

Soledad Quereilhac,

Cuando la ciencia despertaba fantasías. Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina de entresiglos,

Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, 301 páginas

El libro de Soledad Quereilhac viene a llenar un espacio vacante en la sociología y en la historia cultural argentinas desde hace mucho tiempo. *Cuando la ciencia despertaba fantasías* se adentra en los modos de imaginar lo “científico” en la cultura urbana de Buenos Aires en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Sus focos de análisis son tres procesos simultáneos: la prensa masiva, religiosidades como el espiritismo y la teosofía y la literatura “fantástico científica”.

En esa articulación de manifestaciones diversas de lo “científico” se encuentra un punto de vista original, porque se sale de los límites formales de la historia intelectual, la sociología y la historia de la ciencia, pero también de los trabajos sobre religión, para adentrarse en un análisis de la circulación social del imaginario de lo “científico” en una forma cultural más amplia y heterogénea. El recurso a la idea de “estructura de sentimientos” de Raymond Williams, tantas veces citada pero no siempre acompañada de las necesarias mediaciones entre procesos sociales, ejemplos empíricos y recurrencias práctico-discursivas, aparece aquí como una herramienta de análisis ejemplar, dando cuenta de un orden de experiencia extenso, heterogéneo y poroso sin por

ello dejar de ser coherente. En suma, anclado en la historia cultural el trabajo se enmarca en el análisis de un proceso que excede lo puramente institucional de los círculos científicos, periodísticos, literarios o religiosos para arriesgar una lectura transversal de la “posibilidad de lo científico”.

El estatuto de la prensa masiva resulta crucial en la medida en que hacia fines del siglo XIX esa institución supuso la creación de nuevos lectores y un público letrado ampliado que puso en disponibilidad una idea “maravillosa” de lo científico que tuvo mucho de fuerza mítica. De este modo, lo “científico” y lo “sobrenatural” supusieron hibridaciones permanentes, como por ejemplo en las discusiones sobre la hipnosis, la electricidad, la proto-eugenesia inspirada en la teoría de la selección natural, los viajes espaciales o los rayos X. Todo ello mostró una amplitud inusitada en las ideas sociales en torno de la ciencia que incluso se extendían hacia las periferias de lo científico, como por ejemplo los viejos temas de la mediumnidad o el problema mágico-naturalista del “magnetismo animal”, para explicarlos.

La relación entre ciencia y vulgarización es un tema que atraviesa el estudio de un modo significativo. Allí la autora, si bien opta por una distinción

entre ciencia pura y divulgación, que supone una “distorsión” (p. 31), sugiere que los propios científicos, lejos de ocuparse únicamente de la actividad académica, circulaban por los espacios de la divulgación fomentando ideas de una concepción “maravillosa” de la ciencia. Ese aspecto resulta crucial porque, a pesar de separar metodológicamente esos ámbitos, muestra una pista sobre la continuidad entre “ciencia pura” y “divulgación”. Las fronteras borrosas que la misma autora detecta podrían acercar esa separación en un mismo continuo cultural más amplio que incluya a la ciencia misma. Un análisis más centrado en ese proceso podría mostrar cómo la concepción “mecánica del mundo”, consolidada durante el siglo XIX por una cosmología naturalista, tuvo siempre una concepción simultánea que no abandonó del todo la dimensión “metafísica”. En ese sentido, la ciencia decimonónica no puede leerse en sí misma a la luz del empirismo radicalizado o de la concepción de “evidencia” del siglo XXI, no solo porque, como sugiere el trabajo de Quereilhac, sus modos de difusión así lo muestran. También porque sus propias ideas de la ciencia oscilaban en esa lógica. Ese aspecto es todavía controvertido y serán necesarios estudios específicos

sobre ese espacio hiperletrado de la producción de saberes científicos en la Argentina que discutan comparativamente las semejanzas y las diferencias de las ideas de “prueba científica” en la larga duración del siglo xx.

Un segundo aspecto caro a *Cuando la ciencia despertaba fantasías* tiene que ver con los modos en que lo “científico” se encarnó en las corrientes espiritistas y en la teosofía. Con respecto al espiritismo, ya analizado en su importancia para las élites educadas de entresiglos por algunos historiadores de la religión en la Argentina, resulta significativo lo que es entendido como “cruces de frontera” entre la espiritualidad y la ciencia empírica. Un caso ejemplar son los ecos locales de los experimentos del fisiólogo francés Charles Richet, futuro premio Nobel de medicina, quien fotografiara el “cuerpo fluídico emanado de un médium”.

Más allá de la importancia de la socialidad y el sistema de circulación de ideas de las organizaciones espiritistas locales, como Sociedad Constanza y La Fraternidad, lo central del análisis se basa en la reconstrucción de algunas controversias entre espiritistas convencidos y reconocidos científicos, habitualmente jueces y cuestionadores del espiritismo como “superchería”. Este hecho, según Quereilhac, pone de manifiesto la importancia de la búsqueda de legitimación de las condiciones “empíricas” de la presencia de lo “sobrenatural” y la conformación de un “espiritismo científico” que convertía toda manifestación

del espíritu en un objeto de materialización: fluidos, fotografía y registros sonoros. Sobre estas manifestaciones de la materialidad, llama la atención la poca presencia de lo que en otros contextos, como por ejemplo en el Brasil, tuvo la escritura de los espíritus o “psicografía” como manifestación gráfica. Vinculada, posiblemente, a diferentes modelos y valoraciones de lo letrado en ambos países. El recurso a lo material como comprobación de la presencia espiritual, señala la autora, se inspiraba también en el carácter hipotético y provisorio de toda la ciencia empírica. Si todavía no se conocía el fundamento de la manifestación espiritual no era porque esta estuviese fuera del orden humano, sino justamente por ser claramente un fenómeno de ese orden y por lo tanto todavía desconocido por la ciencia positiva.

El análisis sobre el mesmerismo animal, y su órgano de difusión –la Revista Magnetológica Argentina– es puesto en esa línea argumental. Los recursos que la nueva “ciencia magnetológica” proporcionaban a los frequentadores del espiritismo, los científicos aficionados o incluso los profesionales, les permitía justificar el fundamento empírico de viejas prácticas fuertemente consolidadas en la religiosidad popular. La hechicería, práctica habitual entre los colectivos del mundo popular europeo, indígena y de origen africano que poblaban la Buenos Aires de entonces, era releída como un hecho verídico y no como una superchería, pero en lugar

de atribuir el padecimiento a una fuerza “mágica” invisible causada por otra persona, era remitido a una fuerza “magnética” científicamente explicable.

Un capítulo aparte merece el análisis sobre la teosofía en Buenos Aires y sus vínculos con el espiritualismo orientalista. La teosofía, basada en los principios de la evolución, el progreso y la necesidad de investigar científicamente los principios de la naturaleza, encontraba su vínculo con lo científico, sobre todo, en nascentes disciplinas humanas como la psicología y la sociología. Se promovía de este modo una idea de lo científico que compitiera con el positivismo en un modelo de ciencia más abarcador. A diferencia del espiritismo, que extendía los principios positivistas al ámbito espiritual, la teosofía pretendía disputar una concepción diferente de lo “científico” sin la obsesión por lo empírico, y lo hacía priorizando un orden espiritual que renegaba de las jerarquías de las religiones de matriz judeo-cristiana.

De modo general la sección dedicada a los “espiritualismos” resulta un análisis central tanto para entender los desbordes de lo “científico” como para considerar la historia cultural de las religiones no católicas en el período de entresiglos. A diferencia de los análisis que consideran simplemente las prácticas “ocultistas” como un todo, sin distinguir formas culturales específicas o presencia en grupos sociales diferenciados, el análisis de Quereilhac es cuidadoso en separar tradiciones muy diferentes entre sí, pero al

mismo tiempo aunarlas en una lógica específica vinculada con la cultura letrada urbana. Otro aspecto muy importante de su trabajo es que evita la supuesta centralidad y hegemonía del catolicismo como religión prioritaria y del positivismo como epistemología dominante, dando centralidad a los modos de circulación entre lo científico y lo espiritual por sobre los modos de regulación y diferenciación católico-seculares de las religiones no mayoritarias. En ese sentido, su trabajo va aun más allá. Proponiendo un mirada sobre una formación cultural, y no la prioridad de un “campo religioso”, muestra una diversidad religiosa y una capacidad de síntesis cultural muy heterogénea que avanza en la comprensión del pasado religioso de Buenos Aires matizando la supuesta centralidad hegemónica del catolicismo.

Un último aspecto se vincula con la literatura de corte “científico” o lo que la autora denomina “fantasía científica”. La obra fantástica del naturalista Eduardo Holmberg, la matriz teosófica de Leopoldo Lugones, el modernismo esotérico de Atilio Chiappori y, finalmente, las fantasías médicas, evolutivas y técnicas de Horacio Quiroga son el corpus de su último foco de análisis. En este punto su propuesta se coloca enfáticamente en un análisis histórico-ideológico de la literatura en tanto lo “extraño” o lo “sobrenatural” conforman lo que Fredric Jameson denominó un “ideologema-narrativo”, o lo que la autora denomina un subtexto histórico, un *pathos* de época. Es decir,

una solución simbólica de un conflicto cultural más amplio que el expresado en la literatura misma. Las fantasías científicas no serían meras manifestaciones de ocurrencias individuales o reacciones a la hegemonía del positivismo, sino creativas expresiones que suponen una lógica cultural extendida mucho más allá de la literatura en una experiencia colectiva que supone producciones estéticas, circulaciones y una audiencia, en suma un proceso de comunicación cultural en términos de Williams. El hecho de que esas producciones culturales sean entendidas en un marco más amplio de circulación socio-histórico es lo que permite extender el rasgo material-espiritual de una formación literaria a una formación cultural más amplia que incluya la prensa o la religión. En este último caso, sin embargo, resulta importante marcar una salvedad, sobre todo si se piensa en la audiencia de esos modos de representación religiosa de lo “científico”. A diferencia de las producciones estéticas de la literatura o la prensa, la religiosidad que supone una presencia de lo no-humano moviliza una relación con lo “sobrenatural” que es real en sus propios términos y, por lo tanto, no metafórica.

Un análisis de fondo, más o menos implícito, es el de la discusión sobre los procesos de modernización de la cultura urbana en Buenos Aires. En ese sentido el trabajo se coloca en un diálogo con, y en la herencia de, el análisis de Oscar Terán sobre la *vida intelectual de Buenos Aires fin-de-siglo* y sus *derivadas de la cultura científica*,

pero desbordándolo hacia las formas popularizadas o cotidianas de lo científico. Así, como también la autora lo reconoce, su trabajo se enmarca como un antecedente del período de entreguerras analizado por Beatriz Sarlo a partir de la idea de *imaginación técnica* y de lo *maravilloso moderno*. Esta preocupación “externa” a la producción intelectual, tanto científica, literaria como religiosa, hace del volumen un interesantísimo análisis sobre áreas de estudio más amplias que los trabajos de la historia intelectual o la sociología clásica de la ciencia o la religión, mostrando cómo ese “gran divisor” entre lo intelectual, lo experto y lo cotidiano muchas veces reproduce más la jerarquía de los investigadores y sus tradiciones académicas que la circulación social de los saberes realmente existente.

Desde el punto de vista comparativo, el libro de Quereilhac resulta un estímulo teórico-metodológico para los trabajos que se focalicen en temáticas semejantes en la historia cultural del período que va de la segunda posguerra a fines del siglo xx, un período mucho menos analizado en estos términos. Además, resulta un antecedente para cualquier trabajo que pretenda analizar los desbordes de los saberes científicos y las prácticas religiosas no católicas en la Argentina contemporánea, caras a la sociología cultural y a la antropología, interesadas en analizar las fronteras borrosas de lo científico, lo religioso y lo estético de un entresiglo actual que tiene una enorme cantidad de semejanzas con el de fines del siglo xix.

Un aspecto central que sugiere el trabajo es una hipótesis más general sobre el estatuto de lo “sobrenatural” en el contexto de la consolidación de la Argentina moderna. A diferencia de los análisis más habituales sobre la persistencia o la reemergencia de lo “sagrado”, Quereilhac consigue un retrato ajustado que da cuenta de esa presencia en una trama de relaciones entre lo humano y lo no-humano históricamente situadas. Ni la prensa gráfica, ni los espiritistas o los teósofos, ni el género fantástico rioplatense de entresiglos quedan en silencio frente a lo excepcional. Por el contrario, intervienen con explicaciones que quieren llevar lo científico hasta las últimas consecuencias. Aquí hay una diferencia sustancial con el estatuto de lo “encantado” en un orden cultural no moderno, donde la explicación de un fenómeno por causas no naturales no es extravagante sino absolutamente cotidiano y aceptado como normal. Desde

este punto de vista, sería todavía sugestiva una lectura de la historia cultural del catolicismo que pudiera dialogar con esta “estructura de sensibilidad” más amplia, mostrando cómo hacia fines del siglo XIX emergen también en ese ámbito explicaciones y modos de justificación que quieren regular el “milagro” sobre la base del repertorio de lo “científico”. Esa comparación podría hacer todavía más compleja la historia de la conformación de lo “sobrenatural” en la cultura moderna argentina.

Por último, y en fuerte consonancia con su análisis de lo moderno, existe otra dimensión profundamente original. Su descripción de lo “sobrenatural” en la cultura moderna de entresiglos no se restringe al *impasse* entre lo científico y lo religioso, sino a la relación de esos procesos con la construcción de los ideales civilizatorios que merodean la idea de ciudadanía: un individuo que cree en un régimen de

conocimiento empírico como vehículo del progreso material, moral y también espiritual. Quereilhac muestra que el ideal de ciudadano que circula en los discursos letrados es sin duda mucho más poroso que el del sujeto liberal positivista y, posiblemente, también de su contraparte: el católico romanizado. Este aspecto, por otra parte, resulta innovador en la medida en que la mayoría de los trabajos sobre este tema han rondado la historia y la sociología política, aislando la construcción del individuo moderno en relación con el voto, la participación política o los sistemas de representación. Por eso, *Cuando la ciencia despertaba fantasías* puede ser también leído como una reflexión sobre como un orden político, el de la Argentina de entresiglos, es también un orden cósmico.

Nicolás Viotti
FLACSO / CONICET