

**Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu.**

Contemporary social studies on Argentine Spiritism: Science, religion and institutionalization of the spirit.

Gustavo Ludueña<sup>1</sup>  
Universidad Nacional de San Martín/CONICET  
galuduenahotmail.com

**Resumen**

El artículo explora los estudios sociales realizados sobre el espiritismo en Argentina, y analiza material empírico adicional relacionado con áreas de investigación planteadas por estos trabajos. En particular, se identifican cuatro expresiones históricas del espiritismo: kardecismo, Escuela Científica Basilio, Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal, y culto a la Madre María. En este sentido, el análisis se focaliza sobre tres aspectos específicos. El primero analiza el origen europeo y los elementos cristianos presentes así como la moralidad implícita; el segundo refiere a la tensión entre ciencia y religión en los procesos de auto definición institucional; y, el tercero se aproxima a la institucionalización del carisma espírita a través de la aplicación de dispositivos burocráticos.

**Palabras clave:** espiritismo, ciencia, religión

**Abstract**

The article examines the bibliography on Spiritism in Argentina, and analyses additional data linked to the research topics suggested by these social studies. Four historical expressions of this religion are identified: Kardecism, the Basilio Scientific School, the Magnetic-Spiritual School of the Universal Commune, and the cult of Mother Mary. The analysis focuses on three specific aspects: the European origin of the Spiritist movement in Argentina as well as its Christian elements and implicit morality; the tension between science and religion as expressed through institutional self-definition, and, finally, the institutionalization of charisma by means of the development of bureaucratic devices.

**Key words:** Spiritism, science, religion

## Introducción

Desde mediados del siglo XIX Francia se transformaría en la patria mítica del espiritismo. Aunque sus primeras manifestaciones se vinculen al renombrado suceso de las hermanas Fox en el poblado de Hydesville, Estados Unidos, fue a través del trabajo de síntesis y codificación de su reconocido fundador, Allan Kárdec –pseudónimo de Hippolyte León Denizard Rivail (1804-1869)–, que tuvo una difusión que rápidamente se extendió por otras naciones del Viejo y del Nuevo Mundo. Su obra es considerada como la piedra angular al método, la doctrina y los axiomas morales a los que adscribe el espiritismo. Algunos de los principios generales sobre los que descansa su propuesta son la existencia de Dios, la inmortalidad del espíritu, la reencarnación sucesiva sujeta a una ley universal de evolución espiritual, y la mediumnidad como una competencia humana para la comunicación con el más allá. La característica que lo definió desde entonces fue la de presentarse como una práctica y un saber de pretensiones científicas sobre el mundo de los espíritus, fuertemente inspirado en las corrientes positivistas decimonónicas. La posibilidad de establecer una relación con esas entidades fue parte de las actividades adoptadas por este movimiento, lo cual motorizó su divulgación en la segunda mitad del siglo.

En Argentina, en el transcurso de los primeros años de su llegada se presentó en la forma de centros espíritas que aparecieron en distintas ciudades, muchos de los que se congregaron hacia el cambio de esa centuria en torno a la nueva Confederación Espiritista Argentina (Bianchi 1992). Unos años más tarde, en 1917, otra modalidad de espiritismo –de rasgos *sui generis* en cuanto a doctrina y organización– provino de la obra de inmigrantes franceses. Las décadas iniciales de este nuevo período también vieron la emergencia de otras opciones religiosas basadas igualmente en el ideario espírita. El espiritismo tiene presencia histórica en toda América Latina y se mostró de diversas formas en cada uno de los países de la región (véase, entre otros, Hess 1992; Ferrándiz 2004; Prandi 2012). En ocasiones, incluso, estableció diálogos fructíferos con otras religiosidades de raíz africana, aborígen y católica que dieron lugar a tendencias *sui generis* que se condensaron en formas alternativas de religión como, por ejemplo, la umbanda (Frigerio 2001) y el Santo Daime (Lavazza 2007). En comparación con la copiosa bibliografía producida en otros países de la región donde el espiritismo se presenta como una expresión sociocultural histórica, los estudios sociales en Argentina son escasos y dejan a este campo, pese a su ya centenaria trayectoria en nuestro país, como un territorio virgen por recorrer. Las investigaciones con las que contamos hasta ahora vienen explorando aspectos socioculturales de la experiencia espírita, haciendo foco en tópicos tales como su historia (Bianchi 2004; Bubello 2010; Gimeno, Corbetta y Savall 2010; Suárez 2013),<sup>2</sup> características generales de las organizaciones en las que se encarnó el espiritismo (Di Risio 2003; Di Risio y Irazabal 2003; Leone 1992; Olmos 2003); cosmología (Algranti 2010a, 2010b; Ludueña 2001a, 2001b, 2007, 2008, 2011, en prensa); prácticas rituales terapéuticas (Algranti 2009a, 2009b, 2009c); y relación con la política, en especial, durante el período de la generación liberal de 1880, el primer y segundo peronismo (1946-1955), y la dictadura militar (1976-1983) (Bianchi 1992; Caimari 1995; Ludueña 2009a, 2009b).

En síntesis, el artículo propone indagar las principales vertientes espíritas en Argentina para focalizar sobre algunas de las líneas analíticas que los estudios sociales actuales sobre el espiritismo parecen sugerir. Entre ellas, la procedencia europea de sus fundadores, la raíz cristiana de su cosmovisión religiosa, y la adecuación del proyecto

de moralidad individual como parte cardinal de lo que puede entenderse *grosso modo* como un *habitus* espírita. En segundo lugar, me interesa abordar la acomodación sociocultural del espiritismo en la sociedad argentina, a través de la institucionalización del carisma del movimiento en los cauces de una forma jurídica *ad hoc* diseñada por el estado nacional. Finalmente, el último apartado se detiene en el imaginario científico con el fin de comprender las tensiones que lo acompañaron desde su creación,<sup>3</sup> las cuales estuvieron dadas por la relación conflictiva entre ciencia y religión como parte de la construcción identitaria institucional. Para tratar estas dimensiones tomaré casos de la Escuela Científica Basilio, el culto a la Madre María, la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal, y el espiritismo kardecista. Comencemos entonces por la iniciación migrante del espiritismo argentino y la impronta cristiana implícita en su plan moral.

### 1. De Europa a un espiritismo cristiano

El vínculo del espiritismo con Europa no se circunscribe solamente al inicio signado por la obra de Kardec. Su desarrollo en nuestro país fue marcado por personalidades míticas para cada uno de los itinerarios espíritas que surgieron, cuya procedencia radicaba en el continente transatlántico. En efecto, el período que rodeó el final del siglo XIX y comienzo del XX se distinguió por una inmigración que –principalmente europea– influyó en la formación del espiritismo local. Al decir de Susana Bianchi: “El espiritismo argentino mantuvo fuertes vínculos con el espiritismo español. No sólo sus primeros y más activos difusores fueron peninsulares que reanudaron prácticas ya iniciadas en su país de origen [...] sino que los contactos se mantuvieron” (1992: 98). Tal fue el caso de Justo de Espada, un español que promovió la creación de grupos espíritas, entre los cuales resalta el que fundó en torno a la centenaria Sociedad Constancia en 1870 (Mariño 1963). Esta última, junto a la Sociedad La Fraternidad (1877), se constituyen en los núcleos espíritas más antiguos aún existentes. Por otro lado, también era peninsular Joaquín Trincado Mateo (1866-1935), quien en 1911 estableció la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal y, en 1932, Colonia Jaime; un emprendimiento de vida comunitaria –aún vigente– situada en la provincia de Santiago del Estero y cimentada en los principios filosóficos del Espiritismo Luz y Verdad que él había impreso en sus trabajos (véase Suárez 2013).

Asimismo, nacida en España se destaca la figura de María Salomé Loredó y Otalola de Subiza (1855-1928), más conocida como la Madre María. Ella desarrolló una doctrina *sui generis* ligada a prácticas terapéuticas que giraban en torno a las ideas de regeneración y purificación de la humanidad, así como a la reencarnación y evolución del espíritu. Su obra se propuso como continuadora de la iniciada por Pancho Sierra (1831-1891), una de las figuras míticas más populares de la cultura rural bonaerense de la segunda mitad del siglo XIX. En palabras de Eleuterio Cueto, un firme seguidor y divulgador de la Madre María, luego de “veinticuatro horas en meditación y orando, le comunicaron que ella tenía que seguir el mismo trabajo que don Pancho Sierra” (Cueto n/d a: 21); a cuyo multitudinario funeral acudieron, entre otros, representantes de distintas sociedades espiritistas de la época (De Hoyos y Migale 2000). La actividad pública de la Madre María se vio afectada en varias ocasiones por persecuciones policiales y por un proceso judicial –que se siguió también a otros de sus “apóstoles” (Cueto n/d b)– por ejercicio ilegal de la medicina (Bubello 2010).

Paralelamente a estos protagonistas de cuna ibérica que compartieron los años que rodearon al cambio de siglo, hubo otros provenientes de Francia que, en ciertos círculos, gozaron de mayor prestigio (Bianchi 1992). Sin una relación aparente con los núcleos de Buenos Aires, los fundadores de la Escuela Científica Basilio tuvieron en común su ascendencia francesa. Blanca Aubreton de Lambert (1867-1920) y Eugenio Portal (1867-1927) se conocieron en 1915 y, dos años después, dieron inicio formal a una institución próxima a su centenario cuyo nombre obedece al padre del último, Pedro Basilio Portal –igualmente protagónico en la fundación desde el más allá, según reconoce la narrativa del organismo–. El núcleo de los primeros adherentes de este movimiento, que no pararía de crecer en número hasta la década de 1960, se nutrió de los escritos de Kardec y León Denis (1846-1927) –otro de los nombres fundamentales del espiritismo francés–. Con ello pudieron dar cuerpo a una doctrina singular que se iría desarrollando con el correr de los años con la adición de conferencias, como con las llamadas videncias que –al igual que las otras– servían al fin de ampliar el conocimiento sobre el mundo espiritual (Escuela Científica Basilio 1967, 1997).

El más afamado impulsor de estas conferencias fue Hilario Fernández (1905-1974), más conocido como el “hermano Lalo.” Español de nacimiento como otros fundadores del espiritismo local, Lalo condujo un liderazgo que proyectó el espiritismo Basilio a la esfera pública como nunca antes había sucedido en el movimiento espírita local, instalándolo en plazas, radios, programas de televisión, eventos multitudinarios de amplia cobertura, etc.<sup>4</sup> En este orden, las conferencias de la institución durante la década de 1950 que fueron publicitadas bajo el eslogan “Jesús no es Dios,” provocaron enfrentamientos con sectores militantes del catolicismo (Caimari 1995; Forni 1993) que vieron en ellas no tanto axiomas disputables en materia teológica sino sobre todo cuestionable por el respaldo que el espiritismo empezaba a obtener por parte del gobierno peronista. De hecho, puede sostenerse que “[e]l espiritismo fue la primera práctica ‘disidente’ que recibió un apoyo oficial [...] que inquietó a los católicos” (Caimari 1995: 202). Para la misma época, algunas expresiones protestantes también comenzaron a intranquilizar los ánimos de la jerarquía eclesiástica (Bianchi 2004; Caimari 1995). De este modo, cuando se produjo el cierre de algunas filiales de la Escuela Basilio por parte de la policía y se le quitó la personería jurídica en 1948 (Escuela Científica Basilio 1997), el presidente Juan D. Perón afirmó que “la mayoría de los asistentes a los centros espiritistas eran peronistas, [y] que la clausura equivalía a la supresión de unidades justicialistas [peronistas]” (Caimari 1995: 203). Al final el mandatario decretó la reapertura de las filiales clausuradas.

En resumen, estas formas espíritas heteróclitas, como otras confesiones coetáneas, colaboraron en el proceso de dar cuerpo a un otro religioso de varias caras en un espacio sociocultural dominado por el catolicismo. En este orden, esta alteridad poliédrica arrojó resultados divergentes en función de la faceta que mostrara a un catolicismo en vías de expansión y consolidación en la estructura estatal, en especial, durante la primera mitad de la centuria (Di Stefano y Zanatta 2000). Para con el espiritismo en particular, el discurso católico fue singularmente agresivo en identificarlo –diatribas mediante– con un culto que se atrevía a postular, y aún a promover, enunciados falaces y heréticos acerca de la naturaleza divina de Jesús. Debe consignarse que junto a esta vinculación europea inicial que dialogaba –de una manera más o menos regular– con la tradición filosófica sembrada por Kardec, ha existido un énfasis claro en todas ellas sobre el valor de la moral. En buena medida, esta moralidad se liga al componente religioso, discutido con vigor en el kardecismo por sectores espiritistas que adhieren a posiciones laicistas.

En síntesis, desde su aparición el espiritismo exhibió un imaginario cristiano *sui generis* que se hace visible en su simbología, prácticas litúrgicas, doctrina y, ciertamente, en su proposición moral (Ludueña en prensa). En este sentido, luego de su ensayo germinal *El Libro de los Espíritus* (1857), los escritos de Kardec mostraron una referencia directa a este imaginario; tal como puede notarse, por ejemplo, en *El Evangelio según el Espiritismo* (1864), *El Cielo y el Infierno o la Justicia Divina según el Espiritismo* (1865), y *El Génesis, los Milagros y las Profecías según el Espiritismo* (1867). En este orden, fue precisamente Kardec el que se presentó como el “avatar” para traer a través de su obra de codificación “las verdaderas enseñanzas de la moral cristiana” (Pracilio 2009: 45). Por otro lado, en su acomodación social al medio local tuvo lugar un intercambio con un catolicismo cultural que se exterioriza no sólo en los aspectos teóricos y prácticos citados sino, más significativo todavía, en la procedencia religiosa de muchos de sus adeptos. En esta dirección, el espiritismo es visto como “una Doctrina que predica y ejerce el amor fraternal, y hace posible el tránsito por el camino correcto, que nos lleva a la caridad sin límites, y a que la humildad impere en todas las almas” (Pracilio 2009: 45). La relevancia de la reencarnación en la cosmología espírita favorece el progreso moral del ser humano que, al fin, conduce a la pretendida evolución de los espíritus. La impronta moral del espiritismo es cardinal en la doctrina y práctica espírita en tanto que es a través de ella que se favorece la evolución del espíritu encarnado. Por esta razón, la propuesta moral se expresa en distintas dimensiones tales como la caridad, solidaridad, etc. En esta sintonía, se afirma que “[e]l movimiento espírita hoy y siempre necesita un ingrediente básico: el sentimiento de solidaridad que se cristaliza en la labor de cooperación; la obra mancomunada que va del ‘decir’ [...] al ‘hacer’” (La Dirección 34). En un sentido más ecumenista, se sostiene que “[a] los espiritistas nos gustaría que el Espiritismo adquiriera ese papel de reformador moral de la humanidad con la que soñaron los Espíritus con Kardec, pero parece que no será así;” por esta razón, continúa el mismo autor, “[t]al vez debamos conformarnos a que es sólo una de las vías para que la Espiritualidad llegue al ser humano” (López 2010: 50).

En adición a la impronta moral que cobra el imaginario cristiano en el proyecto espírita, su simbología deja ver variables cosmológicas de igual extracción. En relación a la Escuela Científica Basilio, Floreal Forni (1993: 22) afirmó que “[l]a doctrina de este centro espiritista coloca muchos elementos católicos en un lugar central, incluida la figura de Jesús como ‘el maestro’.” En este sentido, pese al alejamiento identitario que en años recientes experimentó respecto al *espiritismo superior* que históricamente proclamó como núcleo de su actividad (Escuela Científica Basilio 1967), preserva la adscripción a un espiritualismo cristiano centrado en Jesús como ícono de la institución; al cual se suman los “espíritus venerables” de María y José y una renovada auto definición como “Culto a Dios, Confesión Religiosa de los Discípulos de Jesús.” Asimismo, la simbología cristiana se presenta en los grupos que asumen la herencia de la Madre María tales como el Culto Cristiano Italia Irma Inglese de Maresco,<sup>5</sup> la Religión Cristiana Argentina<sup>6</sup> y la Misión Cristiana de Dios por la Madre María.<sup>7</sup> Finalmente, otro de los rasgos comunes es, no curiosamente, su institucionalización en formas que no sólo trazan líneas interpretativas específicas en lo filosófico y doctrinal y en la práctica concreta que se nutren de apropiaciones *sui generis* del espiritismo. Más aún, esta institucionalización obedece a las pautas jurídicas regulatorias que el estado ha venido imponiendo a la práctica de religiosidades no católicas en nuestro país. Veremos a continuación la naturaleza de este proceso.

## 2. La Institucionalización del Espíritu

El juicio a la Madre María llevado a cabo por supuestas curaciones fraudulentas a través del engaño, e interpretado más tarde en la pantalla del cine por Tita Merello, pudo haber alertado a otras expresiones contemporáneas de ser blanco de las mismas acusaciones por “curanderismo.” Por lo tanto, la llamada “identidad precautoria,” entendida como mecanismo de auto definición con fines de distinción y protección frente a aquello que la sociedad y el estado sancionan negativamente o, al decir de Pablo G. Wright (2008: 88), como “las estrategias simbólicas de presentación del *self* social en la esfera pública,” orientó de forma sistemática la búsqueda de un reconocimiento legítimo que, por entonces y hasta hoy, está dado por la obtención de una personería jurídica. No casualmente, una de las primeras informaciones que se advierte cuando se visitan estos centros es la presencia, tanto en la entrada de muchas de estas instituciones como en los sitios Web oficiales de cada una de ellas, del número de inscripción oficial otorgado por el Registro Nacional de Culto. De modo que este ajuste legal vino acompañado de un acomodamiento social dado por la identidad precautoria.

Para los años de 1920, al igual que muchas otras religiones no católicas que existían en el contexto de un país con un catolicismo que empezaba a experimentar una creciente ebullición que no se detendría hasta promediar el siglo, el espiritismo debió sufrir los escarnios de una iglesia que se constituía de forma progresiva en un actor religioso hegemónico (Bianchi 2004; Di Stefano y Zanatta 2000; Ludueña 2010). Esta posición de privilegio no sólo se expresó a través de la proximidad con el estado o de su presencia en la sociedad –lo cual se evidenció en la fundación de numerosas parroquias en Buenos Aires y el resto del país (Di Stefano y Zanatta 2000)–; tuvo también una destacada manifestación jurídica que visibilizaba las diferencias con otras religiosidades coetáneas. Este aspecto, junto a otros, hacía de las religiones no católicas formaciones heterodoxas que –a la mirada de la jerarquía clerical– debían ser custodiadas por el estado. El principal mecanismo fue de orden legal y permitió, en un intento de respetar el principio constitucional de la libertad de culto, el ejercicio público de tales religiosidades.

Este dispositivo burocrático, por su vínculo con el sistema administrativo de la nación, consistió en el enrolamiento formal de muchas de estas agrupaciones no católicas en la Inspección General de Justicia<sup>8</sup> con el objeto de obtener la personería jurídica. Esta última proveía una defensa frente a controles policiales o municipales. Dicha estrategia las obligaba a encuadrarse en los márgenes de una estructuración originalmente diseñada para formas organizativas civiles o comerciales. Eso implicaba la admisión de un estatuto y de un reglamento de funcionamiento, la elección de autoridades genuinas, la definición de una misión que justifique su existencia social, creación de una comisión directiva, realización de asambleas de socios ordinarias y extraordinarias que podían ser ocasionalmente supervisadas por inspectores de aquel organismo estatal, redacción de actas asambleísticas, etc.<sup>9</sup> La revisión de varios de los expedientes de asociaciones civiles de carácter religioso presentados ante la citada Inspección,<sup>10</sup> me permitió identificar un alto grado de regularidad en la necesaria construcción de la identidad jurídica de cada una de ellas frente al estado nacional para asegurarse el ejercicio de las prácticas religiosas que cada una de ellas propone realizar. Pese a la heterogeneidad de estas asociaciones persiste, no obstante, la adopción compartida de una forma burocrática asociativa que ha sido común en el campo religioso local, y encorseta los movimientos en estructuras jurídicas *ad hoc* que responden a lo que la administración de justicia entiende como asociación civil; por lo general, destinada a emprendimientos con fines culturales, sociales, comerciales, etc.

Esta ruta legal, en consecuencia, que tornaba factible la vida social y el control de estas asociaciones religiosas no católicas, no se aplicaban a la iglesia.

Esta última ya gozaba de una legitimidad mítica concedida originalmente por la Constitución en su artículo 2, el cual afirma que “el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano.” Igualmente sucedía con el Código Civil, donde –en su artículo 33– se reconocía a la Iglesia Católica como persona jurídica de carácter público junto al estado nacional, las provincias y los municipios. Durante el gobierno de facto ese estatus jurídico se consolidó a partir de la sanción de un conjunto de leyes que no sólo reforzaban la legitimidad de la iglesia, sino que además le dispensaba nuevos beneficios.<sup>11</sup> La más significativa de todas ellas fue la ley 21.745 de 1977, la cual impulsó la creación –de ahora en adelante bajo la órbita del Ministerio de Relaciones Exteriores– del Registro Nacional de Cultos.<sup>12</sup> Ante el mismo, sostenía la mencionada legislación, “procederán a tramitar su reconocimiento e inscripción las organizaciones religiosas que ejerzan sus actividades dentro de la jurisdicción del Estado Nacional, que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana” (ley 21.745, artículo 1).

A la inversa, tal declaración del catolicismo como religión de estado difería de la que se dirigía a denominaciones no católicas. Para el espiritismo, si bien la existencia como persona jurídica le procuraba un marco lícito para el ejercicio religioso, no estaba exenta de otro tipo de controles. Como lo expresaba el decreto 2.037 de 1979, el Registro “tendrá fines estadísticos, de información oficial y de ordenamiento administrativo, además deberá mantenerse actualizado” (decreto 2037/79, artículo 1). Además de estas reglas de juego exógenas que gobernaron la dinámica de las organizaciones en las que se condensaron las diversas visiones del espiritismo, la institucionalización no opacó la invención y reinención de nuevas formas de imaginar el espíritu. En esta arena, el espiritismo ha venido mostrando una notable versatilidad que todavía no ha sido objeto de un estudio en profundidad. El surgimiento de procesos de fisión, fusión y creación de instituciones se presenta como una de las características más relevantes de la sociología espírita, tanto como parece serlo la antropología del conocimiento de lo numinoso que el espiritismo propone a partir de la activación de sus propios supuestos epistemológicos (véase Ludueña 2001a, 2001b).

A la sombra de este paraguas burocrático de corte asociativo, otro de los rasgos que describe al espiritismo argentino es su distribución geográfica nacional organizada en la modalidad de centros, filiales y sociedades; algunas de las cuales se encuentran adheridas a una estructura jerarquizada, otras están confederadas, en tanto que otras perduran absolutamente autónomas. En el primer caso se ubica la Escuela Científica Basilio; mientras que en el segundo puede identificarse al multifacético universo kardecista caracterizado por sociedades confederadas y no confederadas. Pertenencia institucional que estuvo dada por la Confederación Espiritista Argentina, fundada en 1900 con el fin preciso de lograr un nucleamiento de los centros espíritas que por ese momento comenzaban a generarse en diferentes puntos del territorio nacional (Bianchi 1992; Gimeno, Corbetta y Savall 2010).

En este sentido, uno de los índices de la vitalidad institucional de esta vía espiritista es la formación de organizaciones con una mayor independencia entre ellas. Así encontramos el Consejo de Relaciones Espírita Argentino, Consejo Espírita Internacional, Confederación Espírita Panamericana, Federación Espírita Juvenil Argentina, Federación Argentina de Mujeres Espíritas y Unión Espírita Argentina, entre otras. Los grupos suelen formar parte de jornadas que se llevan a cabo de manera regular. La Confederación Espiritista Argentina, en particular, establece dos tipos de categorías de adscripción: las sociedades y las secretarías de propaganda. En algunos casos, estas y otras organizaciones se inclinan por distintas percepciones u orientaciones

doctrinales, etc., que visibilizan las divergencias existentes hacia dentro del campo espírita.

Mientras en la línea kardecista esta lógica llega a materializarse en la agregación y desagregación de las sociedades a la Confederación, en la Escuela Científica Basilio se exhibe una segmentación a nivel de grupos escindidos de la misma por, entre otras causas, discrepancias doctrinales.<sup>13</sup> Por ejemplo, puede citarse el nucleamiento que gira en torno a nuevas organizaciones como la Asociación Escuela El Maestro Ciencia y Cultura Espiritual,<sup>14</sup> Escuela Espiritista de la Redención,<sup>15</sup> Asociación Escuela Científica María de Jericó Culto Espiritista (San Miguel de Tucumán),<sup>16</sup> Asociación Escuela Científica de Hermanos de Jesús Culto Espiritista (Rosario),<sup>17</sup> Asociación Escuela de Espiritismo Superior Blanca Aubreton de Lambert (Rosario),<sup>18</sup> etc. En la denominación de cada una reaparece, nuevamente, la referencia a la forma jurídica asociativa pautaada por el estado nacional y su respectiva personería jurídica. Por otra parte, para el caso del culto a la Madre María, quienes se adscriben como sus seguidores son la Religión Cristiana Argentina, la Misión Cristiana de Dios por la Madre María, Madre María Escuela Espiritual, Templo Cristiano de la Espiritualidad con Dios y la Madre María (Luján y Chivilcoy),<sup>19</sup> y el citado Culto Cristiano Irma de Maresco encabezado por Mario Maresco –más conocido como el “Hermano Mario”–, quien acuñó el llamado “Triángulo Espiritual” –integrado por la Madre María, Pancho Sierra y su propia madre Irma (De Hoyos y Migale 2000; Di Risio 2003; Leone 1992)–. Todos ellos también con sus reconocimientos formales por parte del estado nacional como personas jurídicas.

Acerca de los sostenidos procesos de unificación de los centros kardecistas que debería superar las “estériles divergencias” se afirma lo siguiente. “Las instituciones, en tanto encerradas en sí mismas, volcadas hacia lo interno, realizan un trabajo que hoy aparece como insuficiente, que no se proyecta cabalmente hacia el exterior, debilitándose como consecuencia” (La Dirección 2011: 34). Por esta razón, continúa la editorial, “es ya época de pensar seriamente en una UNIÓN [con mayúscula exalta la fuente] de los Centros y de los espíritas a los efectos de avanzar por un camino nuevo, convergente que, sin duda, se presentará propicio para el Progreso de todos” (La Dirección 2011: 34). En este sentido, prosigue la editorial, “[p]ara que el ‘tiempo de los hechos’ esté cercano y ‘visible’, tiene que hacerse presente primero, en cada institución, en cada dirigente, en cada miembro, el anhelo de sentirse ‘partes de un todo’ y no ‘islotos’ no suficientemente productivos y eficientes” (La Dirección 2011: 34). Las “diferencias de interpretación” se presentan como parte del problema en relación con la consolidación de la unificación imaginada. La adjetivación de los espiritismos refiere exactamente a estas discordancias en cuanto a su polisémica identidad. “Parece que es inevitable que al Espiritismo se lo vea desde el ángulo que cada uno quiere verlo, entonces algunos espíritas le agregan nombres propios como adjetivos, para llevarlo hacia donde ellos quieren” (López 2010: 50). Por ello, sentencia más elocuentemente, “el Espiritismo es solamente Espiritismo, y será lo que los espíritas podamos hacer de él” (López 2010: 50). La enumeración de organizaciones espíritas antes mencionadas ilustra de algún modo la compleja trama de tensiones internas del movimiento espírita en Argentina. En este campo, uno de los conflictos viene dado por los disensos con respecto a la importancia concedida a los elementos de culto o a los de la indagación sobre el más allá; en otras palabras, a la distinción entre el ejercicio de un espiritismo más científico o más religioso. Detengámonos brevemente en este aspecto en particular focalizando en una de las líneas del espiritismo nacional.



### 3. Entre la Ciencia y la Religión

En un intento de retomar el pensamiento de la Madre María, Cueto (n/d a: 65) respondía de forma implícita el reconocimiento de la ciencia en su doctrina exclamando, “¡[c]ómo desconocer las luces del saber, por medio de los conocimientos adquiridos por la ciencia!” Pese a esta aceptación, estaba claro que se perfilaba un dominio en el cual las “Ciencias Médicas [...] para nada intervienen” y era, precisamente, lo que “la Doctrina” entendía como “la regeneración del alma y su perfeccionamiento por medio de nuestra elevación espiritual” (Cueto n/d a: 82). De esta manera, enfatizaba el autor, “nada y por nada pueden aplicar sus conocimientos teórico-prácticos, en algo que es incorpóreo, sino en lo que entienden y se concreta a la parte visible y palpable, como es nuestro cuerpo humano, en una palabra: la materia” (Cueto n/d a: 83). Con un acento diferente, por otra parte, desde el kardecismo hay un pronunciamiento de que el espiritismo consiste en una ciencia positiva basada en los hechos –tal como lo dijera el mismo Kardec–, y remiten a la participación y el compromiso de figuras eminentes del movimiento espírita europeo decimonónico que se destacaron tanto por su adscripción espírita, como por su trayectoria científica. Así, se citan los nombres de Camille Flammarion (1842-1925), Alfred Russel Wallace (1823-1913) y Gustave Geley (1868-1924),<sup>20</sup> entre otros. Desde ciertos ámbitos del heterogéneo espectro espírita, existe una defensa por un espiritismo científico que establece con claridad las distinciones con respecto a otras formas alternativas (*i.e.* no científicas). En esa línea, apuntaba Manuel S. Porteiro (1881-1936), uno de los más distinguidos intelectuales del espiritismo argentino, “[n]o son los verdaderos espiritistas los que creen en la bancarrota de la ciencia frente a los problemas del alma; por el contrario, es la ciencia para éstos el fundamento de sus creencias, sin los hechos positivos, experimentales, el Espiritismo carece de base, y su filosofía sería uno de tantos sistemas metafísicos, una de tantas religiones” (Porteiro 2011: 39). En *Constancia*, revista perteneciente a la sociedad espírita homónima, suelen incluirse artículos acerca de hallazgos científicos de actualidad que son leídos en clave espírita. En esta dirección, junto a la importancia de la moralidad cristiana con el que se asocia el habitus espírita (Ludueña en prensa), se propone como una ciencia basada en la observación y análisis de los hechos espirituales. Esta visión era también compartida por la versión de espiritismo introducida por la Escuela Científica Basilio en sus primeras etapas.

Esta magnífica ciencia no tiene secretos para nadie; habla un lenguaje claro, sin ambigüedades; en ella no hay nada místico, nada alegórico, susceptible de falsas interpretaciones. Quiere ser comprendida por todos, y lejos de oponerse a la difusión de la luz, la quiere para todos; no exige una creencia a ciegas; nos dice que antes de creer hay que ver; apoyándose sobre la razón, será siempre más fuerte que los que se apoyan en la nada (Escuela Científica Basilio 1948: 1-2).

Situada en una vereda opuesta a la fe, esta perspectiva edificaba su propia identidad en un contexto más general que se distinguía tanto de la confesionalidad católica como de otras expresiones espíritas o filosóficas de tono más elitista. Bajo la lógica de la simplicidad y de una propuesta ecuménica, la doctrina y la práctica se mostraban como potencialmente asequibles para todos, al tiempo que igualmente todos eran poseedores de las competencias mediúmnicas que en otros ámbitos solo estaban destinadas para personas selectas con cualidades excepcionales. Los referentes implícitos de esta última cita parecen haber sido, entonces, tanto las creencias esotéricas ligadas al ocultismo, como las religiones sostenidas en dogmas aceptados en la fe –siendo el catolicismo aquí el primordial referente–. La Escuela Científica Basilio denominó a su doctrina como “espiritismo superior,” en tanto que le permitía instituir

una diferencia con un espiritismo de salón y teñido de creencias mágicas y religiosas respecto a los fenómenos espirituales que eran tan serios y dignos de estudio como lo eran para los kardecistas. Ambos senderos, a fin de cuentas, recurrían a las llamadas “materializaciones de espíritus” y, eventualmente, a su descripción a través de la “mediumnidad vidente” –también conocida como “videncia”–. Sin embargo, la tónica singular que la institución imprimió a sus prácticas rituales la separó notablemente de la sesión que había caracterizado al espiritismo tradicional. La recurrencia de los “salones llenos” que podía advertirse en las prácticas cotidianas, los cuales fueron los escenarios litúrgicos por excelencia de la denominada “liberación espiritual,” se transformaban en los deícticos de una masividad que en las décadas subsiguientes le haría cobrar una importante notoriedad pública. Sobre ella me detendré más adelante; volvamos ahora a la discusión sobre las tensiones acerca de la naturaleza científica del espiritismo, las que no pueden desligarse de las prácticas que se realizan habitualmente en la institución.

En general, los centros espíritas suelen desarrollar actividades que se emparentan con lo que definen como el “mundo espiritual.” En la histórica Sociedad Constancia, por ejemplo, se llevan a cabo sesiones de videncia, escritura y psicometría, mediumnidad parlante y desarrollo mediúmnic, como sesiones de estudio de la doctrina espírita. La “reunión mediúmnic,” explica Raúl Texeira (2010: 24), “se destina a fomentar una mayor vinculación entre las mentes,” y consiste “en una reunión energética por excelencia, en las que la energía de los dos campos, el encarnado y el desencarnado, se funden para que se eleven las criaturas de la Tierra en la conquista de la felicidad interior.” Por otro lado, la Escuela Científica Basilio propone dentro de su plan ritual el culto a Dios, la liberación espiritual, materialización de familiares y amigos, e impartición de fluido, entre otras. Estas prácticas descansan en general sobre los supuestos doctrinales que surgen de lo que los adeptos comprenden como la investigación espírita del más allá. Desde este ángulo, el fluido es visualizado como un flujo de partículas evolucionadas que permiten revitalizar el estado espiritual de quien las recibe a través de la práctica en cuestión.

El fluido no tiene propiedades curativas –en la concepción biomédica–, sino más bien paliativas si se trata de una enfermedad de “origen espiritual” o, más aún, moral. En este orden, según sostiene Miguel Algranti (2007: 113) –quien ha venido estudiando las teorías etiológicas de la enfermedad en la Escuela Basilio–, la cura se presenta como una “combinación terapéutica” en la que “a la medicina como ciencia le corresponde aplicar las técnicas que maneja en el dominio de la materia, que tratan, alivian y hasta ‘sanar’ el cuerpo;” en tanto que, por otro lado, “a la cura espiritual le corresponde erradicar las verdaderas causas fundantes de la enfermedad, que por supuesto pertenecen a dicho ámbito.” En última instancia, todas las enfermedades tienen un punto de partida espiritual para esta forma de espiritismo. No obstante, esto no impide la acción de la biomedicina que esta institución, al igual que todas las demás, se esfuerza en recalcar. El fluido espiritual es, entonces, una práctica más entre otras y no representa en absoluto el centro ritual de la institución haciendo de ella meramente una “comunidad terapéutica” sustentada en la “curación física o psíquica del convocante” (Santamaría 1992: 27).

En resumen, aunque sin duda resta más indagación de casos concretos en este terreno, puede aventurarse la hipótesis de que lo que podría identificarse como un imaginario científico en el espiritismo, se exhibe de modo polisémico en al menos tres avenidas principales. El primer lugar es el de la legitimidad de la biomedicina para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades del cuerpo físico o, como se entiende en términos *emic*, de “la materia.” El segundo es el los descubrimientos (no necesariamente pertenecientes al campo biomédico) que se generan en las distintas ramas de la ciencia

como tema de interés para el espiritismo, en tanto y en cuanto dicho saber permitiría la validación de algunos de sus postulados. El tercero es la condición de cientificidad que se adjudica en el proceso de la revelación sistemática de la naturaleza del más allá. Bajo estas formas, la ciencia aparece recurrentemente en el discurso espírita abonando el matiz investigativo del espiritismo en contra de cualquier tipo de dogmatismo; este aspecto, en especial, suele entrar en tensión con actividades de carácter más religioso en la práctica.

En este orden, si bien a largo de su historia se definió como un “culto espiritista,” a partir de los años de 1990 la Escuela Científica Basilio inició una serie de cambios en su identidad institucional que involucraron, por un lado, la permanencia de elementos que tradicionalmente fueron afianzados como emblemáticos del espiritismo superior proclamado por la institución (e.g., la “ciencia espiritual”); por otro lado, se aceptó la incorporación de componentes que hasta ese momento habían sido discutidos y que posibilitaron su nueva definición como religión (Ludueña 2007). Esta mutación global de la organización no estuvo exenta de dificultades y fragmentaciones, algunas de las cuales derivaron en nuevas instituciones (algunas de las cuales mencioné en el ítem anterior) que decidieron continuar con lo que concebían como la verdadera identidad espiritista. A este proceso se sumó la relativización y negación del espiritismo como denominación esencial de su identificación pública. Este proceso de reconstrucción identitaria fue en parte una respuesta a dos movimientos globales externos. Primero, la metamorfosis del campo religioso que se caracterizó por la emergencia de nuevas religiosidades que, en muchos casos, recibieron una valoración social negativa. Segundo, los intereses del estado, canalizados por el Registro Nacional de Cultos, para legislar y regular oficialmente el complejo de actores sociales no católicos que iniciaron una refiguración del paisaje religioso nacional en las últimas décadas del siglo pasado.

Pese a todo ello, la reivindicación de las prácticas espirituales desarrolladas en la institución como científicas subsistió sin cambios significativos; continuando las semejanzas entre la ciencia espiritual y la secular para revalidar su parentesco. Así, “la ciencia espiritual es un conocimiento racional, pues utiliza una de las funciones de la mente del ser humano: la razón, para elaborar un ordenamiento cierto y lógico de los hechos que estudia;” más aún, “no es producto del azar ni del pensamiento mágico” (Escuela Científica Basilio 2005). Por otra parte, se consolida la condición de religión y desaparece el término espiritismo de la retórica actual como categoría de auto-adscripción. La importancia de la ciencia espiritual, históricamente constitutiva de la identidad institucional, es complementada con una más acentuada retórica religiosa. En la discursividad litúrgica aparece el uso de términos que hablan de las acciones rituales como “ceremonias religiosas,” lo cual evidencia un giro semántico que la coloca en el concierto de otras religiones. Asimismo, hay aceptación de que es una “entidad religiosa” que profesa una “fe religiosa comprobada.” También se dice que “sustenta una religión: la Idea Nueva,” la cual “permite el desarrollo de la ciencia espiritual a través de un método propio de investigación científica espiritual [por eso] es una religión particular que no se asemeja a otras, al no contener dogma.”

Sin embargo, una innovación respecto al componente científico en la configuración identitaria es su subordinación a la religión; jerarquización que, por otra parte, fue tradicionalmente contestada argumentándose ahora que “la tarea investigativa es producida exclusivamente dentro del ámbito de la actividad religiosa” (discurso del Director General Espiritual ante el Consejo Argentino de Relaciones Internacionales, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Asimismo, hay un reconocimiento explícito de los vínculos históricos con el catolicismo; una religión que por sus enfrentamientos

fue su antípoda por excelencia. “Desde sus comienzos, [la Escuela] siempre celebró Fiestas Espirituales muy semejantes a las de otras creencias religiosas, especialmente de la Iglesia Católica [...] La Escuela hoy se reconoce como una confesión religiosa” (discurso del Director General Espiritual en el 80° aniversario de la institución, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Junto a la persistencia de lo científico y el lenguaje religioso como cambios de identidad se relativizó y hasta negó el espiritismo adhiriendo a un espiritualismo más ambiguo y divorciado del espiritismo tradicional. “[S]e hablaba del espiritismo dentro de la Institución [...] Jesús no había sido Espiritista y la Escuela desde sus inicios, siguió las Enseñanzas del Maestro, Jesús de Nazaret [...] La Escuela Científica Basilio, no es Espiritista” (discurso del Director General Espiritual en el 80° aniversario de la institución, citado en Escuela Científica Basilio 1997). Esto conllevó a una reformulación de la retórica cotidiana institucional, en la que de mediumnidad se pasó a hablar de “sentidos espirituales,” la práctica espiritual fue reemplazada por “tarea espiritual,” la definición como culto y asociación espiritista por “Enseñanza Espiritual” y “confesión religiosa” que rinde culto “únicamente” a dios, entre otros cambios.

Muchas de estas transformaciones trajeron dificultades en su implementación. Mientras desde las directivas de la jerarquía central de la organización a los directores espirituales de cada filial se instaba a adoptar la nueva terminología, y los documentos administrativos de circulación interna distribuidos en las sedes incluían los nuevos vocablos, muchos miembros continuaban empleando las terminologías habituales. Más aún, una buena parte de los adeptos continuaban adscribiéndose como espiritistas en una prueba de adhesión a la idea de la institución histórica que siempre habían conocido; esto sucedía, al menos en los casos registrados, en los representantes de la generación adulta ligada con las experiencias de la edad de oro de la entidad. Estos miembros prefieren seguir hablando en términos de mediumnidad y espiritismo, mostrando un conflicto de imaginarios no resuelto entre lo viejo y lo nuevo. En suma, se imagina una forma de espiritualismo científico como religión. Esta tensión, específica de la Escuela Científica Basilio, se exhibe análogamente en otras líneas del espiritismo aunque con singularidades que restan aún por indagar.

## Conclusiones

El artículo se propuso recorrer los estudios sociales sobre el espiritismo en Argentina, centrándose en los tópicos que algunos de ellos vienen sugiriendo; por ello, vimos en la moralidad, la institucionalización del espíritu y el imaginario científico propuesto, puentes que establecen de modo genérico áreas comunes a los distintos trayectos espíritas. Otro aspecto que resulta simbólicamente relevante, y que se relaciona con los otros, es su posición en un plano cosmológico ecuménico basado en una perspectiva universalista de la existencia humana, su creación y destino; el sujeto referencial de la discursividad doctrinal e institucional es la humanidad. Vimos aquí que el espiritismo, al igual que otras religiones, se expresa mayoritariamente por canales institucionalizados –aunque datos recientes no tratados en este artículo muestren ahora movimientos menos formalizados–. Eso no quita que eventualmente se presenten faccionalismos que deriven en la formación de renovadas modalidades de ser espírita, y muy probablemente también cobijadas por un resguardo legislativo. Tampoco queda excluida la reinención de los imaginarios visibles en nuevas teologías, prácticas y tradiciones.

La institucionalización del espíritu mostró intentos explícitos por regular su actividad, lo que implícitamente derivaba en su domesticación en la lógica racional

impuesta por la burocracia del estado. La diversidad es encausada en los márgenes de la estatalidad, al tiempo que las divergencias que se han venido presentando en las distinciones a los requisitos exigidos para las religiones católicas y no católicas conduce a una diversidad sin pluralismo. La institucionalización –o burocratización del carisma, en término weberianos– no es sinónimo de unificación ni es, por lo tanto, contraria a la segmentación. El carisma es encauzado en la senda de una legitimidad jurídica sin la cual la vida social del movimiento queda sujeta a la amenaza sistemática de su propia extinción. El proceso implica la incorporación de un esquema burocrático al que responde el estado, y es inoculado en el funcionamiento administrativo y formal de cada organización religiosa. El estado es capaz de sancionar desarreglos burocráticos sin entrometerse en la dinámica religiosa de la institución o, por el contrario, involucrarse directamente en ambas cuando lo considera sea de *motu proprio* o solicitado por adeptos de la misma. Aquí, el miembro religioso es para el estado un “socio activo” con derecho a reclamar justicia frente a actos que considera ilegítimos por ser contrarios al reglamento oficial que el centro, filial u institución religiosa –en tanto asociación civil– declara como suyo. La convergencia entre carisma y burocracia suele cristalizarse de forma dramática en situaciones puntuales de tensión y conflicto interno; la Escuela Científica Basilio ofrece ejemplos contemporáneos, sobre los cuales no me he podido explayar.

Por otra parte, se hizo evidente que las distintas líneas espíritas han venido mostrando disímiles grados de visibilidad pública a lo largo de su historia. En este sentido, aún cuando no me detuve sobre este ítem, es claro que existe en la matriz cultural local un imaginario de la muerte en el que al espiritismo le cabe un lugar asociado con un folklore acerca de fenómenos extraordinarios que, rechazado por varios espíritas, lo sitúa al nivel de prácticas tales como el juego de la copa –actividad que parece practicarse con fines lúdicos en ciertos círculos juveniles urbanos–. En no poca medida, buena parte de la creación cinematográfica moderna procedente de Hollywood que es consumida preferentemente por la misma fracción etaria, tematiza cuestiones relacionadas con la muerte, las apariciones y lo demoníaco, exaltando y facilitando la producción de un imaginario religioso sobre el más allá y la acción intencional de fuerzas espirituales sobre el mundo terrenal que termina siendo anexada al espiritismo. De manera similar sucede con otras vías de visibilización en la arena pública, cuya ilustración podemos encontrar en las exhibiciones de los últimos años en la Feria Internacional del Libro, tanto de la Confederación Espiritista Argentina como de la Escuela Científica Basilio. Un caso aún más relevante y sobre el que resta investigar es el de la Escuela Magnético Espiritual ubicada en Colonia Jaime en Santiago del Estero; terreno que trabajos focalizados están comenzado a estudiar (Suárez 2013). Allí se muestra una presencia pública regional acentuada con proyección en la vida económica, social, política y cultural de la zona de radicación. Otro caso de la aparición pública está dado por la publicación de revistas a través de órganos de difusión institucional, realización de charlas y conferencias públicas, sitios de peregrinaje como el de Pancho Sierra en Salto (en la provincia de Buenos Aires), rituales públicos como la visita periódica al mausoleo de la Madre María o al de la hermana Irma de Maresco en el cementerio porteño de la Chacarita. En resumen, si bien el espiritismo argentino resulta notablemente heterogéneo comparte elementos en común y, concomitantemente, exhibe diferencias que en ocasiones lo condujeron a fisiones colectivas. Es deseable que los estudios futuros permitan comprender las singularidades de cada manifestación espírita, tanto como las conexiones simbólicas, históricas y sociológicas que las vinculan entre sí y con la sociedad argentina.

## Fuentes

- Cueto, Eleuterio. n/d a. *La Madre María y su Doctrina*. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. n/d b. *Doctrina de la Madre María. La Fe en Dios y la Religión de Cristo*. Buenos Aires.
- Escuela Científica Basilio. 1948. *Boletín mensual* III(30): 1-4.
- \_\_\_\_\_. 1967. *50 Años de Vida Institucional*. Buenos Aires: Asociación Escuela Científica Basilio.
- \_\_\_\_\_. 1997. *80 Años de Vida Institucional*. Buenos Aires: Asociación Escuela Científica Basilio.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Ciencia Espiritual*. Asociación Escuela Científica Basilio: Buenos Aires.
- La Dirección. 2010. "Espiritismo es también solidaridad". *Constancia* 133(3217): 34-35.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Espiritismo. La Unión Hoy." *Constancia* 134(3219): 34.
- López, Dante. 2010. "Una cuestión de identidad." *Constancia* 133(3217): 50.
- Mariño, Cosme. 1963. *El Espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Memorias de un hombre mediocre*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Ministerio de Justicia de la Nación. 1993. *Centenario de la Inspección General de Justicia*. Buenos Aires.
- Porteiro, Manuel S. 2011. "El Espiritismo es Ciencia." *Constancia* 134(3219): 37-41.
- Pracilio, Dante. 2009. "El Espíritu de Verdad." *Constancia* 132(3215): 45.
- Texeira, Raúl. 2010. "Cuál es la función de la mesa en la reunión mediúmnica?." *El Espiritismo*, noviembre, edición especial.

## Bibliografía

- Algranti, Miguel. 2009a. "La religiosidad espírita y la búsqueda de nuevas experiencias de interacción con lo sagrado." *Mitológicas* XXII: 85-91.
- \_\_\_\_\_.2009b. "Teorías etiológicas de la enfermedad y algunos principios terapéuticos en las prácticas de las Escuela Científico Basilio de Buenos Aires." *Scripta Ethnologica* XXIX: 109-119.
- \_\_\_\_\_.2009c. "'Fluido Espiritual para Visitantes'. Imposición de manos en la Escuela Científica Basilio." *Folklore Latinoamericano* XII: 12-25.
- \_\_\_\_\_.2010a. "Memoria y Ritual en el espiritismo popular de Buenos Aires." *Cuadernos de investigaciones del Mundo Latino* X: 16-41.
- \_\_\_\_\_.2010b. "Conversión Religiosa en el espiritismo de la Escuela Científica Basilio." *Scripta Etológica* XXIV: 1-14.
- Baczko, Bronislaw. 1999. *Los Imaginarios Sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bianchi, Susana. 1992. "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política". Pp. 89-128 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por D. Santamaría et. al. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

\_\_\_\_\_. 2004. *Historia de las Religiones en la Argentina. Las Minorías Religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bubello, Juan P. 2010. *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.

Caimari, Lila. 1995. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel-Espasa Calpe.

De Hoyos, María y Laura Migale. 2000. *Almas Milagrosas, Santos Populares y Otras Devociones*. Buenos Aires: Ediciones Naya. CD-ROM.

Di Risio, Mónica. 2003. "Espiritistas". Pp. 99-102 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y L. Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

\_\_\_\_\_ y Alejandro Irazabal. 2003. "Escuela Científica Basilio". Pp. 111-118 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Ferrándiz, Francisco. 2004. *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Forni, Floreal. 1993. "Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina". Pp. 7-23 en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II*, editado por Alejandro Frigerio. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Frigerio, Alejandro. 2001. "Umbanda." *Ciencia Hoy* 11(65): 27-31.

Frigerio Alejandro e Hilario Wynczyk. 2004. "Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2001". Pp. 107-44 en *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, editado por J. Richardson. Nueva York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.

Gimeno, Juan, Corbetta, Juan y Fabiana Savall. 2010. *Cuando hablan los espíritus. Historias del movimiento kardeciano en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Hess, David J. 1992. "New Sciences, New Gods: Spiritism and Questions of Religious Pluralism in Latin America." *Occasional Paper* 11:26-40.

Lavazza, Víctor H. 2007. “*Comunidad y Experiencia en un Culto Brasileño: Los Caminos del Santo Daimé en Argentina.*” Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Leone, María Cristina. 1992. “Un caso de religiosidad popular urbana: el culto a la Madre María en Buenos Aires”. Pp. 79-88 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por D. Santamaría et. al. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Ludueña, Gustavo. 2001a “Dos experiencias místicas de lo numinoso.” *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 6:87-118.

\_\_\_\_\_. 2001b. “Cosmología y epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio.” *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 6:67-77.

\_\_\_\_\_. 2007. “Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino”. Pp. 87-112 en *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*, editado por J. I. Follmann y J. R. Lopes. Porto Alegre: Armazém.

\_\_\_\_\_. 2008. “Spirits and Spirit’s Consciousness in a Latin American Religion.” Ponencia presentada en el *Annual Meeting and Conference of the Society for the Anthropology of Consciousness*. 19 al 23 de marzo, New Haven.

\_\_\_\_\_. 2009a. “Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino.” *Debates do Ner* 15:71-103.

\_\_\_\_\_. 2009b. “Cuando los espíritus hablan: la imaginación política en el espiritismo porteño.” Ponencia presentada en el *XXVIII International Congress of the Latin American Studies Association*. 11 al 14 de junio, Río de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2010. “‘Religious others’: explorations on diversity and pluralism in early twentieth-century Argentina.” Ponencia presentada en los Open Seminars of the Centre of Latin American Studies, 15 de febrero, Cambridge, Reino Unido.

\_\_\_\_\_. 2011. “Popular epistemologies and ‘spiritual science’ in early twentieth-century Buenos Aires”. Pp. 609-631 en *Handbook of Religion and the Authority of Science*, editado por J. R. Lewis y O. Hammer. Leiden: Brill.

\_\_\_\_\_. (En prensa). “Persona, Moralidad y Ethos Religioso en el Espiritismo Argentino” en *Periferias Sagradas. Antropología de las Heterodoxias Sociorreligiosas en Buenos Aires*, editado por Pablo Wright. Buenos Aires: Biblos.

Olmos, Paola. 2003. “Confederación Espiritista Argentina”. Pp. 103-110 en *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*, editado por Floreal Forni, Fortunato Mallimaci y Luis Cárdenas. Buenos Aires: Biblos.

Prandi, Reginaldo. 2012. *Os Mortos e Os Vivos. Uma Introdução ao Espiritismo*. São Paulo: Editora Três Estrelas.



Santamaría, Daniel. 1992. "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización, ideología". Pp. 7-45 en *Ocultismo y Espiritismo en la Argentina*, editado por Daniel Santamaría. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Suárez, María Victoria. 2013. "Las heterodoxias religiosas: 'El Espiritismo Luz y Verdad' en Santiago del Estero. El caso de Colonia Jaime (1929-1932)". Tesis de Licenciatura en Sociología, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero.

Wright, Pablo. 2008. "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión." *Caminhos* 6(1): 83-99.

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología (UNSAM / CONICET).

<sup>2</sup> El trabajo reciente y único de recopilación documental de varias asociaciones espiritistas kardecistas llevado a cabo por un equipo del Programa "Patrimonio y Creencias" del Instituto de Investigaciones Históricas del Museo Roca de Buenos Aires, reúne un importante conjunto de fuentes primarias que esperan todavía un estudio en profundidad para reconstruir la historia social de esta vertiente espírita en Argentina. Parte de lo relevado se vio reflejado en dos obras que permiten ampliar el conocimiento historiográfico sobre esta expresión del espiritismo local (Gimeno, Corbetta y Savall 2010; Mariño 2010). Quiero expresar un sincero agradecimiento a Juan Corbetta por permitirme el acceso a dicho material.

<sup>3</sup> En lo que sigue entenderé el imaginario al modo sugerido por Bronislaw Baczko (1999: 30), es decir, como un dispositivo simbólico que "asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano." De este modo, el imaginario puede constituirse igualmente en "un esquema de interpretaciones pero también de valoración" (Baczko 1999: 30).

<sup>4</sup> Tal vez eventos comparables en calibre se encuentren en la difusión popular de Pancho Sierra y, más tarde, de la Madre María; quien teniendo un importante predicamento en sectores populares a comienzos del siglo XX llegó al cine de la mano de la afamada actriz Tita Merello (1974), y fue acompañada en su funeral en el cementerio de la Chacarita por el presidente Hipólito Yrigoyen.

<sup>5</sup> Registra 10 filiales repartidas entre la Capital Federal, provincias de Chaco y, principalmente, Buenos Aires (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=maresco&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>6</sup> Registra 72 filiales distribuidas en distintas provincias del interior, de las cuales la mayoría se ubica en la provincia de Buenos Aires (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=cristiana&qq=&s=4800>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>7</sup> Presenta 5 filiales en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Misi%F3n+Cristiana+de+Dios+&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>8</sup> Creada en 1893 por decreto del presidente Luis Sáenz Peña, recibió originalmente el nombre de "Cuerpo de Inspectores de Sociedades Anónimas", luego "Inspección General de Sociedades" y, finalmente, "Inspección General de Justicia", teniendo a su cargo la supervisión jurídica de asociaciones civiles y comerciales así como el poder de conceder la personería jurídica para su ejercicio público (Ministerio de Justicia de la Nación 1993).

<sup>9</sup> Según indica el Código Civil: "Comienza la existencia de las corporaciones, asociaciones, establecimientos, etcétera, con el carácter de personas jurídicas, desde el día en que fuesen autorizadas por la ley o por el Gobierno, con aprobación de sus estatutos, y confirmación de los preladados en la parte religiosa" (artículo 45).

<sup>10</sup> Los expedientes analizados corresponden a asociaciones adscriptas a diferentes denominaciones religiosas (evangélicas, judías, espiritistas, etc.), e inscriptas desde la última década del siglo XIX hasta la actualidad. Deseo expresar mi agradecimiento por la disposición de las autoridades de la Inspección General de Justicia de la Nación por el acceso a dicho material documental.

<sup>11</sup> Entre estos privilegios jurídicos pueden citarse, por ejemplo, las leyes 21.950 (1979), 22.552 (1982), 22.162 (1980), 22.430 (1981) y 22.950 (1983). Dichas legislaciones se enmarcan en otra ley precedente, la 17.032 (1966) sancionada durante el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía (1966-1970), en la que el estado otorgó a la Iglesia "libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de

su culto, así como de su jurisdicción en el cambio de su competencia, para la realización de sus fines específicos.”

<sup>12</sup> El antecedente de este organismo viene del “Registro de Cultos no Católicos” creado por inspiración católica en 1943, y del “Fichero de Cultos” que lo sucedió fundado en 1948 por el decreto 31.814. Más tarde, erigido en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional, uno de los objetivos del Registro Nacional de Cultos fue la supervisión de religiosidades foráneas que podían amenazar el “ser nacional.” Uno de los ejemplos paradigmáticos en este campo fue el de los Testigos de Jehová a causa de su relación con los símbolos nacionales (Frigerio y Wynarczyk 2004).

<sup>13</sup> La Escuela Basilio presenta 50 filiales en el exterior ([http://www.basilio.org.ar/index\\_2.htm](http://www.basilio.org.ar/index_2.htm), Escuela Científica Basilio) y un total de 284 establecimientos registrados en Argentina (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=escuela+cientifica+basilio&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>14</sup> Posee 17 sedes en las provincias de Buenos Aires, Mendoza, San Luis, Córdoba, Tucumán y La Pampa (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+El+Maestro+Ciencia+y+Cultura+Espiritual&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>15</sup> Registra 20 filiales distribuidas en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Mendoza y la Capital Federal (<http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=asociacion+escuela+espiritista+de+la+redencion&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos).

<sup>16</sup> <http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=maria+de+jerico&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.

<sup>17</sup> <http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+Cient%EDfica+de+Hermanos+de+Jes%FA&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.

<sup>18</sup> <http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Asociaci%F3n+Escuela+de+Espiritismo+Superior&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.

<sup>19</sup> <http://www.culto.gov.ar/registro.php?q=Espiritualidad+&Submit=++Buscar++&qq=>, Dirección General del Registro Nacional de Cultos.

<sup>20</sup> Precisamente con el nombre de Dr. Gustavo Geley la sociedad Dios y Progreso inauguró en 1928 el Laboratorio de Estudios Metapsíquicos, cuyo fin fue el de desarrollar una investigación experimental de los fenómenos espíritas.