aires, ene-feb de 1899.

estética decadentista, volcada principalmente hacia la construcción de lo femenino y de las relaciones amorosas; el gusto por lo extraño, por lo sobrenatural, por lo oscuro, como forma de experiencia estética, y la obsesión por la locura como reverso de la experiencia racional del mundo; la estetización de los estados de voluptuosidad sensible y de ciertos paisajes locales (el Tigre, Luján, las quintas bonaerenses), conviviendo con la apelación a la terminología científica sobre patologías hereditarias y desequilibrios mentales; finalmente, la representación –dentro de la literatura misma– de la figura del escritor y de sus vínculos con la penosa actividad creativa, en el marco de un campo literario joven y aún en formación.

Como Holmberg, como Lugones, como Quiroga, el menos recordado Chiáppori también retomó en algunos relatos fantásticos un cierto estado de la cuestión científica en torno a problemas o fenómenos de naturaleza o leyes desconocidas. A diferencia del típico perfil cultural del “bohemio” modernista, Chiáppori incursionó tempranamente en las ciencias. Egresado del Colegio del Salvador, ingresó a la Facultad de Ciencias Médicas en 1897, y se inclinó hacia la psiquiatría. Estudiante de la carrera durante cinco años y compañero del cirujano Enrique Finochietto, dejó inconclusos sus estudios a poco de recibir su diploma de médico. En 1904 comenzó a colaborar en la revista *Ideas*, dirigida por Manuel Gálvez, y se integró al mundillo literario, donde conoció a Ricardo Rojas y se reencontró con su amigo de la infancia, Emilio Becher.⁶ Con todo, sus saberes médicos reaparecen en su literatura: los problemas de la psiquis, las enfermedades mentales y la hipotética existencia de “fuerzas” producidas por la mente humana fueron uno de los sustratos principales para su especulación fantástica. Según Sergio Chiáppori, hijo del escritor y responsable de la antología *Prosa narrativa* (1986), su formación en medicina “explica su prodigio descriptivo en la anatómico y el dominio de la factura del personajes de torturada psicosis.”⁷ Lo cierto es que este conocimiento de la psiquiatría se articuló en sus relatos con otro de sus saberes: la crítica de arte, tarea a la que dedicó casi toda su vida, y de la que son testimonio algunos de sus libros.⁸ Para Rodolfo A. Borello, la estetización que predomina en sus narraciones, “el permanente

⁶ Una reconstrucción de esos años se lee en Chiáppori, Atilio (1944), “El cuarto de Emilio” en *Recuerdos de la vida literaria y artística*, Buenos Aires, Emecé.

⁷ Chiáppori, Sergio (1986), “Advertencia” en Chiáppori, Atilio, *Prosa narrativa*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, p. XII.

⁸ En *Luz en el templo* (1942), *La Inmortalidad de una Patria* (1942) y *Maestros y Temperamentos* (1943) compiló buena parte de su actividad periodística en los diarios *La Nación* y *La Prensa*. Chiáppori fue, también, director del Museo Nacional de Bellas Artes, y en 1912, fundó, con financiamiento propio, la primera revista de arte del país, *Pallas*, en la que colaboraron Rubén Darío y Emilio Becher, entre otros.

cuidado por el estilo, la captación pictórica de los rostros”, hacen de su literatura una trasposición narrativa de una mirada artística, plástica.⁹ Los casos de alteraciones psíquicas y desbordes emocionales, entonces, se conciben con una mirada tan deudora de los climas decadentes que fascinaron a algunos modernistas, como atravesados por una voz que estiliza –muchas veces hasta la saturación– la experiencia de los personajes. El cruce de imaginarios culturales diversos definió su literatura:

Chiáppori representa el más logrado ejemplo de decadentismo finisecular, cuando se combinaban las alusiones de Poe y Baudelaire, con el sentido de la muerte de Maeterlinck, la perfección estilística y el mundo refinado de D’Annunzio, la atmósfera sugestiva y musical de Verlaine, Samain y el esteticismo místico de Walter Pater. Súmese a ello los estudios psicológicos de Charcot, el demonismo de Huysmans, las preocupaciones ocultistas y metapsíquicas de Crookes, Allan Kardec y Papus.¹⁰

No casualmente, su primer libro de cuentos se llamó *Borderland*, tierra de frontera o de confín en su traducción literal, aunque su significado más potente se encuentra en lo que refiere oblicuamente: la tierra limítrofe entre la razón y la locura, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo positivista y lo ocultista, entre la materia y el espíritu. Para Martín Prieto, “*Borderland* es también la puesta en escena de esa tierra de frontera que era la literatura argentina de principios de siglo: positivista y espiritualista, científicista y ocultista, realista y fantástica. En estos cruces, en estas confluencias, Chiáppori escribe [sus] cuentos.”¹¹ Estos relatos se instalan justo allí donde el territorio del límite parece permitir los cruces o los solapamientos entre los términos de la dicotomía, esto es, la esporádica confusión de uno con otro. Se trata de un nombre clave no sólo para agrupar sus propios relatos, sino como posible rótulo que encabece también el gran corpus de “fantasías científicas” escritas en las décadas de entre siglos.

Cabe señalar, por otra parte, que Chiáppori se vio obligado a aclarar, en la primera página de su libro, que a pesar de que el nombre *Borderland* se superpusiera con el de una reciente publicación del espiritista inglés William Stead, él no hubiera podido descartarlo y elegir otro mejor para agrupar las historias limítrofes de sus personajes; si se tiene en cuenta, además, que el nombre también pertenecía a la revista

⁹ Borello, Rodolfo A. (1967), *Capítulo 27. La historia de la literatura argentina. Modernismo y narrativa*. Enrique Larreta, Buenos Aires, CEAL, p. 623.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Prieto, Martín (1990), “Atilio Chiáppori, un escritor fracasado”, en *Revista de lengua y literatura*, Neuquén, A 4, N° 7, mayo, p. 44.

espiritista dirigida por Stead,¹² veremos que esta idea de lo fronterizo o, en otro sentido, de lo que se vislumbra “más allá” de la frontera, estaba muy presente tanto en el ocultismo como en el lenguaje de estos primeros relatos fantásticos de tópicos científicistas. Ambas formas culturales compartían el interés por aquellos fenómenos que todavía habitaban en el terreno de lo inexplicable o de lo sobrenatural, pero a los que se quería traer, de algún modo, hacia el terreno de lo posible y lo natural. Dónde establecer la frontera, dónde marcar el límite entre realidad y sugestión, entre ciencia y superchería, es el interrogante con el que juega Chiáppori para lograr el efecto perturbador de sus narraciones.

Dos relatos o *nouvelles* de *Borderland* alcanzan el más elaborado trabajo sobre las fronteras de los saberes de entre siglos: “El daño” y “Un libro imposible”. Si bien quizás no se trate de los relatos de mayor valor estético (son “La corbata azul” o “La mariposa”, los que mejor toleran, acaso, una lectura actual), ambos se inscriben dentro de la modalidad de lo fantástico y concentran su efecto inquietante en episodios habilitados por las nuevas técnicas pseudo-científicas: la hipnosis, en un caso, y la mediumnidad, en el otro. Protagonizados por personajes que poseen vínculos familiares y de amistad con otros personajes de casi todos los cuentos de Chiáppori y los de su única novela, *La eterna angustia* (1908), las respectivas historias surgen de una misma situación de enunciación: el narrador, un joven que forma parte del grupo de personajes masculinos que egresó del colegio El Salvador (algunos de los cuales también se inclinaron luego por la medicina), le relata a una mujer llamada “La Interlocutora” todas las historias que integran *Borderland*. El vínculo que une al narrador con la interlocutora aparece narrado luego en *La eterna angustia*, donde se relata también la vida desgraciada de la joven y las razones de su reclusión casi absoluta en la quinta Las Glicinas, escenario de la enunciación narrativa de *Borderland*.

En “Un libro imposible”, asistimos a la particular experimentación psicológica que el joven escritor aún inédito, Augusto Caro, realizó consigo mismo y con su mujer, para alcanzar experiencias espirituales únicas y casi extraterrenas, destinadas a conformar el material para una gran novela. El tópico de la “joven promesa” literaria que busca su gran obra y nunca la encuentra, tan recurrido por la pluma de los jóvenes modernistas (y acaso también hallable en la realidad, si pensamos en Emilio Becher),

¹² La revista llegaba a la Sociedad Constanca y algunos de sus artículos fueron reproducidos en el órgano local, previa traducción al castellano, como por ejemplo “Telefania [sic] fotografiada”, nota traducida de *Borderland* para *Constancia*, 30 de enero de 1898.

aparece aquí unido a una experiencia de viaje estético-psicológico radical, a una búsqueda artística que cruza la frontera de la realidad material y se embarca por los oscuros terrenos del espiritismo. En “El daño”, por su parte, nos encontramos con la historia de Irene Caro, hermana del protagonista del relato anterior, que se desarrolla dos años después de lo ocurrido en “Un libro imposible”. Irene es una joven hemofílica que está a punto de casarse con un doctor, Pablo Beraud, también egresado del colegio El Salvador, y amigo del narrador y de Augusto. Días antes de la boda, la aparición de una antigua amante de Pablo, la moderna y *femme fatale* Flora Nist, pone en peligro la vida de Irene, ya que Nist aplica en ella una curiosa técnica que combina los usos ocultistas de la hipnosis con la típica figura de la superstición popular: el “daño” o “ligamiento” de personas en manos de una bruja.

Divergentes en sus temáticas, ambos relatos interesan por el elemento significativo que comparten: la figura del experimentador ocultista, trasmutada en un caso en un escritor con ambiciones espiritualistas, y en el otro, en una mujer erudita, sensual y despechada, hija de un científico naturalista y aprendiz de un médico que también reaparece en otras narraciones del autor, el siniestro Dr. Biercold. Figura privilegiada en los relatos de *Las fuerzas extrañas* de Lugones, Chiápori dio una vuelta de tuerca sobre ese modelo y concibió personajes originales, que le permitieron hacer ingresar a la “fantasía científica” imaginarios nuevos.

Si en líneas generales, el experimentador ocultista permite aunar en una única figura los saberes científicos y los ocultistas, es decir, toda la legitimidad del conocimiento secular y racional, sumada a la pericia casi “hechicera” sobre fuerzas y cuerpos desconocidos, en el caso de Chiápori se agregan además otras dos variantes: una parodia truculenta de la joven promesa de escritor en “Un libro imposible”, y – como ha estudiado Molloy – una versión “local de la ‘mujer nueva’, atlética, independiente, culta y bisexual”¹³ en “El daño”, a lo que nosotros agregamos: síntesis de la figura tradicionalmente masculina del científico con la de la bruja o la hechicera de la superstición popular.

¹³ Molloy, Sylvia (1998), op. cit., p. 532.

Una fatal hipnotizadora: Flora Nist en “El daño”

La primera frase que abre “El daño” es casi un pronóstico: “se va a lastimar”, le advierte el doctor Pablo Beraud a su prometida, Irene Caro, enferma de hemofilia. Primera novedad en el clásico tópico decadentista de la mujer enferma, la hemofilia viene a reemplazar a la harto recurrida tisis, rodeada ahora de mayor terminología médica. No se trata tanto de insinuar la palidez y languidez de una joven virgen como atributos de su belleza (algo en lo que, de todos modos, incurre Chiáppori en reiteradas ocasiones), sino sobre todo de hacer uso de esta enfermedad como engranaje clave del suceso fantástico que se presenta al final.¹⁴ Notemos, además, que las enfermedades hereditarias (como la hemofilia, pero también, según los prejuicios de época, los desórdenes nerviosos, la locura o el alcoholismo) funcionan en Chiáppori como un elemento cohesivo de su sistema de personajes: los hermanos Caro –afectados de hemofilia y de locura, respectivamente– son hijos de un libertino y nietos de un bebedor, quienes “dilapidaron” la “plenitud emotiva” de su descendencia;¹⁵ el protagonista de “La corbata azul”, Máximo Lerma, heredó los “paroxismos angustiosos” de su madre, bajo “la forma de la hiperestesia”;¹⁶ mientras que Saúl, personaje de “El pensamiento oculto”, posee un “cerebro atribulado”, cuyos signos premonitores lo “condenaban ya a la demencia precoz”.¹⁷

La hemofilia sirve en “El daño” para estructurar dos conflictos: por un lado, los remordimientos éticos de Pablo Beraud ante la inminencia de su matrimonio con Irene, de claro corte eugenésico: “Sin excepción, debe prohibirse el matrimonio a los hemofílicos”;¹⁸ por otro, la forma de una venganza posible para Flora Nist, quien decide desquitar su despecho operando un “daño” en el cuerpo de la hemofílica, y camuflar su acción detrás de una aparente muerte natural.

¿Cómo logra Flora sus objetivos? Recurriendo a lo que en principio se nombra como “sus diletantismos de hipnotizadora” o “sus caprichosas alquimias de *boudoir*.” Se dice de Flora que, “educada con todas las libertades masculinas, poseía una cultura

¹⁴ Cabe señalar que la hemofilia es una enfermedad que afecta preferentemente a los varones, y no a las mujeres, quienes son en cambio sus transmisoras genéticas. También en este sentido la figura de una mujer hemofílica es ciertamente original.

¹⁵ Chiáppori, Atilio [1907] 1921, *Borderland*, Buenos Aires, Patria, p. 26.

¹⁶ Chiáppori, A. (1921), “El daño”, en *Borderland*, op. cit. p. 101

¹⁷ *Ibid.*, p. 119

¹⁸ *Ibid.*, p. 172

superior”, porque la biblioteca de su padre, un prestigioso naturalista, “no tenía secretos para ella”. Especie de Ligeia de principios de siglo XX (Chiáppori menciona a Poe en muchos de sus cuentos), era aficionada a la química, leía obras de generalizaciones médicas –especialmente las relacionadas a la patología mental- y se sentía atraída por las prácticas de la hipnosis y la sugestión. Un sistema de referencias identificable en la época reconstruye el tipo de lecturas de la mujer: los experimentos del coronel De Rochas y los realizados asimismo por el psiquiatra francés Jules Bernard Luys, un reconocido médico de la clínica Salpêtrière volcado luego a los estudios ocultistas, asiduamente citado tanto en la revista de los magnetológicos como en la de espiritistas y teósofos. A este material se suma la lectura de los informes sobre hipnosis de Charcot (técnica que Flora maneja con maestría) y la de una monografía académica, ya parte de la ficción de este relato, titulada “El daño”, cuya redacción habría costado a su autor – un médico porteño, el Dr. Biercold - la pérdida de su cátedra en la Facultad de Medicina. A decir del narrador, esa monografía sostenía una hipótesis “tan probable como cualquiera de las que abundan en los libros científicos. Fundábase en hechos inexplicables, es cierto, pero bien comprobados.”¹⁹ El aparente contrasentido no es casual; se trata prácticamente del lema con que, desde las filas del ocultismo, se luchaba por un reconocimiento científico de los fenómenos paranormales estudiados. Una frase reiteradamente citada en las revistas de Buenos Aires, perteneciente al pionero William Crookes, rezaba: “si no es posible, *es sin embargo*”.²⁰ Por lo tanto, con la monografía del Dr. Biercold, el relato introduce su hipótesis fantástica: tomando las teorías de la sugestión hipnótica con orientación ocultista, aquellas que no sólo afirmaban la posibilidad de imponerle acciones al hipnotizado, sino también de generarle daños en su cuerpo aún mucho tiempo después de la sesión, el fronterizo doctor postula que si se toma como paciente a un hemofílico y si se realiza sobre su cuerpo un leve corte, se puede lograr que comience a sangrar a la hora y lugar indicados, y provocarle así una muerte de apariencia espontánea.

Efectivamente, son ésas las indicaciones que sigue Flora para lograr que su víctima, enferma de hemofilia, se desangre íntegramente, en apariencia, por accidente. El relato abunda, como los relatos de Lugones, en secuencias expositivas que buscan otorgar un estatuto *posible*, en términos científico-ocultistas, al acontecimiento narrado.

¹⁹ Chiáppori (1921), “El daño” en *Borderland*, op. cit., p. 185.

²⁰ Delanne, Gabriel, “El espiritismo y la prensa”, *Constancia*, 10 de abril de 1898.

Según los parámetros culturales de época, afirmar la posibilidad empírica de ciertos fenómenos, e incorporar paródicamente el discurso de la explicación científica dentro de la ficción, potenciaba aún más el efecto desestabilizador de creencias, sobre todo en un público en asiduo contacto con la difusión periodística del heterogéneo e inestable mundo de las ciencias finiseculares. Ahora bien, la secuencia argumentativa a la que nos referimos comienza cuando el narrador expone las deducciones de Biercold:

[S]i por autosugestión y, previos ciertos actos más o menos decorativos, puede producirse a una persona débil una lesión mortal, ¿con qué fundamento se ha reído la ciencia de las supersticiones populares y, muy principalmente, del ‘daño’ o ‘aojo’, por [el] cual se atribuía a algunos seres un poder nocivo sobre los demás? [...] ¿Y qué otra cosa son los fenómenos de la exteriorización de la sensibilidad, por los cuales Luys y Rochas consiguieron sensibilizar pequeñas estatuas y placas fotográficas, hasta hacerlas adquirir una idéntica función sensorial a la del sujeto con cuyo fluido quedaran vivificadas?²¹

Lo que se busca aquí es un razonamiento doble: por un lado, sostener que mucho de lo catalogado como brujería o superstición popular puede tener su valor de verdad y su apoyatura científica, y en este caso, es el Dr. Biercold quien ha puesto sus investigaciones al servicio de esta afirmación. Por otro, al unir el descubrimiento de Biercold (una forma científica de “daño”) con los experimentos de De Rochas, se enmarca la monografía de ficción dentro del corpus de monografías efectivamente circulantes en la prensa o en libro por la Buenos Aires real. Al respecto, llama la atención encontrar una idéntica asociación entre “daño” e hipnosis (concretamente el practicado por de Rochas) en un libro de la época que compendió la extensa tradición de supersticiones en el Río de la Plata. Escrito por el español Daniel Granada y publicado en 1896, el libro reseñaba el avance de ciertas investigaciones científicas por la senda de la antigua superchería; en el apartado “el daño” se expone que:

A favor de repetidas experiencias en personas hipnotizadas, [de Rochas] se ha propuesto demostrar y reproducir científicamente la supuesta acción a la distancia que antaño presumían ejercer (y aún al presente hay quien lo presume) aquellos hechiceros que, por medio de las figuras de cera representativas de la persona que recibe su influencia, se ocupaban de martirizarla. Para ello se vale de Rochas de lo que llama *exteriorización de la sensibilidad* [...] El experimentador hace poner al paciente en un estado hipnótico de cierto grado de intensidad, a favor del cual le es posible conseguir que se dilate fuera del cuerpo su sensibilidad [...]

²¹ Chiáppori (1921), “El daño”, op. cit., p. 187.

La extradilatación de la sensibilidad y su incorporación a una materia adaptable que la absorba convenientemente, así puede servir para martirizar a una persona, como para proporcionarle goces y aliviar o curar sus dolencias. [...]

Las observaciones de De Rochas pudieran igualmente aplicarse a muchas de las formas de daño que usa el vulgo en Río de la Plata.²²

Al tanto o no de esta publicación, Chiáppori realiza una homologación parecida entre ciencia y hechizo, al poner en boca de Biercold las anteriores preguntas. Evidentemente, esta coincidencia no sólo ilustra cuan atento a los horizontes de misterio e intriga de su tiempo estuvo Chiáppori en la concepción de su ficción fantástica, sino que también autoriza a una conjetura aún más global sobre el importante grado de especulación fantástica que existía en ciertos ámbitos científicos o pseudo-científicos. Coincidencias como éstas ponen en jaque el grado de fantasía e invención que debe atribuirse a ese corpus de relatos de entre siglos que hoy leemos alejados de todo vínculo con el realismo.

Con todo, al menos es claro que la secuencia argumentativa referida más arriba asienta las coordenadas de posibilidad para la hechicería científico-ocultista que practica la sensual Flora Nist. A nivel textual, cumple la función de reforzar la verosimilitud interna del suceso, al tiempo que, gracias a sus marcas de nombres propios, conceptos y teorías, establece los nexos con la realidad histórica.

Ahora bien, al descubrir Flora las técnicas de hipnosis de la monografía, decide citar a Irene en su casa, hacerla caer en el sueño hipnótico y –en una escena de sugerente lesbianismo– le susurra “muy cerca, como si la estuviese besando”, su mandato, cuyo contenido no se explicita completamente en el relato; apenas el lugar y fecha en que deberá producirse aquello que le ordena: el momento será la noche de bodas, y el lugar, el lecho nupcial. El espectáculo que se desencadena ese día es trágico. Irene muere desangrada en la cama, dejando abierto un enigma que en realidad no es tal: Pablo Beraud se aleja aullando su culpa, mientras que los médicos dicen no ver otra cosa que “muerte natural” por desangramiento. Pero el lector intuye que, mediante el daño, pudo haber existido una previa “desfloración” en manos de Flora (no es casual su nombre), cuya consecuencia trágica sólo fue pospuesta por la hipnosis para armar la perfecta escena del crimen. La pregunta de la interlocutora: “¿Fue por la antigua cicatriz

²² Granada, Daniel [1896] 1947, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, op. cit., p. 343.

que se desangró la pobre Irene?”²³ es evadida con un recurso al pudor: “No, Señora, ningún médico se atrevió a mencionar el sitio de la herida.”²⁴

Figura femenina impensable para los relatos fantásticos de Lugones,²⁵ de una sensualidad explícita, Flora Nist sortea el repetido y pasivo lugar de mediadora (*médium*) que se reserva a las mujeres en el ocultismo, para asumir el activo lugar del sabio que ve más allá de las fronteras de la medicina y de las academias. Si la mayoría de los experimentadores de Lugones encuentran un fatal destino por causa de sus experimentos, en “El daño” de Chiáppori la experimentadora logra triunfar por sobre la “pálida”, “antigua” y “santa” prometida de su amante. Sólo en otro relato, “El último vals”,²⁶ la *femme fatale* encontrará la muerte.

En “El daño”, entonces, el corazón del efecto fantástico radica en la interacción entre secuencia explicativa-argumentativa sobre la posibilidad científica del daño, y el éxito del experimento, que incluye tanto el asesinato como su encubrimiento. La venganza de Flora es completa: la joven y virgen hemofílica muere, mientras que su antiguo amante termina loco de culpa, “gesticulando en un sanatorio”. Sólo el narrador, conocedor de la existencia del ocultismo científico, puede comunicar a los lectores la verdadera y tenebrosa versión de los hechos.

El espiritismo como búsqueda estética: “Un libro imposible”

Existen al menos dos ejes de lectura en “Un libro imposible”, el relato más místico del volumen: aquel que se centra en la construcción paródica y algo burlona de la figura del “escritor promesa” obsesionado por su inminente obra maestra, que ocupa la primera parte del relato; y otro eje atento a la dimensión sobrenatural de la historia, dentro de la cual Chiáppori hace confluír la búsqueda estética con la experiencia espiritista. Habría, por decirlo de algún modo, un “mas acá” y un “más allá” en los

²³ Al comienzo del relato, se refiere un accidente con una hebilla, que lastimó a la mujer en su mano.

²⁴ Chiáppori (1921), “El daño”, op. cit., p. 193.

²⁵ Todos los experimentadores de *Las fuerzas extrañas* son hombres; las mujeres sólo ocupan el rol de mediums. Por su parte, en su ensayo *Prometeo, un proscrito del sol* (1910), para dar cuenta de la decadencia propia de la época, Lugones suele contraponer la armonía del pasado a la “inmoralidad, anarquía y *feminismo*” del presente. La alteración de los roles de género tradicionales se condensan para Lugones en la horrorosa figura de la mujer “varonizada”.

²⁶ Incluido en Chiáppori, Atilio (1925), *La isla de las rosas rojas*, Buenos Aires, Cooperativa Editorial de Buenos Aires.

tópicos del relato, y es lo concerniente a la dimensión fantástica lo que nos interesa revisar.

“Un libro imposible” narra la reaparición del joven Augusto Caro, luego de seis años de paradero desconocido. Reinstalado en su quinta de Luján, debatiéndose en las fronteras entre la locura y la razón, Augusto Caro relata a su amigo la bizarra experimentación espiritual en la que se embarcó, buscando convertirse en el primer autor que no sólo inventara sus personajes, sino que antes pudiera “ser” ellos, encarnar todas las personalidades y estados de ánimo posibles, para contar así con un infinito material narrativo. Especie de versión *espiritista* del escritor *naturalista*, tan interesado como éste en adquirir pleno conocimiento de su referente, aunque a través de métodos más radicales que la anotación en una libreta, Augusto Caro se termina convirtiendo en *experimentador* y en *médium* al mismo tiempo; ayudado por los efectos del haschis, siente suprimirse “el vínculo de cohesión de la personalidad”, y su ser se disemina “hasta en las cosas inertes”, “como si una fuerza extraña venciera la cohesión molecular de un sólido” y se desvaneciera “lo mismo que un gas que se expande”.²⁷ Chiáppori busca en su relato ligar al arte con un cruce de frontera hacia el más allá. Pero la obra de arte no se concreta nunca, ya que el desvío espiritista desencadena un suceso trágico: Augusto invita a su mujer, Ana María, a encarnar ella también a otras mujeres y estados de ánimo femeninos, pero cuando le pide que recree la sensación de ser asesinada por él mismo, Ana María efectivamente muere y desde entonces su fantasmal presencia acosa al fallido escritor.

Chiáppori no es el primero en intentar esta unión entre arte y ocultismo en la literatura argentina. Como señalamos en el capítulo VI, Holmberg imaginó, con “El ruiseñor y el artista” (1876), la historia de un pintor cuyos pinceles comenzaban a moverse por acción del espíritu de su hermana muerta, gracias a lo cual lograba captar la imagen sublime de un ruiseñor modulando las notas de su último canto; Lugones, por su parte, en “La metamúsica” (1898), también imaginó la búsqueda de un joven pianista de “los colores de la música”, apoyándose en la ley teosófica de la analogía. Comparado con los anteriores, aunque esté enmarcado por un buen manejo del suspenso y por paulatinas marcas de lo extraño (puertas que golpean, aires gélidos, luces que se apagan), la *nouvelle* de Chiáppori peca, sin embargo, de una irreprimida tendencia al exceso, al patetismo y a cierta incoherencia, sobre todo en el discurso del personaje de

²⁷ Chiáppori (1921), “Un libro imposible” en *Borderland*, op. cit., pp 66-67.

Augusto.²⁸ Con todo, es posible hallar en él algunos usos interesantes del imaginario del ocultismo; en primer lugar, la exhibición de la biblioteca de Augusto: libros de Poe, Hoffman, Baudelaire, D'Annunzio, Jules Bois, Maeterlink y Verlaine, en un ala; y en la otra, el espectro de las ciencias ocultas: Crookes, Kardec, De Rochas, Papus, Ribot, etc. Nuevamente, el saber adquirido en los libros –en este caso, literarios y ocultistas– es el que permite la experimentación del personaje central, al tiempo que estos nombres, cual deícticos, reenvían al marco histórico del cual surge esta ficción. La propia naturaleza de la experimentación de Augusto es resultado de la mixtura de estas dos alas de su biblioteca, una mixtura cuasi alquímica que apunta a obtener la síntesis de ambos linajes: el estético y el científico-ocultista. Por otro lado, observamos que la farragosa exposición de Augusto está construida, a su vez, según un libre uso de tópicos y argumentos espiritistas, a saber: la explicación, por analogía con la técnica, de ciertos fenómenos del espíritu (“en esta acción de un espíritu sobre otro, hay una especie de impresión fotográfica”); la construcción del fantasma de Ana María con los mismos elementos descritos por Charles Richet y otros experimentadores que estudiaban las “materializaciones” de espíritus (“era como una espuma de seda o como una llama blanca”²⁹); la apelación a la telepatía (“una especie de comunicación intercerebral”), entre otras semejanzas.

Sin alcanzar la claridad y funcionalidad argumentativa de “El daño”, estas señales insertan la exposición de Augusto en una retórica reconocible en la época, es decir, despejan la apariencia de desvarío místico y anclan el suceso en un marco referencial contemporáneo. Notemos, además, que el elemento que termina de reforzar la efectiva plausibilidad de los sucesos es la propia presencia del narrador como testigo: hacia el final, él también ve, con toda claridad, a ese “copo de espuma” o “llama blanca” emanando de la túnica de encajes, que avanza hacia Augusto hasta presuntamente asesinarlo. La mirada incrédula, que atribuía la insanía mental a su amigo, termina testificando la “materialización” del espíritu.

Si bien nada conocemos sobre la eventual participación de Chiáppori en círculos espiritistas o teosóficos, sí sabemos que uno de sus más cercanos amigos y colegas,

²⁸ De “Un libro imposible”, Luis Emilio Soto apuntó: “Quizás tales experiencias metapsíquicas, que en *Borderland* apenas se insinúan, no pasan de ser curiosidades alrededor del misterio, tanteos de aficionado a ensayar al amparo de la ficción novelesca las revelaciones de Charles Richet.” (Soto, L. E. (1959), “Esteticismo y esoterismo: Borderland”, en Arrieta, Rafael Alberto, *Historia de la literatura argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Peuser, p. 328)

²⁹ Los experimentos de Charles Richet tuvieron amplia repercusión en la prensa de Buenos Aires. Cfr. Capítulo II de esta tesis.

Emilio Becher, fue colaborador regular de la revista espiritista *Constancia* entre 1898 y 1903, y sub-secretario de redacción a partir de 1900.³⁰ Ahijado de Cosme Mariño, el presidente de la sociedad, Becher abandonó luego la doctrina aduciendo “motivos de conciencia”, aunque, según afirma su otro amigo, Ricardo Rojas, incursionó luego en la teosofía.³¹ Becher fue el responsable de escribir la elogiosa reseña de *Borderland* en *La Nación* (26 de noviembre de 1907), donde demostraba, sutilmente, conocer las doctrinas espiritistas inspiradoras de “Un libro imposible”. Resulta sumamente tentador imaginar la sombra de Emilio Becher detrás de Augusto Caro, ese escritor espiritista fracasado que no pasó de publicar apenas “una serie de artículos”. Con todo, se trate o no de Becher, sí es claro es que ya sea por el círculo de amistades, ya sea por sus heterogéneas lecturas, Chiáppori poseía conocimiento del ocultismo y no dejó de aprovecharlo para su cultivo del fantástico. Señalemos, asimismo, que siendo Lugones ya en 1907 un modelo admirado por muchos narradores apenas más jóvenes, como Chiáppori, sus usos literarios del ocultismo marcaron, sin duda, un camino certero para la consolidación del género.

También es importante señalar que mientras tópicos como los de “El daño” eran asiduamente tratados en diarios y revistas tanto especializadas como de información general, el nexo entre arte y ocultismo tenía una vacante en el discurso periodístico. Fue una zona de la literatura fantástica la encargada de trazar el nexo, así como de trasladar hipótesis ocultistas al terreno de la creación artística. Sin embargo, acaso por el constante riesgo de alegoría, o de caer en la recreación figurada, este tópico no fue el que mejor se prestó a la transmisión de un “efecto” perturbador o desestabilizante como el que hallamos en aquellos relatos que trabajan sobre el cruce entre ciencia materialista y ciencia oculta. Los problemas diegéticos de “Un libro imposible” son, acaso, la mejor prueba de ello.

Para concluir, baste señalar que la olvidada obra de Chiáppori representa el tipo de literatura que, a un siglo de distancia, aún invita a nuevas lecturas sobre la cultura finisecular, siempre que la crítica esté dispuesta a renovar sus preguntas. El estudio de

³⁰ Cfr. *Constancia*, 18 de septiembre de 1898 y 26 de agosto de 1900, donde se anuncia en el ingreso de Becher y su nombramiento como sub-secretario. Con sólo diecisiete años, Becher fue incorporado a la redacción de *Constancia* y se ocupó, a lo largo de cinco años, de escribir los ensayos más polémicos sobre los vínculos del espiritismo con el cristianismo y con el socialismo.

³¹ Cfr. Rojas, Ricardo (1938), “Evocación de Emilio Becher”, en Becher, Emilio, *Diálogo de las sombras*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina, FFyL, UBA., pp. 27-29.

esta forma particular del fantástico que llamamos “fantasía científica” encuentra en Chiáppori una de sus estaciones obligadas.

Coda: el umbral de la locura

Existe otro tópico de frontera al que Chiáppori otorgó notable tratamiento: el pasaje entre razón y locura, tratado de un modo no fantástico; hábil en el seguimiento narrativo de la mutación de ánimos y razonamientos, algunos relatos de *Borderland* recuerdan lo que Horacio Quiroga ya ensayaba en esos años y que, en las décadas siguientes, manejaría con notable maestría. Relatos como “La corbata azul”, “La mariposa” o “La isla de las rosas rojas”³² narran, casi con mínimas variantes, la obsesión enfermiza de un hombre por una mujer, a quien por lo general termina asesinando, humillando o vejando irreversiblemente. Curiosos híbridos entre un estilo modernista y una cruda concepción naturalista de la locura, con efímeras alusiones a lo sobrenatural o lo fantasmagórico, estos relatos responden mayormente a las formas del fantástico tradicional, antes que a las hipótesis de la “fantasía científica”.

Con todo, hay en Chiáppori un uso del imaginario de la medicina –de sus conceptos, de los médicos, de los pacientes, de los locos- que trasciende los diferentes modos de la narración con que orienta sus textos. Además de la “fantasía científica” y del fantástico tradicional, Chiáppori también cultivó la narración siniestra sin derivas fantásticas en su novela *La eterna angustia*, en la que el ya conocido doctor Biercold –ahora devenido “especialista en mujeres”- extirpa el útero de la mujer que ama, actuando por despecho. Allí, el médico aparece degradado al alcoholismo, y termina ejerciendo un sadismo inusitado sobre su paciente. Lo fantástico es reemplazado por el horror médico, pero aún así hay algo que liga a esta novela con “El daño” y otros relatos, y así lo ha leído Sylvia Molloy: “el cruce provocador que propone Chiáppori entre intervención médica e intervención narrativa en lo tocante a lo femenino.”³³ La locura obsesiva de algunos personajes que se convierten en criminales y vejadores de mujeres, y en el otro polo, una mujer poderosa, culta, eventualmente bisexual e iniciada en ciencias como Flora Nist, que también ejerce sus conocimientos para lacerar a una

³² “La corbata azul” y “La mariposa” integran el libro *Borderland*; “La isla de las rosas rojas” se publicó en el libro homónimo de 1925.

³³ Molloy (1998), op cit., p. 540.

rival, componen una visión decadente, “fronteriza”, de la medicina y de la enfermedad, y al mismo tiempo ofrecen una representación de lo femenino –personajes mujeres, pero también prácticas sexuales, formas de goce, etc.- que es novedoso para la época, porque eluden lo trillado y porque, en muchas ocasiones, trascienden los límites del pudor ante los cuales se detienen otros escritores. En Chiáppori, se produce la rara combinación de erotismo y científicismo. Una dupla, acaso, sólo posible en la pluma de quien transitó años por las aulas de la Facultad de Ciencias Médicas, y que de allí migró hacia los cafés y las redacciones de sus amigos modernistas. En ese pasaje, Chiáppori vislumbró su propia “borderland” literaria.

Capítulo IX

Un cazador de tópicos y efectos: Horacio Quiroga entre rayos y palingenesia

Introducción

En la primera versión de su relato fantástico “La lengua”, publicado en *Caras y Caretas* en 1906, Horacio Quiroga (1878-1937) incluía una breve introducción, luego suprimida de la edición en libro,¹ que no solo daba a la historia un marco perturbador, sino que además era testimonio de una de las formas en que el escritor se procuraba temas para sus relatos:

Fernández Saldaña me dio una vez este asunto. Hace poco supe que la cosa *era realmente cierta*, y le escribí preguntándole cómo lo había sabido. Me respondió que ignoraba absolutamente que eso hubiera pasado, muy sorprendido a su vez de mi carta. Como no tengo por qué dudar de él, hago constatar la coincidencia.

Publico esta página con mi nombre, por un pedido: la familia del autor hubiera sufrido demasiado acervando la horrible tragedia con esta especie de ensañamiento póstumo. Excepto la psicología de los diálogos, *la narración es exacta*, sobre todo en lo que se refiere a los detalles de la muerte [...]²

El extraño caso que se presenta de esta manera es el de un dentista enajenado que, por venganza, le corta la lengua a un paciente, de cuya herida brotan muchas lenguas más; no importa cuánto se ensañe el dentista con nuevas mutilaciones: las lenguas proliferan hasta adquirir la hiperbólica forma de tentáculos. En su correspondencia personal con José María Fernández Saldaña, primo e íntimo amigo de Quiroga, se verifica que la ocurrencia le pertenece a aquél, pero que el escritor decidió agregar que “la cosa era realmente cierta” en el marco de una complicidad entre amigos:

¹ “La lengua” fue incluido en la primera edición de *Anaconda*, publicada en Buenos Aires por la Agencia General de Librería y Publicaciones, en 1921. Se incluían en ella 19 relatos dados a conocer originalmente en revistas porteñas entre 1906 y 1919. Cuando la editorial Babel reeditó el volumen años más tarde (s/f, *circa* 1923), Quiroga retiró casi la mitad de los relatos de la primera edición, todos escritos antes de 1916, privilegiando así aquellos relatos vinculados al nudo temático de la selva. (Cfr. “Noticia Preliminar” a Quiroga, Horacio (1993), *Anaconda*, en *Todos los cuentos*, Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica, p. 321)

² Quiroga, Horacio, “La lengua”, *Caras y Caretas*, n° 424, 17 de noviembre de 1906. El subrayado es nuestro.

“Aprovecharé el asunto de la lengua larga, y muy pronto. Posiblemente, tú andarás de por medio, para salvar la cosa.”³

Con todo, la funcionalidad de este proemio en el marco de *Caras y Caretas*, que apela al nombre propio del amigo del autor, pero que decide omitir el del personaje, es ciertamente efectiva, en la medida en que intenta participar del amplio espectro de “lo increíble pero real” que integraban los artículos de casos raros y otras curiosidades de la divulgación. Clara estrategia del fantástico de esos años, la historia perversa de mutilación y venganza, narrada en primera persona por el dentista internado ya en el Hospicio de las Mercedes, se presenta como “real” y con ello muestra su cabal inscripción en el imaginario de lo secular-maravillado, aunque con reconocible marca quiroguiana. Cabe recordar que Quiroga también manejaba el registro de los artículos de curiosidades, dado que además de publicar ficción en *Caras y Caretas*, solía colaborar por encargo con notas sobre temas tan variados como hipnotismo o rarezas del zoo, usualmente acompañadas por fotografías.⁴

Asimismo, esta declaración preliminar es representativa del modo en que Quiroga creaba sus relatos: haciendo uso productivo de historias referidas, historias leídas en el periódico, o escuchadas en tertulias de amigos, historias que flotaban en el ambiente sintetizando elementos de la imaginación colectiva. En efecto, el argumento del relato “Las rayas” (1906) se originó en otra historia hallada por Fernández Saldaña, que le envía por carta;⁵ pero en otros momentos de su correspondencia, es posible rastrear también el interés de Quiroga por ciertas noticias rescatadas de diarios y revistas, que poseían algún potencial para la ficción o que, al menos, estaban escritas de manera tal que dejaban entrever el inicio de una proyección ficcional. En una carta escrita desde

³ Carta a Maitland (sobrenombre Fernández Saldaña) desde Buenos Aires, 3 de septiembre de 1906, en Quiroga, Horacio (2007), *Diario y correspondencia*, Vol. V de *Obras*, Buenos Aires, Losada, Edición de Jorge Lafforgue y Pablo Rocca, p. 139. En todas las notas subsiguientes, se citarán cartas de la misma edición; sólo se consignará el destinatario, la fecha y el número de página.

⁴ “[R]esulta que en *Caras y Caretas*, fuera de los cuentos que les agradan mucho, me han pedido notas para ser ilustradas con fotografías. Ya apareció “El hipnotismo al alcance de todos” y en el próximo número saldrá “La esgrima criolla”. (Carta a Maitland, sobrenombre de J. M. Fernández Saldaña, 15 de julio de 1906, p. 138) *Cfr.* También carta del 7 de mayo de 1907.

⁵ “Desde ya te digo que el cuento de las rayas debe ser cosa buena. [...] Tanto es así que apenas leída la noticia tuve infinidad de sugerencias cuentísticas”. (Carta a Maitland, Buenos Aires, septiembre de 1906, p. 139.) En otros pasajes también se lee la demanda por parte de Quiroga de motivos para su escritura: “Mándame los datos que tengas sobre la vida que levaban José María y compañía en el Sanatorio. Todo lo que sepas –sin inventar. [...] necesito detalles del caso y demás.” (Carta a Maitland, 21 de octubre de 1909, p. 168.) La palabra que usa en otro pasaje también es ilustrativa: “En cuanto *pesque* asunto para cuento, te envío su resumen para que ilustres” (Carta a Maitland, 31 de agosto de 1907, p. 153)

San Ignacio, le comenta a Maitland (sobrenombre amistoso de Fernández Saldaña) las noticias sobre descubrimientos o episodios criminales que lee en la prensa:

Días pasados hubo en Buenos Aires, en Constitución, un choque: un tren entró con gran velocidad en la estación, yendo a topar con los paragolpes hidráulicos que repelieron a los coches con tal fuerza que la plataforma se hizo añicos, e ídem 4 pasajeros. La Empresa pasó luego parte a la jefatura, contando que 'hoy a las 4 p.m. al llegar a Constitución el tren 84, entró en contacto con los paragolpes... ¡Entró en contacto!' Muy bien la frase.

Sabrás, además, que en B. A. un médico recién recibido ha hecho tesis sobre los nervios de las alas de los mosquitos. También parece cosa bastante averiguada que los hongos tienen voluntad.⁶

Si la primera noticia recuerda a los accidentes de un relato anterior, "El gerente" (1906) y de uno futuro, "El conductor del rápido" (1926), cuyo comienzo también mencionaba un "caso" leído en una revista de criminología, las otras dos integran la familia de los innumerables casos raros y maravillas de la ciencia que, en potencia, podrían conformar también motivo de un cuento. Lo cierto es que Horacio Quiroga ha escrito buena parte de sus relatos breves procediendo como un verdadero cazador de temas inquietantes y protagónicos en la imaginación de entre siglos, y de los "efectos" que esos temas habilitaban una vez encauzados literariamente. Acuciado por el rimo de las entregas al semanario *Caras y Caretas*, y por la pautada extensión que debía dar a sus relatos, supo aprovechar el alto potencial fantástico de algunas zonas de "lo científico" vulgarizado para idear sus narraciones. Muchos de sus relatos responden a lo que aquí hemos definido como "fantasías científicas", en la medida en que en ellos no sólo se identifica un determinado repertorio temático, sino también el gusto por el "caso", la búsqueda de enmarcar el suceso con algún tipo de explicación racional, y por sobre todo, una recurrente operación de *préstamo*, *subversión* y *reescritura* de discursos identificables (zoológico, médico, psiquiátrico, ocultista, espiritista, técnico) que da como resultado, empero, un texto irreductible a la lógica de esos discursos.

La presencia de "lo científico" en Quiroga no llega de la mano de una erudición libresca como la de Leopoldo Lugones, ni tampoco de una adscripción a la teosofía ni a ninguna otra escuela espiritualista; el autor tampoco cuenta con una formación en medicina ni en ciencias naturales como Eduardo Holmberg, y ni siquiera transitó esporádicamente por los claustros de la Facultad como Atilio Chiáppori. En cambio,

⁶ Carta a Maitland desde San Ignacio, 8 de agosto de 1912, p. 177.

San Ignacio, le comenta a Maitland (sobrenombre amistoso de Fernández Saldaña) las noticias sobre descubrimientos o episodios criminales que lee en la prensa:

Días pasados hubo en Buenos Aires, en Constitución, un choque: un tren entró con gran velocidad en la estación, yendo a topar con los paragolpes hidráulicos que repelieron a los coches con tal fuerza que la plataforma se hizo añicos, e ídem 4 pasajeros. La Empresa pasó luego parte a la jefatura, contando que 'hoy a las 4 p.m. al llegar a Constitución el tren 84, entró en contacto con los paragolpes... '¡Entró en contacto!' Muy bien la frase.

Sabrás, además, que en B. A. un médico recién recibido ha hecho tesis sobre los nervios de las alas de los mosquitos. También parece cosa bastante averiguada que los hongos tienen voluntad.⁶

Si la primera noticia recuerda a los accidentes de un relato anterior, "El gerente" (1906) y de uno futuro, "El conductor del rápido" (1926), cuyo comienzo también mencionaba un "caso" leído en una revista de criminología, las otras dos integran la familia de los innumerables casos raros y maravillas de la ciencia que, en potencia, podrían conformar también motivo de un cuento. Lo cierto es que Horacio Quiroga ha escrito buena parte de sus relatos breves procediendo como un verdadero cazador de temas inquietantes y protagónicos en la imaginación de entre siglos, y de los "efectos" que esos temas habilitaban una vez encauzados literariamente. Acuciado por el rimo de las entregas al semanario *Caras y Caretas*, y por la pauta extensión que debía dar a sus relatos, supo aprovechar el alto potencial fantástico de algunas zonas de "lo científico" vulgarizado para idear sus narraciones. Muchos de sus relatos responden a lo que aquí hemos definido como "fantasías científicas", en la medida en que en ellos no sólo se identifica un determinado repertorio temático, sino también el gusto por el "caso", la búsqueda de enmarcar el suceso con algún tipo de explicación racional, y por sobre todo, una recurrente operación de *préstamo*, *subversión* y *reescritura* de discursos identificables (zoológico, médico, psiquiátrico, ocultista, espiritista, técnico) que da como resultado, empero, un texto irreductible a la lógica de esos discursos.

La presencia de "lo científico" en Quiroga no llega de la mano de una erudición libresca como la de Leopoldo Lugones, ni tampoco de una adscripción a la teosofía ni a ninguna otra escuela espiritualista; el autor tampoco cuenta con una formación en medicina ni en ciencias naturales como Eduardo Holmberg, y ni siquiera transitó esporádicamente por los claustros de la Facultad como Atilio Chiáppori. En cambio,

⁶ Carta a Maitland desde San Ignacio, 8 de agosto de 1912, p. 177.

como consta en la biografía de sus amigos Delgado y Brignole,⁷ y como ha señalado Beatriz Sarlo en relación a las formas del imaginario técnico en su narrativa,⁸ Quiroga se inclinaba por la “pasión experimental y el pionerismo técnico”, leía manuales de divulgación y durante su vida llevó a cabo un sinnúmero de emprendimientos amateurs relacionados tanto con el cultivo de la tierra y el refinamiento de materias primas en Misiones, como con la artesanía, la fotografía, la galvanoplastia, y otras prácticas de taller y laboratorio caseros. En 1905, instaló en su pequeña pieza de Buenos Aires un taller donde experimentaba con la galvanización de objetos; luego de su larga estadía en San Ignacio, cuando regresa a Buenos Aires, volvió a armar en su domicilio un taller donde construyó nada menos que una chalana para llevar luego a Misiones. En relación a sus lecturas, sus biógrafos recuerdan:

Había adquirido un gran bagaje de conocimientos en física y química industriales, así como en todo lo relativo a la artesanía. Su lectura favorita era la de los manuales técnicos Hoelpi. [...] Se pasaba horas [en la *Ferretería Francesa*], examinando aparatos y herramientas, o en procura de tal o cual clase de tornillos, o colores, o sustancias químicas que necesitaba, un día para sus trabajos de carpintería y otros para sus manipulaciones industriales o artísticas. Cuando no, se dirigía a las librerías y se pasaba curioseando las novedades, pero sobre todo hojeando los compendios de artes manuales, que lo atraían más poderosamente que ningún libro y de los cuales llegó a tener una colección completísima.⁹

Beatriz Sarlo ha señalado al respecto, recuperando el énfasis que esta información biográfica merece cuando se la coteja con su literatura, que en Quiroga predomina, antes que la avidez por el saber teórico o abstracto, la vocación por el “saber-hacer”, por la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos, y por la innovadora incorporación de esa dimensión práctica en su literatura. Con todo, al revisar los relatos más ligados a lo científico, Sarlo señala que Quiroga da “un rodeo por la ciencia”, esto es, se sirve de algunos elementos científicos para dar forma a ciertas narraciones (sobre todo el folletín “El hombre artificial”), pero aun así su literatura no permite plantear cabalmente la cuestión de las ciencias, porque esa cuestión la desborda. Si bien es cierto que el imaginario técnico es el que predomina en buena parte de su producción, las formas vulgarizadas de “lo científico” también están presentes en sus relatos, en ocasiones de

⁷ Delgado, José M. y Brignole, Alberto (1939), *Vida y obra de Horacio Quiroga*, Montevideo, La Bolsa Libros, Biblioteca Rodó.

⁸ Sarlo, Beatriz (1992), “Horacio Quiroga y la hipótesis técnico-científica”, *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

⁹ Citado en “Cronología establecida por Jorge Lafforgue”, en Quiroga, H. (1993), *Todos los cuentos*, op. cit., p. 1245.

una manera que no autoriza la separación entre ciencia y técnica; en otras, con claras alusiones a teorías, conceptos o nombres transformados ficcionalmente; y en otras, en fin, tan alejadas de la ciencia de academia, como sumamente próximas a la heterogénea y aglutinante idea de “ciencia” de los periódicos y del discurso de las pseudo-ciencias. En todo caso, la búsqueda de una imaginación científica en Quiroga es productiva en tanto se identifique el origen vulgarizado y fragmentario de esa presencia, y sobre todo, en tanto se incluya dentro de esas formas de la imaginación no sólo un repertorio temático, sino sobre todo una forma de razonar y presentar literariamente la fantasía.¹⁰ Así como su pasión por la técnica y sus personajes *pioneers*-experimentales, anuncian “la cultura de donde Arlt llegaba a la literatura”,¹¹ su trabajo con “lo científico” informa sobre la pervivencia de un imaginario que proviene del siglo XIX y que extiende sus proyecciones hasta las primeras décadas del siglo. Quiroga es, paradójicamente, el último escritor del largo período de entre siglos, y uno de los primeros del siglo XX.

En su correspondencia personal no sólo existe ávido registro de sus emprendimientos prácticos, sino que también hay información del tipo de lecturas científicas que le atraían, además de las técnicas: “Me interesan todos los estudios biológicos. Siendo ciencia, cualquier cosa. Tampoco leo mucha literatura, si no es relatos de interés punzante, tipo [Alfred Russell] Wallace. Leo a este cuanto pesco de él.”¹² A su vez, en cartas de una etapa anterior, también le comentaba a Luis Pardo, secretario de redacción de *Caras y Caretas*, que no sólo se había convertido en “perito en cuestión de ofidios” (sobre los cuales, de hecho, escribió algunos artículos), sino que gracias a sus dos herbarios —“de trescientas y tantas muestras cada uno”— y del proyecto de montar una estación meteorológica, se estaba convirtiendo “en hombre casi científico”.¹³ En estas cartas es posible leer las pistas de su tipo de vínculo con la ciencia: lee a Wallace, identificándolo con los estudios biológicos, si bien es un autor que en ya 1930, año en que Quiroga escribe la carta, no forma parte de las actualidades científicas; señala, además, que sólo le interesan los “relatos de interés punzante”, como los del británico, con lo cual es lícito suponer que también había leído sus textos sobre

¹⁰ Un ejemplo del magro resultado al que puede llegarse si sólo se privilegia lo científico como tema, en estricto sentido referencial (inclusión de nombres propios de científicos o de teorías convalidadas) es el artículo de Darío Puccini, “Horacio Quiroga y la ciencia” (En Quiroga, H. (1993), *Todos los cuentos*, op. cit., pp. 1340-1358), en el cual sólo se traza un inventario de elementos de época, y no se logra una hipótesis de lectura.

¹¹ Sarlo, “Introducción” en *La imaginación técnica*, op. cit., p. 10.

¹² Carta a Ezequiel Martínez Estrada desde San Ignacio, 19 de agosto de 1930 p. 426.

¹³ Cartas a Luis Pardo desde San Ignacio, fechadas el 28 de mayo y el 2 de octubre de 1913.

espiritismo visto desde la perspectiva científica. A su vez, aunque anecdótico, el hecho de llamarse a sí mismo “casi científico” marca, a un tiempo, su cercanía y su distancia con las ciencias: como con sus herbarios, Quiroga recoge retazos del discurso y de los saberes de la ciencia, y con esos retazos –asistemáticos, desasidos de la adecuación a la teoría- concibe muchas de sus “fantasías científicas”.

En comparación con los autores que se estudiaron en los capítulos precedentes, Quiroga es quien más libremente hace uso de “lo científico” y quien lo incorpora con mayor eficacia a una estética propia, a un universo narrativo ya cimentado por su particular visión de mundo: los casos raros de la naturaleza aparecen invariablemente atravesados por la perversión, la locura o la muerte, que exceden, por cierto, la circunstancial incrustación científicista; a sus hipótesis fantásticas les bastan apenas un puñado de alusiones de apariencia científica para funcionar textualmente (en clara contraposición a los relatos de Lugones); rayos, fotografías o reencarnaciones terminan inesperadamente encausados hacia desenlaces de suicidio, amor perverso o regresión atávica, cuando para los autores anteriores representaban, acaso, el centro de interés de sus relatos.

Lo fantástico en Quiroga no respeta teorías, sino que se construye con los remanentes de una lectura transversal de bibliografía científica, con las impresiones que dejaba el periodismo de divulgación y con el registro de un “efecto” propio de lo secular-maravillado. Si en la prensa de principio de siglo se había difundido la asombrosa existencia de los rayos N, no importa que luego en el campo de las ciencias se refute su existencia: Quiroga inventa tardíamente con ellos los “rayos N1” (nomenclatura apócrifa), y alude vagamente a sus propiedades, a medio camino entre la invención y el apoyo referencial (En “El vampiro”, 1927). En cierto sentido, las palabras del narrador de “La meningitis y su sombra” (1917) traducen la operación de préstamo, subversión y reescritura de “lo científico” que definen a sus fantasías: “Es la cosa más extraordinaria que haya visto en mi vida. Metempsicosis, espiritismos, telepatías y demás absurdos del mundo interior, no son nada en comparación de este, mi propio absurdo en que me veo envuelto.”¹⁴ Si bien algunos relatos incluyen alusiones a la metempsicosis o la telepatía, el resultado final trasciende esos discursos.

¹⁴ Quiroga, H. (1993), “La meningitis y su sombra”, en *Cuentos de amor de locura y de muerte. Todos los cuentos*, op. cit., p. 141

A todas luces, la producción narrativa de Horacio Quiroga es vasta y disímil – Pablo Rocca establece la cantidad de 247 cuentos¹⁵-, circunstancia que desalienta cualquier intento de clasificación unívoca. Si bien, como admite Jorge Lafforgue, “hay una tendencia dominante hacia los textos de ambiente misionero, alternando con lo fantástico”, también es cierto que “Quiroga, contemplado en su sincronía, siempre desenfoca al observador propenso a cristalizar categorías.” Viejas obsesiones retornan en su literatura más tardía, el monte y la selva se alternan con la ciudad como escenarios, y los motivos de sus cuentos abarcan el amplio arco del “amor, la muerte, el impacto de la selva, el avance las máquinas, los conflictos sociales, [...] el horror, la lucha con el destino”,¹⁶ entre otros anclajes. En el presente capítulo, por tanto, no buscamos una lectura de englobe la totalidad de sus cuentos, sino que el interés recaerá en aquellos que construyen auténticas “fantasías científicas” en un identificable cruce de los discursos de la época, y que presentan casos o episodios estructurados como *ideologemas* de “lo científico”. Estas “fantasías científicas” quiroguianas (la mayoría publicada antes de 1910, salvo algunas excepciones) comparten con las de los capítulos anteriores la representación de una sensibilidad histórica respecto de las lábiles fronteras entre lo natural y lo sobrenatural, y respecto de las coordenadas culturales que autorizaban conjeturar una realidad *posible*. Sin situar la fantasía en el futuro, sino insertando la “maravilla-secular”, muchas veces siniestra, en un mundo contemporáneo y reconocible, Quiroga se diferencia, empero, de Lugones y de Holmberg, en la forma en que resuelve literariamente su inclusión de “lo científico”: lejos de la frialdad de las largas exposiciones, Quiroga encuentra en el lenguaje de las ciencias otra vía más para arribar a la “vida intensa”.

Narraciones de “casos raros”

“El almohadón de plumas”, uno de sus cuentos “de efecto” más conocidos y más analizados por la crítica, fue publicado originalmente en *Caras y Caretas* en 1907,

¹⁵ Cfr. “Notas a la Correspondencia”, nota N° 111, en *Diario y correspondencia*, op. cit., p. 522.

¹⁶ Lafforgue, Jorge (1993), “Noticia preliminar” a *Cuentos no compilados en libro (1899-1935)*, en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica, pp. 901-902.

y luego fue incluido en el libro *Cuentos de amor de locura y de muerte* (1917).¹⁷ Como ha constatado Alfredo Veiravé en un artículo ya mencionado,¹⁸ el relato presenta llamativas coincidencias con un artículo publicado en el diario *La Prensa* en 1880, titulado –como tantas noticias– “Un caso raro”. Si bien Quiroga no llegaba a los dos años de edad cuando este artículo apareció en el diario, y no vivía en Buenos Aires, llama la atención la similitud entre los motivos y el desenlace de ambos textos, y sobre todo, resultan sumamente ricas las variaciones que el cuento presenta respecto de la versión periodística.¹⁹

Veiravé descarta la improbable hipótesis de que Quiroga escribiera su relato con directo conocimiento del texto de *La Prensa*, pero, en cambio, propone leer “El almohadón de plumas” desde la perspectiva de su posible “verismo”, es decir, considerando la presencia explícita de elementos de la realidad en él, y no concibiéndolo solamente como una fantasía del autor. La clave está, entonces, en detectar de qué manera opera ese nivel de realidad en el relato y cómo se traducen en estrategias de verosimilitud literaria.

La historia que relata “Un caso raro” es la siguiente:

Es una niña de seis años, perteneciente a una familia conocida en esta ciudad, se ha palpado antes de ayer un caso raro.

Hacía algunos meses que a la niña se la veía siempre pálida y cada día más delgada, no obstante sentir buen apetito y alimentarse convenientemente.

En la creencia que tuviese alguna enfermedad desconocida, fueron llamados varios médicos para que la reconocieran, pero todos opinaron de acuerdo en el sentido de que la niña no padecía de ningún mal; sin embargo, aconsejaron a los padres que la llevaran al campo.

Así lo hicieron.

A los pocos días de estar la niña en el campo empezó a engrosar, y una vez restablecida fue traída a la ciudad nuevamente.

Después de una corta permanencia aquí, comenzó otra vez a adelgazarse, con el asombro de toda la familia, y de los mismos médicos.

La palidez cadavérica volvió a su rostro, y su espíritu se sumergía en una tristeza inexplicable.

Antes de ayer, la niña iba a ser llevada por segunda vez al campo.

Por la mañana, la mucama se ocupaba de acomodarle la cama, cuando notó entre el forro de la almohada un movimiento como si un cuerpo se deslizara interiormente.

¹⁷ Quiroga, Horacio, “El almohadón de pluma”, *Caras y Caretas*, n° 458, 13 de julio de 1907. *Cuentos de amor de locura y de muerte* fue editado por la Cooperativa Editorial Buenos Aires, dirigida por Manuel Gálvez.

¹⁸ Cfr. “Introducción” de esta tesis. Veiravé, Alfredo (1976), “El almohadón de plumas. Lo ficticio y lo real”, en Flores, Ángel (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, Caracas, Monte Ávila.

¹⁹ No sería imposible conjeturar con la posterior circulación oral de esta noticia y su conversión en especie de “mito urbano”. La conjetura es tentadora, pero no hemos podido verificarla.

Sorprendida por este suceso, llamó a la señora, quien con una tijera cortó el forro de la almohada resueltamente para descifrar el misterio, y retrocedieron aterrorizadas en presencia de su hallazgo, que consistía en un bicho, cuyo nombre ignoramos, color negro y de grandes dimensiones, de forma redonda y con varias y largas patas.

El bicho fue muerto en el acto y del examen que se hizo de él, resultó comprobado que era éste el que absorbía la sangre del cuerpo de la niña.²⁰

El extraño acontecimiento es, reducido a lo meramente fáctico, tan siniestro como el relato de Quiroga, con la diferencia de que aquí la niña se salva y en el relato, en cambio, la víctima muere. Con todo, en “El almohadón de plumas”, Quiroga supera la mera consignación de un “caso” (si bien lo incluye), dado que la historia conyugal que pareciera actuar de marco para la irrupción del monstruo está, en realidad, profundamente atravesada, también, por lo siniestro y el sufrimiento amoroso. Alicia, la protagonista y futura víctima del bicho, es una mujer “rubia, angelical y tímida”, que vive una luna de miel “larga como un escalofrío” y cuyas “soñadas niñerías de novia” se habían “helado” por el duro carácter de su marido, Jordán. “La casa en que vivían influía no poco en sus estremecimientos. La blancura del patio silencioso –frisos, columnas y estatuas de mármol- producía una otoñal impresión de palacio encantado”,²¹ dice el narrador, potenciando con la descripción del espacio lo que sucede (o no sucede) en ese matrimonio. La idea de una princesa virgen presa en el palacio–resabios de un imaginario modernista- convive con la alusión más perversa a la falta de sexo en esa pareja, alusión plasmada en el auténtico vínculo de vampirismo que une luego a Alicia con el bicho de la almohada. Tanto Margó Clantz como José Etcheverry concuerdan en interpretar al monstruo como “una objetivación fantasmal del verdadero monstruo del cuento: el propio Jordan”.²² “[L]a delectación erótica que su mujer no encuentra en la vida cotidiana se transfiere igualmente al acto de succión”,²³ lo que transforma a “El almohadón de plumas” en un atípico relato de vampiros.

Ahora bien, en el relato se produce también un pasaje de énfasis: si al comienzo el debilitamiento progresivo de Alicia estaba ligado a la frialdad del espacio y del vínculo que ese espacio albergaba, y si luego las alucinaciones arrojan la visión de ese

²⁰ “Un caso raro”, *La Prensa*, 7 de noviembre de 1880. Reproducido en Alfredo Veiravé, op. cit., y en “Notas” a “El almohadón de plumas” en *Todos los cuentos*, op. cit., pág. 102.

²¹ Quiroga, H. (1993), “El almohadón de plumas”, en *Todos los cuentos* op. cit., p. 97.

²² José Etcheverry (1976), “El almohadón de plumas. La retórica del almohadón”, en Flores, Ángel (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, op. cit., p. 217.

²³ Margó Clantz (1976), “Poe en Quiroga”, en Flores, Ángel (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, op. cit. p. 106

“antropoide” subiendo por la cama, en clara alusión a Jordán, a medida que avanza el relato se van sembrando los indicios de un misterio de otro orden. “Apenas podía mover la cabeza. No quiso que le tocaran la cama, ni aun que le arreglaran el almohadón”,²⁴ palabras que ponen el foco en la almohada, y que asientan las condiciones de verosimilitud para el desenlace. Y, por cierto, tras la inevitable muerte de Alicia y el descubrimiento de esa “bola viviente y viscosa” a punto de explotar por su hinchazón, el narrador agrega los notables dos párrafos finales:

Noche a noche, desde que Alicia había caído en cama, [el animal] había aplicado sigilosamente su boca –su trompa, mejor dicho– a las sienes de aquélla, chupándole la sangre. La remoción diaria del almohadón sin duda habría impedido al principio su desarrollo; pero desde que la joven no pudo moverse, la succión fue vertiginosa. En cinco días, en cinco noches, había el monstruo vaciado a Alicia.

Estos parásitos de las aves, diminutos en el medio habitual, llegan a adquirir en ciertas condiciones proporciones enormes. La sangre humana parece serles particularmente favorable, y no es raro hallarlos en los almohadones de pluma.²⁵

Con estas últimas frases no sólo ofrece una explicación sobre todo lo narrado –cómo causó el bicho la muerte de Alicia–, sino que además instala la perturbadora idea de que ese “monstruo” no pertenece al más allá ni se trata de ningún demonio sobrenatural, sino que es un “parásito de ave” (un piojo, una garrapata o cualquier símil) que, en potencia, podría estar escondido en el almohadón de pluma sobre el cual estuviera sentado el lector al momento de leer este mismo cuento. Descripción fría como las de los estudios científicos, insinúa que estos “vampiros” no sólo gustan de las aves, sino que pueden desviarse perversamente en su gusto por la sangre humana.

El mayor efecto de “El almohadón de plumas” es el traslado de lo siniestro oculto hacia un siniestro explícito, apuntado “científicamente” como lo haría una entrada de un manual de zoología. A los fines de la comprensión del lector, y de una eventual búsqueda de sugerencia terrorífica, la explicación a todas luces redundante, sobra. Basta con la mención de las “manchitas oscuras” del almohadón, que “parecen picaduras”, para intuir todo el acontecimiento. Si embargo, la explicación está allí para evitar la sugerencia y para encauzar conscientemente el caso hacia una verosimilitud que se amalgame lo más posible a la veracidad. Lejos de mermar el horror, la explicación final lo inserta en la vida cotidiana, y con ello supera aún más el verismo de

²⁴ Quiroga, H. (1993), “El almohadón de plumas”, op. cit., pág. 100.

²⁵ Quiroga, H. (1993), “El almohadón de plumas”, op. cit., pág. 101.

la nota de 1880. El corolario “esto es posible” o “esto puede sucederle a usted” refuerza el vértigo de *saber*, y aún así *temer*, el vértigo de descubrir que lo monstruoso y lo siniestro están en nuestra almohada, no en el más allá.

Es así como un clima de amor desdichado y de frialdad matrimonial se ensambla con el “caso raro”, y esta convivencia potencia aún más el efecto perturbador, dado que ambas dimensiones están atravesadas por una innovadora concepción del vampirismo. Si la crítica ha hablado del pasaje de Quiroga, a lo largo de los años, desde una estética modernista y levemente decadente, a un naturalismo con ribetes expresionistas,²⁶ puede decirse que “El almohadón de plumas” reúne rasgos de ambas estéticas, bajo la modalidad de la “fantasía científica”. El relato es una pieza magistral de los “casos raros” de la divulgación periodística, y con su mosaico discursivo construye un *ideologema* narrativo de lo secular-maravillado.

Existen otros relatos, de temas muy variados, que trabajan sobre el atractivo de los “casos raros”, no porque hayan sido escritos a la luz de una noticia particular, previamente publicada, sino porque sus argumentos convergen hacia un imaginario común con el periodismo, con sus versiones de las curiosidades científicas. Uno de ellos es “La ausencia de Mercedes” (1907),²⁷ donde el caso de un sujeto que repentinamente comienza a sufrir alteraciones en su comportamiento y blancos en su conciencia, es cerrado nuevamente con una explicación, en este caso médica, que encauza el acontecimiento de apariencia fantástica en el orden de lo posible.

Construido con todas las marcas de un evidente afeminamiento –su nombre es Hipólito, pero se lo nombra por su apellido, Mercedes; posee “muslos rechonchos que se rozaban hasta la rodilla, como los de las mujeres”-, este empleado del Ministerio de Hacienda vive la “extraordinaria aventura” de entrar a un café de la Plaza de Mayo, un día de verano de 1902, tomar su taza y al depositarla, hallarse súbitamente en Callao y Santa Fe, en invierno, y para peor, cuatro años más tarde. Esta abrupta “ausencia” que se asemeja a un viaje por el tiempo, confronta al afeminado Mercedes, que vivía con su madre a los 27 años, a descubrir que tiene una esposa y dos hijos. Desesperado, acude al médico y éste ofrece la explicación que sitúa lo fantástico en la lógica, no menos perturbadora, de la ciencia psiquiátrica:

²⁶ Cfr. Romano, Eduardo (1993), “Trayectoria inicial de Horacio Quiroga: del bosque interior a la selva misionera”, en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, op. cit., p. 1312 y 1338.

²⁷ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, N° 477, 23 de noviembre de 1907. Nunca incluido en libro por Quiroga.

[...] hablóle al fin en términos precisos –no para Mercedes- de epilepsia, ausencias de epilepsia. Parece ser que en el momento en que Mercedes iba a dejar su taza de café, adquirió de golpe una como [sic] especie de otra personalidad, que se casó, tuvo dos hijos, y continuó haciendo en un todo lo que hacía siempre Mercedes. Hasta que un buen día, en Callao y Santa Fe, volvió bruscamente a ser el primer individuo, reanudando su vida y recuerdos donde los había dejado, y sin acordarse en lo más mínimo de lo que había hecho en esos cuatro años.²⁸

En lugar de viajar en el tiempo, Mercedes sufre una duplicación de personalidad y se convierte en un perturbador caso de “doble” de sí mismo. El relato ensambla así dos imaginarios: uno de la tradición de la literatura fantástica –la figura del “doble”, tan presente en Poe- y otro de la divulgación periodística, donde era posible hallar información de casos similares. Un ejemplo llamativamente parecido al cuento fue hallado en la revista *Constancia*, en una transcripción de la revista madrileña *Lumen*, también espiritista. La nota es exactamente un año posterior a la publicación de “La ausencia de Mercedes”, con lo cual no la mencionamos para sugerir una relación explícita entre ambos textos, sino, como ya se dijo, para enfatizar la confluencia de temas comunes entre la literatura fantástica y los “casos raros” de las revistas. Reproduciendo, a su vez, una noticia llegada desde Nueva York, los redactores de *Lumen* informaban:

Los psicólogos norteamericanos están vivamente interesados por un notable caso de doble personalidad. Se trata de un sastre afortunado, Ch. P. Brewin, de Burlington (Estado de New York) quien desapareció hace cuatro años sin dejar trazas de sí, y cuya residencia no se pudo descubrir, a pesar de todas las investigaciones que se hicieron. Recientemente se le encontró en Clairfield, donde trabajaba como simple aprendiz, a tanto por día, y pretendía llamarse Fr. G. Johnson.

Había olvidado toda su existencia anterior. Cuando sus amigos le encontraron, cayó en un estado de gran perplejidad, y se durmió enseguida profundamente. Al despertar, había olvidado su vida de cuatro años en calidad de Johnson, y reconoció a su mujer, a los que vivieron con él y a sus amigos.

La Sociedad de Investigaciones Psíquicas se ha apoderado de este caso inmediatamente; el profesor James Hyslop, de la Universidad de Colombia, espera despertar de nuevo por medio de la hipnosis, en Brewin, la personalidad de Johnson. El profesor considera este caso como uno de los más claros y más salientes entre los numerosos fenómenos de doble existencia que ha registrado la ciencia. (De *Lumen*)²⁹

²⁸ Quiroga, Horacio (1993), “La ausencia de Mercedes”, en *Todos los cuentos*, op. cit., p. 936.

²⁹ “Un caso de doble personalidad”, *Constancia*, 13 de diciembre de 1908.

Son evidentes las coincidencias en el armado del “caso” entre uno y otro texto: súbito cambio de vida, olvido de la “otra” existencia, súbita vuelta a la vida anterior producto de algún estímulo. También, en ambos textos, el caso de “doble existencia” es una pertinencia de la ciencia, no de la superchería, si bien la nota cita a la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, entidad que –como se vio en anteriores capítulos- se ocupaba también de estudiar médiums y otros fenómenos paranormales.

Ahora bien, Quiroga logra encauzar este caso hacia una significación que lo trasciende como mera curiosidad, dado que el verdadero desenlace no está en la explicación médica, sino en la nueva vida sexual que el retorno de su “ausencia” deparó a Mercedes; su esposa es muy bella, y si al principio lo domina un “susto de célibe”, a los pocos meses, cuando el médico le pregunta sobre su adaptación a la nueva vida “Mercedes lo miró extremadamente satisfecho, tanto que a la indiscreta sonrisa del otro, concluyó por ponerse colorado.”³⁰ El guiño perverso del relato está en imaginar a un solterón, inocente y regordete, que vive con su madre, inesperadamente inserto en una vida conyugal donde la satisfacción sexual le está garantizada, casi como un golpe de fortuna. La explicación médica está allí para verosimilizar el caso, para hacerlo *posible* según las coordenadas que lector y escritor compartían en la época.

El relato “Las rayas” (1907),³¹ cuyo tema –como adelantamos- también fue sugerido por Fernández Saldaña,³² narra otro curioso caso de alienación laboral, de una manía administrativa que termina derivando en un sobrenatural fenómeno lingüístico: dos empleados que llevan los libros y las ventas de una barraca, comienzan a obsesionarse con las rayas y llenan de trazos rectos el papel, en un inicio, y luego los objetos, las paredes, el piso. Cuando son echados del negocio, desaparecen por varios días, se encierran en su casa, hasta que el jefe y otros vecinos los encuentran en el piso mojado, convertidos en rayas, es decir, en peces. A diferencia de los dos relatos anteriores, en los que la explicación llega al final, aquí la narración se desarrolla a la luz de una curiosa hipótesis inicial, que formula el antiguo jefe de los alienados:

³⁰ Quiroga, Horacio (1993), “La ausencia de Mercedes”, op. cit., p. 936.

³¹ Publicado en *Caras y Caretas*, el 12 de enero de 1907. Incluido en la primera edición de *Anaconda* (1921), y luego eliminado de la segunda edición (circa 1923).

³² “Cuando leí tu argumento y llegué al final, me reí tanto que lo desperté a Brignole y le conté la cosa. La verdad es que Brignole no siente estas cosas como nosotros. A mí me parece la más grande epopeya de la eufonía. Por un simple juego de palabras, nada más que porque dos cosas distintas suenan igual, hacer todo un cuento. Como dices, es de la más pingüe locura. Trataré de hallarle una vuelta decente, y hablaremos de eso.” (Carta a Maitland desde Buenos Aires, 21 de septiembre de 1906, p. 140)

Yo creo que las palabras valen tanto, *materialmente*, como la propia cosa significada, y son capaces de crearla por simple razón de eufonía. Se precisará un estado especial, es posible. Pero algo que yo he visto me ha hecho pensar en el peligro de que dos cosas distintas tengan el mismo nombre.³³

El desarrollo de la anécdota no hace más que corroborar *empíricamente* cuán real es el peligro de homonimia. Lo que nos interesa es el subrayado que Quiroga hace del adverbio “materialmente”, porque es en base a esa transformación material de lo incorpóreo, de lo meramente simbólico –las palabras-, que el relato fantástico adquiere su horizonte de posibilidad. A diferencia de Lugones, Quiroga no cuida aquí el contenido científico de la hipótesis, ni la construye en base a alteraciones de teorías científicas conocidas; adopta sí la retórica de una proposición hipotética y por sobre todo, reproduce un *pathos* de las maravillas seculares: postular que lo que se creía abstracto e inmaterial, tenía en realidad el poder de transformar la materia. Fabula una *correspondencia* basada en la lingüística, y la extrapola a una metamorfosis animal, alcanzada gracias a los estados de alienación. Restos de los espiritualismos científicos, de la psiquiatría, de la zoología, proveen al relato de los hilos con los cuales tejer su sintética fantasía.

Finalmente, en “La gallina degollada” (1909)³⁴ entran otras aristas de “lo científico”, combinadas ahora con un siniestro caso propio de las páginas de policiales. Herencia, idiotismo, animalidad y crimen arman una de las historias más crueles y siniestras de Quiroga, en la que, una vez más, los elementos que toma de lo científico se integran a una historia que los trasciende. Si la novela naturalista del siglo XIX indagó con insistencia en las determinaciones inmodificables de la herencia, sobre todo en el plano de la moral y del carácter, Quiroga lo encauza hacia las desavenencias de un matrimonio que pasa de los arrebatos de la pasión a hacerse daño con inquina, de los ideales de juventud a la agria vida de rencores y reproches mutuos, por haber engendrado cuatro hijos “idiotas”. En el relato, “lo científico” está allí para configurar un destino familiar siniestro, y para interpelar temores colectivos, esto es, para constituir la verdadera dimensión de *horror* del relato. Un espectro de pesadillas en clave científica y médica se sintetizan en texto: la degeneración (el retraso mental de los cuatro niños, producto de la meningitis); el atavismo (el retraso mental puesto en

³³ Quiroga, Horacio (1993), “Las rayas”, *Todos los cuentos*, op. cit., p. 469.

³⁴ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, nº 562, 10 de julio de 1909. Incluido en *Cuentos de amor de locura y de muerte* (1917).

contigüidad con la “bestialización” de estos niños, caídos en el “limbo de la más honda animalidad”³⁵); la condena irreversible de un linaje familiar (“el pequeño idiota pagaba los excesos del abuelo”³⁶); el implícito “castigo” al goce sexual de la pareja, y la posterior acusación mutua de contaminar la descendencia, lo que transforma al ser amado en ominoso portador de un mal (“¡Sí, víbora, sí! ¡Pero yo he tenido padres sanos! [...] ¡Mi padre no ha muerto de delirio! [...] ¡Esos son hijos tuyos, los cuatro tuyos!”³⁷). La figura del médico es funcional a la articulación de estos temas, en la medida en que es la autoridad que busca la “causa del mal en las enfermedades de los padres”, pero que no se pronuncia de manera definitiva, dejando abierta la posibilidad de que tanto la madre como el padre fuesen la causa de una herencia trágica.

Los cuatro niños son doblemente “degenerados”, porque no sólo sufren de retraso mental, sino porque además cruzan la frontera de la animalidad: al ver a la sirvienta degollar a la gallina en la cocina, aprenden finalmente algo; no sabían alimentarse solos, asearse, ni caminar sin tropezar, pero frente a la escena se activa su “gula bestial” y finalmente degüellan a la hermana sana. Como en muchos otros relatos, lo animal despierta en Quiroga las más efectivas proyecciones de una sobrenaturaleza que es auténticamente siniestra, en la medida en que se des-oculta y sale a la luz del lugar donde siempre habitó: las personas. Por la sangre corre la herencia y la degeneración, y ante la vista de sangre se despierta el instinto animal de matar a la presa, en este caso la hermana que les roba el cariño de sus padres. Sin ser estrictamente fantástico, todo el relato parece serlo por fuerza de la hipérbole hereditaria y atávica. Como sostiene Ricardo Piglia, en Quiroga “el gusto por el horror y el exceso lo salv[a]n siempre de la tentación monocorde del naturalismo social”,³⁸ aun cuando en este relato gravitan los temas característicos de ese tipo de literatura.

En efecto, en su lectura de “La gallina degollada”, Piglia acierta al afirmar que Quiroga es un escritor popular (“una especie de folletinista, como Eduardo Gutiérrez, que escribe miniaturas”), cuya “poética efectista y melodramática se liga con lo que podríamos llamar el *consumo popular de emociones*. En este sentido, sus cuentos son una suerte de complemento muy elaborado de las páginas de crímenes que se iban a

³⁵ Quiroga, Horacio (1993), “La gallina degollada”, en *Todos los cuentos*, op. cit., p. 91.

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

³⁷ *Ibid.*, p. 93.

³⁸ Piglia, Ricardo (1993), “Quiroga y el horror”, en *La Argentina en pedazos*, Buenos Aires, Ediciones de La Urraca, p. 65.

desarrollar en esos años en *Crítica* [...]”.³⁹ La observación, ligada en este caso a las noticias policiales, es válida también en un sentido más amplio, en la medida en que su literatura interpela ese “consumo popular de emociones” con la inclusión del imaginario científicista y los nuevos mitos que su divulgación engendra.⁴⁰

Fantasías médicas

En 1900, apareció un *Caras y Caretas* la noticia titulada “Otra víctima de la ciencia”,⁴¹ en la que se informaba que un joven estudiante de medicina, practicante del Hospital San Roque, había perdido la vida producto de una “violenta infección”, luego de herirse con el bisturí con que realizaba la disección de un cadáver. En el marco de esa pérdida, el semanario agregaba: “Son frecuentes en nuestros hospitales estos desgraciados accidentes de que generalmente son víctimas distinguidísimos estudiantes.” Seis años más tarde, Quiroga publicó en ese mismo semanario su relato “Mi cuarta septicemia (Memorias de un estreptococo)”,⁴² en el que reaparecía idéntico motivo, aunque con un drástico cambio de punto de vista: quien narra, tal como adelanta el título, es una de las bacterias que ingresa al cuerpo del joven practicante (de nombre Foxterrier, como la raza canina) y que logra concretar así la cuarta infección de su vida. A todas luces en diálogo con este tipo de acontecimientos poseedores de un aire romántico –jóvenes que se rasgan la piel y sacrifican su vida en pos de la ciencia-, el relato de Quiroga encuentra la perspectiva más efectiva para transformar ese sacrificio trágico en aventurero relato de un crimen fantástico, que por deriva coherente con su hipérbole, termina en un suicidio bacteriano.

La terminología científica del relato es tan abundante como precisa: erosión de la piel, cronometraje de los escalofríos, medición exacta de las alteraciones de la temperatura (desorbitadas, hacia el final), descripción de la lucha con los leucocitos y los embates de la quinina, la recuperación cardíaca propiciada por el suero, la eliminación de toxinas a través de los resistentes riñones, los vaivenes de reproducción

³⁹ Ibid, p. 64

⁴⁰ Véase reproducciones intercaladas N° 53-57, en las cuales es posible recuperar las ilustraciones que acompañaron a estos relatos de “casos raros” en *Caras y Caretas*.

⁴¹ “Otra víctima de la ciencia”, *Caras y Caretas*, 30 de junio de 1900.

⁴² Quiroga, Horacio, “Mi cuarta septicemia (Memorias de un estreptococo)”, *Caras y Caretas*, N° 398, 19 de mayo de 1906.



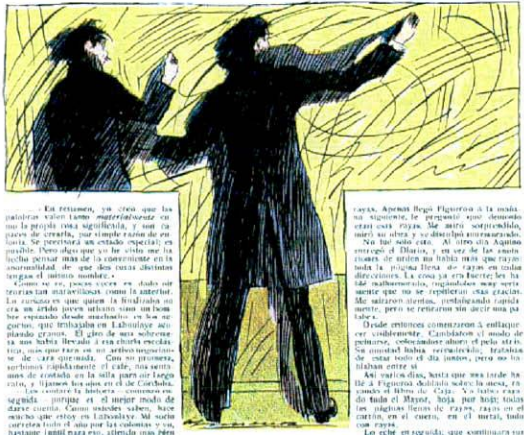
El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...

El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...

El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...
 El almohadón de plumas...
 La vida de los días que se viven...

Nº 53. Horacio Quiroga, "El almohadón de plumas", Caras y Caretas, nº 458, 13 de julio 1907. Ilustraciones de Fernández Peña.

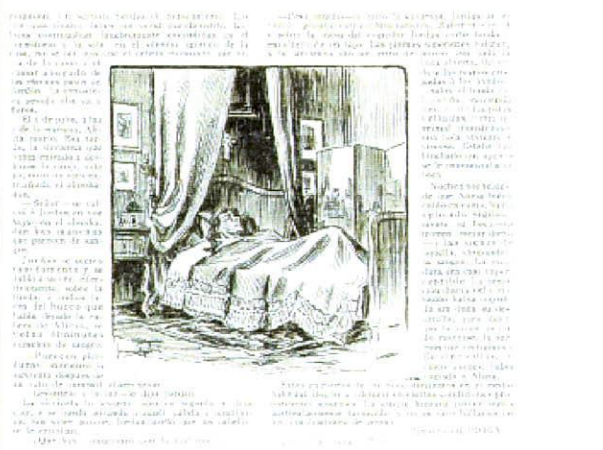
Las rayas



Las rayas...
 El problema, en otros que las...
 Las rayas...
 El problema, en otros que las...
 Las rayas...
 El problema, en otros que las...

Las rayas...
 El problema, en otros que las...
 Las rayas...
 El problema, en otros que las...
 Las rayas...
 El problema, en otros que las...

Nº 54. Horacio Quiroga, "Las rayas" Caras y Caretas, nº 432, 12 de enero de 1907. Ilustración de Giménez



La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...

La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...

La lengua

La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...

La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...



La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...

La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...
 La lengua...
 Fernández Quiroga...

Nº 55. Horacio Quiroga, "La lengua", Caras y Caretas, nº 424, 17 de noviembre de 1906. Ilustración de Hohmann.

La ausencia de Mercedes

Mercedes Mercedes, del momento de la salida, tenía el rostro más hermoso que en su vida. Sus ojos brillaban como estrellas, su boca sonreía como un arco iris, y su cuerpo parecía un ángel descendido del cielo. Pero cuando se volvió para despedirse de sus amigos, algo cambió en ella. Su rostro se volvió serio, sus ojos se oscurecieron, y su cuerpo se volvió rígido. Ella sabía que estaba dejando a sus amigos, pero no sabía que estaba dejando a Mercedes.



El momento de la salida era un momento de gran emoción. Mercedes estaba rodeada de sus amigos, que la despedían con lágrimas en los ojos. Ella se inclinó para besarlos en la mejilla, pero cuando se volvió para irse, algo cambió en ella. Su rostro se volvió serio, sus ojos se oscurecieron, y su cuerpo se volvió rígido. Ella sabía que estaba dejando a sus amigos, pero no sabía que estaba dejando a Mercedes.

El momento de la salida era un momento de gran emoción. Mercedes estaba rodeada de sus amigos, que la despedían con lágrimas en los ojos. Ella se inclinó para besarlos en la mejilla, pero cuando se volvió para irse, algo cambió en ella. Su rostro se volvió serio, sus ojos se oscurecieron, y su cuerpo se volvió rígido. Ella sabía que estaba dejando a sus amigos, pero no sabía que estaba dejando a Mercedes.

El momento de la salida era un momento de gran emoción. Mercedes estaba rodeada de sus amigos, que la despedían con lágrimas en los ojos. Ella se inclinó para besarlos en la mejilla, pero cuando se volvió para irse, algo cambió en ella. Su rostro se volvió serio, sus ojos se oscurecieron, y su cuerpo se volvió rígido. Ella sabía que estaba dejando a sus amigos, pero no sabía que estaba dejando a Mercedes.

FIN DE HOHMANN

La gallina degollada

La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.



La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.

La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.

FIN DE HOHMANN

Nº 56. Horacio Quiroga, "La ausencia de Mercedes", Caras y Caretas, Nº 477, 23 de noviembre de 1907. Ilustración de Hohmann

Nº 57. Horacio Quiroga, "La gallina degollada", Caras y Caretas, nº 562, 10 de julio de 1909. Ilustraciones de Friedrich.



La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.

La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.

La gallina degollada era una historia que se contaba en los pueblos de la zona. Se decía que una gallina había sido degollada por un hombre que quería hacer un negocio. La historia era muy triste y se contaba con lágrimas en los ojos.



Horacio Quiroga, "La gallina degollada", segunda página.

Recorte de las ilustraciones de Friedrich para "La gallina degollada".

y eliminación de la colonia de bacterias en combate con los intentos médicos por salvar al joven. Absolutamente interiorizado con todo el proceso biológico de una infección, Quiroga logra con ese insólito material crear el relato de una auténtica aventura vital, una apasionante lucha de las especies que adopta, asimismo, la retórica de un heroico asesinato. La clave está en la yuxtaposición del discurso científico con un campo semántico que nada tiene que ver con la ciencia, y que dota a un proceso natural de las apariencias de una sobrenaturaleza: “El termocauterio, de tarde, con el *sacrificio* de los [estreptococos] que quedaron, selló su propia *tumba*, encerrándonos”; “Al anochecer, comenzó la *lucha*”; “Algo era para nuestra energía nuestra propia *meditación del crimen*”; “Ilegamos al último grado de *exasperación séptica* [...] en honor del *infierno blanco* con que íbamos a tener que combatir”; “a las 22 horas de esta lucha desesperada, la colonia entera *vibró de alegría* dentro de Foxterrier; acababa de tener el primer escalofrío.”⁴³ Lo interesante, también, es que esta lucha termina, a un tiempo, con las vidas de víctima y victimario, porque las bacterias, presas de su exceso y su descontrol, llevan la temperatura de Foxterrier a tan alto grado, que ni ellas mismas resisten y casi toda la colonia muere. Los estreptococos se topan, así, con la muerte por locura de tantos personajes de Quiroga.

En un punto, la narración en primera persona por parte de la bacteria misma, su uso del “nosotros” y la detallada consignación de todo lo que le hacen al cuerpo de Foxterrier (animalizado en su nombre, reducido a su condición animal) pone este relato en serie con “El almohadón de plumas”, en la medida en que se trata de mirar a los “bichos” y microbios con un extrañamiento que los vuelve siniestros, y que incluso convierte a nuestra propia vida en siniestra. Hay aquí un naturalismo fantástico, muy característico en Quiroga, que toma elementos de la naturaleza ya identificados por la biología u otras ciencias, y los retuerce con voluntad deformante, hasta hacerles confesar el horror implícito en ellos. Cabe recordar que la ilustración que acompañó este relato también reproducía el efecto de una amenazante propagación de lo invisible, al punto que los estreptococos salían del cuadro del dibujo, y se propagaban por toda la página, velando con sus colores detrás de las letras.⁴⁴ (Véase reproducciones intercaladas n° 58 y 59)

⁴³ Todas las citas pertenecen a Quiroga, Horacio (1993), “Mi cuarta septicemia (Memorias de un estreptococo)”, en *Todos los cuentos*, op. cit., pp. 920-921. Los subrayados son nuestros.

⁴⁴ Un notable análisis de las ilustraciones que acompañaban los relatos en *Caras y Caretas* es el de Sandra Szir (2009), “Entre el arte y la cultura masiva. Las ilustraciones de la ficción literaria en *Caras y Caretas*

Otro relato que también explota el potencial siniestro de la microbiología y la bacteriología es “Los guantes de goma” (1908),⁴⁵ donde ya no son los estreptococos los que narran, sino un sujeto enterado de un “caso” singular: la “monomanía” de una joven cuyo blanco son los gérmenes que pueden contaminar sus manos, manía que la lleva a lavarlas obsesivamente hasta dejarlas en carne viva. Obligada a usar guantes de goma para protegerse de un real riesgo de infección, la acucia la inevitable duda: ¿y si quedaron gérmenes *dentro* del guante? La joven finalmente muere de una infección, con sus manos totalmente laceradas, y el cuento construye todo su efecto sobre la base del comentario de un personaje, que podría ser el de cualquier lector de la época: “-¡Oh, qué horror los microbios! [...] Pensar que uno está lleno de ellos...”.⁴⁶

Con “La meningitis y su sombra” (1917) y “El síncope blanco” (1920), Quiroga prolongará esta mirada sobre la enfermedad y la medicina, aunque ya orientada menos al efecto de la anécdota sintética, y más al vínculo con lo paranormal y el más allá. En ambos relatos, de todos modos, se especula con una dimensión de lo posible en los intersticios, en los blancos, de la mirada médica sobre la vida y la muerte.

Pero el relato donde Quiroga logra llevar más lejos la proyección del imaginario de la ciencia médica, fusionándolo con el de la técnica, es sin dudas “El hombre artificial”⁴⁷ (1910). En claro diálogo con el argumento de *Frankenstein* de Mary Shelley, aunque actualizado a un ámbito contemporáneo,⁴⁸ Quiroga agregó aquí la explicación que estaba omitida en la novela decimonónica: cómo se insufla vida a un organismo inerte, técnica concebida a partir de una analogía entre la electricidad y el “alma” de un individuo, plausibles ambas de ser transferidas de un cuerpo a otro gracias a un acumulador eléctrico o bobina.

(1898-1908)”, en Malosetti Costa, Laura y Gené, Marcela (comps.), *Impresiones de época. Imagen y palabra en la historia cultural de Buenos Aires*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 109-139.

⁴⁵ Quiroga, Horacio, “Los guantes de goma”, *Caras y Caretas*, n° 548, 27 de marzo de 1909. Véase reproducción N° 60.

⁴⁶ Quiroga, Horacio (1993), “Los guantes de goma”, en *Todos los cuentos*, op. cit., pp. 967.

⁴⁷ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año XII N° 588, 589, 590, 591, 592 y 593, del 8 de enero al 12 de febrero de 1910, con el seudónimo de S. Frago Lima.

⁴⁸ Sarlo señala que “Quiroga inventa una versión rioplatense del “moderno Prometeo”: el sabio es, en verdad, un doctor Frankenstein que, en lugar de componer a su creación monstruosa con los restos de anatomías humanas, lo forma desde las sustancias elementales: oxígeno, nitrógeno, fosfatos. Esta diferencia es la del siglo que transcurre entre la novela de Mary Shelley y 1908: de la anatomía como práctica que individualiza las partes del cuerpo humano, poniendo de manifiesto su estructura mecánica, a la química que aísla las partículas elementales en el laboratorio y reconstruye, desde ese origen primero, la estructura invisible de un cuerpo.” (Sarlo, “Horacio Quiroga y la hipótesis técnico científica”. op. cit., p. 40.) Por su parte, Rodríguez Pérsico también señala: “La Criatura de Frankenstein retorna del Polo para reencarnar en el Biógeno de principios de siglo XX.” (Rodríguez Pérsico, *Relatos de época*. op. cit., p. 358)

Lo que en un principio permite la fusión de ciencia y técnica es la profesión de los tres protagonistas: el italiano Sivel es médico; el porteño Ortiz, ingeniero eléctrico; el ruso Donisoff, proveniente de la nobleza zarista pero vuelto revolucionario, también es médico, pero sobre todo “genio”. La medicina, la ingeniería y la osadía de un “genio” volcada a la experimentación (como los ocultistas) se combinan para la creación de vida artificial.

Tras un primer intento exitoso con una rata, deciden crear un humano, llamado “Biógeno”, elaborando en un principio todos sus tejidos y órganos. Una vez logrado el físico completo, aparece el problema de cómo dotar de alma al sujeto, y para ello, deciden transmitirle, razonando “analógicamente”, una gran cantidad de dolor físico y espiritual, que concentre la experiencia de vida equivalente a la de un adulto, de la misma manera que en un circuito eléctrico se transmite corriente. Donisoff propone secuestrar a un transeúnte y torturarlo a sangre fría, para transmitir así toda su energía-dolor al ser que yace en la camilla. Lo siniestro de este relato está en la creación de vida a través de la tortura y de la transmisión del dolor, y esto hace que la vida misma, no sólo la artificial, aparezca en el relato indefectiblemente ligada a la laceración y al sufrimiento.

Lo llamativo es que la voz narradora insiste en presentar a los personajes como carentes de toda mezquindad o mal juicio. A diferencia del registro de la novela naturalista de las décadas del 80 y del 90, que depositaba todos los rasgos de degradación moral y física en el inmigrante marcado por su herencia, este relato presenta una y otra vez a Donisoff como un “arcángel” y a los otros personajes como de carácter inquebrantable, insinuando con ello que lo siniestro no está ligado a la personalidad de los científicos, sino a las reglas de su práctica, tal como ellos la conciben: ningún sistema moral, ni reparos sentimentales, por definición externos a la ciencia, pueden interferir en los objetivos.⁴⁹

El uso de la analogía para dar verosimilitud al hecho científico recuerda, en parte, a una estrategia medular de *Las fuerzas extrañas*. Con todo, un relato como “El hombre artificial”, en pluma de Lugones, hubiese sido resuelto de manera muy diferente; no sería difícil imaginar la sobrecarga de complejas exposiciones pseudo-

⁴⁹ “En sus rostros se reflejó la admiración que les causaba ese audaz golpe de genio y de locura. ¡Mas torturar a un hombre! Horrible era sin duda; pero para aquellos tres hombres que habían sacrificado a su ideal, uno su cariño de hijo, otro su amor, otro su fortuna, el tormento aplicado a un pobre ser inocente no podía ser obstáculo al triunfo de su ideal científico.” (Quiroga, Horacio (1994), *Novelas completas*, Buenos Aires, Rafael Cerdeño Editor, p. 120)

científicas acerca de la transmisión de la electricidad, los dobles astrales y las máquinas tan improbables como exhaustivamente descriptas. En cambio, Quiroga hace uso de una sola metáfora, trasvasada al sistema de analogías, para dar sustento “científico” a todo el caso: utilizando solamente a una bobina eléctrica como polo de la comparación, desestima la exhaustividad explicativa en pos de lograr un clima, un tono y una serie de personajes que solventen la escenificación de lo siniestro, que conmuevan con las escenas de horror y que se inserten menos “intelectualmente” en los horizontes de lectura del público. La coincidencia está, pues, en aquello que literariamente permite la analogía: dotar de materialidad y de factibilidad a fenómenos que transcurren en el orden de lo incorpóreo, de lo inefable, de lo no cuantificable. Quiroga estructura, así, su particular versión del oxímoron material-espiritual; en palabras de Donissoff:

¿Quién puede decir qué facultades tendrá un sistema nervioso hecho en todos sus elementos con idéntica constitución a la de un hombre en plena edad viril? Su mismo argumento de los acumuladores eléctricos puede apoyar lo que yo digo: los fabricantes, desesperados del tiempo que empleaban las láminas de plomo en *hacerse*, cubrieron las láminas con una capa de óxidos, los mismos que se forman naturalmente en los acumuladores, con el trascurso del tiempo. Es decir: dan a las láminas *recién nacidas el sistema nervioso de un adulto*. ¿Por qué nuestro hombre no se hallará en las mismas condiciones, Sivel? [...] ⁵⁰

El fracaso de este razonamiento por analogía se produce, no obstante, cuando los tres comprueban que Biógeno ha absorbido sólo el “dolor de las torturas del otro”, y que en el pasaje ese dolor no se ha trasmutado en experiencia de vida. El dolor pasa en estado puro al cuerpo de Biógeno, y con él, el alma entera del torturado. Por su parte, el transeúnte secuestrado ha perdido toda su sensibilidad; no siente dolor en sus cicatrices, e irá perdiendo uno a uno sus sentidos, hasta encontrar la muerte. En un intento por corregir semejante desvío, Donissoff –nuevamente razonando analógicamente con la electricidad- se ofrece a ser el cuerpo que reciba el exceso de descarga de Biógeno (ser otra bobina), para así salvar a la creación. Pero finalmente, la descarga sobrepasa la resistencia de Donissoff, y tanto él como Biógeno mueren.

A pesar del caos desatado, la “fantasía científica” no fracasa, porque sus hipótesis se confirman, si bien de una manera desviada y aún más horrorosa que en el inicio (“La absorción había sido completa, decisiva y fatal”⁵¹). La trasmigración de un

⁵⁰ Ibid., p. 115. Subrayado en el original.

⁵¹ Ibid, p. 126.

alma es posible, sólo que su resultado final es un ominoso sujeto con un sistema nervioso en constante estado de excitación. Los análisis de este folletín han señalado la crítica a la ausencia de moral de las prácticas científicas,⁵² y en ello hay coincidencias. Lo que también puede agregarse es que, conviviendo con esta dimensión crítica, está el ejercicio de imaginación que busca homologar lo espiritual con una energía (la electricidad), ejercicio impregnado por una visión mecánica del mundo.⁵³

Evolución y metempsicosis: monos

Milagros Ezquerro ya ha señalado, a propósito de los cuentos misioneros de Quiroga, que la naturaleza aparece siempre como “supernaturaleza”, cargada de dimensiones colosales y sobrenaturales que acosan a los hombres.⁵⁴ Su observación trasciende lo meramente espacial, en la medida en que la animalidad –que también es parte de lo natural- suele connotar en Quiroga atributos fantásticos, que se proyectan sobre la base de elementos reconocibles, como el instinto, los sentidos o la fisionomía animal. Como se ha analizado en el capítulo sobre los relatos de Lugones, los monos protagonizaron una serie de relatos fantásticos (y de artículos de divulgación) portando toda clase de atributos humanos, en una clara ficcionalización de las implicancias y derivas de la teoría darwineana. Horacio Quiroga escribió tres relatos con monos como protagonistas: “Historia de Estilicón” (1904), “El mono ahorcado” (1907) y “El mono que asesinó” (1910), en los que invariablemente domina una perspectiva que sobrenaturaliza los atributos simiescos, acercándolos lo más posible a lo humano. En dirección inversa, cuentos como “El salvaje”, integrado por dos partes –“Sueño” y “Realidad”⁵⁵-, escarban en la aventura regresiva de un hombre moderno hacia su “doble” primitivo del período terciario, cuando la especie aún debía enfrentar el acoso de dinosaurios y otras fieras. Lateralmente, un relato no ocupado de la vida salvaje como “Los perseguidos”, puede incluir también pasajes donde la persecución por la

⁵² Cfr. Textos ya citados de Sarlo y Rodríguez Pérsico. También, Ludmer, Josefina (1999), *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Perfil.

⁵³ Véase la serie de reproducciones n° 61, en las cuales se recortan las ilustraciones de Friedrich para las entregas de este folletín.

⁵⁴ Ezquerro, Milagros (1991), “La escritura de Horacio Quiroga: de lo múltiple a lo obsesivo”, en A.A.V.V. *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario - Ediciones Siruela, pág. 266.

⁵⁵ Partes que originalmente se publicaron como cuentos independientes, incluso el primero años después que el segundo.



Los tres ocultos. Indistinto, no se comienza la meditación de la vida para hablar.



—Vigilante, más—milita con el doctor Basimoff

Ilustraciones de la 4ª entrega (*Caras y Caretas*, nº 591)



Donostia (marzo) en una escuela en el teatro de...



... una escuela en una escuela en una escuela...

Ilustraciones de la 5ª entrega (*Caras y Caretas*, nº 592)



Los tres ocultos satiricos, hablando a Illego...

Ilustraciones de la 6ª entrega (*Caras y Caretas*, nº 593)



Duro Basimoff habia vacio & con hacia otro, con...

ciudad de dos paranoicos se transforma, a fuerza de metáforas y campo semántico convocado, en la carrera de un predador tras su presa.

Como señala Eduardo Romano, “la manera de enhebrar dimensión humana y animal” en Quiroga “sobrepasa la mera comprobación evolucionista [...] para descubrir y significar una presencia otra de animales inscritos psicológicamente en el hombre.”⁵⁶ No se trata tanto de recrear literariamente la “verdad” de una teoría, a la manera de la novela naturalista, sino de poner a funcionar las posibles conjeturas que esa teoría autoriza si se escudriña su potencial para el horror y la pesadilla. El impacto que produjo el darwinismo al ligar para siempre a la especie humana al reino animal no sólo encuentra ecos quiroguianos en los relatos sobre monos, sino, más globalmente, en los continuos y perturbadores solapamientos entre lo humano y lo animal, cuyos pasajes comunicantes suelen ser la locura y la atracción sexual. Así como en el temprano relato “Historia de Estilicón”, Quiroga imaginó el triángulo sexual y amoroso entre un gorila, una mujer y un hombre, en otro del mismo libro, “La muerte del canario” (1904), también planteaba, con lenguaje de aparente inocencia, la relación de idilio y besos en la boca entre una muchacha y un canario, animal que presuntamente muere por exceso de excitación. En otro plano, con “El lobizón” (1906),⁵⁷ el antiguo mito se reencauza hacia la noche de bodas de un sujeto que se transforma en chanco, en el momento en que tendrá sexo con su esposa.⁵⁸

Ahora bien, el rasgo distintivo de los monos pareciera ser la cuestión de la *identidad* con lo humano: la posibilidad de cruzar miradas con un “otro” que es reflejo primitivo de uno mismo. Si los espiritualistas hablan de “doble astral” o “peri-espíritu” cuando quieren nombrar esa sustancia que duplica el cuerpo material en el plano etéreo, la literatura fantástica –en diálogo con la vulgarización darwineana– pareciera proponer al mono como el “doble” atávico o ancestral, un doble que, siendo otro exterior, es a la vez reflejo de una parte del yo humano. Lugones ya había incursionado en un cruce entre “doble astral” y “doble atávico” en su relato “La licantropía” (1898), luego publicado en libro como “Un fenómeno inexplicable”. Retomando ese cruce, pero complejizando la trama con las formas del folletín y conformado una mixtura de

⁵⁶ Eduardo Romano (1993), “Trayectoria inicial de Horacio Quiroga: del bosque interior a la selva misionera”, op. cit., p. 1336.

⁵⁷ Quiroga, Horacio, “El lobizón”, *Caras y Caretas*, n° 406, 14 de julio de 1906.

⁵⁸ Véase reproducciones intercaladas N° 62-64, vinculadas a esta serie de relatos.

discursos más compleja, Quiroga escribió “El mono que asesinó”,⁵⁹ auténtico híbrido orientalista-darwineano en clave fantástica, donde doble espiritual y doble animal se fusionan en un siniestro gibón del Jardín Zoológico de Buenos Aires.

“El mono que asesinó” cuenta el extraño fenómeno que le ocurrió a Guillermo Boox cuando visitaba la jaula de los monos; a poco de reparar en la mirada “aburrida, seria y filosófica” de uno de los gibones, el personaje cae en la cuenta de que el animal le ha hablado. El mono pronuncia frases que tocan una memoria remota en Boox, y ello se debe a que, en realidad, el animal es la reencarnación de un Maestro hindú que fue asesinado por un ancestro de Boox en la India antigua, tres mil años antes.

La revelación introduce una idea invertida de la cadena evolutiva: el mono *desciende* de un hombre, y su capacidad de hablar no es una adquisición reciente, sino que se corresponde con su “alma” humana. Esta involución se explica según un cruce de la lógica teosófica sobre la reencarnación (también llamada palingenesia), con las leyes del darwinismo: al morir, este Maestro, un elegido de Brahma, acumuló deseos de venganza y su alma quedó impura; cuando hubo de reencarnar en la tierra, acorde a la leyes del karma, lo hizo en una forma de vida inferior, que en este caso es un mono, especie inmediata anterior al hombre, según el darwinismo en su versión banalizada. La yuxtaposición termina de diseñarse cuando el gibón revela sus propósitos: concretar una auténtica “metempsicosis”, esto es, la trasmigración de su alma al cuerpo de Boox.⁶⁰ Para restituir un orden perdido, para ejecutar su venganza, debe usurpar el cuerpo de Boox, y acortar así los millones de años que debería esperar para volver a evolucionar a humano.

Todas las operaciones de *préstamo*, *subversión* y *reescritura* a los que Quiroga somete los discursos científicos y ocultistas, lejos de ser una glosa de teorías, son una verdadera ficcionalización fantástica de un caso imposible en otro registro. De hecho, en el relato se descartan las explicaciones asidas a una única disciplina: Boox lee durante cuatro días textos del zoólogo alemán Alfred Edmund Brehm (1829-1884), autor de un

⁵⁹ Quiroga, Horacio (1994), “El mono que asesinó”, en *Novelas Completas*, op. cit. Este relato fue publicado originalmente en formato de folletín en la revista *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año XI, Nros. 552, 553-554, 555, 556, 557, 1, 15, 25, 29 de mayo y 5 de junio de 1909. El autor firmó con el seudónimo de S. Frago Lima.

⁶⁰ El dogma de la metempsicosis es de origen hindú. De la India pasó a Egipto, de donde más tarde, lo importó Pitágoras a Grecia. Pero hay entre la Metempsicosis hindú y la doctrina de la reencarnación, tal como se la enseña hoy día, una diferencia capital: la de que la primera admite la trasmigración del alma al cuerpo de los animales, lo que sería una degradación, y que esta trasmigración se opera solamente en la Tierra. (Riffard, Pierre [1983] 1987, *Diccionario del esoterismo*, Madrid, Alianza)

La familia vivía en un rancho en el campo de...
 una casa de campo...
 una casa de campo...
 una casa de campo...

Una vez que se hubo ido...
 una vez que se hubo ido...
 una vez que se hubo ido...
 una vez que se hubo ido...

El mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...

El mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...

El mono que asesinó, el mono que asesinó, el mono que asesinó.

El mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...



¡Allí, sobre su pecho, mirándolo fijamente, estaba realmente el gibón, el mono!

Recorte de una de las ilustraciones de la sexta y última entrega de "El mono que asesinó" (*Caras y Caretas*, nº 557, 5 de junio de 1909)

Nº 62. Horacio Quiroga, Folletín "El mono que asesinó", *Caras y Caretas*, nº 552, 1 de mayo de 1909. Ilustraciones de Friedrich. 1.º entrega.

El mono ahorcado

FOLLETÍN. Un mono más de estos tuvo un hijo, otra vida sin parangón. Este mono en 1909, y como Victoria... por la mano de la naturaleza... el mono de la familia... el mono de la familia...

Antes de salir a Tíran. Me lanché sobre un agujero...
 un agujero...
 un agujero...
 un agujero...



Heracio QUIROGA.

El mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...

El mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...
 el mono que asesinó...

El lobisón

Una noche en que no tenía...
 una noche en que no tenía...
 una noche en que no tenía...
 una noche en que no tenía...



Heracio QUIROGA.

El lobisón...
 el lobisón...
 el lobisón...
 el lobisón...

El lobisón...
 el lobisón...
 el lobisón...
 el lobisón...

Nº 63. Horacio Quiroga, "El mono ahorcado", *Caras y Caretas*, nº 472, octubre 19, 1907. Ilustración de Zavattaro

Nº 64. Horacio Quiroga, "El lobisón", *Caras y Caretas*, nº 406, 14 de julio de 1906. Ilustración de Giménez.

popular libro sobre animales, y no halla, claro está, ninguna respuesta; visita un círculo espiritista, con igual resultado; más tarde, Boox convoca a un amigo médico, que tampoco encuentra explicación para el fenómeno. Con todo, la presencia del médico es fundamental, porque es quien atestigua todo el proceso de transformación de Boox en un simio: constata la aparición de sus dientes, la modificación de sus posturas, la falta de habla y sobre todo, el cambio de la mirada: “no había en ella reflejo de alma humana más o menos encolerizada, sino el brillo lacrimoso y fijo de la bestia que va a lanzarse. Y la impresión de tener ante él un *animal* tornó angustiosamente al médico.”⁶¹ El relato logra un buen manejo de la intriga folletinesca a lo largo de esta transformación, y el resultado final es sumamente perturbador, dado que la metempsicosis se concreta con tanto éxito que pasa desapercibida a los ojos del médico. En tono jocoso, éste le comenta al propio mono, que ya posee la apariencia de Boox: “¡Figúrese!... en pleno Buenos Aires, una transformación así... ¡Y con un estúpido mono cualquiera!...”⁶²

Respecto de “El mono que asesinó”, Rodríguez Pérsico ha señalado que “imagina una explicación para un caso extraordinario que, al adentrarse por senderos esotéricos, se aparta del universo conceptual científico.”⁶³ Creemos, por el contrario, que no es exclusivamente lo teosófico lo que interviene en la explicación del caso, sino en cambio un inseparable híbrido ocultista-darwineano, que ensambla ley de karma y ley de evolución biológica, que cruza la metempsicosis con el atavismo, y que amalgama la temática del “doble” con ambos imaginarios, lo astral y lo animal.

Por otro lado, al igual que “Un fenómeno inexplicable”, el relato de Quiroga no está exento de incluir comentarios irónicos respecto de su propia obsesión con la identidad entre monos y hombres. Existen numerosos pasajes en los que el narrador, a la manera de un guiño para el lector, parece reírse de cuán lejos han llegado las especulaciones y los temores sobre nuestra vinculación evolutiva al mundo animal, incluso en su propia historia: “Que la humanidad descienda del mono, todavía, pero que toda la franca y noble naturaleza humana se transforme en una bestia peluda y mordedora...”⁶⁴ Comentarios como éste dan cuenta del uso que Quiroga realiza de las ideas científicas: desde la perspectiva de la recepción y el impacto en el público no especializado. Las “bestias peludas y mordedoras” le sirven para crear sus ficciones

⁶¹ Quiroga, Horacio (1994), “El mono que asesinó”, op. cit., p. 93.

⁶² Ibid., p. 102.

⁶³ Rodríguez Pérsico, Adriana (2008), *Relatos de época*, op. cit., p. 306.

⁶⁴ Quiroga, Horacio (1994), “El mono que asesinó”, op. cit., p. 91.

fantásticas superponiendo a esas bestias con series semánticas ocultistas, y de esta manera, interpelar una imaginación colectiva de fuerte pregnancia en la época.

En “El mono ahorcado”⁶⁵, en cambio, Quiroga imagina un pasaje inverso: no hay involución hacia una forma animal, sino forzado y trágico ingreso de un mono a la cultura humana, al universo de lo simbólico. Al igual que los relatos de Lugones, se parte aquí de una hipótesis, cuya verificación será, no obstante, oblicua: “La facultad de hablar, en el sólo hecho de la pérdida de tiempo, ha nacido de lo superfluo: esto es elemental. Las necesidades absolutas, comer, dormir, no han menester de lenguaje alguno para su justo ejercicio. [...] El lenguaje (el pensamiento) no es sino la falta de acción, o, si se quiere, su perfume.”⁶⁶

El narrador decide enseñar a hablar a su mono, Titán, sugiriéndole “la idea de lo superfluo”. Pero lo curioso es que antes de aprender a hablar, el mono decide quitarse la vida, colgándose de una soga que lo ahorca. “La menor angustia humana de vacío en la cabeza, lo ha llevado fatalmente a ese desenlace. Si es así, una vez abandonados los brazos –él conocía el peligro de esa situación- su decisión ha ido derecho a la muerte.”⁶⁷ Podríamos decir que en este cuento también se comprueba fatalmente la veracidad de la hipótesis inicial, aunque en este caso, esa comprobación es parcial, dado que el aspecto del habla se pasa por alto. Titán no necesita aprender a hablar para arribar a la idea de lo superfluo, y la “angustia humana de vacío” lo lleva directamente al acto: se quita la vida. Nuevamente, la aparición de un acto de *voluntad* en un ser instintivo es lo que despierta el efecto fantástico del relato. Iniciar a un ser irracional en los terrenos del habla y del pensamiento acarrea la tragedia, una tragedia que tiene que ver con la capacidad de adjudicar sentido a las cosas, pero a la vez, con la incapacidad de dominar aquello inefable, es decir, el vacío, la angustia, la muerte.

Por último, potenciando al máximo el escozor que produce la perversión del instinto animal, en “Historia de Estilicón” Quiroga traslada el problema al ámbito de lo sexual. El narrador y dueño del animal es el mismo de “El mono ahorcado”, pero aquí experimenta con su animal sin albergar teorías previas, sino sólo con la perversa expectativa de quien está dispuesto a observar sin intervenir. Las relaciones sexuales de Estilicón con una muchacha, empleada del narrador, los celos del sirviente, y la

⁶⁵ Publicado originalmente en *Caras y Caretas*, Buenos Aires, año X, n° 472, octubre 19, 1907. Este cuento nunca fue incorporado a un libro por el autor.

⁶⁶ Quiroga, Horacio (1993), “El mono ahorcado”, en *Todos los cuentos*. op. cit., p. 933.

⁶⁷ *Ibid.*

paulatina melancolía del mono arman otra variante de los temas quiroguianos de amor, locura y muerte. A propósito de este cuento, Beatriz Sarlo ha señalado que Quiroga trabaja sobre la idea de que “hombres y monos comparten un suelo biológico que, en ocasiones, los iguala”. La siniestra ejemplificación de esta idea se ampara en la impunidad moral que permite la adopción del género “informe científico” para dar forma al relato: “El informe científico transfiere a la literatura no sólo su ideología (como se ha dicho muchas veces sobre el naturalismo) sino su autonomía moral.”⁶⁸ En efecto, ya en “Una historia inmoral”, Quiroga había puesto en boca de un médico un caso de incesto, acaso difícil de representar en otro registro. En “Historia de Estilicón”, lejos de lo fantástico, el verdadero cruce de frontera es la zoofilia –aunque dada la preeminencia del mono como personaje debería llamarse “antropofilia”- que ya no confronta tanto con una idea de lo “posible”, sino con lo culturalmente prohibido.

Analogías técnico-espirituales

Es sabido que Quiroga fue temprano aficionado a la fotografía, y que esa pasión lo llevó, también, años más tarde, a interesarse por el cine. En algunos de sus relatos ingresaron tanto sus conocimientos técnicos, como las proyecciones fantásticas que esos nuevos lenguajes de la imagen le sugerían.⁶⁹ En dos relatos, “El retrato” (1910)⁷⁰ y “El vampiro” (1921),⁷¹ Quiroga encauzó esas proyecciones fantásticas hacia analogías técnico-espirituales, en las que el funcionamiento técnico de la fotografía en el primero, y del cine en el segundo, permitían argumentar la posible captación de imágenes psíquicas y de fantasmas. Aquí no solo estaba presente un imaginario técnico, sino de manera muy evidente, el tipo de experimentaciones que llevaban a cabo los espiritualistas con ambiciones científicas, cuando afirmaban que la mente podía impregnar, por la sola evocación de imágenes, las placas fotográficas, o cuando presentaban como “prueba” de la existencia de los espíritus sus supuestas fotografías. Si

⁶⁸ Sarlo, Beatriz, “Horacio Quiroga y la hipótesis técnico-científica”, op. cit., p. 39

⁶⁹ “El cine es lo ‘maravilloso técnico’ de comienzos de siglo XX” –afirma Beatriz Sarlo- [...] Por eso, el cine interpela a Quiroga en dos dimensiones: la que remite a la posibilidad técnica o constructiva y la que pertenece al registro de la imaginación, uniendo dos polos del deseo estético a comienzos de este siglo.” (Sarlo, op. cit., p. 26)

⁷⁰ Quiroga, Horacio, “El retrato”, *Caras y Caretas*, nº 639, 31 de diciembre de 1910.

⁷¹ Quiroga, Horacio, “El vampiro”, *La Nación*, 11 de septiembre de 1927. Cuento incluido en el libro *Más allá* (1935).

el tema de la “vida” de las imágenes bidimensionales no es nuevo (suele citarse “El retrato oval” de Poe como el génesis de sus versiones modernas), en Quiroga reaparece de la mano de un cruce entre ciencia, técnica y espiritualismo científicista.

En las revistas espiritistas y teosóficas era sumamente frecuente la publicación de notas como esta:

La fotografía de una impresión visual: M. Ingles Rogers ha hecho al respecto unos curiosos experimentos relatados en *The Nature*. Mirando fijamente durante un minuto, en plena luz solar un *shilling* (moneda inglesa) con la intención de grabar su imagen en la retina; colocando después un vidrio amarillo en la ventana, dirige su mirada sobre una placa fotográfica durante 43 minutos. Desarrollada la placa, concluido el experimento, por los procedimientos usuales, se ha observado claramente el contorno de la moneda citada. [...] Estos hechos parecen demostrar que la imagen de la retina despidió rayos capaces de impresionar una placa fotográfica.⁷²

La hipótesis científica de “El retrato” es ciertamente similar, aunque Quiroga elige un objeto para la proyección mental mucho más sugerente que un simple *shilling*: la mujer amada, muerta. El caso es referido por un sujeto llamado, no inocentemente, Kelvin, al igual que el físico británico William Thomson –conocido como lord Kelvin– figura clave de la termodinamia y el electromagnetismo. Estas materias no se relacionan directamente con la hipótesis del relato, pero el apellido convoca –junto con el de Gustave Le Bon, también mencionado– un aura científica, en la cual se mezcla el riguroso saber académico de un Thomson con las osadías de la divulgación propias de Le Bon cuando escribía sobre ciencia. El joven Kelvin, que conversa con el narrador, asegura que “el ojo humano podría perfectamente, como un cuerpo cualquiera, impresionar la gelatina [de la placa]”,⁷³ gracias a la cual logró obtener la imagen de su novia muerta dos años atrás, exactamente igual a como su mente la recordaba. El interés de Quiroga por verosimilizar el caso lo lleva a afinar sutilmente la analogía: si las primeras experiencias fallan porque –al igual que la cámara– el ojo no se adapta a la oscuridad e impregna imágenes “fuera de foco”, con el empleo de la “luz roja” la evocación sale nítida y vívida.

Una vez que el relato expone y comprueba los principios de esta maravilla científica, comienza el verdadero desenlace de la historia: tras meses reviviendo día a día a su novia con su retrato mental, Kelvin se aburre del asunto al tiempo que pierde su

⁷² Traducción del *Journal de Magnétisme*. *Constancia*, 23 de marzo de 1896.

⁷³ Quiroga, Horacio (1993), “El retrato”, en *Todos los cuentos*, op. cit., p. 988.

enamoramiento; cuando vuelve a intentar la experiencia, su novia, Edith, reaparece, pero con sus ojos fijos en el ayudante de laboratorio, su nuevo amor. Así, a la hipótesis sobre la fuerza de la mente y la radiación del ojo humano, se suma otra de corte sentimental: el verdadero poder de evocación está en el amor y en el deseo. No exento de cierto humor, “El retrato” es, con todo, una reactualización de un tema típico del fantástico del siglo XIX en clave científico-espiritual

Similar cruce entre deseo, técnica y espiritualismo se halla en “El vampiro” (1927), aunque con mayor dramatismo. El encuentro entre el experimentador aficionado Rosales y el “vago diletante de las ciencias”, Guillermo Grant, se produce por causa de “un ligero artículo de divulgación”⁷⁴ sobre los rayos N1, escrito por este último (personaje que reaparece en casi todos los cuentos sobre cine). Nuevamente, no es la ciencia “oficial” la que atrae a Quiroga, sino las esquinas marginales de “lo científico”. Como adelantamos al comienzo de capítulo, los rayos N1 son una variante ficcional de los también falsos rayos N, cuya existencia defendió durante un tiempo el físico francés René Blondot, engañando a una buena porción de colegas. Tema ya vetusto en la discusión científica (su apogeo se dio entre 1903 y 1906),⁷⁵ Quiroga aun así lo incorpora porque parece permitir el nexo perfecto entre “El retrato” y este nuevo relato: “Si la retina impresionada por la ardiente contemplación de un retrato puede influir sobre una placa sensible al punto de obtener un ‘doble’ de ese retrato, del mismo modo las fuerzas vivas del alma pueden, bajo la excitación de tales rayos emocionales [los N1] no reproducir, sino ‘crear’ una imagen en un circuito visual y tangible...”⁷⁶

Esa hipótesis de Grant es la que incentivará a Rosales a extraer la proyección de una actriz de películas hollywoodenses, una mujer fantasmal, o “el espectro sonriente, escotado y traslúcido de una mujer.”⁷⁷ La *star* finalmente deviene en auténtico vampiro y termina con la vida de Rosales (así como con la cordura de Grant, que está internado.) Más allá de las intrigas argumentales (que incluyen también el asesinato, en Hollywood, de la actriz real), resalta en este relato la pervivencia de una mirada propia de la “fantasía científica” de entre siglos, a pesar de que incorpore de manera novedosa el universo del cine, y a pesar de la distancia temporal que separa a este relato de los vistos en apartados anteriores. En un punto, este relato es deudor tanto de una imaginación

⁷⁴ Quiroga, Horacio (1993), “El vampiro”, en *Todos los cuentos*, op. cit., p. 717-718.

⁷⁵ Cfr. Capítulo II de esta tesis, apartado “Los rayos X y el ‘od’: la esperanza ocultista”.

⁷⁶ Ibid., p. 719.

⁷⁷ Ibid., p. 723.

residual -“lo científico” concebido con una analogía técnico-espiritual- como de otra emergente, vinculada a las fantasías que despierta el *star-system*. La idea de la imagen como “espectro” está todavía muy influida por el discurso de los espiritualismos científicos, pero las asiduas visitas al cinematógrafo de estos dos diletantes y el consumo del mundo Hollywood hablan, a su vez, de un imaginario más actual.

Esta lógica de “lo científico” que ya es residual hacia fines de la década del 20, pero que a principios del siglo copaba enteramente las “fantasías científicas” de Lugones, estará ausente ya en un relato como *La invención de Morel* (1940), de Adolfo Bioy Casares. Quiroga habita una temporalidad intermedia, en la que parece funcionar una original convicción: “Sólo existe un excitante de *las fuerzas extrañas*, capaz de lanzar en explosión un alma: este excitante es la imaginación.”⁷⁸

⁷⁸ Ibid, p. 719. El subrayado es nuestro.

Conclusiones

En los capítulos de esta tesis hemos analizado diferentes ámbitos de la cultura de entre siglos que participaron en la construcción de un *imaginario científico*, atendiendo siempre al doble espectro de significación que posee la categoría de “imaginario”: por un lado, el conjunto de representaciones sociales, de “ideas-imágenes de la sociedad global”,¹ en el que se organizan simbólicamente las relaciones de poder, las prácticas sociales, y su articulación con el pasado y el presente; pero también, en su acepción vinculada al propio ejercicio de la *imaginación*, a la proyección ficcional o futura sobre ciertos dilemas de la cultura contemporánea. Al contemplar su doble dimensión, el imaginario científico se presentó como el lugar donde confluyeron tanto la producción simbólica de las propias ciencias, como sus efectos en otros discursos y otras prácticas, los que, con sus intercambios, tensiones y reescrituras, complejizaron la imagen de *lo científico* en la cultura de entre siglos.

Tanto en los medios de prensa destinados al gran público, como en las revistas de las ciencias ocultas y en las “fantasías científicas” de la literatura, hemos encontrado formas en que la imaginación construyó representaciones “maravilladas” de la ciencia de entre siglos. En el conjunto de estas representaciones fue posible recuperar no sólo el fuerte impacto del desarrollo de las ciencias en la sociedad, sino también las señales de un tipo de receptividad *sensible* frente a lo que se concebía como la maravilla secular. La “estructura de sentimiento” que velaba detrás del amplio espectro imaginario de “lo científico” fue una constante predisposición a aceptar, de la mano de las ciencias, que lo otrora considerado sobrenatural o imposible, iría develándose posible gracias al conocimiento secular del mundo.² Antes que representaciones meramente

¹ Cfr. Bronislaw Baczko [1984] 1999, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.

² En *Marxismo y literatura*, Williams señala la pertinencia de preguntarse por “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente”; por “el pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada. En consecuencia, estamos definiendo estos elementos como una “estructura”: como un grupo de relaciones internas específicas, entrelazadas y a la vez, en tensión. Sin embargo, también estamos definiendo una experiencia social que todavía se halla en *proceso* [...] Desde una perspectiva metodológica, por tanto, una ‘estructura del sentir’ es una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un período, con permanente necesidad de retornar activamente a tal evidencia”. (Raymond Williams [1977] 1997, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, pp. 150-158)

“intelectuales”, razonadas o argumentadas, velaba allí un horizonte de percepción social donde confluyeron ideas y sentimientos, ensueños a futuro y temores, atención a la realidad y fugas imaginarias. Periodistas, escritores, ocultistas y científicos fueron diseñando, con sus intervenciones personales, los trazos de una imaginación científica, cuyas bases estaban en ciertos acontecimientos de las ciencias, pero cuyas formas, propagación y proyecciones trascendieron esas bases.

Así, en el capítulo I, hemos realizado un recorrido acotado, pero que buscó ser representativo de cierta orientación “maravillada” en la divulgación destinada a gran público. Para nosotros, la *heterogeneidad* de temas y su puesta en *contigüidad* en las páginas de periódicos y revistas, lograba, a un tiempo, informar, entretener y jugar al “ensueño” social en clave científica. Asimismo, la vacilación editorial entre, por un lado, la difusión positiva de los avances de lo “oculto” sobre las pertinencias de la ciencia y por otro lado, el titeo o la protesta por la ola de misticismo finisecular, fueron otra variante de la inestabilidad de límites que afectaba a las categorías de lo real y de lo irreal, sobre todo desde el punto de vista del lector no formado en ciencias.

En los capítulos II, III y IV hemos propuesto el estudio de los espiritualismos con ambiciones científicas como un tema que revela aristas inesperadas de la “cultura científica” de entre siglos. Los años de fundación institucional de estas corrientes, hacia el último tercio del siglo XIX, fechan su fuerte ligazón con el discurso de las ciencias, así como el carácter no necesariamente reactivo de su surgimiento. Si bien, siguiendo un planteo polarizador, se podría conjeturar que el rescate de ciertos aspectos de las religiones antiguas respondería a una reacción defensiva frente al avance de la secularización, una reacción que buscaría en el pasado modelos organizadores de creencias y prácticas frente a un presente desintegrador y tendiente al laicismo, es cierto también que relegar este fenómeno al exclusivo terreno de lo religioso hubiese implicado el desconocimiento del verdadero lugar que estas instituciones ambicionaron ocupar en la cultura de su tiempo.

Tanto el espiritismo como la teosofía fueron corrientes que no se acotaron a ámbitos unívocos –exclusivamente a la religión, a la mística, a lo pseudo-científico, a lo “filosófico”–, sino que, cada una a su modo, e independientemente del grado de legitimidad de sus enunciados, participaron de todas estas esferas a la vez, dado que fue justamente una voluntad utópica de *síntesis* la que constituyó el pilar de sus postulados. Tanto el espiritismo como la teosofía eran concebidas por sus fundadores y adeptos con

una naturaleza tripartita: se trataba de corrientes espiritualistas con una base religiosa no dogmática (un cristianismo originario “sin Iglesia” en el caso de los espiritistas; una síntesis del nudo común a las religiones de Oriente y Occidente, en el caso de la teosofía); con una base moral y pretendidamente “filosófica” articulada en la filantropía y en el ejercicio militante de la solidaridad humana; y finalmente, con una base “científica”, amparada en la serie de experimentaciones con fluidos y fuerzas espirituales, entre otros fenómenos, y aspirante a encarnar una “nueva” ciencia, menos positivista, que incluyera dentro de sus objetos de estudio la dimensión espiritual de la vida. En este último punto, coincidían también con los cultores del magnetismo. Desde nuestra perspectiva, esta aspiración científica fue la integrante más original de la tríada, y la que permitió ligar el surgimiento de estas corrientes con el fuerte grado de legitimación que el desarrollo de las ciencias había logrado conquistar en el siglo XIX. Antes que meras reacciones, estas corrientes espiritualistas con aspiraciones científicas constituyeron una consecuencia inesperada del cientificismo, una manifestación crítica pero no negadora del valor de la ciencia como forma de conocimiento del mundo y, sobre todo, fueron la expresión más utópica del siglo acerca de cuán lejos podría llegar la capacidad humana de conocimiento, al punto tal de develar los misterios adjudicados durante siglos al “más allá”. Hacer “material” al espíritu, correr la línea de lo sobrenatural hacia lo que se especulaba fuera “natural”, fundar una ciencia que contemplara postulados morales, son, ante todo, consecuencias de una férrea “fe” en los posibles alcances de la ciencia.

En esta tesis hemos elegido nombrar estas corrientes con la fórmula “espiritualismos con ambiciones científicas” por varias razones. En primer lugar, porque con ello pudimos englobar al espiritismo, la teosofía y el magnetismo por sus rasgos comunes, acorde al eje de interés de nuestro trabajo, a pesar de que, por supuesto, los tres presentaron notables diferencias entre sí. En segundo lugar, porque de esta manera hemos evitado la generalizada apelación al “esoterismo”, usualmente asociada a estas corrientes, cuando en realidad se trata de un término ligado a una tradición de más larga data: la de las religiones antiguas que, acorde con el historiador Jean-Paul Corsetti, poseyeron siempre un aspecto “exotérico” y otro secreto, limitado al culto de los iniciados: lo “esotérico”.³ Si bien en el caso de la teosofía hay una inclusión de

³ Cfr. Corsetti, Jean-Paul [1991] 1993, *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Larousse.

discursos esotéricos, en líneas generales estos espiritualismos encarnaron corrientes eminentemente modernas, decimonónicas, profundamente atravesadas por problemas de su cultura contemporánea. En otro plano, empleamos el término “ocultismos” cuando retomamos la forma en que estas corrientes eran nombradas en la época por los periódicos y revistas, en la medida en que todas ellas se interesaban por las realidades “ocultas” a los simples sentidos. La práctica de las “ciencias ocultas” se vinculó en la época con las investigaciones en los fenómenos del más allá, el psiquismo o el “fluido ódico”, con lo cual la nomenclatura también estaba revestida por un uso vulgarizado y secular.⁴ Por último, descartamos también la asociación con lo “esotérico” porque la idea de un acervo “secreto” ciertamente se reñía con la asidua figuración de los voceros de estas corrientes en los medios de prensa, figuración que era, además, uno de sus claros objetivos. La apelación a lo “secreto” en los discursos teosóficos era, en todo caso, una efectiva estrategia para crear entre los miembros la ilusión de integrar una “selecta elite espiritual”, que accedía a conocimientos ajenos a la vulgaridad de las masas.

Tras estudiar el desarrollo de estos espiritualismos, podemos remarcar, a modo de conclusión, los tres elementos que sintetizaron su peculiar inscripción en el cientificismo. En primer lugar, es claro que independientemente del grado de factibilidad de sus ambiciones, estas gozaron de considerable pertinencia a lo largo de las décadas de entre siglos, y ello fue producto, ante todo, de lo que cultura científica instituyó como “posible”. Pero por otro lado, en segundo lugar, debe señalarse también que tanto espiritistas como teósofos habían comprendido cuán legitimadora era, frente al conjunto de la sociedad, la incrustación de una retórica científicista en su propio discurso. Más allá de su estructural convencimiento sobre la posibilidad de una “ciencia del espíritu”, estas sociedades realizaron un uso legitimante del discurso científicista, para aplicarlo en objetos como las “fuerzas” de la mente (en un sentido literal, y no metafórico, de “fuerza”), el “fluido espiritual-magnético”, el “fluido vital inteligente”

⁴ Corsetti señala que el esoterismo, en su acepción más precisa, significa una “introspección que, por el atajo de un conocimiento gradual, se abriría sobre una intelección de las relaciones complejas que unen lo divino, la naturaleza y el hombre”; esos conocimientos se “habría transmitido en el interior de cenáculos, comunidades, sectas u órdenes, bajo el sello del secreto y el velo de las alegorías”. Mientras que el “ocultismo” o “ciencias ocultas”, de cuño más tardío “podría ser reconocido como un conjunto de *prácticas* que deberían distinguirse del ‘esoterismo’ propiamente dicho, el cual sería por lo tanto el conjunto *teórico* que haría posible las mencionadas *prácticas*.” (Corsetti, *op. cit.*, pp. 9-10) Entre los espiritualismos que estudiamos, predominan esa “prácticas”, aunque apoyadas menos en acervos esotéricos, que en una articulación entre ciencia y pseudo-ciencia.

presente en el éter, la concepción del pensamiento como “materia” o alternativamente como “energía”, entre otras variantes sincréticas. Asimismo, emularon a las ciencias experimentales en su metodología, cuando sometían a observación “controlada” los diferentes fenómenos espiritistas o psíquicos; y también, tomaron prestadas las formas del “informe científico”, cuando exponían rigurosamente los resultados obtenidos. A fin de lograr una mayor verosimilitud en el discurso, realizaron complejas apropiaciones de terminología, argumentaciones, teorías y hasta nombres propios de científicos para construir una representación de sí mismos y de sus intereses “dentro” del amplio espectro del cientificismo finisecular, y no fuera de él.

Finalmente, en tercer lugar, debe destacarse que lo que permitió la vigencia de su discurso durante varias décadas fue, también, la posibilidad que ofrecieron a los individuos con sensibilidad laica de albergar una suerte de “creencias razonadas”,⁵ esto es, de poder comulgar con un sistema moral y con una idea laxa de la divinidad que no entrara en grosero conflicto con el librepensamiento, la defensa del laicismo y la mentalidad progresista. Lejos de la devotería amansadora de conciencias, la propuesta de estos espiritualismos era la reposición de una moral que contara con la dosis justa y mínima de religiosidad pero que, al mismo tiempo, lejos de propugnar la obediencia, permitiera la emancipación de los hombres, gracias al culto de la investigación científica, de la razón y de la filantropía. Al respecto, existe un dato secundario, no por ello menos significativo: muchos integrantes de estos espiritualismos provenían de profesiones que, en su carácter eminentemente práctico, poco o nada se prestaban para la proyección de una mística o una moral; ingenieros, agrónomos y químicos solían contarse entre los espiritistas y teósofos, como Henry Olcott, presidente de la Sociedad Teosófica y agrónomo, además de coronel; como Francisco Montoliu y de Tegores, fundador de la revista madrileña *Sophia*, en cuya portada consignaba sus títulos: ingeniero, abogado y Director de la Escuela de Peritos Agrónomos de Barcelona. El espiritista argentino Rafael Hernández era ingeniero agrónomo, mientras que el fundador de la Sociedad Magnetológica, Ovidio Rebaudi, era químico; muchos integrantes de esta sociedad también eran ingenieros. Por su parte, los fundadores de la

⁵ Debo esta y otras ideas a los comentarios que el profesor Carlos Altamirano realizó sobre una versión preliminar del capítulo IV, en la mesa de “Historia de los intelectuales en América Latina” de las XI Jornadas Interescuelas - Departamentos de Historia (Universidad de Tucumán, 19 al 21 de Septiembre de 2007). Asimismo, debo otras valiosas sugerencias al historiador Martín Bergel, quien también comentó una ponencia en las Jornadas de Historia Intelectual (Programa de Historia Intelectual - Universidad Nacional de Quilmes, 7 y 8 de agosto de 2008).

primera rama teosófica poseían orientación similar: Alejandro Sorondo era geógrafo y Federo W. Fernández, comandante de fragata. Acaso la posibilidad de adherir a las “creencias razonadas” que ofrecían los espiritualismos científicistas se ajustaba con éxito al perfil de estos sujetos con formación técnica o militar, difíciles de ser interpelados por las iglesias tradicionales.

A pesar de que en muchas ocasiones, leídos desde una perspectiva actual, los enunciados de estos espiritualismos evoquen fácilmente el disparate y la fantasía pueril, en esta tesis estudiamos el fenómeno seriamente, intentando comprender sus causas y evaluando sus efectos en la cultura de entre siglos. A diferencia del historiador Carlos Santamaría, que no oculta la irritación que le produce, por momentos, su objeto de estudio, creímos que había aquí un problema que merecía atención desprejuiciada, sobre todo cuando el interés recae en las ambiciones científicas de sus discursos.⁶ Por otro lado, es cierto que las menciones de los “ocultismos” de entre siglos en los estudios críticos suelen ser laterales –a la manera de una pieza más del heterogéneo “mosaico” de época-, lo que en no pocas ocasiones se ha prestado a confusiones entre el espiritismo, la teosofía y el magnetismo, de modo que creímos pertinente privilegiar el foco en sus particularidades.⁷

Si bien sus ambiciones de convertirse en “ciencia” no prosperaron, el hecho de que fueran mantenidas por más de cuatro décadas representa el más cándido, y a la vez, poderoso ejemplo de los auténticos “actos de fe” en el progreso científico. Es por ello

⁶ Al revisar la bibliografía teosófica, afirma que “gran parte de ella nada dice, nada enseña, amontona sin sentido palabras abstractas en mayúscula y dejan al lector paciente [...] una insoportable sensación de agobio”; más adelante, señala que la reiteración de ideas similares en muchos libros se trata de “verdaderos plagios”. También, que salvo el caso de Lord Bulwer-Lytton (1803-1873), “el resto de la literatura es poco menos que despreciable” (Daniel J. Santamaría (1992), “El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología”, op. cit., pp. 7-45). Si bien el espiritismo y la teosofía no estuvieron exentos del fraude y la mentira, creemos que no pueden ser reducidos al mero cinismo de algunos; sobre todo porque durante el período de entre siglos, es posible hallar sinceras adscripciones a este tipo de creencias, más allá de su posibilidad de concretarse.

⁷ Un ejemplo del estudio de lo “esotérico” en términos generales y de lo teosófico a la luz de su impacto en las obras de poetas finiseculares es el de Marini-Palmieri, Enrique (1989), *El modernismo literario hispanoamericano. Caracteres esotéricos en las obras de Darío y Lugones*, Buenos Aires, García Cambeyro. Por su parte, en su estudio sobre la narrativa de Holmberg y Lugones, Morillas Ventura hace contemporáneos a Allan Kardec (1804-1869) y a Rudolph Steiner (1861-1925), ex teósofo que fundó luego la Antroposofía; lo cierto es que la Antroposofía de Steiner no surge hasta la década del 10 del siglo XX (Morillas Ventura, Enriqueta (2000), “Relato fantástico y el fin de siglo”, op. cit., p. 31). Por su parte, Rodríguez Pérsico homologa el espiritismo de Kardec con la Sociedad Teosófica de Blavatsky (Rodríguez Pérsico, Adriana (2008), *Relatos de época*, op. cit., p. 300). También, Beatriz Sarlo habla de Camille Flammarion como “nuevo converso al espiritismo” en 1922, cuando su filiación al espiritismo de Kardec (su amigo personal) data de la década del 60 del siglo XIX (Beatriz Sarlo (1992), *La imaginación técnica*, op. cit., p. 139). En todo caso, la ausencia de un estudio específico sobre estas corrientes en Argentina, junto con sus aparentes superposiciones en el lábil universo de lo “oculto”, han propiciado estos deslices.

que la figura del “entendido” se presentó, en ocasiones, apropiada para denominar la relación que filiaba a los ocultistas con las ciencias, dado que ellos pueden ser vistos como sus hijos no deseados, producto de sus prolíficas conquistas en la mentalidad de la época.

A continuación, a partir del capítulo V, hemos analizado diferentes formas de la “fantasía científica” en la literatura argentina, buscando rastrear la médula de su historicidad, sin forzarla a abandonar su estatuto literario. Para definir los rasgos de la “fantasía científica” nos hemos centrado en el concepto de *ideologema*, propuesto por Frederic Jameson a propósito de su análisis de la leyenda y de las formas modernas del fantástico. A la luz de lo estudiado en capítulos anteriores sobre la variada presencia de auténticos *oxímoron* en los discursos sobre lo científico –convivencias de lo material con lo espiritual, transformaciones de lo sobrenatural en natural- sostuvimos entonces que las “fantasías científicas”, al trabajar literariamente sobre ese mismo imaginario, hicieron del *oxímoron* de época su *ideologema* narrativo, es decir, su resolución simbólica de esa convivencia conflictiva, no resuelta y aún hipotética en el plano no literario. Aquello que en otros campos de la cultura del período se presentaba de manera polémica, utópica, o a lo sumo como hipótesis aún inverificables (hipótesis que podían encubrir, a veces, una simple creencia mística disfrazada con las formulaciones de una “ciencia”), en la literatura fantástica aparecía representado bajo el *ideologema* de lo material-espiritual *verificado, indisoluble, “real”*. El amplio espectro de discursos sociales incorporados (la ciencia, el ocultismo, el periodismo, las supersticiones) apareció en el relato fantástico imbricado en una ya irreversible operación de préstamo, subversión y reescritura. En la construcción de su *ideologema* la literatura se permitió extremar la propensión “conjetural” de la época; exageró los cruces entre ciencia y fantasía, invirtió el orden evolutivo, combinó retortas químicas con elixires, fusionó la locura con la revelación y el conocimiento. Y en todos los casos, insistió en el despliegue de “racionalizaciones” de la experiencia, que se encargaran de situar la fantasía en el marco de los conocimientos compartidos. A través de la literatura se evidenció como en ningún otro discurso que la imaginación científica no se reducía a un cúmulo de temas e imágenes, sino que estaba anclada en las formas mismas, y que esas formas no eran reductibles a una “idea”, sino que expresaban una “estructura del sentir”, en este caso con la especificidad del lenguaje literario. Si bien con notables diferencias estéticas, los autores, vistos en su conjunto, parecieron interpelar un horizonte de

recepción común, del que también participaban como miembros de su comunidad: la intuición de que en el amplio espectro de “lo científico” estaba contenido todo el potencial mágico que aún podía interpelar sensibilidades seculares.

En otro plano, hemos señalado también en qué medida las “fantasías científicas” de entre siglos podían vincularse con lo que posteriormente adoptó el nombre de ciencia ficción. A grandes rasgos, en ellas existía el tipo de “imaginación disciplinada” que tomaba proposiciones científicas para dar cuenta de lo extraño o lo sobrenatural; también, la “problematización de posibilidades” que ofrecía un estado de la cuestión en determinada materia. Pero la principal distinción —o el principal problema para trazar una homologación— está en la misma palabra “ciencia”. Aquello que incumbió a la imaginación científica del siglo XIX y principios del XX no siempre se vinculó con los temas clásicos de la ciencia ficción, ni tampoco con su tratamiento. Los cruces entre ciencia y ocultismos fueron un problema puntual del período de entre siglos, así como también el relativo protagonismo de las pseudo-ciencias como el mesmerismo, el hipnotismo o la frenología. Proponer una continuación indistinta entre estas formas de entre siglos y la ciencia ficción posterior es, por tanto, un camino que presenta más dificultades que soluciones. En cambio, concebir las “fantasías científicas” como un modo de lo fantástico, con características formales fechadas y atravesadas por las coordenadas culturales de su tiempo, ha resultado en nuestra investigación la solución más atinada. En efecto, Rabkin y Scholes son quienes más enfáticamente ligan este tipo de literatura a lo fantástico, en la medida en que detectan que los inquietantes descubrimientos científicos del siglo XIX “plantearon problemas que sólo la especulación ‘fantástica’ parecía capaz de resolver.”⁸ Las “fantasías científicas” portan así, con su nombre compuesto, su clara inscripción en el modo de lo fantástico, junto con su operación especulativa, proyectiva, hipotética, sobre una realidad posible, tomando en préstamo el discurso de las ciencias. Con todo, una vez establecidos estos rasgos comunes, hemos trabajado un corpus de relatos de cada autor en los capítulos VI (Holmberg), VII (Lugones), VIII (Chiápori) y IX (Quiroga).

Ahora bien, en décadas posteriores los temas que interesaron a las “fantasías científicas” no desaparecieron por completo de la literatura argentina. Pero estas recurrencias constituyeron ya retazos de un imaginario del pasado que la literatura

⁸ Scholes, Robert; Rabkin, Eric [1977] 1982, *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*. Madrid, Taurus, p. 16

incorporó con formas completamente nuevas, lejos de esa sensibilidad propensa a la maravilla secular. Existen dos ejemplos, entre otros, que muestran ese cambio de sensibilidad frente a “lo científico” de entre siglos y sus representaciones formales en la literatura. El primero es el temprano ensayo ficcional de Roberto Arlt, *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*, publicado en 1920.⁹ El segundo, algunas novelas de Bioy Casares de la década del 40, *La invención de Morel* (1940), *Plan de evasión* (1945) y *La trama celeste* (1948).

En el caso de Arlt, la forma “ensayo” difiere obviamente del relato fantástico, pero lo que cambia, fundamentalmente, es la perspectiva con que representa su contacto con la teosofía a fines de la década del 10, a través de un miembro de la rama “Vi-Dharma”.¹⁰ Hay dos momentos en el texto: el primero, donde relata su encuentro con el joven teósofo y sus posteriores lecturas de “Blavatski (sic), Bessant (sic), Leadbater (sic), Sinett, Olcott, etc.”,¹¹ en el que ya anticipa, no obstante, su escepticismo (“Yo creía, pero él debió intuir que el discípulo sería infiel al maestro”). Lo cierto es que en este primer momento del texto, Arlt narra un extraño trance cósmico en el cual tiene visiones de “pigmeos espantosos, de simios blancuzcos, obscenos y corcovados” que le hacían “gestos repugnantes y fantásticos.”¹² Viaje siniestro y tan tempranamente arltiano –angustioso, oscuro, y con el elemento “repugnante” que reaparecerá en sus novelas-, su causa pareciera ser una brutal “intoxicación” con lecturas ocultistas, aunque también haya algo de ironía en la hipérbole de sus imágenes. Ahora bien, el segundo momento narra el desencanto y la indignación que le despierta su contacto directo con los teósofos de la Rama. No sólo los encuentra acrílicos y fanáticos seguidores de sus líderes, sino que además desea que la ley imponga restricciones a este tipo de asociaciones donde germina “la degeneración”. Sus libros de referencia le parecen una entrada a la locura, y sus teorías de los fluidos y dobles etéreos reñidas con la ciencia. Arlt sólo ve la trampa de la teosofía; sus engaños, sus confusiones, su invitación al delirio. Este desarme de la magia por vía del cinismo también aparecerá en novelas posteriores: no casualmente el personaje del Astrólogo de *Los siete locos* (1929) y *Los lanzallamas* (1931) es quien mejor entiende que los discursos y las ideologías pueden manipularse hasta cobrar la forma de una “ensalada rusa” que nadie entienda.

⁹ Publicado originalmente en *Tribuna Libre*, n° 63, 28 de enero de 1920.

¹⁰ Hemos mencionado esta rama en el capítulo IV. Su director era Federico Washington Fernández.

¹¹ Citamos de la edición incluida en Roberto Arlt [1975] (1999), *Nuevas Aguafuertes*, Buenos Aires, Losada, pp. 106-141.

¹² *Ibid.*, p. 111

Posteriormente, Adolfo Bioy Casares incorporó en sus novelas fantásticas algunos elementos que provenían de “lo científico” de entre siglos, aunque desprovistos, claro está, de los efectos propios de la “fantasía científica”. Podemos tomar, a modo de ejemplo, tres novelas de la década del 40. La más temprana, *La invención de Morel*, retoma una hipótesis anterior acerca de la vida o el alma de las imágenes, concretamente aquí las proyecciones del cine, y hacia el final Morel deja una “explicación” de su hazaña. Pero allí los postulados de su “ciencia” no son subsidiarios de fundamentos reales, sino que la literatura es enteramente responsable de su diseño, dando una apariencia razonada a un invento técnicamente oscuro; no es el acontecimiento extraño en sí lo que importa, sino el ambiguo espectro de significación que abre el relato sobre la simulación y lo real. Por su parte, en *Plan de evasión*, Bioy Casares propone una teoría de la percepción, basándose laxamente en las ideas del filósofo y psicólogo William James (1842-1910). Allí, el Dr. Castel, gobernador de la Isla del Diablo, opera el cerebro de los prisioneros para alterar su percepción de la realidad; los sentidos se cambian y confunden, a la manera de la sinestesia poética: alterada la percepción, el mundo es otro, la realidad muda, los sujetos se vuelven distintos. Nuevamente, si bien al final se reitera la irrupción de una explicación sobre estos acontecimientos siniestros, la ambigüedad que domina la enunciación y el espacio prevalece como efecto del texto; en todo caso, el relato da un rodeo por una fábula quirúrgica y psicológica para centrarse en lo que verdaderamente importa: problematizar la percepción de lo real. Por último, en *La trama celeste*, Bioy Casares incorpora explicaciones del “magnetismo” para justificar los viajes por diferentes dimensiones espacio-temporales, junto con referencias a un tratado astronómico espiritualista, *L'Éternité par les Astres*, 1872, de Louis A. Blanqui. El narrador se confiesa estudioso de las ciencias ocultas, conoce la Society for Psychical Research de Londres y al médium Daniel S. Home, famoso en la historia del espiritismo. Pero nuevamente, todos estos elementos, que ya son residuales en 1948, están allí para que la ficción haga de ellos las insinuantes variables de un proyecto narrativo mayor, mucho más elaborado literariamente, pero por sobre todo sustentado en su propia lógica fantástica antes que en el estrecho lazo con una realidad extra-textual. La hipótesis de Blanqui sobre la existencia de “infinitos mundos idénticos, infinitos mundos ligeramente variados, infinitos mundos diferentes”¹³ es tomada, ante todo, por su potencial literario (de hecho se llama “poema o ensayo” a su libro sobre

¹³ Bioy Casares, Adolfo [1948] (1999). “La trama celeste”, en *La trama celeste*, Buenos Aires, Losada.

astronomía) y toda la “explicación” sobre la posibilidad de viajar por mundos paralelos no es otra cosa que el empleo de una cita de Blanqui para leer la realidad. A diferencia de las explicaciones científicas “de efecto”, al estilo de “El almohadón de plumas” de Quiroga, en *La trama celeste* lo fantástico no es subsidiario de su articulación con las ciencias o las pseudo-ciencias, sino de procedimientos que, aún revelándose como tales (la estructura de diferentes narradores, la ambigüedad en las voces) construyen una realidad tan tangible como imaginaria.

El hecho de que reaparecieran temas comunes con la “fantasía científica” no significa que se esté ante una forma literaria similar, ni que esos temas cumplan la misma función que en la cultura de entre siglos. La “fantasía científica” fue un momento históricamente delimitado en la narrativa argentina, que supo simbolizar con figuras de síntesis un anhelo derivado de la visión mecánica del mundo. Las nuevas incertidumbres del conocimiento del siglo XX propondrán, más tarde, otros desafíos a la imaginación.

Índice de Nombres

- Aksakof, Alexandre, 85, 93, 108, 136, 156
- Ameghino, Florentino, 18, 36, 37, 58, 189, 193, 194, 197, 198, 229, 237, 262, 271, 296, 359, 366
- Arlt, Roberto, 15, 16, 290, 318, 351, 359
- Baraduc, Hippolyte, 93, 119, 120, 204
- Baudelaire, Charles, 277, 301, 309
- Becher, Emilio, 110, 111, 112, 113, 211, 299, 300, 302, 310, 311, 362, 367
- Becquerel, Antoine Henri, 27, 53, 124, 125
- Besant, Annie, 18, 93, 150, 151, 157, 159, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 188, 198, 263, 360, 364
- Bioy Casares, Adolfo, 207, 342, 351, 352, 360, 362
- Blavatsky, Helena Petrovna, 18, 67, 70, 89, 93, 151, 152, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 180, 182, 185, 188, 196, 254, 261, 263, 267, 281, 292, 293, 348, 360, 362, 367
- Blondot, René Prosper, 27, 124, 125, 341
- Boirac, Émile, 126, 127
- Braid, James, 130
- Bunge, Carlos Octavio, 39, 40, 183, 184, 185
- Charcot, Jean-Martin, 38, 63, 130, 131, 301, 305, 366
- Chiáppori, Atilio, 11, 14, 18, 19, 69, 100, 145, 178, 202, 206, 209, 212, 226, 228, 259, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 350, 358, 367
- Conan Doyle, Arthur, 75, 77, 80, 133, 362
- Conde de Das (a. Alberto S. Sagaluppi), 173, 175
- Crookes, William, 26, 27, 51, 64, 65, 66, 69, 71, 72, 77, 80, 81, 85, 93, 105, 108, 122, 125, 133, 141, 204, 210, 232, 251, 253, 254, 268, 301, 305, 309
- Darío, Rubén, 60, 88, 145, 226, 268, 298, 299, 300, 318, 348, 362, 365, 367
- Darwin, Charles, 23, 48, 57, 58, 59, 60, 61, 80, 81, 83, 116, 117, 191, 221, 236, 254, 261, 278, 362, 365, 366
- De Espada, Justo, 90, 91
- De Rochas, Albert, 85, 93, 143, 144, 145, 156, 158, 204, 210, 268, 273, 305, 306, 309
- Delanne, Gabriel, 87, 93, 305
- Denis, León, 85, 92, 111, 133, 255, 363
- Domingo Soler, Amalia, 93, 101
- Edison, Thomas A., 26, 49, 57, 64, 126, 245
- Fernández, Federico Washington, 70, 149, 155, 175, 176, 177, 180, 185, 186, 216, 253, 255, 314, 315, 316, 326, 347, 351, 360, 365
- Ferri, Enrico, 108, 109, 156
- Flammarion, Camille, 55, 72, 85, 93, 99, 121, 232, 240, 241, 242, 348, 363
- Frascara, Manuel, 112, 113, 137, 139, 178, 260
- Freud, Sigmund, 21, 67, 131, 282, 363, 364
- Gould, Benjamin A., 33, 34, 242, 278
- Granada, Daniel, 142, 143, 145, 287, 306, 364
- Haeckel, Ernst, 23, 58, 116, 117, 153
- Hare, Robert, 76, 77, 83
- Hernández, Rafael, 90, 102, 104, 105, 107, 135, 347, 361, 367
- Hertz, Heinrich, 81, 276
- Hoffman, E. T. A., 201, 235, 282, 309, 364
- Holmberg, Eduardo Ladislao, 11, 14, 18, 19, 29, 37, 55, 58, 59, 76, 84, 100, 116, 178, 201, 202, 206, 208, 209, 210, 212, 214, 221, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242,

- 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 265, 269, 272, 299, 300, 309, 316, 320, 348, 350, 358, 359, 364, 366, 367
- Ingenieros, José, 39, 40, 75, 88, 98, 156, 157, 178
- Kardec, Allan, 91, 92, 96, 111, 112, 113, 132, 163, 189, 241, 301, 309, 348, 363, 364, 365
- Kelvin, lord (William Thomson), 23, 340
- Lanú (a. Alejandro Sorondo), 155, 177, 178, 268
- Lob Nor (a. Federico W. Fernández), 180, 181
- Lombroso, Cesare, 15, 23, 26, 29, 34, 38, 66, 69, 71, 76, 78, 84, 85, 86, 93, 108, 204, 254
- Lugones, Leopoldo, 11, 14, 18, 19, 59, 60, 61, 69, 100, 111, 121, 123, 125, 137, 155, 156, 172, 175, 177, 178, 179, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 228, 232, 234, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 303, 305, 307, 308, 309, 311, 316, 319, 320, 327, 332, 334, 335, 338, 342, 348, 350, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 368
- Marconi, Guglielmo, 57, 64, 81
- Mariño, Cosme, 38, 69, 84, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 135, 138, 147, 180, 253, 257, 299, 310, 361, 365, 367
- Martínez Royo, Antonia (a. Philadelphia), 175, 176
- Meléndez, Lucio, 31, 38, 106, 107
- Mesmer, Franz Antón, 128, 129, 130, 131, 132, 142, 369
- Morselli, Enrico, 66, 93, 108
- Navarro Murillo, Manuel, 93, 112
- Ochorowicz, Julien, 85, 156
- Olcott, Henry Steel, 67, 70, 93, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 179, 186, 347, 351, 366
- Palacios, Alfredo L., 97, 177, 178, 182, 191, 192, 260
- Palladino, Eusapia, 66, 70, 78, 81, 84, 121, 136, 143
- Papus (Gerárd Encausse), 93, 133, 145, 156, 301, 309
- Pasteur, Louis, 23, 48, 64, 85
- Peyret, Alejo, 102, 107, 368
- Poe, Egdar Allan, 201, 223, 227, 235, 250, 295, 301, 304, 309, 322, 325, 340, 361
- Práxedes Muñoz, Margarita, 151, 152, 153, 181, 182, 362
- Puiggari, Miguel, 35, 58, 103, 104, 105, 106, 367
- Quiroga, Horacio, 8, 11, 14, 15, 18, 19, 59, 60, 61, 69, 100, 121, 178, 202, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 221, 225, 226, 228, 234, 278, 279, 280, 288, 289, 290, 300, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 350, 353, 359, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 369
- Ramos Mejía, José María, 38, 40, 58, 63, 75, 103, 229, 237
- Rank, Otto, 282, 367
- Rebaudi, Ovidio, 69, 92, 93, 100, 107, 110, 112, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 147, 347, 367
- Reichenbach, Carl, 123, 124, 132, 143, 156, 268, 273
- Richet, Charles, 15, 66, 85, 86, 87, 88, 93, 108, 133, 156, 157, 204, 270, 309, 310, 367
- Roentgen, Wilhem Konrad, 48, 52, 54, 64, 65, 122, 123, 124, 125, 178
- Sáenz Cortéz, Manuel, 93
- Sarmiento, Domingo Faustino, 28, 33, 58, 359, 360, 365
- Scharnicchia, Ángel, 90, 91

Senillosa, Felipe, 73, 93, 101, 102, 103,
107, 110, 112, 116, 117, 120, 180,
253, 299, 368
Serié, Pedro, 99, 109, 110, 136, 137
Slade, Henry, 83, 84
Sorondo, Alejandro, 37, 70, 137, 155,
175, 176, 177, 179, 181, 184, 185,
193, 195, 260, 268, 347

Tesla, Nikola, 56, 57
Wallace, Alfred Russell, 15, 57, 72, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 93, 105, 108, 120,
125, 133, 204, 228, 232, 233, 253,
254, 255, 270, 318, 362, 365

Bibliografía

Fuentes primarias

a. Hemerográficas:

- Caras y Caretas. Semanario festivo, literario, artístico y de actualidades (1898-1910)*, Buenos Aires.
- Constancia. Revista espiritista bonaerense (1877-1892)*, *Constancia. Revista sociológico-espiritista (1892-1904)*, *Constancia. Revista de espiritualismo, psicología y sociología. (1904-1910)*, Buenos Aires.
- La Nación (1890-1910)*, Buenos Aires.
- La Prensa (1879-1910)*, Buenos Aires.
- La Quincena. Revista de Letras (1894, 1898, 1899, 1900)*, Buenos Aires.
- La Revelación. Revista científico religiosa bonaerense (1876-1877)*, Buenos Aires.
- La Verdad. Revista de altos estudios. Ciencia, filosofía, religión comparada y ocultismo (1905-1911)*, Buenos Aires.
- Luz Astral. Espiritualismo, ciencia oculta, esoterismo (1895-1896)*, Buenos Aires.
- Luz. Revista de estudios orientales y de ciencias ocultas. Órgano oficial de la Sociedad Teosófica de la India (1893)*, Buenos Aires.
- Philadelphia. Revista mensual. Órgano de la Rama Argentina "Luz" de la Sociedad Teosófica (1898-1902)*, Buenos Aires.
- Revista Magnetológica (1897; 1902-1903)*, Sociedad Magnetológica Argentina, Buenos Aires.
- Revista Teosófica Ondas Buddhicas (1917)*, Buenos Aires.
- Sophia. Revista teosófica (1893-1898; y 1910)*, Madrid.

b. Literarias:

- Chiáppori, Atilio (1925), *La isla de las rosas rojas*, Buenos Aires, Cooperativa Editorial de Buenos Aires.
- Chiáppori, Atilio (1944), *Recuerdos de la vida literaria y artística*, Buenos Aires, Emecé.
- Chiáppori, Atilio (1986), *Prosa narrativa*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras. Noticias preliminares y selección de Sergio Chiáppori.
- Chiáppori, Atilio [1907; 1908] 1954, *Borderland y La eterna angustia*, Buenos Aires, Kraft.
- Chiáppori, Atilio [1907] 1921, *Borderland*, Buenos Aires, Patria.
- Holmberg, E. L. (2000), *El tipo más original y otras páginas*, Buenos Aires, Simurg, Edición a cargo de Claudia Román y Sandra Gasparini.
- Holmberg, E. L. (2001), *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg, Edición a cargo de Enriqueta Morillas Ventura.

- Holmberg, Eduardo L. (1875), *Viaje maravilloso del señor Nic-Nac. Fantasía espiritista*, Buenos Aires, Imprenta "El Nacional".
- Holmberg, Eduardo L. (2002), *Cuarenta y tres años de obras manuscritas e inéditas (1872-1915)*, Madrid, Iberoamericana. Edición a cargo de Gioconda Marún.
- Holmberg, Eduardo L. [1875] 2005, *Dos partidos en lucha*, Buenos Aires, Corregidor. Edición a cargo de Sandra Gasparini.
- Holmberg, Eduardo L. [1960] 1994, *Cuentos Fantásticos*, Buenos Aires, Edicial. Estudio Preliminar de Pagés Larraya, Antonio.
- Lugones, L. [1909] 1995, *Lunario sentimental*, Buenos Aires, Losada.
- Lugones, Leopoldo (1910), *Prometeo, un proscrito del sol*, Buenos Aires, Otero.
- Lugones, Leopoldo (1915), *Elogio de Ameghino*, Buenos Aires, Otero.
- Lugones, Leopoldo (1921), *El tamaño del espacio; ensayo de psicología matemática*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Lugones, Leopoldo (1948), *Filosoficula*, Buenos Aires, Ediciones Centurión.
- Lugones, Leopoldo (1982), *Cuentos desconocidos*, Buenos Aires, Ediciones del 80. Compilación y estudio preliminar de Pedro L. Barcia.
- Lugones, Leopoldo (1988), *El espejo negro y otros cuentos*, Buenos Aires, Abril, Estudio preliminar, notas y vocabulario de Pedro Luis Barcia.
- Lugones, Leopoldo [1906; 1926] 1996, *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra. Edición a cargo de Arturo García Ramos.
- Lugones, Leopoldo [1916] 1991, *El payador*, Buenos Aires, Ayacucho.
- Lugones, Leopoldo, "El objeto de nuestra filosofía", *Philadelphia*, 7 de junio de 1900.
- Lugones, Leopoldo, "Nuestras ideas estéticas", *Philadelphia*, 7 de noviembre - 7 de diciembre de 1901.
- Lugones, Leopoldo, "Nuestro método científico", *Philadelphia*, 7 de agosto de 1900.
- Lugones, Leopoldo, "Acción de la teosofía", *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1898.
- Quiroga, Horacio (1993), *Todos los cuentos*, Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica. Edición de Lafforgue, Jorge y Baccino Ponce de León, Napoleón.
- Quiroga, Horacio (1994), *Novelas completas*, Buenos Aires, Rafael Cerdeño Editor.
- Quiroga, Horacio (2007), *Diario y correspondencia*, Vol. V de *Obras*, Buenos Aires, Losada. Edición de Jorge Lafforgue y Pablo Rocca.

Bibliografía general

- Alinovi, Matías (2009), *Historia universal de la infamia científica. Imposturas y estafas en nombre de la ciencia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Altamirano, Carlos; Sarlo, Beatriz [1983] 1997, "La Argentina del centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos" en *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina.
- Ameghino, Florentino (1928), *Conceptos fundamentales*, Buenos Aires, W. M. Jackson.
- Anderson, Benedict [1983-1991] 1993, *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, FCE.
- Angenot, Marc (1998), "La historia en un corte sincrónico: literatura y discurso social", *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*, Universidad Nacional de Córdoba.
- Arlt, Roberto [1975] 1999, "Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires", *Nuevas Aguafuertes*, Buenos Aires, Losada, pp. 106-141.

- Asimov, Isaac, [1964] 1973, *Enciclopedia biográfica de ciencia y tecnología*, Buenos Aires, Emecé.
- Asimov, Isaac, [1989] 1990, *Cronología de los descubrimientos. La historia de la ciencia y la tecnología al ritmo de los descubrimientos*, Barcelona, Ariel.
- Asúa, Miguel de (comp.) (1993), *La ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Asúa, Miguel de. (2004), "Siglo XIX. El triunfo de la ciencia", en *Ciencia y literatura. Un relato histórico*, Buenos Aires, Eudeba.
- Babini, José [1954-1963] 1986, *Historia de la ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, Solar. Edición revisada y ampliada, con prólogo de Montserrat, Marcelo.
- Baczko, Bronislaw [1984] 1999, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bajtín, Mijail (1995), "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México, SigloXXI.
- Barcia, P. L. (1980), "Composición y temas de *Las fuerzas extrañas*", en Lugones, Leopoldo, *Las fuerzas extrañas*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp. 9-45.
- Barcia, P.L. (1982), Estudio Preliminar "Los cuentos desconocidos de Leopoldo Lugones", en Lugones, Leopoldo, *Cuentos Desconocidos*, Buenos Aires, Ediciones del 80, pp. 7-52.
- Barcia, Pedro Luis (1998), "Estudio preliminar" a Lugones, Leopoldo. *El espejo negro y otros cuentos*, Buenos Aires, Huemul, pp. 7-54
- Barrancos, Dora (1996), *La escena iluminada. Ciencia para trabajadores*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Barrenechea, Ana M. (1978), "Ensayo de una tipología de la literatura fantástica", en *Textos Hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*, Caracas, Monte Avila,
- Barrenechea, Ana M. (1985), "La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales en la constitución de un género", en *El espacio crítico en el discurso literario*, Buenos Aires, Kapelusz, pp. 43-54.
- Barrenechea, Ana M. (1991), "El género fantástico entre los códigos y los contextos", en Morillas Ventura, Enriqueta (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario - Ediciones Siruela, pp. 75-82.
- Besant, Annie (1919), *Teosofía y ciencia*, Rosario, La Cervantina.
- Besant, Annie [1893] 1958, *Autobiografía*, Buenos Aires, Glem. Traducido de la 4ª edición inglesa por María Solá de Sellarés.
- Bessière, Irène (1974), *Le récit fantastique. La poétique de l'incertain*, París, Larousse, Traducción realizada por las residentes A. Añón, E. Consigli y C. Santero, en el marco del Convenio UBA – IES en Lenguas Vivas "J. R. Fernández", bajo la coordinación de Patricia Willson.
- Biagini, Hugo (comp.) (1986), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Belgrano.
- Bianchi, Susana (1993), "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política", en Santamaría et. al., *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Bioy Casares, Adolfo [1940] 1999, *La invención de Morel*, Madrid, Alianza / Emecé.
- Bioy Casares, Adolfo [1948] 1999, "La trama celeste", en *La trama celeste*, Buenos Aires, Losada.
- Bioy Casares, Adolfo [1948] 2000. Plan de evasión, Buenos Aires, Emecé.
- Blavatsky, H. P. [1892] 1959, *Glosario teosófico*, Buenos Aires, Glem. Traducción de J. Roviralta Borrell.

- Blavatsky, Helena Petrovna [1890] 1976, *La clave de la teosofía*, Buenos Aires, Kier.
- Blavatsky, Helena Petrovna (1888), *La doctrina secreta*. Tomo I: *Cosmogénesis*, Edición traducida y preparada por miembros de la Rama española de la Sociedad Teosófica, s/f. Disponible en la Biblioteca virtual Upasika, <http://www.upasika.com/helenablavatsky.html> (última consulta: septiembre de 2010)
- Bogo, César (1976), *El líder: Cosme Mariño, su vida, su obra*, Buenos Aires, Constancia.
- Bogo, César (1980), *Fraternidad centenaria: 1880-1980: Síntesis de la actividad desplegada en 100 años por la Asociación La Fraternidad*, Buenos Aires, La Fraternidad.
- Bogo, César (1984), *Una larga trayectoria institucional: historia de la C.E.A. 1900-1982*, Buenos Aires, Confederación Espiritista Argentina.
- Bogo, César (s/f), *Un precursor espírita argentino notable: Rafael Hernández*, Buenos Aires, Buenos Aires, La Idea.
- Borello, Rodolfo A. (1967), *Capítulo 27. La historia de la literatura argentina. Modernismo y narrativa. Enrique Larreta*, Buenos Aires, CEAL.
- Borges, Jorge Luis (1965), *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Pleamar.
- Bronislaw Baczko [1984] 1999, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bury, John Bagnell [1920] 1971, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza.
- Caillois, Roger (1967), "Prefacio" a la *Antología del cuento fantástico*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Campra, Rosalba (1986), "¿Fantasma estás?", en A.A.V.V., *Lo lúdico y lo fantástico en la obra de Cortázar*, Coloquio internacional, Centre de Recherches Latino-Americaines, Université de Poitiers, Barcelona, Espiral Hispanoamericana.
- Campra, Rosalba (1991), "Los silencios del texto en la literatura fantástica", en Morillas Ventura, Enriqueta (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Ediciones Siruela.
- Canal Feijóo, Bernardo (1976), *Lugones y el destino trágico. Erotismo, teosofismo, telurismo*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Capanna, Pablo (1966), *El sentido de la ciencia ficción*, Buenos Aires, Columbia.
- Capanna, Pablo (2002), "El evolucionista menos famoso", *Página 12*, Suplemento *Futuro*, 2 de noviembre.
- Capanna, Pablo (2005), "Pseudociencia: los 'rayos n' de René Blondlot. Ideas radiactivas", *Página 12*, Suplemento *Futuro*, 7 de Mayo.
- Capanna, Pablo (2009), *Conspiraciones. Guía de delirios posmodernos*, Buenos Aires, De La Flor.
- Capdevila, Arturo (1973), *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Aguilar.
- Castro, Andrea (2001), *El encuentro imposible. La conformación del fantástico ambiguo en la narrativa breve argentina (1862-1910)*. Tesis doctoral presentada en la Göteborg University, Institutionen för Romanska språk, Avdelning för Spanska.
- Cattaruzza, Alejandro; Eujanian, Alejandro (2003), "Héroes patricios y gauchos rebeldes. Tradiciones en pugna", en *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*. Buenos Aires, Alianza.
- CEA. (1900), *Manifiesto de la Confederación Espiritista Argentina*, Buenos Aires, Constancia, Folleto.

- Cilento, Laura (1998), "Códigos socioculturales en *Las fuerzas extrañas* de Leopoldo Lugones: el vértigo de la regresión", en Dubatti, Jorge (comp.), *Poéticas argentinas del siglo XX*; Literatura y Teatro, Buenos Aires, Belgrano, pp. 83-94.
- Clantz, Margó (1976), "Poe en Quiroga", en Ángel Flores (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, Caracas, Monte Ávila
- Comte, Auguste (1982), *Catecismo positivista o Exposición resumida de la religión universal*, Madrid, Editora Nacional.
- Conan Doyle, Sir Arthur [1926] 1952, *El espiritismo; su historia, sus doctrinas, sus hechos*, Buenos Aires, Schapire. Traducido por E. Díaz Retg .
- Corsetti, Jean-Paul [1991] 1993, *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas*, Buenos Aires, Larousse. Traducción de Eduardo Gudiño Kieffer.
- Cranston, Sylvia (1993), *The extraordinary life and influence of Helena Blavatsky, founder of the Modern Theosophical Movement*, New York, G. P. Putnam's Sons.
- Dalmaroni, Miguel (1996), "El nacimiento del escritor argentino; de Lugones al caso Becher", en *Cuadernos Angers-La Plata*, La Plata. A 1, N° 1, diciembre, p. 69-92
- Dalmaroni, Miguel (2006), *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Dalmor, E. R. (1989), *Quién fue y quién es en ocultismo; diccionario biográfico de ocultistas, registro de entidades y publicaciones*, Buenos Aires, Kier.
- Dámaso Martínez, Carlos (1980), *La literatura fantástica. Desde sus comienzos hasta Adolfo Bioy Casares*, en *Capítulo nro. 89, La Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Dámaso Martínez, Carlos (1993), "Horacio Quiroga: La industria editorial, el cine y sus relatos fantásticos", en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, op. cit., pp.1293-1300.
- Dámaso Martínez, Carlos (1997), "El cine y la literatura como una conjunción estética", Estudio Preliminar a Quiroga, Horacio, *Arte y lenguaje del cine*, Buenos Aires, Losada, pp. 15-37.
- Darío, Rubén (1951), *Cuentos completos*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Darío, Rubén (1977), *Escritos dispersos de Rubén Darío II*, Edición, compilación y notas de Pedro Luis Barcia, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Darnton, Robert (1968), *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard University Press.
- Darwin, Charles y Wallace, Alfred Russell (1858), *On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection*, [Read 1 July] Journal of the Proceedings of the Linnean Society of London, Zoology 3 (20 August), 46-50, <http://darwin-online.org.uk>
- Darwin, Charles (1859), "Recapitulación y conclusión", *El origen de las especies por medio de la selección natural*, Tomo III, Traducción del inglés: Antonio de Zuleta, en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet> (última consulta: enero de 2010)
- De Obieta, Adolfo (1995), "Mundo y trasmundo en la literatura argentina", en *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, Buenos Aires, T. 60, N° 237-238, julio-diciembre, p. 289-326

- De Lucía, Daniel Omar (1999), "Los comtianos argentinos y su rol en la red de círculos positivistas sudamericanos (1895-1902)", *Actas de II Corredor das ideáis do Cone Sul*, São Leopoldo, mayo.
- De Lucía, Daniel Omar (2002), "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", en *El catoblepas. Revista Crítica del presente*, N° 7, septiembre.
- De Lucía, Daniel Omar (2009), "Margarita Práxedes Muñoz, visión del alba y el ocaso", *El Catoblepas*, n° 83, enero.
- De Martino, Ernesto [1948] 2004, *El mundo mágico*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria. Traducción de Rosa Corgatelli; Postfacio de Silvia Manzini.
- Delgado, José M. y Brignole, Alberto (1939), *Vida y obra de Horacio Quiroga*, Montevideo, La Bolsa Libros, Biblioteca Rodó.
- Denis, Léon (1997), *Socialismo y espiritismo*, Buenos Aires, Fundación Espírita Allan Kardec. Prefacio de Freitas Nobre; Traducción del portugués por Héctor Centrón.
- Devés Valdés, Eduardo; Melgar Bao, Ricardo (1999), "Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos. 1910-1930.", en *Cuadernos Americanos* 78, Año XIII, vol. 6, México, UNAM, noviembre-diciembre, pp. 137-152
- Devoto, Fernando (2002), "El momento del Centenario", en *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Díaz Quiñones, Arcadio (1998), "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación", en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 2, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Domingo y Soler, Amalia (1979), *Hechos que prueban*, Buenos Aires, Editora Argentina 18 de Abril.
- Eco, Umberto (1988), "Los mundos de la ciencia-ficción", en *De los espejos y otros ensayos*, Buenos Aires, Lumen, Traducción de Cárdenas Moyano.
- Eliade, Mircea [1977] 1997, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós.
- Etcheverry, José (1976), "El almohadón de plumas. La retórica del almohadón", en Flores, Ángel (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, Caracas, Monte Ávila.
- Evans, Henry Ridgely (1906), "A gentleman from Thibet", en *The old and the new magic*, Chicago, The Open Court Publishing Co, pp. 254-270.
- Ezquerro, Milagros (1991), "La escritura de Horacio Quiroga: de lo múltiple a lo obsesivo", en Morillas Ventura, Enriqueta (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Ediciones Siruela, pp. 265-271.
- Ezquerro, Milagros (1993), "Los temas y la escritura quiroguianos", en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, op.cit., pp. 1379-1413.
- Ferrari, Roberto [1992] 1993, "Los primeros ensayos con rayos X en la Argentina", en de Asúa, Miguel (comp.), *La ciencia en la Argentina. Perspectivas históricas*, Buenos Aires, CEAL.
- Flammarion, Camille [1865] 1990, *Los mundos reales y los mundos imaginarios. Sobre los habitantes de los astros*, Barcelona, Humanitas.
- Flammarion, Camile [1862] 1990, *Pluralidad de mundos habitados. Estudio de las condiciones de habitabilidad de las tierras celestes, examinadas bajo el punto de vista de la astronomía, de la fisiología y de la filosofía natural*, Barcelona, Humanitas.

- Fletcher, Lea (1986), *Modernismo; sus cuentistas olvidados en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones del 80
- Fraser, Howard M. (1992), *In the presence of mystery: modernist fiction and the occult*, Department of Romance Languages, The University of North Carolina at Chapel Hill.
- Freud, Sigmund (1916), *18ª Conferencia de Introducción al Psicoanálisis*, Tomo XVI, Buenos Aires, Amorrortu Editores
- Freud, Sigmund (1997), “Lo siniestro”, en Hoffman, E. T. A., *El hombre de la arena*, Buenos Aires, JVE Psiqué.
- Freud, Sigmund y Ferenczi, Sándor [1993] 2002, *Correspondencia completa (1908-1911)*, Madrid, Síntesis.
- Fussel, Joseph H. [1914] (1921), “Algunas de las razones que tienen los miembros de la Fraternidad Universal y Sociedad Teosófica para no hacerse solidarios de la Sra. Besant ni de la Sociedad que preside”, Point Loma, California, Prensa Teosófica Aria.
- Fussell, Joseph H. (1910) *Incidentes en la historia del movimiento teosófico*, Point Loma, California, The Arian Theosophical Press.
- García Ramos, Arturo (1996), “Introducción” a Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas*, Madrid, Cátedra, pp. 9-91.
- Gasparini, Sandra (2005), “Introducción” a Holmberg, Eduardo L., *Dos partidos en lucha*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 9-39
- Gasparini, Sandra y Roman, Claudia (2001), “Fauna académica: las ‘calaveradas perdonables’ de Eduardo L. Holmberg”, en Holmberg, Eduardo L., *El tipo más original y otras páginas*, Buenos Aires, Simurg, pp. 183-220.
- González, Horacio (1999), *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Colihue.
- Granada, Daniel [1896] 1947, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Buenos Aires, Kraft.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (1991), “Literatura fantástica y modernidad en Hispanoamérica”, en Morillas Ventura, E. (comp.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario – Ediciones Siruela.
- Guzmán Conejeros, Rodrigo (2000), “Eduardo Ladislao Holmberg: entre la ciencia y la ficción”, en Holmberg, E. L. *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg.
- Heredia, Carlos M. de S. J. (1946), *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, s/d, Herder.
- Hernández, Rafael (1878), *La masonería y el espiritismo*, Buenos Aires, El Mercurio.
- Hobsbawm, Eric [1975] 1998, *La era del Capital (1848-1875)*, Buenos Aires, Crítica (Grijalbo-Mondadori).
- Hobsbawm, Eric, [1987] 1998, *La era del Imperio (1875-1914)*, Buenos Aires, Crítica (Grijalbo-Mondadori).
- Jackson, Rosemary [1981] 1986, *Fantasy. Literatura y subversión*, Buenos Aires, Catálogos.
- Jameson, Frederic [1979] 1989, “Narraciones mágicas. Sobre el uso dialéctico de la crítica de los géneros”, en *Documentos de cultura, documentos de barbarie, La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Jitrik, Noé (1980), *El modernismo*, en Capítulo nº 25, *la Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- Jitrik, Noé (1982), *El mundo del ochenta*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Jitrik, Noé (1993), "Introducción", en Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas. Cuentos fatales*, Buenos Aires, Espasa Calpe, pp. 11-45.
- Kardec, Allan, [1857] 2004, *El libro de los espíritus*, Buenos Aires, Fundación espiritista Allan Kardec.
- Kolakowski, Leszek (1981), *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra,
- Laera, Alejandra (2003) *El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Lob-Nor (alias de Federico Washington Fernández) (1902), *Porqué se fundó la Sociedad Teosófica y cuáles son sus fines*, La Plata, Emilio de Mársico.
- López, María Pía (2004), *Lugones: entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue.
- Losada. Edición de Jorge Lafforgue y Pablo Rocca.
- Ludmer, Josefina (1999), *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Perfil.
- Ludmer, Josefina (comp.) (1994), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Machado, Leopoldo (1996), *Cientificismo y espiritismo*, Buenos Aires, Fundación Espirita Allan Kardec, Traducción del portugués por Héctor Centron.
- Mantegari, Cristina (2002), "Naturaleza y modernización en el siglo XIX: la expansión de la institucionalización científica", en *Saber y tiempo*, n° 14, 11-31 p.
- Mariátegui, José Carlos [1915] 1994, "Un aventurero de folletín", en *Mariátegui Total* Tomo II, Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 2301-2304.
- Marini-Palmieri, Enrique (1989), *El modernismo literario hispanoamericano. Caracteres esotéricos en las obras de Darío y Lugones*, Buenos Aires, García Cambeiro.
- Mariño, Cosme (1913), *Concepto espiritista del socialismo*, Buenos Aires, Imprenta "Constancia".
- Mariño, Cosme (1917), *Evolución de la ciencia positiva hacia el Espiritismo. El materialismo...! He ahí al enemigo...!*, Buenos Aires, Imprenta Constancia.
- Mariño, Cosme [1924] 1963, *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia.
- Mariño, Cosme; CEA (1901), *Manifiesto de la Confederación Espiritista Argentina*, Buenos Aires, Imprenta "Constancia".
- Marún, Gioconda (1993), *El modernismo argentino incógnito en La Ondina del Plata y Revista Literaria (1875-1880)*, Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Mason, Stephen [1962] 1986, *Historia de las ciencias*, Vol. 4: *La ciencia del siglo XIX*, Madrid, Alianza.
- Milner, Max (1990), *La fantasmagoría*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Milner, Richard (1996), "Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo", en *Investigación y ciencia*, diciembre.
- Molloy, Sylvia (1998), "La violencia del género y la narrativa del exceso: notas sobre mujer y relato en dos novelas argentinas de principios de siglo", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXIV, núms. 184-185, julio-diciembre, pp. 529-542.
- Monteleone, Jorge (1998), "Leopoldo Lugones: el cuerpo doble", en *Espacios de crítica y producción*, Buenos Aires, FFyL, UBA, N° 23, septiembre.
- Montesano Delchi, Arturo (1929), *Las grandes figuras de la sociedad teosófica*, Buenos Aires, Kier.

- Montserrat, Marcelo (1972), "La recepción del darwinismo en la Argentina", en *Criterio*, vol. 85, N° 1656, pp. 625-6.
- Montserrat, Marcelo (1993), "La mentalidad evolucionista: una ideología de progreso", en *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.
- Montserrat, Marcelo (1993), "Sarmiento y los fundamentos de su política científica", en *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.
- Montserrat, Marcelo (2000), *La ciencia en la Argentina de entre siglos. Textos, contextos e instituciones*, Buenos Aires, Manantial.
- Montserrat, Montserrat (1993), "La influencia italiana en la actividad científica argentina del siglo XIX" en *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL
- Morillas Ventura, Enriqueta (2000), "Relato fantástico y el fin de siglo", en Holmberg, Eduardo. L., *Filigranas de cera y otros textos*, Buenos Aires, Simurg, pp. 9-36.
- Nieto-Galán, Agustí (2005), "Libros para todos: la ciencia popular en el siglo XIX", en *Quark*, n° 37-38, septiembre 2005 – abril 2006, pp. 46-52
- Nisbet, Robert (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- Nouzeilles, Gabriela (2000), *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina, 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Olcott, Henry S. (1895), *Old diary leaves: the true story of the Theosophical Society*, New York, Putnam (1er tomo).
- Pagés Larraya, Antonio [1960] 1994, "Estudio preliminar" a Holmberg, E. L. *Cuentos fantásticos*, Buenos Aires, Edicial, pp. 7-98.
- Palma, Héctor (1998), "Un laberinto de encuentros, reencuentros, novedades y ciclos", en *Versiones*, Buenos Aires, Eudeba, N° 9, primer semestre.
- Palma, Héctor; Wolovelsky, Eduardo (1997), *Darwin y el darwinismo. Perspectivas epistemológicas: un programa de investigación*, Buenos Aires, UBA (Oficina de publicaciones del CBC).
- Parra, Alejandro (1988). "Desarrollo cronológico de los hechos más significativos en la historia de la parapsicología en la Argentina", *Psi Comunicación*, n° 27, pp. 87-92
- Pascal, Th. (1900), *La teosofía en algunos capítulos*, Buenos Aires, [s.n.], Traducción: Lob-nor.
- Paz, Octavio (1992), "Arte de penumbra (Rodolfo Bresdin)", en *Al paso*, México, Seix Barral.
- Peña y Troncoso, Gonzalo (1904), *El Dosamantismo es la Religión Científica. La síntesis científico-religiosa del maestro Jesús Ceballos Dosamantes*, México, Guerrero y Cía. Editores.
- Pérez-Rincón, Héctor (1998), "Las técnicas de actuación: del magnetismo al hipnotismo", en *El teatro de las histéricas. De cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Piglia, Ricardo (1993), "Quiroga y el horror", en *La Argentina en pedazos*, Buenos Aires, Ediciones de La Urraca.
- Podgorny, Irina (1997), "De la santidad laica del científico Florentino Ameghino y el espectáculo de la ciencia en la Argentina moderna", en *Entre pasados*, Año VI, n° 13.
- Podgorny, Irina (2004), "La conciencia de una tradición", prólogo a Pedro Navarro Floria (coord.), *Patagonia. Ciencia y conquista. La mirada de la primera*

- comunidad científica argentina*, Neuquén, Centro de Estudios Patagónicos, pp. 9-29.
- Podgorny, Irina (2008), "De ángeles, gigantes y megaterios. El intercambio de fósiles de las Provincias del Plata en la primera mitad del Siglo XIX", en Ricardo Salvatore (comp.), *Los lugares del saber. Contextos locales y redes transnacionales en la formación del conocimiento moderno*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Prieto, Adolfo (1981), *La generación del ochenta. La imaginación*, en Capítulo nº 27, *Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Prieto, Adolfo [1988] 2006, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Prieto, Martín (1990), "Atilio Chiáppori, un escritor fracasado", en *Revista de lengua y literatura*, Neuquén, A 4, Nº 7, mayo, p. 43-47
- Puccini, Darío (1993), "Horacio Quiroga y la ciencia", en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, op. cit., pp. 1340-1358.
- Puiggari, M; Hernández, R; Mariño, C (1881); *Espiritismo. Conferencias en el "Ateneo Español"*, Buenos Aires, Sociedad Espiritista Constancia, Imprenta "El Porvenir".
- Rafael Hernández, (1878) *La Masonería y el espiritismo. Conferencia en la Aug. Log. Cuad. Caridad al Or. Argentino*, Buenos Aires, Imprenta del Mercurio.
- Rama, Ángel (1989), *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rank, Otto [1925] 1982, *El doble*, Buenos Aires, Orion.
- Ransom, Josephine (1938), "Cómo fue escrita La Doctrina Secreta", incluido en *La Doctrina Secreta*, Tomo I: *Cosmogénesis*, Biblioteca virtual Upasika, <http://www.upasika.com/helenablavatsky.html> (última consulta: septiembre de 2010)
- Ransom, Josephine (1938), "Helena Petrovna Blavatsky: un esbozo de su vida", incluido en *La Doctrina Secreta*. Tomo I: *Cosmogénesis*, Disponible en la Biblioteca virtual Upasika, <http://www.upasika.com/helenablavatsky.html> (última consulta: septiembre de 2010)
- Rebaudi, Ovidio (1917), *El alma y su esfera de acción en el espacio*, Buenos Aires, Constancia.
- Rey Ana Lía (2005), "Emilio Becher, espiritualismo y política en el cambio de siglo", ponencia pronunciada en las Xº Jornadas Interescuelas /Departamentos de Historia, Rosario, 20 al 23 de septiembre.
- Richet, Charles (1905), *¿Debe estudiarse el espiritismo?* Buenos Aires, Imprenta Magnetológica.
- Riffard, Pierre [1983] 1987, *Diccionario del esoterismo*, Madrid, Alianza.
- Rivera, Jorge B. (1980), *La forja del escritor profesional (1900-1930)*, en Capítulo nº 55, *La Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Rodríguez Monegal, Emir (1967), *Genio y figura de Horacio Quiroga*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Rodríguez Pérsico, Adriana (2003), "Sueños modernos, viejas pesadillas. Usos literarios de hipótesis científicas", en *Actas de la Mesa Redonda Arte, ciencia y humanidades. Encuentros, desencuentros*, organizada por Sigma Xi, Museo Argentino de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia", 17 de junio.

- Rodríguez Pérsico, Adriana (2005), "Las reliquias del banquete darwinista: E. L. Holmberg, escritor y científico", en Holmberg, Eduardo L., *Dos partidos en lucha*, Buenos Aires, Corregidor, pp. 239-264.
- Rodríguez Pérsico, Adriana (2008), *Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880-1920)*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Rojas, Ricardo (1938), "Evocación de Emilio Becher", en Becher, Emilio, *Diálogo de las sombras*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina, FFyL, UBA.
- Romano, Eduardo (1980), *El cuento argentino 1900-1930* en Capítulo nº 60, *La Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Romano, Eduardo (1980), *Modernismo y naturalismo: Horacio Quiroga*, en Capítulo nº 29, *La Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Romano, Eduardo (1993), "Trayectoria inicial de Horacio Quiroga: del bosque interior a la selva misionera", en Quiroga, Horacio, *Todos los cuentos*, op. cit., pp. 1305-1339.
- Romano, Eduardo (1994), "Horacio Quiroga: ¿primer escritor rioplatense de vanguardia?", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 529/30, julio-agosto.
- Romano, Eduardo (2004), *Revolución en la lectura. El discurso periodístico-literario de las primeras revistas ilustradas rioplatenses*, Buenos Aires, Catálogos.
- Rubione, Alfredo (comp.) (2006), *La crisis de las formas*, Tomo V de la *Historia crítica de la literatura argentina*, dirigida por Noé Jitrik, Buenos Aires, Emecé.
- Salessi, Jorge (1995), *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la constitución de la nación Argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Santamaría, Daniel J. (1992), "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología", en Santamaría et. al., *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 7-45
- Sarlo, Beatriz (1992), *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sarlo, Beatriz. "Literatura e Historia", en *Boletín de Historia Social Europea*, Nº 3, 1991, La Plata, pp. 55 a 36
- Scholes, Robert y Rabkin, Eric [1977] 1982, *La ciencia ficción. Historia, ciencia, perspectiva*, Madrid, Taurus.
- Sección Argentina de la Sociedad Teosófica (1963), *Teosofía y Sociedad Teosófica*, Buenos Aires, Comisión de Difusión y Propaganda
- Senillosa, Felipe (1884), *Notas sobre la importancia del espiritismo: y su correlación con la religión, las ciencias, la moral y el progreso*, Buenos Aires, Imprenta Biedma.
- Senillosa, Felipe (1891), *Concordancia del espiritismo con la ciencia*, 2 Tomos, Buenos Aires, Imprenta Biedma.
- Senillosa, Felipe; Peyret, Alejo (1885), *Contestación de F Senillosa a A. Peyret quien en un artículo que se transcribe sigue atacando al Espiritismo*, Buenos Aires, Imprenta de Biedma.
- Soler, Ricaurte (1968), *El positivismo argentino*, Buenos Aires, Paidós.
- Soto, Luis Emilio (1959), "Esteticismo y esoterismo: *Borderland*", en Arrieta, Rafael Alberto, *Historia de la literatura argentina*, Tomo IV, Buenos Aires, Peuser, pp. 320-23.

- Speratti Piñero, Emma Susana (1957), "La expresión de *Las fuerzas extrañas* en Leopoldo Lugones", en Barrenechea, A.; Speratti Piñero, E., *La literatura fantástica en la Argentina*, México, Imprenta Universitaria, pp.1-16.
- Speratti Piñero, Emma Susana (1957), "Realismo e imaginación en la obra de Horacio Quiroga", en Barrenechea, Ana M. y Speratti Piñero, Emma S., *La literatura fantástica en la Argentina*, México, Imprenta Universitaria, pp.17-36.
- Szir, Sandra (2009), "Entre el arte y la cultura masiva. Las ilustraciones de la ficción literaria en *Caras y Caretas* (1898-1908)", en Malosetti Costa, Laura y Gené, Marcela (comps.), *Impresiones de época. Imagen y palabra en la historia cultural de Buenos Aires*, Buenos Aires, Edhasa.
- Terán, Oscar (1993), "El payador de Lugones o la mente que mueve las moles", en *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año XVI, n° 47, diciembre.
- Terán, Oscar (2000), *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Terán, Oscar (edición y prólogo) (1987), *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur.
- Todorov, Tzvetan [1970] 1982, *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, Serie Crítica Analítica. Traducción de Silvia Delpy.
- Vax, Louis (1980), *Las obras maestras de la literatura fantástica*, Madrid, Taurus.
- Veiravé, Alfredo (1976), "El almohadón de plumas. Lo ficticio y lo real", en Flores, Ángel (comp.), *Aproximaciones a Horacio Quiroga*, Caracas, Monte Ávila.
- Verdevoye, Paul, "Orígenes y trayectoria de la literatura fantástica en el Río de la Plata hasta principios del siglo XX", en A.A.V.V. *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, op.cit., p.115-126
- Vezzetti H. (comp.) (1988). *El nacimiento de la psicología en la Argentina*. Buenos Aires, Puntosur.
- Vezzetti, Hugo (1986), "El discurso psiquiátrico", en Biagini, Hugo (comp.) *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, de Belgrano.
- Villeco, Miguel Héctor (2000). *Cronologías para una historia de la ciudad de Buenos Aires. (1580-1996)*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Weimberg, Gregorio (1998), *La ciencia y la idea de progreso en América Latina (1860-1930)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Raymod [1977] 1997, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- Williams, Raymod [1977] 1997, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península
- Williams, Raymond [1961] 1993, *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Wolters, Gereon (2002), "Romanticismo y ciencia: el caso de Franz Antón Mesmer", en *Ciencia y Romanticismo*, Actas de Simposio "Science & Romanticism", 12, 13 y 14 de septiembre, Maspalomas, Canarias, España.