

DE “JESÚS NO ES DIOS” A “JESÚS... ES EL VERDADERO FUNDADOR DEL SOCIALISMO”. OCULTISMO Y POLITICA EN EL ESPIRITISMO KARDECISTA ARGENTINO (1870-1930): LIBERALISMO ANTI-CLERICAL, SOCIALISMO ANTI-BOLCHEVIQUE, DEBATES, CAMBIOS Y LÍMITES”

Juan Pablo Bubello

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de La Plata

j_bubello@yahoo.com.ar

ISSN en trámite
melancolia@revistamelancolia.com

RESUMEN

La relación entre “ocultismo y política” en torno al cambio de siglo es uno de los debates actuales de nuestro campo. Desde la historia cultural, ahondaremos en el espiritismo kardecista argentino entre 1870 y 1930, con dos objetivos: 1º) continuar profundizando la investigación en la historia de lo que definimos hace casi una década como el “campo esotérico en la Argentina del siglo XX”; 2º) con este estudio de caso, intervenir en ese debate actual sobre la historia del esoterismo occidental del período, a fin de señalar algunas cuestiones que atañen a la complejidad del fenómeno.

PALABRAS CLAVES: espiritismo – política - ocultismo

FROM “JESUS IS NOT GOD” TO “JESUS... IS THE TRUE FOUNDER OF SOCIALISM”. OCCULTISM AND POLITICS IN ARGENTINIAN KARDEC-SPIRITISM (1870-1930): ANTI-CLARICAL LIBERALISM, ANTI-BOLSHEVIK SOCIALISM, DEBATES, CHANGES AND LIMITS”

ABSTRACT

The relationship between "occultism and politics" around the turn of the century is one of the current debates in our field. From cultural history, we'll delve into the argentinian kardec-spiritism between 1870 and 1930, with two objectives: 1º) continue to deepen research into the history of what we defined almost a decade ago as the "field of esotericism in the Argentina of the twentieth century"; 2º) with this case study, to intervene in the current debate on the history of western esotericism of the period, in order to point out some issues regarding the complexity of the phenomenon.

KEY WORDS: spiritism – politics – occultism

Juan Pablo Bubello es Doctor en Filosofía y Letras –orientación Historia-, por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de General San Martín. Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata. Ha dictado cursos, conferencias y seminarios en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario y Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeñó como profesor invitado para impartir seminarios de posgrado, cursos y conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México (México), Pontificia Universidade Católica de Campinas (Brasil), la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil), Universidad de Costa Rica (Costa Rica), y Universidade Federal de Goiás (Brasil). Entre su producción, cuenta con la publicación de un libro como autor y otro como coautor, así como numerosos artículos en revistas académicas especializadas argentinas y del extranjero.

Uno de los impulsores del espiritismo *kardecista* en Argentina fue Cosme Mariño (1847-1927), hijo de inmigrantes españoles, periodista y fundador del diario *La Prensa*. Estos espiritistas eran seguidores del francés Hippolyte León Denizard Rivail o *Allan Kardec* (1804-1869),¹ cuyas prácticas y representaciones pertenecen a un período de la historia del esoterismo occidental, definido como “ocultista” (Hanegraaff, 2013:1-24) - cuando adquirió características que lo diferenciaron del vigente en los siglos precedentes.²

Hallamos que, en una conferencia efectuada en la Sociedad “Constancia”, el 16 de julio de 1913, Mariño (1960) señaló:

Si monseñor D’Andrea no estuviera sugestionado por los prejuicios del catolicismo y tratara por consiguiente de ajustarse al espíritu del libro que sirve de base a su religión, habría tenido que confesar que *Jesús es el más grande revolucionario social de los que ha menido (SIC) la humanidad y que es el verdadero fundador del socialismo* (itálica en original- p. 37)

Como esta evidencia documental es un buen ingreso a uno de los debates de nuestro campo en la actualidad (la relación histórica entre “ocultismo y política” en torno al cambio

¹ Kardec publicó, entre otros, *El Libro de los Espíritus* en 1857, *El Libro de los Médiums* (1861) e *Imitación del Evangelio según el Espiritismo* (1864); también, *Instrucción Práctica sobre las Manifestaciones Espíritas* (1858) *Qué es el Espiritismo* (1859). Tras su muerte, se publicaron sus *Obras Póstumas* en 1890. Kardec fundó también la *Revista Espirite* (1858) y constituyó la *Société Parisienne d’Etudes Spirites* (1858).

² Los especialistas han señalado muchas especificidades, por lo que recordamos sólo las más importantes. Surgirán nuevos términos en el lenguaje occidental: en idioma francés aparece, por caso, en 1828, la palabra *ésotérisme* en *Historie critique du gnosticisme* de Matter; y se generaliza la antigua *occultisme* (1842, *Dictionnaire des mots nouveaux* de Radonvillier) -que provenía del Renacimiento (en Italia *occolto* fue utilizada por Giordano Bruno en su *Cena de le Ceneri* (1584), mientras que Heinrich Cornelius Agrippa la usó como título de su célebre *De occulta philosophia* (1510; 1533). Fue Louis Constant, alias *Eliphas Levi*, quien difundió en 1856 la palabra *ocultismo* en su *Dogme et rituel de la haute magie* (Laurant, 2000:369 y 372). Además, se había *democratizado*, pues pretendió extenderse a un público amplio y abandonar, en parte aunque no del todo, la idea tradicional de iniciación reducida a un grupo o individuo selecto; y *cientificado*, pues los esoteristas se apropiaron de términos de la ahora hegemónica ciencia moderna (como *leyes ocultas* o *ciencias ocultas*) e integraron la *Teoría de la Evolución* a sus representaciones (pero ampliada, pues la hacían extensiva al ámbito del espíritu); por último, en el abismo que se generó entre Religión y Ciencia, pretendieron establecer un puente ocupando un lugar donde *fe* y *razón* no se excluían (Chaves, 1999:254-257). Paralelamente, se sustituyó la *magia pre-iluminista* por una *post-iluminista*, donde los elementos cristianos se integraron desde ahora con los de, por caso, religiones orientales -por ende, *lo mágico* sobrevivió al *desencantamiento* del mundo *adaptándose* al nuevo horizonte cultural caracterizado por la secularización (entendido como la pérdida por el Cristianismo de su posición central en Occidente), aunque asumiendo otras características: es una *magia desencantada* (Hanegraaff, 2003:357-380).

de siglo -Pasi, 2009:59-74); desde la historia cultural³ y atendiendo ineludibles previsiones metodológicas,⁴ ahondaremos en el espiritismo kardecista argentino entre 1870 y 1930,⁵ con dos objetivos: 1º) continuar abonando la investigación en la historia de lo que ya

³ Las fuentes serán abordadas comparativamente con otras precedentes y con las que le son contemporáneas; pues buscamos dar cuenta así de la doble dimensión del espacio cultural, en tanto está constituido por una arista vertical, diacrónica (que establece la relación de las fuentes con épocas anteriores y posteriores) y otra horizontal o sincrónica (y se relacionan con otros aspectos de la cultura en el que se encuentran instalados al mismo tiempo) (Chartier, 1992:45-63; Shorke, 2001:355-357).

⁴ Es importante deslindar taxativamente el trabajo del historiador respecto de la práctica esotérica. Frances Yates señaló: “No soy una ocultista, ni una alquimista, ni ninguna clase de bruja. No soy más que una humilde historiadora cuyo propósito favorito es leer.” (Yates, 1993:334). Faivre enfatizó que el *champ esotérique* puede ser objeto de la investigación académica pero con ciertas precisiones metodológicas: observar una *actitud laica* y un riguroso *método empírico* eran centrales, así como circunscribir la indagación al desarrollo de las acciones humanas en la historia, es decir, *dentro* de este espacio y tiempo para mantener un *agnosticisme méthodologique* sin preguntarse por supuestos temas relacionados a lo *méta-empírique* (Faivre, 1986). Junto a Voss, puntualizó también que aunque el *scholar of esotericism* pueda ser esoterista (así como un historiador de teología puede ser devoto de la religión que estudia), como la investigación académica no pretende defender posiciones dogmáticas *per se*, debe separar el *estudio erudito* del esoterismo de su *práctica* (Faivre; Voss, 1995). Compartimos esas advertencias. Pues el historiador cultural del *esoterismo* no puede -ni debe- buscar comprenderlo y/o explicarlo en términos de *eficacia-ineficacia* o de *verdad-falacia* como efectúan los discursos de, por ejemplo, los médicos profesionales para deslindar su campo: esa discusión no integra su objeto de estudio (ya que, por otra parte, la ineficacia y la falsedad de las prácticas mágicas fueron demostradas desde el siglo XVII por la ciencia moderna). Pero tampoco debe articular su discurso en términos descalificadores como hicieron por ejemplo los folkloristas (expresarse en términos de *superstición* o *ignorancia*); ni hacerse eco del discurso psicológico-psiquiátrico que, en el mejor de los casos, ubica *lo mágico* en el campo de las características psicológicas inherentes al pensamiento del hombre (inhibiendo la posibilidad de observar y explicar el cambio en el tiempo o en diferentes sistemas socioculturales cronológicamente contemporáneos), y, en el peor, directamente lo patologiza. Impensable, por supuesto, es explicar al esoterismo en términos de su *demonologización* o *satanización*, como los discursos del campo religioso. Pero, en el otro extremo, el historiador debe alejarse de cualquier discurso apologético del esoterismo que postule su eventual validez. Debe ser plenamente consciente del riesgo que correría, en tal caso, de convertirse en un vocero de los esoteristas. El historiador no debe ser esoterista en el ejercicio de su profesión; *el esoterismo* es su objeto de estudio, no su dogma de fe. Su discurso historiográfico debe alejarse en forma terminante de cualquier contaminación especulativa no académica y debe erigirse sobre una elucidación permanente -en el sentido de pensar lo que se hace y saber lo que se piensa- acerca de la propia actividad profesional. Una reflexión crítica constante permitirá la elaboración de un saber original sin perder la rigurosidad, minuciosidad y deferencia que la cuestión exige (Autor, 2010:20-21).

⁵ Aunque no tengamos por objetivo aquí abordar cuestiones teóricas sobre el concepto de *western esotericism* (ver cita 8), un asunto merece enfatizarse. Concordamos con el uso tradicional de *esoterismo* como *categoría histórica* en el sentido de entenderlo como un tipo de fenómeno específico de la historia cultural “occidental”. No desconocemos que se ha propuesto también un enfoque tipológico-conceptual del término -con el que diferimos- que observa al *esoterismo* a escala global, es decir, en diversos contextos históricos, geográficos y culturales buscando comparar *similitudes estructurales* (con lo cual se plantea un esoterismo *análogo* en, por ejemplo, grupos tántricos de India, el budismo Zen, prácticas chamánicas americanas, o sociedades iniciáticas de Melanesia); y que asimismo, se propuso una tercera vía -que promueve expandir la investigación comparativa dentro del campo de estudio (Asprem, 2014:3-33). En nuestro enfoque, por caso, las prácticas y representaciones culturales autóctonas americanas *antes* de la *Conquista* no pertenecen al esoterismo occidental: es un *otro cultural* totalmente ajeno. Ahora, por el contrario, sí es objeto de pesquisa histórica la *reapropiación/resignificación* de aquél universo cultural originario por los conquistadores y colonos del Viejo Continente, lo cual puede ser perfectamente abordado desde la historia (Autor, *Ibidem*: 25-29).

definimos como el “campo esotérico en la Argentina del siglo XX”⁶ (campo⁷ que, pese a transformarse con el devenir del tiempo, es históricamente heredero de las prácticas y representaciones esotéricas⁸ que fueron trayendo los europeos desde el siglo XVI);⁹ 2º) con este caso, intervenir en ese debate sobre la relación “ocultismo-política” en la historia del esoterismo occidental del período, para señalar cuestiones que atañen a la complejidad del fenómeno que observamos y que no pueden ser pasadas por alto en una pesquisa histórica.

Aportes a la Historia del espiritismo *kardecista* en Argentina (1870-1930).

Si en la producción académica internacional, el fenómeno histórico del espiritismo acaparó gran atención;¹⁰ en Argentina contamos con trabajos aislados y enfoques

⁶ En nuestra investigación de tesis de doctorado (titulada *Crimen Magiae y Ars Puniendi. Persistencia de la 'Magia moderna' en la cultura popular urbana de la ciudad de Buenos Aires: criminalización estatal de prácticas mágicas a través de la legislación y de la práctica judicial penal (1921-2001)*, (2008), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, –a su vez continuación de nuestra investigación de tesis de maestría (titulada *Bienhechora de la humanidad"- "Locura": Polaridad de la Magia en la Argentina del siglo XX*) (2003), Universidad Nacional de General San Martín-; parcialmente publicada en 2010.

⁷ Campo que, entendemos, en principio, debe ser teóricamente deslindado de los tradicionales de la religión y de la ciencia en Argentina, para un abordaje desde la historia cultural (aunque, como sabemos, en la práctica concreta los límites entre los tres son borrosos). Utilizamos el concepto de *campo* con Bourdieu (2002).

⁸ En cuanto al « esoterismo occidental » , nos remitimos a la clásica propuesta de Faivre, entendiéndolo como un conjunto de tradiciones culturales en la historia de occidente que tienen “un aire de familia”: con múltiples matices, abarcan desde el siglo XVI hasta nuestros días –pero sus fuentes se pueden rastrear hasta el mundo greco-romano-, y se caracterizan por, al menos, cuatro elementos ineludibles (una representación basada en la íntima vinculación de todas las partes de un cosmos que es representado como *vivo* donde operan los principios de *correspondencia* y de *naturaleza viva*; la práctica de la *mediación/imaginación* en la relación hombre/universo; y el objetivo de la experiencia de la *transmutación* –transformación- *del mundo* (FAIVRE, 1986:13-42). No ignoramos los debates –que celebramos- desarrollados desde entonces, superadores del *paradigma Yates* (cfr. Faivre; Voss, 1995:48-77; Hanegraaff, 1999:3-21; Hanegraaff, 2001:5-37; Versluis, 2002:1-15; Versluis, 2003:27-40; Hanegraaff, 2005:225-254; Von Stuckrad, 2005:78-97; Faivre, 2006:205-214; Pasi, 2008:205-228; Granholm, 2008:50-67; Pasi, 2010:151-166; Hanegraaff, 2012:113-129; Hanegraaff, 2013:252-273; Bogdan; Djurdjevic, 2013:1-15; Pasi, 2013:201-212; Hammer, 2013:241-251; Asprem, 2014:3-33; Asprem, 2015: 539-567; Hanegraaff, 2015:55-91).

⁹ En el caso de nuestro país, desde el siglo XVI -a medida que invadieron las tierras y desplazaron a los pueblos originarios de la región- y, luego, con la gran oleada inmigratoria de fines del XIX -cuando ya el estado-nación argentino se había constituido (Autor, *op. Cit.*: 25-97)

¹⁰ Inclusive encontramos una entrada sobre *Kardec* en el *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (Hanegraaff; Faivre; Van der Broek; Brach, 2005), texto que sin duda consolidó a escala internacional nuestra disciplina -la que a hace casi veinte años era definida aún como *recién nacida* (Hanegraaff, 1998:7-17). Sin embargo, un análisis minucioso permite observar que, aun cuando se consigna a Kardec, el espiritismo latinoamericano y el *esoterismo en general* en *Latinoamérica* es marginal o está ausente; hecho que también se ve en la producción especializada del Viejo Continente -y de América del Norte- de las últimas décadas (aunque, se han empezado a dar algunos pasos –cfr. Zocatelli, 2000; Zocatelli, 2005; Zocatelli, 2013)

disímiles.¹¹ Ingreseemos pues a nuestro objeto merced a una fuente documental concreta: las crónicas escritas por Mariño en los últimos años de su vida (llegan hasta fin de 1923), tituladas “El Espiritismo en Argentina” (publicadas en 1963).

Mariño (1963) señala que el espiritismo arriba a nuestro país entre 1869 y 1870:

Por los años 1869 o 1870 llegó a esta capital, Don Justo de Espada, caballero español, oriundo de Málaga (España), que venía a establecer en el comercio de nuestro país... 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... (p. 8).

Aunque probablemente los primeros espiritistas hayan inmigrado desde España a comienzos de los '60, sabemos que los procesos de institucionalización y creación de espacios de sociabilidad espírita en nuestro país fueron tempranos.

En 1870, conjuntamente con sus pares argentinos, estos españoles fundaron la “Sociedad de Experimentación”. En 1877, crearon “Sociedad Constancia” -que sería con el paso de los años la más afamada. En 1880, erigieron la “Congregación La Fraternidad”. La “Sociedad de Experimentación” fue creada por un farmacéutico, de apellido Arizábalo, por el comerciante español Justo de Espada, el empresario de buques de cabotaje español Carlos Guerrero, el almacenero mayorista español Antonio Gómez, el tenedor de libros de la firma Vicente Casares, Henri del Llano, y Don Francisco Casares. Los fundadores de la “Sociedad Constancia” fueron el hermano del escritor José Hernández (1834-1886), el ingeniero Rafael Hernández (1840-1903) y el profesor Angel Scarnicchia. “La Fraternidad” fue creada por un empleado de la Secretaría de Obras de Salubridad, Antonio Ugarte (1852-1918) y por su esposa, la célebre “médium” Rosa Basset (1835-1909) (Autor, 2010:88).

¹¹ Desde el punto de vista teórico, en Argentina los historiadores tildaron al espiritismo de *secta taumatúrgica* (Santamaría, 1992:27); o, en otro abordaje -de más amplio alcance-, se lo incluyó en el *campo religioso* (Bianchi, 1992:95) y entre las *religiones heterodoxas* del país (Bianchi, 2004:140-149). Ahora, esa categoría (*secta*) es totalmente inoportuna para un abordaje del espiritismo, pues responde más a una (des)calificación emergente de polémicas difundidas por las iglesias cristianas de nuestro país en los años 80 del siglo pasado, que a una herramienta intelectual útil para la comprensión del fenómeno desde la historia cultural (Autor, *op. Cit.*:237-240). Tampoco acordamos en asimilar al espiritismo con el campo religioso o las religiones heterodoxas, pues demostramos que desde fin del siglo XIX, con teósofos, rosacruces, antropósofos y gnósticos, los espiritistas formaron lo que definimos como *campo esotérico* argentino (Autor, *Ibidem*: 82-96).

Mientras en 1879, Mariño, ingresaba a “Constancia”, pasando a integrar la dirección desde 1881 y siendo, a partir de 1883, su director; durante la década de 1880, los espacios de sociabilidad espiritistas continuaron expandiéndose.

Mariño señala que, hacia 1885, había ocho centros espiritistas en la Ciudad de Buenos Aires, cinco más ubicados en la provincia de Buenos Aires y otros ocho en el resto del país (Mariño, *op. Cit:* 100). También se fundaron la “Caja de Socorro de la Sociedad Constancia” (1888), la “Sociedad de Beneficencia Espiritista” (1891) y la “Caja de Entierros y Auxilios” (1892) (Bianchi, 1992:109). El hacendado argentino Felipe B. Senillosa (1837-1906), que había adoptado el espiritismo en su viaje a Europa, regresó para integrar el “Centro de propaganda”.¹² En 1900, ante la cantidad de centros espiritistas (existían dieciséis), se creó la “Confederación Espiritista Argentina” (C.E.A.).¹³

Este proceso de expansión local, no impidió que los espiritistas mantuvieran paralelamente frecuentes relaciones personales con sus compañeros del extranjero.

Si el francés Agustín Rolland, que había sido uno de los secretarios de *Kardec* en Francia, se transformó en secretario general de “Constancia”; en 1888, llegó el “médium” estadounidense Henry Slade (1835-1905). Hallamos evidencia documental que demuestra la difusión de sus prácticas merced a la Revista espírita “Constancia” (1888:301-308):

El médium Slade ha dado hasta cuatro sesiones diarias... Recién en estos días ha empezado sus trabajos, dando dos sesiones diarias en vez de cuatro y con la presencia de cuatro personas, á lo sumo, en cada sesión. Los experimentos son, hasta ahora, concluyentes. Las dos primeras sesiones las ha tenido con la asistencia de una señora profesora que sirve de intérprete...y de los miembros del Comité encargados de estos trabajos, señores: Felipe Senillosa, M. Rodríguez Freire, A. Dandreau, Antonio Ugarte, Juan Canter, Valentín Piñero, O. Rebaudi y Balestra, A. Castilla y Cosme Mariño (p. 301).

Así, los espiritistas argentinos difundieron sus actividades con revistas, periódicos, libros y manuales (otra revista célebre, con “Constancia” era “La Unión”). Existe consenso entre los historiadores en que esa difusión supuso la participación de una cultura letrada y

¹² Los documentos de la C.E.A., citan que Senillosa y el francés Alejo Syreisol fueron los representantes del espiritismo argentino en el Congreso Espírita Internacional de París en 1900 (Bogo, 1984:19-20)

¹³ En los documentos de la C.E.A. se expresa que en la comisión directiva fueron designados presidente Mariño y vicepresidente Antonio Ugarte -quedando integrada además por, entre otros, Pedro Serié, secretario del Museo de Ciencias Naturales y Emilio Becher, periodista del diario “La Nación” (Bogo, *Ibidem*:19-20)

por ende, desde el punto de vista social, un mayor nivel económico de estos espiritistas: sectores altos, elites y clases medias profesionales (Santamaría, 1992:10-13; Bianchi, 2004:100-101; Autor, *op. Cit.*:85).

Ahora, las representaciones de lo que llamamos primera generación de espiritistas argentinos, constituyeron verdaderas “doctrinas esotéricas” (Autor, *Ibidem*: 82-92).

Afirmaban que la evolución en el sentido planteado por Darwin no sólo debía circunscribirse a la transformación de la materia, sino también al mundo espiritual. Con el “evolucionismo espiritual” decían explicar diferencias (raciales, sociales) de la sociedad. Pretendían entender las cosas en forma de conocimientos no accesibles por la vía sensoria. Afirmaban la existencia de un “mundo del más allá” poblado por “entidades” capaces de influir en la humanidad y se apropiaban del discurso científico, especialmente de los avances de las ciencias físicas y biológicas de la época, para “demostrar” sus ideas. Y si se representaban la “Existencia de Dios” (concebido como inteligencia suprema y causa primera de todas las cosas); las “Leyes Divinas” (inmutables, que reglan el universo material y moral); la “Preexistencia del Espíritu Inmortal” (principio inteligente del universo creado por Dios, pero ignorante de su destino final precisamente para, por medio de la evolución y el libre albedrío, alcanzar la perfección) y la “Existencia del Pariespíritu” (intermedio espíritu-materia), entre otras doctrinas; aceptaban también la “Reencarnación” (o pluralidad de vidas corpóreas del espíritu como medio de evolución moral y espiritual); la “Pluralidad de mundos habitados” (relacionados entre sí y de diferentes estadios evolutivos); a “Jesús” (concebido como “Espíritu Superior” –pero no Dios-, modelo de perfección espiritual en tanto su doctrina es expresión de la ley divina) y al “Amor, la Caridad y la Justicia” -entendidas como virtudes del progreso moral del hombre (De Lucía, 2002; Mallimaci; Forni; Cárdenas, 2003:106; Bianchi, *op. Cit.*:144; Autor, *op. Cit.*:86).

Entre las prácticas, fue mencionado que pensaban sus sesiones “mediumnísticas” como canal de vínculo con “seres espirituales”, buscando desarrollar técnicas fotográficas para plasmar los “contactos”; así como también magnetismo e hipnotismo (Bianchi *op. Cit.*: 106-108). Hallamos que Mariño (1963) cita prácticas de este cariz hacia 1905:

En la ciudad de La Plata, la Sociedad Espiritista “La Luz del Porvenir”, inicia una serie de estudios con el médium Fianza, tendiente a obtener fenómenos de efectos físicos... La Comisión nombrada por “Constancia” para trasladarse a La Plata, y dirigir y llevar el control riguroso de los fenómenos notables que... se están produciendo... empiezan a publicar en la Revista, los detalles de dichos fenómenos. Se trata de fantasmas fotografiados con las máquinas llevadas ex profeso por los Sres. Luos E. y Benjamín Odell. (p. 219)

Además, Mariño (1963) relata que una niña de ocho años de edad que sufría un “mal” que le impedía desarrollarse, fue “curada” en sesión espírita, al arrojar de su cuerpo “un manojo de hojas de laurel atadas con un hilo” (los “espíritus” refirieron que las hojas estaban en su estómago desde que tenía un año a causa de “magia negra”, y entonces, Senillosa preguntó al “espíritu” si se podía dañar a una persona con “magia negra” a lo que éste contestó “sí”, pero que no era tan fácil hacerlo como muchos pensaban (p. 64)

Otra práctica curativa Mariño (1963) la sitúa en la provincia de Tucumán de 1920:

“En la ciudad de Tucumán empiezan a llamar la atención... las portentosas curaciones que hace en los viciosos del alcohol nuestra correligionaria la médium Elisa P. de Velázquez. Estas curaciones las hacía por medio del fluído medianímico y bastaban pocas sesiones para que el paciente quedara curado. Los individuos curados tomaban una aversión profunda al alcohol, de manera que la sola vista, les causaba náuseas.” (p. 255)

Ahora, quizás a causa de la expansión de sus espacios de sociabilidad por el país; de sus constantes contactos internacionales; el carácter de sus prácticas y representaciones; sus iniciativas mutualistas y cooperativistas, o por todo ello; los espiritistas fueron objeto de la enunciación/discriminación/(des)calificación de las voces -y acciones- erigidas por los representantes principales de la religión y de la ciencia en la Argentina de la época.

Historia del Espiritismo kardecista en Argentina (1870-1930). Liberalismo anti-clerical, socialismo anti-bolchevique, debates, cambios, y límites.

El debate sobre la relación entre “ocultismo y política” tiene más de medio siglo. Brevemente, recordemos que la II Guerra Mundial y la inmediata posguerra dieron lugar a una primera interpretación que relacionó al ocultismo con la ideología política de derecha – y/o la extrema derecha-, la reacción antimoderna y lo irracional (particularmente expresada

por el fascismo europeo): dos de sus máximos exponentes fueron George Orwell -en su ensayo sobre Yeats escrito en 1943 (publicado en 1946) y Theodor Adorno -en su célebre “Tesis contra el ocultismo” escrito en 1947 (y publicado en su *Minima Moralia*)¹⁴. Ahora, tanto Joscelyn Godwin como Wouter Hanegraaff establecieron otro enfoque enfatizando que el ocultismo decimonónico asimiló ideas del legado de la Ilustración (Godwin, 1994) y que no necesariamente tuvo una relación conflictiva u hostil con la cultura científica, racional y secular de la época (Hanegraaff, 1996).¹⁵

Recientemente, Marco Pasi (2009), estudiando el ocultismo angloamericano de fin del siglo XIX y comienzo del XX, subrayó elementos progresistas promovidos por la sociabilidad ocultista;¹⁶ enfatizó que el “...ocultismo, como parte del conjunto histórico más amplio del esoterismo, ha contribuido significativamente a la formación de la modernidad, aproximándose, en este caso, más bien hacia el polo progresista y liberal del espectro cultural y político” (p. 64);¹⁷ y entonces sugirió la necesidad de efectuar nuevas exploraciones sobre este complejo problema histórico.¹⁸

Son en el marco de estas coordenadas actuales del debate y siguiendo la sugerencia de Pasi, que queremos abordar un caso de “ocultismo argentino” del mismo período, más precisamente, el vínculo entre este espiritismo kardecista y la política entre 1870 y 1930.¹⁹

Mariño (1963) fijó el inicio de las polémicas antiespíritas en nuestro país:

¹⁴ Orwell, 1946:114-119. Adorno, 1994:128-134.

¹⁵ Más aún, coincidimos en que debería concebirse al ocultismo *integrando* la modernidad -aunque transformándose a causa de su impacto (Hanegraaff, 2013:1-24)

¹⁶ La activa participación de *mujeres* en cargos importantes o jerárquicos en los grupos esotéricos; la emergencia de nuevas prácticas en relación al *cuerpo* y la *sexualidad*; la receptividad a las teorías *psicoanalíticas* para las exploraciones del ser; la *lectura anti-dogmática* de los textos religiosos considerados sagrados y, en el marco del colonialismo, la asunción de la separación entre una tradición esotérica *occidental* diferente de otra *oriental* (Pasi, *op. Cit.*:59-74).

¹⁷“... occultism, as part of the larger historical body of esotericism, has contributed significantly to the shaping of modernity, verging, in this case, rather towards the progressive, liberal pole of the cultural and political spectrum.” –traducción al castellano nuestra.

¹⁸ “In the future, it will be necessary to explore these intricate issues further, with the obvious awareness that no easy answer will allow us to capture the complexity of occultism as a historical phenomenon (Pasi, *Ibidem*:68)

¹⁹ Ello, recordando que se ha demostrado que, en la larga duración de la tradición occidental, lo “mágico” se instaló en el seno de una tenaz “polémica antimágica” de impugnaciones eruditas, a partir de dos vías -la religión y la ciencia- (De Martino, 1965:229-232), a la cual, pueden añadirse una tercera -manifiesta en la risa, la burla y su ridiculización (Burucúa, 2001:479-542), y una cuarta -expresada por el discurso del poder, la legislación y la práctica judicial penal del Estado Nación (Autor: *op. Cit.*: 261-271).

A mediados de 1881 empieza a llamar la atención del sacerdocio y de algunos hombres de ciencia, esta “masonería espiritista”, como entonces apodaban a la gran doctrina. Los primeros por la invulnerabilidad del dogma y también por espíritu de propia conservación, y los segundos, porque se creían en el deber de combatir y poner de preclaro todo error o falsedad que la ignorancia quisiera hacer preponderar en el mundo...; todos en fin, se creyeron en el deber de salir a la palestra para dar la voz de ¡alerta! al pueblo sencillo y crédulo que se viera tentado de aceptar tantas ‘patrañas’ (pp. 46-47)

Desde el diario católico “La Voz de la Iglesia”, comenzaron su ataque al espiritismo en 1882. En 1883, uno de los principales eruditos católicos, el escritor Pedro Goyena (1843-1892), criticó al espiritismo en el periódico católico “La Unión”. En 1887, el padre Federico Grote (1853-1940) inició una campaña antiespiritista desde el púlpito de la Iglesia de las Victorias por orden del arzobispo de Buenos Aires León Federico Aneiros (1826-1894) (Bianchi, *op. Cit.*:146; Autor, *op. Cit.*:108)²⁰ Mariño (1963) relata que, en 1897, el padre Maumus, de Curuzú Cuatiá, difundió un folleto antiespiritista (p. 206). En 1896, “La Voz de la Iglesia” asoció al espiritismo con el “liberalismo satánico” (Bianchi, *op. Cit.*: 114)

Pero los espiritistas elaboraron discursos apologéticos altamente provocadores entablando verdaderas luchas de representación en torno a la figura central de la fe no sólo de los católicos, sino de los cristianos en general para subrayar que “Jesús no es Dios”.

Mariño (1963) relata el debate de un pastor de la Iglesia Metodista Americana -en 1885- con uno de los miembros de su círculo –Manuel Sáenz Cortés-:

Sáenz Cortés era un espiritista muy ilustrado en la doctrina y la defendía con acierto y denuedo, pero su fuerte era más bien la parte moral y religiosa del cristianismo que sabía armonizarla con la doctrina espiritista, pues para él, como para mí, el espiritismo no era otra cosa sino complementación de la doctrina cristiana... El triunfo más notable que obtuvo Sáenz Cortés, fue la controversia hablada que tuvo con el doctor Thompson, pastor de la Iglesia Metodista Americana y uno de los oradores protestantes más en boga en aquella época... el Dr. Thompson subió a la tribuna colocada en el centro del templo e inició su peroración la que duró cerca de una hora. ... Sáenz Cortés... se presentó ante el público con una Biblia en la mano (edición protestante). Sáenz Cortés declaró a sus oyentes que, para defender y dejar bien esclarecido que Jesús no es Dios mismo sino una criatura de Dios como cualquiera de nosotros, no necesitaba valerse de tantas doctrinas contrarias al

²⁰ La disputa entre espiritistas y católicos no era una peculiaridad exclusiva de Argentina. En 1871, una sociedad de espiritistas kardecistas buscó obtener reconocimiento del Estado en Brasil, pero fue objetada por la Iglesia. Y si en 1884 se fundó la *Federação Espírita Brasileira*, el conflicto continuó (Warren, 1968: 393-405; Hess, 1987: 15-34). Sería provechoso investigar esos procesos paralelos en Argentina y Brasil.

cristianismo: “me basta este libro que traigo en la mano, que es el libro que vosotros los metodistas y demás protestantes tenéis como el libro sagrado e infalible, sobre el cual apoyáis vuestra creencia” (pp. 107-112)

Ahora, este conflicto escaló. Mariño (1963) cuenta:

Con fecha 3 de abril fue herido alevosamente de un balazo, el autor de estas crónicas, por una mujer llamada Dolores González, beata de Córdoba y pariente del obispo Achával... Después de una conferencia dada por el doctor Rebaudi en el salón de “Constancia”, salía Mariño en compañía de los señores Senillosa y Rebaudi, cuando... fue atacado a tiros, después que la criminal se cercioró de cuál de los era Cosme Mariño. El primer balazo le fue dirigido a la cabeza, rozándole el cabello y el segundo lo hirió en el costado izquierdo a la altura del riñón. En ese momento el señor Senillosa se precipitó sobre la delincuente, en el momento mismo en que iba a hacer contra Mariño el tercer disparo, levantándole el brazo... Mariño estuvo en grave peligro de muerte, pues, según el cirujano doctor Pirovano que le extrajo la bala, ésta había llegado a rozarle el riñón (p. 178).

Los espiritistas también desplegaron acciones que inclusive, a algunos, les costaron la prisión. Por caso, en 1895, un grupo fue encarcelado tras repartir folletos en el puerto de Buenos Aires con una editorial del periódico espírita “Giordano Bruno” que criticaba la visita del Arzobispo de Chile –fueron liberados a las pocas horas- (Bianchi, *op. Cit.*: 113).

Paralelamente, denunciaron a la Iglesia y a sus organizaciones en duros términos.

Mariño (1963) señala que en 1898, él mismo definió a las congregaciones religiosas como “una plaga de vampiros disfrazados de educacionistas y catequistas de religión” sostenidos por el Gobierno Nacional y el Consejo General de Educación (p. 207); y que Senillosa arremetía contra los jesuitas “poniendo de relieve los fines absolutamente mundanos que ha perseguido en todo tiempo la Compañía de Jesús” (p. 209).

En este álgido conflicto político, los espiritistas apoyaron también acciones liberales del Estado Nacional de la época, que atacaban los intereses de sus opositores.

Durante la década del `80, los espiritistas aplaudieron la sanción de las leyes de Educación Común y la de creación del Registro Civil, por considerarlas medidas efectivas contra el catolicismo. Además, en 1892, desde la Revista “Constancia” se propuso derogar el artículo 2º de la Constitución Nacional de 1853, que establecía el sostén estatal del culto católico; en 1895, con Felipe Senillosa como presidente, se fundó la “Asociación Democrática Liberal”, a fin de transformarla en partido político cuando tuviera suficientes

adhesiones (su ideario político enfatizaba estar “dentro de la corriente progresista de las ideas filosófico socialistas y de protesta contra la preponderancia del clero”); en 1901, los espiritistas apoyaron la presentación de un proyecto de ley en el Congreso para expulsar del país a las órdenes religiosas sin autorización para funcionar (Bianchi, *op. Cit.*:114-115).

En síntesis. En el marco del debate sobre “ocultismo y política”, a partir de este análisis podemos instalar al espiritismo del último tercio del siglo XIX, en principio, en una postura política liberal-anticlerical, que buscó ubicar a sus contendientes de la Iglesia como referentes del anti-progreso y la reacción. Así, en el terreno de los discursos y las prácticas, este caso argentino coincide con el enfoque desplegado por Pasi, en el sentido de observar un carácter progresista en el ocultismo occidental vigente en torno al cambio de siglo.

Sin embargo, el análisis histórico de un problema como el que estamos abordando, debe dar cuenta de los matices, explicitando la complejidad del objeto e impidiendo fosilizar aquello que, indefectiblemente, cambia una y otra vez con el devenir del tiempo.

Es que si hasta fin del siglo XIX los espiritistas apoyaron decisiones secularizadoras y modernizadoras del Estado Nacional (“Constancia” saludó también el proyecto estatal de crear la secretaría de Asistencia Pública -1883-; denunció la inmoralidad del juego de lotería -1892; patrocinó la Escuela de Enfermería -1893-; y criticó el hacinamiento en los conventillos de la ciudad -1897); en los albores del nuevo siglo, la relación entre espiritistas y los gobiernos de la época se distanció. Ello aconteció, cuando los límites jurisdiccionales entre Iglesia Católica y Estado Nacional quedaron en su mayor parte establecidos y el conflicto entre ambos sectores se atenuó. Entonces, en este nuevo escenario político, los espiritistas se opusieron a esos gobiernos liberales, acusándolos ahora de ser ellos a su vez “clericales” (Bianchi, *op. Cit.*: 115; Bianchi, *op. Cit.*:145; Autor, *op. Cit.*:110-111).

Como consecuencia, los espiritistas kardecistas comenzaron a converger con posicionamientos políticos ya defendidos por la izquierda socialista vernácula.

Para ser precisos. Algunos deslizamientos políticos en este sentido ya se habían producido antes que comenzara el nuevo siglo. Por caso, mientras el químico y espiritista -paraguayo de nacimiento pero residente en Argentina desde 1882-, Ovidio Rebaudi (1860-1931), fundó en 1895 el “Centro Socialista de Balvanera”; al crearse el Partido Socialista en 1896, algunos espiritistas formaron parte de su núcleo original. Pero el proceso de viraje

ideológico hacia la izquierda del espectro ideológico fue mucho más explícito al alborear el siglo XX, cuando, en 1901, el propio Mariño impulsó con Alfredo Palacios (1878-1965) la creación de círculos de obreros liberales para competir con los de los católicos;²¹ y, sobre todo cuando, en 1902, los espiritistas apoyaron los mítines contra la Ley de Residencia (para expulsar inmigrantes considerados “indeseables” por el Estado sin juicio previo).

Este nuevo posicionamiento espiritista también se evidenció en sus polémicas discursivas tradicionales con sus opositores de la Iglesia –que, vale precisar, proseguían.

En 1913, los argumentos de Mariño consistían ahora en continuar apropiándose de la figura central de la cristiandad, pero ya no sólo para negar su divinidad sino para resignificarlo en un sentido altamente provocador para sus adversarios de la Iglesia: Jesús era también un revolucionario social y hasta el fundador del socialismo.

La documentación histórica lo revela en un debate de Mariño con Miguel de Andrea (1877-1960; por entonces, Cura Rector de la Iglesia de Buenos Aires San Miguel Arcángel y Director de los Círculos de Obreros Católicos).²² Citemos, otra vez, a Mariño (1960):

Si monseñor D’Andrea no estuviera sugestionado por los prejuicios del catolicismo y tratara por consiguiente de ajustarse al espíritu del libro que sirve de base a su religión, habría tenido que confesar que *Jesús es el más grande revolucionario social de los que ha menido (SIC) la humanidad y que es el verdadero fundador del socialismo* (itálica en original, p. 37)

Ahora, esa tendencia hacia la izquierda ideológica de los espiritistas vernáculos en torno al cambio de siglo generó a su vez condiciones de posibilidad para que surgieran expresiones todavía más radicalizadas. Y quizás uno de los mejores ejemplos sea el núcleo que en Buenos Aires se formó en torno al hispano-argentino Joaquín Trincado (1866-1935).

En 1909, Trincado (2004) había escrito contra la Iglesia Católica, en la senda anticlerical que venían sosteniendo los espiritistas de Mariño desde 1880-1900:

²¹ Como sabemos, Alfredo Palacios (quien se convertiría a partir de 1904 en el primer legislador socialista en Latinoamérica) compartía por entonces ideas teósofas (Autor, *op. Cit.*:111; Barrancos, 2011:101-126)

²² Miguel de Andrea tendrá en los años sucesivos una destacada participación política en los círculos católicos de derecha de nuestro país, alcanzando gran influencia, sobre todo, durante el período de entreguerras.

... ante el Dios del Amor que mi alma ansía y presiente, acuso de prevaricadora de las doctrinas escritas y predicadas en todos los tiempos para la salvación y progreso del género humano, a la iglesia católica, apostólica romana, denominada apócrifamente cristiana; la acuso asimismo del delito de usurpación y derechos civiles a los hombres y los estados; del delito de lesa humanidad en el relajamiento de la dignidad humana; de fraticida y parricida y del delito sin igual de lesa deidad. (p. 43)

Pero hallamos que en 1911, Trincado se mostraba tan convencido que la humanidad evolucionaba hacia una síntesis “comunista-espiritista” que fundó en Buenos Aires su propio grupo esotérico-espírita: la “Escuela Magnética Espiritual de la Comuna Universal” (la casa central estaba en la calle Bartolomé Mitre 3458 de la ciudad).²³

El punto es que, por el contrario, aunque el pensamiento de Mariño tendiera también hacia el socialismo, no comulgó con ese comunismo revolucionario de extrema izquierda que comenzaba a defender Trincado. Y las oportunidades para exhibir los límites de su posicionamiento surgieron de una situación local y del impacto de sucesos internacionales.

Entre los años 1916 y 1917 el Partido Socialista en Argentina condenó las doctrinas espiritistas argumentando que eran carentes de “validez científica”, y, pasando a la acción, expulsó de sus filas a un grupo de militantes acusándolos de usar el espacio partidario para hacer propaganda espírita (Autor, *op. Cit.*:111). Esa ruptura motivó la denuncia de Mariño en su “El espiritismo en el Índex”, publicado en la Revista “Constancia” del 27 de enero de 1918, donde subrayó que el recientemente fundado Partido Socialista Internacional (futuro Partido Comunista Argentino) había incluido en su declaración de principios la incompatibilidad entre ser espiritista –o masón- y miembro del partido (De Lucía, *op. Cit.*).

Antes de continuar, profundicemos este punto. Pues, si ya abordamos las polémicas antiespíritas católicas y su asociación con el “liberalismo satánico” y/o las luchas de representaciones en torno a la divinidad o no de Jesús: ¿en cuál horizonte de significados debemos instalar esa impugnación del Partido Socialista contra el espiritismo argentino en términos de su no “validez científica”? Es decir, ¿cuáles son los antecedentes históricos de este tipo específico de crítica antiespírita que ahora esgrimían los socialistas argentinos para legitimar la ruptura del vínculo político entre ambos sectores?

²³ Serias investigaciones de campo recientes desde la antropología argentina en torno al espiritismo vernáculo actual, están señalando que, todavía al final de sus días, Trincado continuaba creando espacios de sociabilidad espíritas: por caso, en 1932, fundó Colonia Jaime en la provincia de Santiago del Estero (Ludueña, 2013:44).

Debemos retrotraernos otra vez hasta fin de la década de 1870, cuando los representantes más importantes de la ciencia argentina impugnaron cualquier vínculo entre espiritismo e investigación científica seria y (des)calificaron a los propios espiritistas.

Como ya señalamos, Mariño indicó el año 1881 como el momento del inicio de las polémicas antiespíritas por los referentes de la ciencia. Pero, ya en 1878, el médico José María Ramos Mejía (1849-1914)²⁴ instaló al espiritismo entre las causas de la degeneración en “La neurosis de los hombres célebres” (Bianchi, *op. Cit.*:145). También hallamos evidencia documental que demuestra que el ataque de 1883 del Director del Hospicio de Alienados, Lucio Meléndez (1844-1901) mereció la respuesta de Mariño (1963):

...el director del Manicomio, doctor Meléndez, asegura que la gente se está volviendo demente a causa del espiritismo... en febrero de 1884, publica un artículo en el diario “La Libertad”, contra la secta espiritista, con motivo de un caso que él calificaba de locura alcohólico-espiritista, cuyo sujeto era Nicolás N. Al día siguiente, le contestamos en el mismo diario con consideraciones atinadas, y tan atinadas, que conseguimos con ella colocarlo al distinguido alienista en una situación de espíritu tal, que si no fuera el director de un establecimiento de alienados, cualquiera de los capataces habría pensado en la necesidad de colocarle un chaleco de fuerza... Nos trató de explotadores, de gente ignorante, de charlatanes, de propagadores de la locura y del suicidio. (pp. 66-67)

También Felipe Senillosa en el apéndice “¿Es o no cierto que el espiritismo conduce o predispone a la locura y al suicidio?” de su libro “Concordancia del Espiritismo con la Ciencia” (1894) buscó contrarrestar esa representación “espiritismo-locura”.

Mientras tanto, si Antonio Ugarte fue obligado a renunciar a su empleo en la Secretaría de Obras Públicas ante los rumores que enfatizaban problemas en su salud mental; el diputado Julián Martínez (1848-1911), fue hostigado en el Club del Progreso por su contacto con espiritistas (Bianchi, *op. Cit.*: 101).

Como vemos, este conflicto político entre espiritistas y científicos de la época era paralelo al que desarrollaban los espíritas contra los referentes de la religión.

Ahora, también resulta conveniente ver los matices. Pues, aunque desde la religión parecían no mostrar fisuras al momento de sus discursos y acciones antiespíritas y algunos miembros de las agrupaciones científicas –especialmente médicos- adoptaban igual postura

²⁴ En 1873, Ramos Mejía había fundado el Círculo Médico Argentino; sería diputado nacional entre 1888 y 1892 y, luego, presidente del Departamento Nacional de Higiene entre 1893 y 1898.

(Autor, *op. Cit.*:100-107); también existía oposición científica menos agresiva que buscaba, al menos inicialmente, el diálogo para establecer la validez o no de esas prácticas espíritas.

En 1881, el entonces decano del departamento de Ciencias Físico-Naturales de la Universidad de Buenos Aires, Miguel Puiggari (1827-1899), propuso una discusión pública, invitando a uno de sus máximos agentes del espiritismo vernáculo: Rafael Hernández²⁵ (igual Puiggari tiempo después afirmó que las sesiones espíritas conducían a la locura -Bianchi, *op. Cit.*:146; Autor, *Ibidem*: 107). Hallamos que Mariño (1963) relata el debate público de 1885 en el Teatro de la Opera de Buenos Aires entre el mismo Hernández y su adversario, el profesor de Cursos Libres del Colegio Nacional, el francés Alejo Payret (1826-1902) que sostenía las ideas “materialistas” (pp. 91-97)

Evidentemente, todas esas polémicas conformaron los antecedentes históricos en los que se basó el socialismo vernáculo para legitimar la ruptura de su alianza con los espiritistas a mediados de la década de 1910 a partir de su no “validez científica”.

Vayamos ahora al otro punto. El impacto de los sucesos internacionales (la “Gran Guerra” y, sobre todo, la revolución bolchevique).

Fue el propio Mariño quien explícitamente criticó al movimiento revolucionario iniciado en 1917 con una serie de notas y, más tarde, en su “El Espiritismo en Argentina”.

Con el título “Las plagas del espiritismo” del 6 de abril de 1919, acusó a los bolcheviques de abolir los matrimonios por decreto y repartirse por la fuerza las mujeres burguesas; en “El Bolcheviquismo”, del 3 de octubre de 1920, citó informes que hablaban de la caída productiva de la industria rusa luego de la socialización, la represión de las protestas obreras y la resistencia de los campesinos a la expropiación de las tierras; con igual título, pero en otro artículo del 24 de octubre de 1920, recordó las críticas de los partidos socialistas occidentales a la organización de la Tercera Internacional (Citado en De Lucía, *op. Cit.*) Luego, en su “Historia...” hallamos que Mariño (1963) recordará:

... las promesas paradisíacas de los Soviets, hechas al pueblo ruso, se convirtieron en la hecatombe más espantosa y, excepción hecha de la terrible guerra mundial, jamás hubo en

²⁵ A la audiencia concurren personajes de la talla del ex presidente entre 1874 y 1880 y por entonces senador Nicolás Avellaneda (1837-1885) y el entonces presidente Julio Argentino Roca (1843-1914).

el mundo tantas lágrimas, dolores y muertes. Se calculó que murieron de hambre más de tres millones de seres. (p. 259)

Sin embargo, otra vez tenemos que ver los matices. Pues, en el grupo de espiritistas de Mariño, se produjeron álgidos debates. Si la mayoría sostuvo que los cambios sociales debían ser graduales; el espiritista español Bernabé Morera (1862-1952) -que también integraba el grupo-, en su “Actualidad palpitante”, publicado en la Revista “Constancia” del 22 de diciembre de 1918, citó las consecuencias de la guerra y defendió la revolución:

¿Quién de nosotros previó la desaparición fulminante de imperios sostenidos por los cañones poderosos, como el zarismo de Rusia, el Kaiserismo de Alemania, el dual imperio autócrata de Austria-Hungría...? ... Son sucesos de tal colosal importancia y trascendencia para el mundo, que necesariamente nos obliga a meditar y poner en orden nuestras ideas como habitantes de este planeta ya que, como espiritistas, hemos sido malos profetas, torpes videntes de los acontecimientos sorprendentes que estamos presenciando en hechos consumados... [y en cuanto al comunismo] ¿Quién más amigo de este sistema que los espiritistas? Siempre hemos cantado himnos a la igualdad, a la libertad, a la fraternidad. Hemos llegado a preconizar el reinado del amor para que se anulen o sobren todas las leyes. ¿No es así? (...) Los revolucionarios tienen que improvisarlo todo, tumultuariamente por el defecto de no tener preparada una constitución filosófica, científica, ni étnica. A la par que los soldados, los obreros y las mujeres, surgen los problemas del derecho de propiedad de la tierra, el usufructo del capital, del fundamento de la familia, de las bases del trabajo (Citado en De Lucía, 2002)

Aunque Mariño continuó fijando sus límites en ese mismo número de “Constancia”:

El progreso tiene que hacerse, apoyando un pie en el pasado, para sobre esta base, lanzar el otro pie hacia el porvenir. Si destruimos todo lo existente, ningún proceso puede realizarse por falta de apoyo. La naturaleza jamás procede a saltos, tanto en el reino mineral, vegetal y animal como en el espiritual. (Citado en De Lucía, *op. Cit.*)

¿Fue quizás por esa postura política, que al producirse la muerte de Mariño en 1927, el diario liberal “La Nación” recordara su memoria y enfatizara su admiración por su “fe y tenacidad”?²⁶

²⁶ “Era, pues, entre nosotros, un caso único o poco menos, y era un caso ciertamente admirable por la fe y por la tenacidad, ya que realizaba su obra dentro de un medio sin duda poco propicio para la expansión de sus ideas.” *Cfr.* “Don Cosme Mariño —Su fallecimiento”, *La Nación*, 19 de agosto de 1927.

Conclusiones y aperturas.

En este trabajo hemos profundizado un aspecto del campo esotérico en nuestro país, abordando características histórico-culturales del espiritismo kardecista nucleado en torno a la figura de Mariño entre 1870 y 1930 desde el abordaje de nuevas fuentes documentales. En este sentido, la evidencia histórica analizada nos permite continuar profundizando en las características de las prácticas y representaciones espíritas del período, inclusive, para señalar nuevas posibles líneas de investigación.

Pero, además, hemos intervenido en el debate académico internacional actual en torno a la relación entre “ocultismo y política” en la historia del esoterismo occidental del período. Así, enfatizamos que, contra la antigua concepción que relacionó al ocultismo de fin del siglo XIX y comienzo del XX con las derechas políticas, la reacción antimoderna y lo irracional; en el caso del espiritismo kardecista argentino entre 1870 y 1930 se verifica una tendencia progresista e inclusive la identificación con el socialismo; aunque, al mismo tiempo, es preciso establecer los pertinentes matices históricos y los límites de esa postura.

Entre 1870 y 1900, mientras construían discursos apologéticos de sus prácticas y representaciones espíritas frente a sus opositores de la religión (que los vinculaban hasta con lo “satánico”), impulsaron la modernidad, sobre todo, asumiendo una posición fuertemente anticlerical en consonancia, apoyando y promoviendo las políticas liberales impulsadas por el Estado Nación de la época. Pero, en torno al cambio de siglo, la atenuación del conflicto Estado-Iglesia promovió un viraje de los espiritistas hacia posiciones –y acciones- políticas convergentes con la de algunos de los movimientos de la izquierda socialista local. En ese horizonte, que ubicamos entre 1895/1900 y 1914, los espiritistas enfatizaban en sus apologías ya no sólo que “Jesús no es Dios” sino que además era “el fundador del socialismo”. De todas formas, un tercer momento hay que visualizar con la ruptura de la alianza entre el Partido Socialista y los espiritistas y, paralelamente, el impacto de los sucesos internacionales de 1914-1918 (sobre todo, la Revolución Rusa). Cuando los socialistas impugnaron la “validez científica” del espiritismo (haciéndose eco de las polémicas antiespíritas promovidas por los referentes de la ciencia argentina desde fin de la década de 1870), Mariño mantuvo, por un lado, su discurso apologético de las prácticas y representaciones espíritas (en línea con las que venían sosteniendo en su círculo

desde al menos 1883 frente a este tipo de polémicas), y, por otro, mostrando los límites de su posición política, que sin abandonar el socialismo, exteriorizaba fuertes críticas a las acciones del comunismo bolchevique en Rusia (diferenciándose así de Morera y Trincado)

En síntesis. En este complejo –y pensamos todavía no resuelto- debate académico sobre “ocultismo y política” en la historia del esoterismo occidental del período, más que plantear una antítesis entre esquemas polares simplificadores -basados en supuestos del tipo “ocultismo de derecha” u “ocultismo de izquierda”-, coincidimos con Pasi en la pertinencia de avanzar en estudios de casos históricos. Pero, al mismo tiempo, sugerimos que resulta imprescindible no perder de vista las condiciones políticas concretas que se suceden en la historia, a fin de hacer visibles los cambios en los posicionamientos políticos de los esoteristas en función de cada una de esas coyunturas históricas particulares.

Fuentes:

BOGO, Cesar (1984) *Una larga trayectoria institucional. Historia de la CEA, 1900-1983*, Argentina, CEA.

MARIÑO, C. (1963) *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Constanca.

MARIÑO, C. (1960) *Concepto espiritista del socialismo*, Buenos Aires, Ed. Víctor Hugo.

SENILLOSA, Felipe (1894) *Concordancia del Espiritismo con la Ciencia*, San Martín de Provensals, Tipografía de Juan Torrents y Coral, Triunfo, número 4.

TRINCADO, J. (2004) Triste fin de la Religión Católica (1909) En TRINCADO, J., *Jesús hombre y no Dios*, Monterrey, Nuevo León.

URL: <http://bibliotecajtrincado.tripod.com/jhynd.pdf> Fecha de consulta: 8 de agosto de 2016.

“Don Cosme Mariño —Su fallecimiento”, *La Nación*, 19 de agosto de 1927.

“El Medium Enrique Slade”, *Revista Constanca*, 31-08-1888, XI, 161, pp. 301-308.

Bibliografía

(AUTOR) (2010). *Historia del Esoterismo en Argentina*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

ADORNO, Th., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951) (Suhrkamp Verlag), -traducida al inglés por E. F. N. Jephcott y publicada como *Minima Moralia by Theodor Adorno* (1978) (London, Verso); y por segunda vez en la colección de ensayos titulada: Adorno, Th., *The Stars down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* (1994) (pp. 128-134) London and New York, Routledge.

ASPREM, E. (2015) "Dis/unity of knowledge: models for the study of Modern Esotericism and Science", *Numen*, 62, pp. 538-567.

ASPREM, E., (2014) "Beyond the West: Towards a new comparativism in the Study of Western Esotericism", *Correspondences*, 2, 1, pp. 3-33.

BARRANCOS, D. (2011) "El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930)" en *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, XXI, 40, pp. 101-126.

BIANCHI, S. (2004) *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.

BIANCHI, S. (1992) Los espiritistas argentinos (1880-1910) Religión, ciencia, política. En A.A.V.V. *Ocultismo y espiritismo en Argentina* (pp. 89-128) Bs. As., C.E.A.L.

BOURDIEU, P. (2002) *Campo de poder, campo intelectual* (1967), Bs. As., Montessor, 2002.

BURUCUA, J. E. (2001) *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica. Siglos XV-XVII*, Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila.

BOGDAN, H. & DJURDJEVIC, G. (eds.) (2013) *Occultism in a Global Perspective*. Durham, Acumen Publishing.

CHARTIER, R. (1992) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.

CHAVES, J. R., (1999) Magia y ocultismo en el siglo XIX. En COHEN, E. y VILLASEÑOR, P. (edits.), *De filósofos, magos y brujas* (pp. 247-276). Barcelona, Azul.

DE LUCÍA, D. (2002) "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", *Revista El Catoblepas: revista de crítica del presente*, 7. URL: <http://www.nodulo.org/ec/2002/n007p08.htm#kn07> Fecha de consulta: 08/08/2016.

DE MARTINO, E. (1965) *Magia y civilización* (1962). Buenos Aires, El Ateneo.

FAIVRE, A. (1986) *Accés de l'ésotérisme occidental*. París. Gallimard.

- FAIVRE, A. y VOSS, C. (1995) "Western Esoteriscim and the Science of Religions", *Numen*, 42, 1, pp. 48-77.
- FAIVRE, A. (2006) "Kocku von Stuckrad et la notion d' esoterisme", *Aries*, VI, 2, pp. 205-214.
- GODWIN, J. (1994) *The Theosophical Enlightenment*. Albany, State University of New York Press.
- GRANHOLM, K. (2008) "Post-secular Esoteriscim ? Some reflections on the transformation of Esotericism", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 20, pp. 50-67.
- HAMMER, O. (2013) "Deconstructing 'Western Esotericism': on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion*, 43, 2, pp. 241-251.
- HANEGRAAFF, W. (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, Brill.
- HANEGRAAFF, W. (1998). The birth of a discipline. En FAIVRE, A.; HANEGRAAFF, W., *Western Esotericism and the Science of Religion* (pp. 7-17). Leuven. Peeters.
- HANEGRAAFF, W. (1999) "Some remarks on the study of western esotericism", *Esoterica*, I, pp. 3-21.
- HANEGRAAFF, W. (2001) "Beyond the Yates Paradigm: The study of western esotericism between counterculture and new complexity", *Aries*, 1, 1, pp. 5-37.
- HANEGRAAFF, W. (2003) "How magic survived the disenchantment of the world", *Religion*, 33, pp. 357-380.
- HANEGRAAFF, W., FAIVRE, A., Van der BROEK, R., BRACH, J. P. (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism (2005)*. Leiden-Boston, Brill.
- HANEGRAAFF, W. (2005) "Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Reserarch", *Aries*, V, 2, pp. 225-254.
- HANEGRAAFF, W. (2012) Western esotericism: the next generation. En A.A.V.V. *Fifth International Conference: Mystic and esoteric movements in theory and practice*, (pp. 113-129). St. Petersburg, Russian Christian Academy for Humanities.
- HANEGRAAFF, W. (2013) "The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse", *Religion*, 43, 2, pp. 252-273.

HANEGRAAFF, W. (2013) The notion of 'Occult Sciences' in the wake of Enlightenment. En NEUGEBAUER, M.; WOLK, R. G. & MEUMANN, M. (eds.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, (pp. 1-24). Berlín-Boston, Walter de Gruyter.

HANEGRAAFF, W. (2015) "The Globalization of Esotericism", *Correspondences*, 3, pp. 55-91.

HESS, D. (1987) "The many rooms of spiritism in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, 24, 2, pp. 15-34.

LAURANT, J. P. (2000) Características generales del esoterismo en el siglo XIX. En FAIVRE, A., NEEDLEMAN, J. (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos (1992)*. (pp. 369-382). Bs. As., Paidós.

LUDUEÑA, G. (2013) "Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu", *Revista Cultura y Religión*, VI, 1, pp. 42-59.

MALLIMACI, F., FORNI, F. y CARDENAS, L. (2003) *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Bs. As., Biblos.

ORWELL, G. (1946) W.B. Yeats. En ORWELL, G., *Critical Essays*, (pp. 114-119). London, Secker and Warburg.

PASI, M. (2008) Il problema della definizione dell' esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura. En GROSSATO, A., *Forme e correnti dell' esoterismo occidentale*, (pp. 205-228). Edizioni Medusa, Milano.

PASI, M. (2009) The Modernity of Occultism: reflections on some crucial aspects. En HANEGRAAFF, W. & PIJNENBURG, J., *Hermes in the Academy. Ten years study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* (pp. 59-74). Netherlands, Amsterdam University Press.

PASI, M. (2010) Oriental Kabbalah an the parting of east and west in the early Theosophical, Society. En HUSS, B.; PASI, M.; VON STCKRAD, K., *Kabbalah and Modernity* (pp. 151-166). Leiden-Boston, Brill,

PASI, M., (2013) "The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion*, 43, 2, pp. 201-212.

- SANTAMARÍA, D. (1992) El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización e ideología. En A.A.V.V. *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, (pp. 8-45). Bs. As., CEAL.,
- SHORCKE, C. (2001) *Pensar con la Historia*. Bs. As., Taurus.
- VERSLUIS, A. (2002) “What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, IV, pp. 1-15.
- VERSLUIS, A. (2003) “What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, V, pp. 27-40
- STUCKRAD, K. Von (2005) “Western esotericism: towards and integrative model of interpretation”, *Religion*, 35, pp. 78-97
- WARREN, D. (1968) “Spiritism in Brazil”, *Journal of Inter-American Studies*, 10, 3, pp. 393-405.
- YATES, F. (1993) La tradición hermética en la ciencia renacentista. En YATES, F., *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa (1967)* (pp. 333-365). México. FCE.
- ZOCATELLI, P. L. (2000) “Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor”. *La Critica Sociologica*, 135, pp. 33-49.
- ZOCATELLI, P. L. (2005) “Note A Margine Dell’Infusso di G. I. Gurdjieff su Samael Aun Weor”, *Aries*, 5, 2, pp. 255-275.
- ZOCATELLI, P. L., (2013), Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing de influence of G. I. Gurdjieff on Samael Aun Weor. En BOGDAN, H. & DJURDJEVIC, G. (eds.), *Occultism in a Global Perspective*, (pp. 135-150). Durham, Acumen Pub.