

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Literatura, periodismo y ocultismo en el Buenos Aires de entre siglos: los casos de Constanca y Philadelphia y su vinculación con el relato fantástico.

Quereilhac, Soledad.

Cita:

Quereilhac, Soledad (2005). *Literatura, periodismo y ocultismo en el Buenos Aires de entre siglos: los casos de Constanca y Philadelphia y su vinculación con el relato fantástico*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/265>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: “Literatura, periodismo y ocultismo en el Buenos Aires de entre siglos: los casos de *Constancia* y *Philadelphia* y su vinculación con el relato fantástico”.

Mesa Temática Nº 25: *Consumos literarios y artísticos en la Argentina. Propuestas críticas para una historia cultural*

Pertenencia institucional: Becaria de doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA (directora: Dra. Sylvia Saítta). Proyecto de investigación radicado en el Pehesa, FFyL, UBA.

Autor: Soledad Quereilhac.

Dirección, teléfono y correo electrónico: Gorriti 6039 depto 7 (1414) Capital Federal; tel: 011 4771-7553; e-mail: solquerei@sinectis.com.ar

Literatura, periodismo y ocultismo en el Buenos Aires de entre siglos: los casos de *Constancia* y *Philadelphia* y su vinculación con el relato fantástico

Introducción:

En la actualidad, cuando se revisa la historia cultural argentina de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, persiste todavía un vacío en torno de un problema de considerable importancia, que trasciende sin dudas el ámbito nacional: ¿qué disciplinas, qué teorías y qué prácticas concretas conformaban “lo científico” para los parámetros de la época? ¿es posible identificar una taxonomía estable al interior de las academias y sociedades científicas? Y si esto fuese posible, ¿qué sucede fuera de ellas, en los ámbitos de divulgación como los periódicos y revistas, la literatura y el arte, los debates públicos y el resto de los elementos que conforman el imaginario epocal, es decir, esa comunidad imaginada que resulta de la colectiva experiencia a través de los discursos? Si bien estas tres preguntas parecieran apuntar a aspectos bien diferenciados del problema, integran juntas una dirección necesaria; no proponen reconstruir en términos epistemológicos el desarrollo de la ciencia, seguir paso a paso los descubrimientos ni armar un compendio de sus actores, tarea ya realizada por la historiografía del área; buscan, en cambio, desde una perspectiva cultural, indagar los diferentes

ámbitos sociales de *definición, uso, gravitación o especulación* de lo científico, bajo la evidencia histórica de que el progreso de la ciencia funcionó como un fuerte organizador de expectativas sociales, una fuente de legitimación de discursos intelectuales y políticos, así como un disparador de la imaginación tanto artística como colectiva.

Cuando se reconstruye la historia de los avances científicos del siglo XIX y el posterior afianzamiento del positivismo como doctrina madre de la investigación en los campos de la biología, la física, la química, la astronomía, la fisiología, la medicina y más tarde la psicología y la sociología, no suelen tenerse en cuenta ciertos procesos que se desarrollaron en la trastienda de lo que se iba definiendo como “científico” o “no-científico”, como cognoscible o metafísico, como positivo o inexistente. En esa trastienda, se desarrollaron tanto recurrentes conflictos como también inexplorados acercamientos entre los científicos llamados “materialistas” y aquellos individuos -de formación científica académica algunas veces, meros aficionados otras tantas- que se alinearon en las filas de lo que se llamó el “espiritualismo” o reacción anti-positivista. Si bien cuando se habla de espiritualismo suele pensarse en los artistas simbolistas y decadentistas europeos, en los modernistas latinoamericanos y en otros actores ajenos a la labor científica, no es a ellos a quienes nos referimos en este caso, sino a quienes desde la década del setenta del siglo XIX, se agruparon en asociaciones espiritistas, teosóficas, magnetológicas o de estudios psíquicos, y se propusieron –mediante una curiosa combinación entre preceptos ético-religiosos y búsqueda de verdades científicas- ampliar el campo de las investigaciones hacia la misma naturaleza del espíritu humano. Si la ciencia positivista avanzaba por los carriles seguros de la materia, los espiritualistas, surgidos casi contemporáneamente en varias ciudades de Estados Unidos, Inglaterra, Francia y años más tarde en Buenos Aires, demandaban atención hacia los fenómenos ocultos a los sentidos, indirectamente relacionados con la vida material, pero a fin de cuentas (según su perspectiva) pertenecientes también a la Naturaleza y por ende, plausibles de ser estudiados.

Desde la perspectiva actual, se parte de una clara división de aguas entre el ámbito científico y el ámbito esotérico. Un estudio más cuidadoso revela que esta tajante separación constituye en realidad un anacronismo, ya

que se proyectan las divisiones disciplinares del presente hacia el pasado. Cuando se revisan fuentes históricas, ya se trate de diarios, revistas científicas o revistas ocultistas, donde no sólo se comunican los descubrimientos, sino también las discusiones en torno a qué se incluye dentro o fuera del interés de la ciencia, puede constatarse que en aquel período no existía aún un consenso definido respecto de aquellos fenómenos y procesos que conforman el universo de lo “positivo”, lo estudiable empíricamente, lo mensurable, lo cuantificable, en fin, lo sujeto a leyes naturales. Esta división de aguas entre materialistas y espiritualistas es ciertamente inestable en la época, no sólo por la relativa superposición de sus objetos de estudio o metodologías, sino también por la superposición de los actores mismos: muchos científicos reconocidos circulan cerca de las asociaciones espiritualistas cuando no participan directamente en ellas, como expondremos páginas más adelante con el caso de Alfred Russell Wallace en Inglaterra y otros casos locales, mientras que militantes convencidos del espiritualismo se acercan a la ciencia para legitimar sus prácticas. Estos cruces tienen sin duda su explicación, si nos situamos en la lógica de la época. Creemos que el surgimiento de estas asociaciones espiritualistas con ambiciones científicas, y la participación de reconocidas personalidades en ellas, está en conexión directa con el lugar social que ocupaba la ciencia en esos años y su grado de desarrollo. Podemos decir, apelando quizás a cierta generalización, que hacia la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia ha avanzado lo suficiente como para prometer a través de sus representantes un progreso ilimitado; las numerosas expectativas y “actos de fe” en torno del progreso siguen, aún ya avanzado el siglo, tan vivas como en aquel famoso pronunciamiento de B. Macaulay en su “Ensayo sobre Bacon” (1837):

La ciencia prolongó la vida; mitigó el dolor; extinguió enfermedades; aumentó la fertilidad de los suelos; dio nuevas seguridades al marino; suministró nuevas armas al guerrero; unió grandes ríos y estuarios con puentes de forma desconocida para nuestros padres; guió el rayo desde los cielos hacia la tierra haciéndolo inocuo; iluminó la noche con el esplendor del día; extendió el alcance de la visión humana; multiplicó la fuerza de los músculos humanos; aceleró el movimiento; anuló las distancias; facilitó el intercambio y la correspondencia de acciones amistosas, el despacho de todos los negocios; permitió al hombre descender a las profundidades del mar, remontarse en el aire; penetrar con seguridad en los meffíticos recovecos de la tierra; recorrer países en

vehículos que se mueven sin caballos; cruzar el océano en barcos que avanzan a diez nudos por hora contra el viento.

Estos son sólo una parte de sus frutos, y se trata de sus primeros frutos, pues la ciencia es una filosofía que nunca reposa, que nunca llega a su fin, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso.

Pero al mismo tiempo, paralelamente a este envión cargado de optimismo –o como directa consecuencia de él- encontramos que el avance científico era todavía lo suficientemente precario como para que las prácticas esotéricas encontraran aún un lugar posible en la búsqueda de conocimiento, filtrándose por los poros de las disciplinas científicas. Todavía queda tan vasto campo por cubrir, quedan todavía tantas hipótesis insinuadas sin comprobación próxima, que los límites acerca de lo que puede conocerse por vías empíricas no están del todo definidos. Lo que aún no se conoce por vías “positivas”, puede ser conocido, quizás, por vías alternativas. Lo que es claro, para ambos bandos, es que, tarde o temprano, el conocimiento sobre todo fenómeno va a alcanzarse efectivamente. Y en este punto, es la misma ciencia la que alienta la hipótesis. Por poner sólo algunos ejemplos, señalemos que el descubrimiento de los rayos Roentgen, luego llamados rayos X; la creación de campos magnéticos artificiales como fuente de energía; el aprovechamiento por conductores de la energía eléctrica; la comunicación por telégrafo y más tarde, el telégrafo sin hilos; la captación de luz infra-roja y la luz ultra-violeta, antes imperceptibles por simple vista; la licuación de gases; entre otros muchos descubrimientos, alimentan la expectativa de que la ciencia es capaz de captar entidades “ocultas” a los sentidos normales. En esta línea, la hipnosis, la telepatía, la telequinesia, la sugestión curativa y la comunicación espiritual vía médiums prometen todavía, para algunos individuos, convertirse en prácticas legítimas para descubrir los misterios de la naturaleza, aunque en este caso ya no se trate de realidades exteriores al hombre, sino de aquellas inherentes a su psicología y espíritu.

Intentar una aproximación levemente amplia de lo que en el período de entre siglos se relacionaba, de una u otra manera, con “lo científico” es uno de los intereses de este trabajo. Acotando el problema a una zona en particular, nos interesa, en una primera instancia, revisar las formas en que dos de las más importantes agrupaciones ocultistas de esa época (la Sociedad Espiritista Constancia y la Rama Argentina de la Sociedad Teosófica), contrariamente al

lugar antagónico respecto de las ciencias positivas que se les atribuye, se pensaron a sí mismas como parte del proyecto de progreso en el conocimiento y la aplicación de la ciencia que el siglo llevaba adelante. Las religiones ocultistas, como el espiritismo moderno y la teosofía, son hijas directas del cientificismo; se crearon formalmente hacia el último tercio del siglo XIX, aunque sus creencias retomen algunas tradiciones de la antigüedad. La fe en el poder del hombre para descubrir las leyes de la naturaleza las domina tanto como a las academias oficiales, con la salvedad de que aquéllas postulan que el límite de lo cognoscible no está en lo material y palpable, sino un poco más allá: lo cognoscible también atañe a las diversas manifestaciones del espíritu, a cuya naturaleza debe llegarse si se pretende un conocimiento cabal de la humanidad.

Atender a la activa presencia que estos grupos tuvieron en Buenos Aires y en varias ciudades del interior no sólo permite ampliar el conocimiento de una zona poco investigada de la sociedad de la época, sino que también aporta al mejor entendimiento de lo que la historia de las ideas llama el “cientificismo” o lo que Oscar Terán llamó “la cultura científica”, prefiriendo el término frente al de “positivismo”. En su libro *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo*, Terán estudia los discursos producidos desde la fracción intelectual de la elite dirigente que reconocían “el prestigio de la ciencia como dadora de legitimidad de sus propias argumentaciones”¹. Prefiere el término “cultura científica” al de “positivismo” por resultar más abarcativo, ya que algunos de los intelectuales que incluye en su estudio, como Ramos Mejía, Quesada, Bunge o Ingenieros, no cumplen cabalmente con el canon desarrollado desde Comte hasta Spencer. Ahora bien, lo interesante de su uso del término es que, para su mejor definición, lo enfrenta a otro módulo discursivo e ideológico, que competía “en una querrela por la construcción de imaginarios sociales y nacionales alternativos”: el espiritualismo estetizante. Si la “cultura científica”, bajo la forma de los ensayos o la literatura de ideas con pretensiones científicas, operaba transformaciones en el ámbito de los saberes intelectuales sobre la nación, el espiritualismo estetizante se contraponía con su rechazo del materialismo y del vacío moral que dejaban los parámetros científicos, así

¹ Terán, Oscar. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: FCE, 2000, págs. 9-10

como manifestaba sintomatologías de desencanto respecto del progreso, circunscribiéndose preferentemente al terreno artístico. Creemos que en un sitio intermedio a esta clasificación polar pueden situarse a los espiritualistas con pretensiones científicas, quienes deseaban postularse como una síntesis de las ambiciones del siglo: rechazaban el saber obtenido por revelación, los dogmas de la iglesia católica, el oscurantismo de la fe y el irracionalismo decadente, en pos de su defensa de un conocimiento científico del universo; pero al mismo tiempo, se distanciaban de la “cerrazón” materialista, al afirmar que la naturaleza del hombre no podía ser reducida a su apariencia material, dado que existían “pruebas” de que los hombres y, en general, todo lo viviente, poseían un espíritu trascendente que debía ser en primer lugar admitido, y luego, estudiado científicamente. Asimismo, se proponían conformar una disciplina del conocimiento que contemplara la postulación de una moral, un sistema de valores que repusiera la pérdida de “solidaridad”, “amor al prójimo” y respeto por la “divinidad” con los que la modernidad había arrasado. Su lugar es ciertamente inestable, porque ambicionan una síntesis científico-espiritual que el siglo siguiente ya no haría posible. Pero en su contexto epocal, merecen ser estudiados dentro de ese amplio espectro del científicismo, al participar ellos también del uso y apropiación del discurso científico para legitimar su accionar en la sociedad. Si bien no pueden ser considerados positivistas (y ellos mismos se encargan de diferenciarse), sí es válido situarlos en una esquina marginal del científicismo.

Ahora bien, una segunda instancia de investigación de estos cruces de módulos discursivos, prácticas y actores la representa la literatura fantástica rioplatense surgida a partir de la década del setenta del siglo XIX, cuyo ciclo se cierra hacia la segunda década del siguiente siglo, cuando las formas del relato, vanguardias mediante, cobran otros rumbos. En los relatos fantásticos que publican autores como Eduardo L. Holmberg, Atilio Chiáppori, Leopoldo Lugones y Horacio Quiroga (la mayoría de aquéllos dados a conocer en revistas literarias, periódicos e incluso revistas esotéricas de esos años), hallamos reelaboraciones ficcionales, tanto a nivel de los temas como de los recursos formales, de todo aquello que compone el *telos* social respecto de lo científico y sus superposiciones con lo esotérico. Los comienzos del relato fantástico en el Río de la Plata, impulsado por el arribo de autores ya

traducidos en Buenos Aires como Poe y Hoffman, están claramente marcados por una inquietud que parte del heterogéneo mundo científicista, tanto de sus certezas y logros obtenidos, como de aquellas zonas aún no cubiertas por la experimentación. Partiendo de lo que la ciencia ya ha hecho y de lo quizás hará, los relatos fantásticos del período informan sobre cuáles eran las variables imaginativas que identificaban e interpelaban a su público lector. Su trabajo sobre la base de la realidad circundante es notable: la invariable cronología contemporánea, la consignación de nombres de calles, periódicos conocidos, personajes públicos y otras marcas de época colocan a estas ficciones en una inquietante cercanía con lo “actual”, es decir, con su realidad sincrónica. Ya no es necesario apelar a mundos lejanos para crear la ficción fantástica ni el efecto perturbador propio del género: es en la estrecha cercanía con los debates científico-esotéricos del momento que los autores entienden la efectividad y la interpelación al público que lograrán sus historias. Y en este sentido, estas ficciones muestran, como documentos de una cultura, cuán literaturizable en clave fantástica es esa realidad de la cual parten, al poseer ésta considerables fisuras por donde todo el tiempo se cuele la especulación imaginativa.

Asimismo, hay estrecha cercanía entre los argumentos y formas de estos relatos, y una gran gama de artículos periodísticos u ocultistas; el diario *La Prensa* publica a lo largo de los años ochenta amplia cantidad de notas sobre “casos raros” de locura, enfermedad, fenómenos de la naturaleza, entre otras variantes², al punto tal que hace unas décadas, el crítico Alfredo Veiravé detectó la alarmante similitud entre una nota de 1880 sobre una niña que casi muere por la succión de su sangre por parte de un extraño bicho que se escondía en su almohada³ y el famoso cuento de Horacio Quiroga, “El almohadón de pluma” (1907), publicado en *Caras y Caretas*, revista que también solía publicar notas de parecida índole. Esta relación se acentúa aún más en el caso de las revistas ocultistas: tanto el soporte de difusión de la Sociedad Espiritista Constancia (Revista Semanal *Constancia*) como el de la Sociedad Teosófica (Revista Mensual *Philadelphia*), publican artículos que

² Tomando un breve segmento, podemos citar “Un rabioso” y “Muerte horrible”, 8/1/1879; “Un demente”, 15/1/1879; “Raro fenómeno”, 26/1/1879; “Espiritista”, 11/2/1879; “Duraznos monstruosos”, 12/2/1879; “Manía de un loco”, 1/3/1879.

³ Veiravé, Alfredo. “Un caso raro”. *La Prensa*, Buenos Aires, 18 de septiembre de 1966.

parecen en sí mismos bocetos de los relatos que escriben los cultores del fantástico, o despliegan bajo la forma de pequeños ensayos conceptos ocultistas que serán retomados en los cuentos. El estilo de estas notas también se filtra en los relatos: la exposición pseudo-científica de casos, acompañada por la consecuente mención de la bibliografía y de los nombres del momento, desde Darwin y Wallace hasta Charcot, Crookes, Flammarion, entre otros, aparece reproducida en los relatos como un recurso formal de verosimilitud, entendida ésta no sólo en relación a los elementos internos del texto, sino principalmente, en relación a otros discursos sociales que el lector ya identificaba como existentes. Por todo esto, consideramos que el estudio del surgimiento del relato fantástico en el Río de la Plata no compete sólo a una historización de los géneros literarios, sino que aporta también a la comprensión de cómo la literatura interaccionaba con inquietudes y debates que trascendían el ámbito cerrado de las academias y que se instalaban en el seno del interés público. Al análisis de estos relatos nos dedicaremos hacia el final de esta exposición, con el fin de leer en ficciones literarias históricamente fechadas, una verdadera interpretación “en acto y en uso” de los discursos que definieron los enfrentamientos dentro del cientificismo.

Los casos de *Constancia* y *Philadelphia*: una militancia científico-espiritualista

Un buen comienzo para ilustrar el peso que las prácticas esotéricas adquirieron en el último tercio del siglo XIX y primeros años del siglo XX, tanto en Buenos Aires como en otras ciudades de occidente, es traer a colación un suceso que mantuvo la atención de la opinión pública inglesa hacia 1876: el pleito judicial que el joven zoólogo Edwin Ray Lankester inició contra el médium profesional Henry Slade, acusándolo de embaucar a los londinenses incrédulos⁴. El hecho fue celebrado a través de cartas personales por el mismo Charles Darwin, quien ofreció al demandante 10 libras esterlinas para las costas judiciales. Registrado día a día por el diario *Times*, el juicio tuvo su

⁴ Seguimos en esta reconstrucción el artículo de Richard Milner, “Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo”. *Investigación y ciencia*, diciembre de 1996, pp. 54-59.

momento de mayor tensión cuando Alfred Russell Wallace, coautor de la teoría de la evolución junto con Darwin, reconocido zoólogo y botánico, se presentó a declarar a favor de Slade, aduciendo la honestidad del médium y su sincera búsqueda de la verdad, tal como la de cualquiera que investigase en ese momento en el departamento de Ciencias Naturales. La presencia de Wallace como testigo de la defensa representó un alboroto en la comunidad científica; ya se conocía hace algunos años su libro *Miracles and Modern Spiritualism*, como también el escándalo que produjo su autorización a un ocultista para que leyera, nada menos que en la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia, un artículo sobre la “transmisión del pensamiento”. El fundado evolucionismo de Wallace no le alcanzaba para convencerse a sí mismo de que con esa teoría había llegado a develar el origen del hombre; el biógrafo de Darwin, Richard Milner, afirma que para Wallace, si bien nuestro cuerpo había evolucionado por selección natural, 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”⁵. Lejos de derivarse de un credo religioso, la afirmación de Wallace responde a su adhesión al espiritismo, al que también adherían el físico Oliver Lodge y el químico William Crookes, éste último ampliamente citado en las revistas porteñas por sus experimentos sobre entidades ocultas.

El episodio Slade tuvo una resolución ambigua; aunque los querellantes no pudieron probar el fraude, el juez lo condenó igual a seis meses de trabajos forzados, condena que, de todos modos, jamás cumplió. Viajó a Alemania y –según el Instituto Paranormal de Psicología- visitó Buenos Aires en 1885⁶. Eduardo L. Holmberg hace referencia a él en su relato “La casa endiablada” (1896). Con todo, el episodio interesa porque muestra a los dos co-autores de la teoría de la evolución enfrentados por el espiritismo. Pese a su formación científica, o quizás gracias a ella, Wallace representa el caso más famoso,

⁵ Milner, Richard. *art. cit.*, p. 54

⁶ Alejandro Parra. “Desarrollo cronológico de los hechos más significativos en la historia de la parapsicología en la Argentina”. *Psi comunicación*, 14, (27/28), pp. 81-86.

aunque no el único, del científico que no quiere limitarse a la materia en la búsqueda de conocimientos⁷.

En la Argentina, encontramos también personajes que caen en iguales tentaciones o que se acercan a las ciencias ocultas movidos por el beneficio de la duda, aunque el inferior desarrollo de la ciencia en el país y el reducido tamaño de la comunidad científica no dieran cabida a escándalos de la magnitud del de Wallace. No son sólo científicos quienes estuvieron vinculados al ocultismo, sino personalidades reconocidas de la intelectualidad local en general. Como primeros integrantes de la Sociedad *Constancia* figuran el primer director del diario *La Prensa*, Cosme Mariño, Rafael Hernández, hermano del creador del *Martín Fierro* y el químico Ovidio Rebaudi. También encontramos un caso de oscilante acercamiento en el joven José Ingenieros. En sus tiempos del periódico socialista-revolucionario *La Montaña* (1897), dirigido conjuntamente con Leopoldo Lugones, publica una nota en la que celebra el proyecto de fundar en Buenos Aires una Facultad de Ciencias Herméticas, en la que se dictarían cursos de Ocultismo práctico y Magnetismo trascendental. Ingenieros aprovecha el evento para despechase contra la cerrazón y el espíritu anti-científico de la ciencia oficial, que niega de manera apriorística todo aquello que no surge de sus academias. Según el autor, el sectarismo de la ciencia perjudica los mismos avances científicos, dado que personas como “Rochas, Annie Besant, Reichembach, Blavatsky, Crookes, Shakou, Soyen, Wallace, Aksakoff, y otros, haciendo importantes estudios de Ocultismo y Teosofía, nos han dado a conocer fenómenos de indiscutible realidad que están en contradicción con las pretendidas leyes de los sabios oficiales”⁸. Todas las personas que cita aparecen, asiduamente desde 1898 hasta 1902, en la revista teosófica *Philadelphia*, a través de ensayos y conferencias especialmente traducidos para la edición. La razón de esta adhesión puede responder a que el co-director de *La Montaña*, Lugones, es en

⁷ Notemos que después de todo, en *El origen de las especies*, Darwin “le cede a Dios” el problema del origen de la vida, lo que no parece mucho menos esotérico. Al menos Wallace rechazó la teología.

⁸ José Ingenieros. “La ciencia oficial y la Facultad de Ciencias Herméticas”. *La Montaña*, Año I, Nº 11, 11 de septiembre de 1897.

esos años el Secretario General de la Sociedad Teosófica⁹, como también uno de los pocos colaboradores argentinos de la revista. Al igual que Alfredo Palacios, miembro de la Sociedad Teosófica¹⁰, ambos representan los “cuadros” de la revista más legitimados dentro de la intelectualidad argentina. Es posible que la celebración que hace Ingenieros de las ciencias ocultas responda a la cercanía con Lugones; sin embargo, su relación con el ocultismo es ambivalente. Años más tarde, en 1903, el periódico espiritista *Constancia*, publica en primera plana una carta abierta a José Ingenieros, en la cual el secretario de redacción, Pedro Serié, parece divertirse “poniendo en evidencia” esta ambivalencia. Desde su primer número, en 1877, *Constancia* hace alusiones a aquellos seguidores de la doctrina que, por su estatus de personajes públicos, no se animan a confesar su credo. En este caso, Serié le dice a Ingenieros que se encuentra sorprendido al recibir una carta suya en la que solicita asistir a una sesión espiritista, teniendo en cuenta que desde los *Archivos de Psiquiatría y Criminología*, se expresa “de forma poco benévola” hacia la doctrina, al clasificar los fenómenos “de empíricos sin carácter científico”. Serié adopta un tono claramente burlón hacia Ingenieros, al poner evidencia que ha juzgado al espiritismo sin conocimiento de causa; le ofrece, sin embargo, las columnas de la revista para que, en caso de que “no hubiera lugar en los *Archivos*” y en calidad de “adversario ilustrado”, se anime a debatir con ellos¹¹. Con este “deschave”, *Constancia* lleva agua para su molino.

En el caso de Florentino Ameghino encontramos ya en sus textos más tardíos cierta desviación hacia lo esotérico; si bien no hemos hallado vinculación del sabio con las sociedades ocultistas, observamos que, en el ensayo “Mi credo”, el paleontólogo esboza cuestiones que se alejan de la ciencia positiva y que se superponen con preceptos que aparecen repetidas veces en las revistas teosóficas: al intentar exponer su propia concepción del universo (tal como realizó Blavatsky en la *Doctrina Secreta*), Ameghino encuentra que entre los estados de la materia, existe el “estado *pensante*,

⁹ En la nota “La conferencia de Leopoldo Lugones” se deja asentado que el escritor ocupa ese cargo. *Philadelphia. Revista mensual de la Rama Argentina Luz de la Sociedad Teosófica*. Buenos Aires, 7 de agosto de 1900.

¹⁰ Constatamos esto en la nota “Ecos teosóficos”. *Philadelphia*, Buenos Aires, 7 de octubre de 1900.

¹¹ Pedro Serié. “Carta abierta al Dr. José Ingenieros”. *Constancia. Revista semanal Sociológico-Espiritista*, 22 de febrero de 1903

como el de la materia que constituye el cerebro en actividad”¹². Esta necesidad de “materializar” la inteligencia, de concebirla como una fuerza autónoma, un fluido o una vibración etérea es, además de una constante en el ocultismo, una potente metáfora donde el investigador actual puede leer las convicciones de una época: es tan fuerte la apuesta antropocéntrica sobre las capacidades cognitivas de la humanidad, que se cae en la fantasía de que el pensamiento es una realidad tan sensible y palpable como la materia, aunque poseedora de un poder descomunal. De hecho, muchos cuentos fantásticos de Leopoldo Lugones retomarán esta idea de que el pensamiento es materia, capaz de engendrar una fuerza destructiva o delirante.

Ahora bien, ¿cuándo surge el espiritismo en la Argentina y en qué consistían, puntualmente, las bases del espiritismo que profesaba la Sociedad Constancia? Según cuenta Cosme Mariño¹³, éste fue introducido por un inmigrante español llamado Justo de Espada, entre 1869 y 1870. De Espada consiguió al cabo de un tiempo reunir a cierto número de personas con las que formaron una sociedad de experimentación, cuyas sesiones tenían lugar en los altos de una farmacia porteña. Esa fue la primera sociedad de tal carácter que se constituyó en Buenos Aires; también la primera del país. Sin embargo, es recién en 1877 que el profesor Ángel Scarnicchia funda la Sociedad Constancia, lo que significó el nacimiento de un tipo de espiritismo más científico y organizado, y cuyo fin era el estudio de la teoría y el fenomenismo. Cuatro años después, Cosme Mariño es nombrado miembro de la comisión directiva y con ello la sociedad y su revista cobran una amplia difusión: Mariño organiza conferencias con entrada libre, en las que se resalta su orientación humanístico-cristiana y su proyección social; mejora notablemente la revista, de salida semanal, la que hacia 1898 cuenta con 25 agentes distribuidores en siete provincias del país, 17 de los cuales se concentran en la provincia de Buenos Aires¹⁴. Asimismo, Mariño funda una biblioteca y ofrece más de 200 títulos para la venta (muchos de ellos en castellano), entre los que abundan los nombres de Kardec, Fammarion, Crookes, Wallace, Baraduc, De Rochas,

¹² Ameghino, Florentino. “Mi credo”. En *Conceptos fundamentales*. Edición a cargo de Alberto Palcos. Buenos Aires: Jackson, s/f, p 231

¹³ Cosme Mariño. *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Constancia, 1963.

¹⁴ “Agentes de *Constancia*”, 16 de enero de 1898

Gibier, junto a otros autores argentinos miembros de la Sociedad como Rebaudi, Frascara, Delanne, Mariño, etc. Consigue también, algunos avisos publicitarios, aunque su escasez es un indicio de que, por más que la revista tuviera lectores, pocos se animaban a figurar de forma explícita. Por último, cabe señalar que la revista incluye, en casi todos sus números, al menos dos o tres notas publicadas por órganos espiritistas de Inglaterra, Francia, Italia, España y Estados Unidos¹⁵, así como fragmentos de libros extranjeros, lo que brinda a los lectores una noción internacional del movimiento.

Desde sus primeros números, y de forma relativamente continuada a los fines propagandísticos y doctrinarios, la revista expone los principios básicos del espiritismo que profesa la sociedad. El credo espírita contempla los siguientes postulados¹⁶: 1) hay un Dios, que es el todo absoluto y la unidad (se trata del Dios de los cristianos, aunque no se respeta a la Iglesia; se adora a Cristo también, pero no se toman 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 mundo habitados; es decir, el espíritu sigue una escala ascendente de reencarnaciones en todos los mundos posibles hasta fundirse con Dios (y aquí, aparecen la “ley del progreso” y la evolución apropiadas de la ciencia: el espíritu sigue la ley del progreso, no involuciona jamás, salvo por 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.

Si tomamos el período que va desde 1898 a 1902, observamos que, junto con las polémicas con el clero y algunas editoriales sobre acontecimientos políticos, se publican gran cantidad de notas vinculadas a la ciencia, que podemos dividir en dos grupos: aquellas que exponen las experiencias curativas mediante magnetismo, las experiencias de hipnosis y las sesiones con médiums, en las cuales se llega a fotografiar “el alma”, las

¹⁵ Entre ellas, *La Lumière* (París); *Le Progrès Spirit* (París); *La revelación* (Alicante); *Las dominicales* (Madrid); *Verdade e Luz* (San Pablo); *Banner of Light* (Boston); *Borderland* (Londres); *Rivista di Studi Psichici* (Italia); *Revista Espiritista de La Habana*, entre otras

¹⁶ Nos basamos en lo asentado en el primer número de la revista (4 de noviembre de 1877) y complementamos la reconstrucción con otras notas aparecidas en décadas siguientes.

emanaciones “fluídicas” de los seres humanos o se logran maravillosas curaciones por sugestión; y aquellas que, transcribiendo textos de otros medios, como el diario *La Nación* por ejemplo, se exponen avances científicos no relacionados directamente con el espiritismo (usos industriales de la electricidad o fotografía estelar), pero que de alguna manera terminan abonando la hipótesis de que si se ha avanzado tanto en disciplinas reconocidas por las academias, se terminará, tarde o temprano, avanzando en las disciplinas aún no legitimadas. Invariablemente, todas estas notas aparecen bajo el rótulo “Crónica científica” o “Sección científica”, ya se trate de espiritualismo o de ciencia positiva. Paralelamente, se publican artículos “combativos” enfrentando a las ciencias oficiales, en las que se construye un lugar para el espiritismo en analogía al injusto castigo que recibieron los “sabios” de la historia de la humanidad, como Galileo, y en los que al mismo tiempo, se presenta al espiritismo como la única “ciencia” que contempla el orden moral. El siguiente fragmento ilustra el tono de muchas de esas notas:

¿No hemos visto absolutamente rechazadas las ideas de Cuvier, al menos respecto a los diluvios y a la fijeza de las especies y ser reemplazadas por la acción continua de las leyes naturales demostradas por Lyell y la teoría de Darwin, admitida generalmente hoy día? Las mismas objeciones hubieran podido hacerse al poco avisado pensador que hubiera predicho hace treinta años la invención del teléfono o del fonógrafo. ¡Cuánto no se ha dicho contra la posibilidad de la visión a través de los cuerpos opacos! Y sin embargo tenemos los rayos X cuyo testimonio no puede rechazarse. La verdad es que el espiritismo es impopular porque destruye demasiados sistemas establecidos; procede de un modo original, separándose de los métodos usados, y tiene en su contra el haber sido propagado, en un principio, por investigadores que no pertenecían a la ciencia oficial. De ahí viene el gesto de desprecio con que le acogen los infalibles que representan el mundo de los sabios. [...] Dejémosles que digan; el hecho es más poderoso que todos los sabios reunidos. Afirmemos con William Crookes que si no es posible, es sin embargo.¹⁷

Por su parte, La Rama Argentina “Luz” de la Sociedad Teosófica se funda en 1893 pero no posee órgano de difusión hasta 1898. Su revista, *Philadelphia*, que recupera el nombre de la ciudad donde H. P. Blavatsky fundó la primera sede, se edita entre aquél año y 1902; tiene aparición mensual, invariablemente los días 7 de cada mes, por tratarse éste del número sagrado

¹⁷ Gabriel Delanne. “El espiritismo y la prensa”. *Constancia*, 10 de abril de 1898

de la doctrina, aquel que cifra los siete estadios del ser. Se diferencia notablemente de *Constancia* en su formato y en el tipo de textos que publica: más cercano al libro que al periódico tabloid, de mayor cantidad de páginas y compuesta por artículos de mayor extensión, *Philadelphia* parece destinada a un público más selecto y erudito, capaz de sostener la lectura por largo tiempo y prescindente, asimismo, de las noticias de “efecto” sobre fantasmas, apariciones y demás casos raros con que *Constancia* puebla sus últimas páginas. Exenta de publicidad y datos sobre sus editores, exhibiendo apenas la dirección para la suscripción, la revista carece del número de colaboradores argentinos del que goza el semanario espírita. A ello se debe que los teósofos argentinos mantenían estrecho contacto con la sede central de la Sociedad en Madras, India, y con otras sedes de Estados Unidos. La Sociedad Teosófica operaba con una estructura claramente internacionalista y, al poseer una doctrina teóricamente más compleja que la espiritista, importaba divulgar los artículos y conferencias de los mismos guías del movimiento: Annie Besant, Blavatsky, el Coronel Henry S. Olcott (presidente de la Sociedad), De Rochas, entre otros. Como señalamos anteriormente, entre los colaboradores argentinos se hallaban Leopoldo Lugones y Alfredo Palacios, como también Alejandro Sorondo y eventualmente Manuel Frascara, miembro de *Constancia*. Hacia 1898, la Sociedad contaba con 402 Ramas en los cinco continentes, gran parte de las cuales se concentraba en Estados Unidos; en Latinoamérica, sólo Buenos Aires contaba con su Rama, aunque en 1899, se fundan dos más, una en la misma ciudad y otra en Rosario.

Su credo, a grandes rasgos, establece que la teosofía es la unión de la religión y la filosofía con la ciencia. Se postula como la suma y síntesis de todas las religiones del mundo, así como una vía para el conocimiento racional. Como filosofía, “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”¹⁸. A diferencia

¹⁸ Annie Bessant. “Qué es la teosofía” (conferencia traducida del francés y transcrita de la Revista Teosófica *Sophia*). *Philadelphia*, 7 de agosto de 1898.

de los espiritistas, no creen en el alma de los muertos, dado que el espíritu no está atado a ninguna forma material de manera permanente. Hay diferentes estadios del espíritu y sólo algunos de ellos se “materializan” en la tierra. Son animistas, dado que consideran que todo lo existente posee un espíritu y una inteligencia.

En *Philadelphia* encontramos aún más artículos dedicados a los avances científicos y sus vínculos con la doctrina. El procedimiento argumentativo a través del cual los teósofos pretenden incrustarse en el cientificismo reproduce una de sus creencias fundamentales: la ley de la analogía, esto es, que todo lo que existe en el Universo se organiza y se relaciona recíprocamente por analogía o correspondencia. Las analogías argumentativas parten siempre de algún descubrimiento científico, al cual se usa luego para justificar que descubrimientos semejantes se realizarán en el ámbito del espíritu. Si bien gran cantidad de artículos operan esta traslación, tomaremos una serie de ellos que se publican a lo largo de seis meses entre 1899 y 1900, bajo el título “Corroboraciones científicas de la Teosofía”, firmados por A. Márquez. En todos ellos, se asegura que la ciencia oficial está demostrando todo aquello afirmado por Blavatsky en los siete tomos de la *Doctrina Secreta*. Por ejemplo, el 7 de julio de 1899, se afirma que al descubrirse la “permeabilidad” de la materia, gracias a la identificación de los rayos X, se ha probado algo anticipado en la *Doctrina*: que finalmente el hombre puede atravesar la materia con el pensamiento, a través de la hipnosis, la clarividencia, la clariaudencia y la telepatía. Algo similar se argumenta con la energía eléctrica (análoga a la fuerza del pensamiento) y con el telégrafo sin hilos (analogía de la transmisión del pensamiento sin palabras). Finalmente, la nota cierra con una jactancia: aunque los científicos presenten estos descubrimientos como maravillosos y sorprendentes, a la Teosofía no la toman desprevenida. La ciencia sólo está “corroborando” lo que ellos ya sabían¹⁹.

El 7 de agosto, se traza una analogía todavía más curiosa a partir de la fisiología: si la ciencia está detectando nuestra composición celular, junto con las bacterias y microbios que habitan nuestro cuerpo, viene a confirmar lo afirmado por H.P.B., ya que verifica que los hombres somos un compendio de

¹⁹ A. Márquez. “Corroboraciones científicas de la Teosofía”. *Philadelphia*, 7 de julio de 1899.

múltiples vidas, relativamente autónomas y no sujetas a la personalidad. Mientras que en el campo de la química, la postulación del átomo como la unidad mínima de la materia y su composición eléctrica vienen a confirmar dos cosas: que a nivel micro, al tener todos los átomos la misma estructura, rige la ley de la unidad de todas las cosas del Universo, y que el centro eléctrico que organiza los átomos no es más que “un alma que atrae otras almas”, formándose así las células y la materia en general²⁰. Parecidas analogías se suceden en los meses siguientes respecto de los descubrimientos astronómicos (posibles mundos habitados), la geología, la mineralogía y los estudios psiquiátricos. En todos los casos, la ciencia viene a corroborar, mediante su método experimental, lo que los teósofos ya sostenían por creencia.

Derivas del cientificismo: el relato de fanta-ciencia

A partir de lo brevemente expuesto sobre las revistas, podemos pasar a evaluar cómo interviene este tipo de discursos en la construcción fantástica de ficciones durante los años de entre siglos. Por razones de espacio, optaremos por realizar una visión de conjunto de un corpus acotado. Tanto en el caso de los relatos del médico, naturalista y convencido darwinista Eduardo L. Holmberg, como en el del escritor estetizante Leopoldo Lugones, podemos arribar a una misma conclusión global respecto de la necesidad social de este tipo de literatura en el contexto de los debates reseñados más arriba: la de proyectar, lúdicamente y con fines catárticos de ensoñación diurna, la curiosidad por el “más allá” que la propia ciencia parece haber incentivado en el horizonte de expectativas de los individuos. Esto es, jugar a que todo aquello que se “desea” o se “teme” posible, se concrete en la trama literaria y se ponga a funcionar en el seno mismo de la vida contemporánea.

En el caso de Holmberg, podemos detenernos en dos cuentos clave para nuestros intereses: “Nelly” (1896) y “La casa endiablada” (1896)²¹. Si sus primeros relatos de 1875, como “Dos partidos en lucha” o “El maravilloso viaje

²⁰ A. Márquez. “Corroboraciones científicas de la Teosofía”. *Philadelphia*, 7 de agosto de 1899.

²¹ Manejamos la edición en libro *Cuentos fantásticos*, anotada y prologada por Antonio Pagés Larraya (Buenos Aires: Edicial, 1994)

del señor Nic-Nac” retomaban hipótesis netamente científicas, hacia la década del noventa Holmberg combina esoterismo con científicismo, en consonancia con la mayor gravitación de estas superposiciones en la prensa del momento. En “Nelly” se retoman muchos de los temas pertenecientes al ocultismo: un joven inglés residente en Buenos Aires es acosado por el fantasma de su esposa muerta, tras una vida conyugal igualmente perturbada por la capacidad de su mujer de “percibir” a kilómetros de distancia sus pensamientos y caer presa de un “histerismo telepático”. Los vínculos del personaje con las culturas india y china parecen propiciar el clima de sobrenaturalidad de los fenómenos. Ante el terror del inglés por las apariciones de la mujer, sus amigos criollos deciden realizar un experimento notable, a fin de conjurar su escepticismo: comprobar “materialmente” la existencia de tal fantasma. Para ello, se sientan alrededor de la cama en donde aparecerá Nelly (el fantasma), colocan un termómetro para captar el supuesto descenso de la temperatura y se prestan a “palpar” ese cuerpo aparecido. Con éxito, logran verificar este fenómeno paranormal, y a partir de allí, la trama se sucede en una serie de enredos y resoluciones que obviamos mencionar. Lo interesante de este episodio es que un tema tan tradicional del fantástico anterior como es la aparición de ánimas funciona en este caso despojado de la “sugerencia terrorífica”, ya que se apuesta a crear igual efecto de terror pero gracias un procedimiento inverso: comprobar “empíricamente”, con termómetro y todo, que los fantasmas de los muertos existen. Para los parámetros de la época, son estos recursos de “fanta-ciencia”, y no la sugerencia, los que logran el efecto buscado.

Por su parte, en “La casa endiablada”, Holmberg retoma el clásico tema de la casa habitada por ánimas, aunque en este caso, reactualizado por ciertas marcas locales y de época: el escéptico dueño del lugar, un científico aficionado y no profesional, es instigado por sus amigos a llevar al propio Cosme Mariño, al Sr. Senillosa y a otros miembros de la Sociedad Constancia, para entrar en contacto con los espíritus que producen los ruidos. Dispuesto a jugarles una broma, el dueño del hogar construye un aparato mecánico capaz de reproducir artificialmente los ruidos de las sesiones mediúmnicas, pero para su sorpresa, paralelamente a los ruidos de su máquina, en la sesión comienzan a escucharse otros, de origen incierto. El enigma policial que atraviesa el relato termina resolviéndose por lo revelado en la sesión (en la que su propia novia es

la médium) y si bien el protagonista atribuye el caso a la sugestión, es cierto que queda abierta la posibilidad de existencia de espíritus.

Lo característico de la prosa de Holmberg es el alto grado de humor con que concibe sus ficciones. A medio camino entre el titeo a los espiritistas y la concesión fascinada hacia sus prácticas, los cuentos del autor terminan resolviéndose siempre felizmente, con lo cual demuestran que su apasionada incursión en la literatura fantástica responde más a la “calavereada” del científico naturalista que a una adhesión a doctrinas ocultistas. Con todo, Holmberg parece plasmar en su literatura todo aquello que queda fuera de su legítimo ejercicio de la ciencia.

Otro es el caso de Leopoldo Lugones. Su libro *Las fuerzas extrañas* (1906)²², compuesto en su mayoría por cuentos escritos desde 1897, publicados en diarios y revistas, incluida *Philadelphia*, responden enteramente al imaginario teosófico y terminan en desenlaces trágicos o espeluznantes. La crítica ha señalado que los relatos que integran el libro pueden dividirse en diferentes grupos temáticos; en la mayoría de los casos, se habla de cuentos legendarios, científicistas, maravillosos, ensayísticos, etc²³. Sin embargo, a excepción quizás de “El escuerzo”, sostenemos que todos ellos están atravesados por las inquietudes del espiritualismo científicista, con lo cual la división por temas mencionada peca de cierto anacronismo, al armar una taxonomía que descontextualiza los relatos de su marco epocal. Cuentos como “El origen del diluvio” o “La lluvia de fuego”, si bien se basan en temas bíblicos, poseen una estructura enunciativa que es propiamente esotérica: los narradores son espíritus que, a través de una médium, relatan episodios del pasado mítico de la humanidad. La situación de enunciación de estas historias es, concretamente, una sesión teosófica de invocación de ánimas.

Por su parte, relatos como “La fuerza Omega”, “El Psychon”, “Viola Acherontia”, “Un fenómeno inexplicable” y “La metamúsica” siguen, punto por punto, las teorías o especulaciones científicas que se defienden desde *Philadelphia*. Lugones trabaja sus relatos en estrechísima cercanía con aquello que obsesionaba a los teósofos: en primer lugar, el desarrollo de una ciencia

²² Leopoldo Lugones. *Las fuerzas extrañas*. Madrid: Cátedra, 1996. Edición a cargo de Arturo García Ramos.

²³ Cfr. Jitrik, Noé. Introducción a Lugones, L., *Las fuerzas extrañas / Cuentos fatales*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1993 y García Ramos, *op. cit.*

experimental ajena a las academias oficiales y ejercida por sujetos de gran erudición en el tema pero carentes de diplomas (representados por el licuador de gases Dr. Paulin, el botánico mortuorio, el “sencillo sabio” de la fuerza Omega, el general inglés avezado en técnicas *yoghis* o el músico aficionado a las ciencias). En segundo lugar, el intento de captar empíricamente, “materializar”, manipular y aprehender fuerzas ocultas a los sentidos normales a través de máquinas caseras: en “La fuerza Omega”, el experimentador descubre “la potencia mecánica del sonido”, al probar que éste último es materia. Apelando a la noción de que todos los cuerpos tienen un centro vital (noción que también Lugones plantea en términos no ficcionales en *Philadelphia*²⁴), prueba que si se proyecta esta fuerza mecánica en el centro mismo de un cuerpo, éste se desintegra por completo. Sólo este sujeto es capaz de operar su máquina, cual iniciado en los misterios (al igual que un físico polaco que posee el mismo don, según *Philadelphia*)²⁵.

En “El Pyschon”, razonamientos por analogía similares a los de los teósofos llevan al Dr. Paulin a suponer que, si los fluidos de la “combustión cerebral” pueden ser licuados, tal como los gases, permitirían ser aislados de las otras sustancias del aire para estudiar su composición. El experimento es exitoso y el Dr. Paulin captura el “elixir de la locura”, el cual aspira y se enloquece. Por su parte, en “La metamúsica”, las correspondencias teosóficas luz-calor-sonido-electricidad-materia son probadas por un músico que, al tocar la clave de sol en su piano, produce una llama potentísima que le quema por completo la vista; bajo relatos menos thanáticos, la revista *Philadelphia* abunda en la difusión de experimentos de este tipo²⁶.

Esta clase de trasposiciones están presentes también en numerosos cuentos de Horacio Quiroga. Desde la posibilidad de fijar con el pensamiento, en una placa fotográfica, la imagen de la amada muerta; hasta la extracción de las ánimas contenidas en las cintas del cinematógrafo mediante experimentos pseudocientíficos, aparecen articulando sus ficciones de fanta-ciencia²⁷. En el

²⁴ Leopoldo Lugones. “La acción de la Teosofía”. *Philadelphia*, 7 de diciembre de 1898

²⁵ Dr. Lux. “El electroide o fluido universal”, *Philadelphia*, 7 de septiembre de 1898.

²⁶ A. Marquez. “Sonido, calor luz”. *Philadelphia*, 7 de mayo de 1899.

²⁷ Entre muchos, mencionemos “El retrato” (1910) y “El vampiro” (1927), a los que pueden sumarse otros de diversa vinculación con el cientificismo como “Mi cuarta septicemia (memorias de un estreptococo)” (1906), “Los guantes de goma” (1909), “El hombre artificial” (1910), “El mono que asesinó” (1910), etc.

caso de Chiáppori, la aparición de las ánimas se presenta mayormente como un desafío para el artista, es decir, como una invitación a captar estéticamente la presencia de lo inmaterial, aunque en algunos de sus relatos intervienen también elementos de experimentación científica, como la hipnosis y la sugestión (“El daño”)²⁸.

Podemos decir, entonces, que en el periodo de entre siglos, las sociedades ocultistas y la literatura fantástica nacen y se desarrollan estimuladas por un mecanismo que está muy cerca de aquel que impulsó a la ciencia positivista en la aventura del conocimiento: las grandes brechas que se abrían entre lo ya descubierto y lo que faltaba por descubrir. Los logros y las promesas del progreso no incumbían sólo a la actividad científica; montadas sobre su envión, y acotadas cada una a sus especificidades, las ciencias ocultas y la literatura fantástica configuran también dos particulares “derivadas” de la cultura científica. La primera, como versión laica y racional de una religión más a tono con el siglo, en contraposición al oscurantismo católico; la segunda, como interpretación estética del horizonte que gobernaba la imaginación colectiva. Contrariamente a lo que suele pensarse, se trata de dos acontecimientos –uno místico, el otro artístico- que nacen del seno mismo de las utopías modernas y seculares.

Bibliografía:

- A.A.V.V. *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario - Ediciones Siruela, 1991. Edición a cargo de Enriqueta Morillas Ventura.
- Ameghino, Florentino. *Conceptos Fundamentales*. Buenos Aires: Jackson, s/f.
- Babini, José. *Historia de la ciencia en la Argentina*. Buenos Aires: Solar, 1986.
- Barrenechea, Ana M.; Speratti Piñero, Emma S. *La literatura fantástica en la Argentina*. México: Imprenta Universitaria, 1957
- Bessièrè, Irène. *Le récit fantastique - La poésie de l'incertain*. Paris: Larousse, 1974.
- Biagini, Hugo (comp). *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Belgrano, 1986
- Blavatsky, H. P. *La clave de la teosofía*. Buenos Aires: Kier, 1976
- Chiáppori, Atilio. *Borderland*. Prólogo de Emilio Becher. Buenos Aires: Patria, 1921.
- Holmberg, Eduardo Ladislao. *Cuentos fantásticos*. Estudio preliminar de Antonio Pagés Larraya. Buenos Aires: Edicial, 1994.

²⁸ Incluido en su libro *Borderland* (1907). Buenos Aires, Patria, 1921.

- Jackson, Rosmary. *Fantasy: Literatura y subversión*. Buenos Aires: Catálogos, 1986
- Jitrik, Noé. Introducción a Lugones, L., *Las fuerzas extrañas / Cuentos fatales*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1993 y García Ramos, *op. cit.*
- Lugones, Leopoldo. *Cuentos desconocidos*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1982. Compilación y estudio preliminar de Pedro L. Barcia.
- Lugones, Leopoldo. *Las fuerzas extrañas*. Estudio preliminar y notas de Arturo García Ramos. Madrid: Cátedra, 1996.
- Marini-Palmieri, Enrique. *El modernismo literario hispanoamericano. Caracteres esotéricos en las obras de Darío y Lugones*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1989.
- Mariño, Cosme. *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia, 1963.
- Milner, Richard, "Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo". *Investigación y ciencia*, diciembre de 1996, pp. 54-59.
- Periódico socialista-revolucionario *La Montaña*. Año 1897. Edición de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- Puccini, Darío. "Horacio Quiroga y la ciencia", en Quiroga, Horacio. *Todos los cuentos*.
- Quiroga, Horacio. *Novelas Completas*. Montevideo: Ediciones del Atlántico, 1979.
- Quiroga, Horacio. *Todos los cuentos*. Madrid, ALLCA XX - Unesco - Fondo de Cultura Económica, 1993. Edición de Jorge Lafforgue y Napoleón Baccino Ponce de León.
- Revista mensual *Philadelphia*. Órgano de la Rama Argentina "Luz" de la Sociedad Teosófica. Años: 1898-1902.
- Revista semanal sociológica- espiritista *Constancia*. Años 1877-1879; 1898-1904.
- Sarlo, Beatriz. *La imaginación técnica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992
- Soler, Ricaurte. *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. Buenos Aires: Paidós, 1968
- Terán, Oscar. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. *Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: FCE, 2000.