

La ciencia del médium
Las investigaciones psíquicas en España (1888-1931)

Autora: Andrea Graus Ferrer

Directora: Annette Mülberger Rogele

Tesis doctoral

Barcelona, Diciembre 2014

Programa de Doctorado en Historia de la Ciencia

Centre d'Història de la Ciència, Universitat Autònoma de Barcelona

A la Flora, el Cesc i l'Alba

Índice

Índice de figuras.....	IV
Principales archivos consultados.....	V
Resumen.....	VI
Abstract.....	VIII
Agraïments.....	X
Introducción.....	1
La ciencia del médium.....	4
Historiografías de la (pseudo)ciencia.....	11
Niveles de análisis.....	19
La mediumnidad psicológica.....	20
La objetivación de los fenómenos mediúmnicos.....	22
La demarcación científica de las investigaciones psíquicas.....	25
Cuestiones metodológicas.....	29
Resumen de los capítulos.....	33
I. Mediumnidad y sonambulismo	
Manuel Otero Acevedo y Eusapia Palladino (1888-1895).....	35
El desafío que Lombroso rechazó.....	42
Pruebas <i>irrecusables</i> , testimonios <i>irrefutables</i>	49
Una prueba <i>irrecusable</i> : la fotografía espiritista.....	50
Un testimonio <i>irrefutable</i> : Otero Acevedo.....	56
Experiencias de sonambulismo clarividente.....	64
Mediumnidad, sonambulismo y materialismo.....	71
Conclusiones.....	77

II.	La patologización de la mediumnidad	
	Victor Melcior y Teresa Esquius (1895-1905)	80
	La mediumnidad patológica.....	87
	La Clínica Hidro-Magnética de caridad.....	93
	Doble personalidad, doble cuerpo.....	98
	El desdoblamiento de la personalidad.....	99
	La exteriorización del doble.....	103
	Una médium bajo terapia hipnótica.....	107
	La mediumnidad terapéutica.....	110
	Un médico espiritista: Dr. Bálsamo.....	113
	Un médium curandero: Segundo Oliver.....	117
	Conclusiones.....	122
III.	Un laboratorio mediúmnico	
	Josep Comas i Solà y Carmen Domínguez (1906-1914)	124
	Se busca científico para legitimar el espiritismo.....	130
	Comas: ¿el Flammarion catalán?	136
	Un laboratorio mediúmnico.....	139
	La observación científica.....	141
	Condiciones de control.....	145
	El médium como instrumento.....	150
	Autoridad científica y autoridad espiritista.....	153
	Leonor: ¿doble o espíritu?.....	154
	Desafiar a los médiums.....	159
	Conclusiones.....	162

IV. La mediumnidad metapsíquica	
Humbert Torres y Marcelle Morel (1919-1931)	165
La mediumnidad metapsíquica.....	173
Médiums y sensitivos.....	178
Los límites de la criptestesia.....	180
Metapsíquica y espiritismo.....	184
El <i>Instituto de Metapsiquismo</i> de Barcelona.....	186
La <i>Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos</i> de Madrid.....	190
Metapsíquica y psicología.....	194
Palmés y la revolución metapsíquica.....	198
Conclusiones.....	203
Conclusiones generales	206
¿Médiums espiritistas o sujetos de investigación?	207
¿Expertos en investigaciones psíquicas?	210
¿Demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo?	213
General conclusions	217
Spiritist mediums or study subjects?	218
Experts on psychical research?	221
Demarcating psychical research from spiritism?	224
Bibliografía	227

Índice de figuras

Figura 1. Otero Acevedo, M. (1892). “Fotografías pseudo-espiritistas”. *La ilustración artística*, XI(529), p. 112.

Figura 2. Otero Acevedo, M. (1893-95). *Los espíritus* (Vol. 2). Madrid: Revista Psicológica “La Irradiación”, p. 254.

Figura 3. Melcior i Farré, V. (1904). *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad*. Barcelona: Carbonell y Esteva, pp. 308-307.

Figura 4. Oliver, S. (1901a). A Mr. Bérillon. *Luz y Unión*, II(49), s.n.

Figura 5. Fornaguera, J. (1908b). El espiritismo ante la ciencia. Sobre un juicio crítico publicado por el Sr. Comas y Solá en la revista “La Actualidad.” *Orbi...!*, 3(67), p. 20.

Figura 6. Torres, H. (s.d.). Clasificación de la fenomenología supernormal. Documento de archivo, Fons Humbert Torres, Universitat de Lleida, Lleida.

Figura 7. Anónimo (1925). Vista parcial del Sanatorio de la Institución Ballbé. *La Luz del Porvenir*, XIII(156), s.n.

Principales archivos consultados

Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Barcelona.

Fons Humbert Torres, Biblioteca de la Universitat de Lleida, Lleida.

Fondo Histórico, Biblioteca Central, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

Institut Métapsychique International, París.

Fonds Charles Richet, Bibliothèque de l'Académie Nationale de Médecine, París.

Society for Psychical Research, Cambridge University Library, Cambridge.

Frederic W. H. Myers Papers, Trinity College Library, Cambridge.

William Crookes Papers, The Royal Institution, Londres.

College for Psychic Studies, Londres

Resumen

Esta tesis examina el desarrollo de las investigaciones psíquicas en España (1888-1931) a través de cuatro casos de estudio que implicaron a un científico español y a una médium española o extranjera. La tesis muestra que en España no existió un movimiento institucionalizado en pos de las investigaciones psíquicas, por lo que la mayoría de iniciativas fueron emprendidas de forma individual, sobretodo por parte de médicos interesados por la psiquiatría y psicología modernas. Con el objetivo de traspasar la historia local, los casos de estudio se enmarcan en lo que la tesis considera como etapas y desafíos relevantes para las investigaciones psíquicas en el contexto internacional; especialmente el francés, el cual, según argumenta esta tesis, fue el más influyente en España, tanto dentro del espiritismo como en las investigaciones psíquicas.

Para empezar, el caso del médico Manuel Otero Acevedo y la médium Eusapia Palladino (1888-1895) sirve para mostrar el papel de las pruebas y los testimonios en la legitimación de los fenómenos mediúmnicos dentro del ambiente positivista y materialista dominante en la ciencia del siglo XIX. Asimismo, apunta a la importancia de distinguir la mediumnidad del sonambulismo para demarcar el campo emergente de las investigaciones psíquicas. La tesis concluye que estos procesos contribuyeron a definir la mediumnidad como objeto de estudio científico y el médium como agente productor de los fenómenos.

El caso del médico Victor Melcior y la médium Teresa Esquiús (1895-1905) parte de la visión patológica de la mediumnidad, la cual predominó en buena parte de Europa y Estados Unidos hasta la Primera Guerra Mundial. En la tesis, la patologización de los médiums se entiende como una forma de apropiación de la mediumnidad espiritista por parte del ámbito médico-psicológico. La contraposición de esta visión con la concepción de la mediumnidad terapéutica, propia del espiritismo kardecista, permite constatar los apriorismos presentes en la patologización, así como el inconformismo de algunos líderes espiritistas españoles.

Basándonos en los conflictos entre autoridades espiritistas y científicas, el caso del astrónomo Josep Comas i Solà y la médium Carmen Domínguez (1906-

1914) muestra los problemas que hallaron los investigadores a la hora de adaptar las sesiones con médiums a los contextos de laboratorio. Para ello, se analizan distintos problemas metodológicos: desde la dificultad de basarse en el método de la observación, hasta el problema de usar un instrumento científico humano como el médium. La tesis concluye que las autoridades científicas no gozaron de los mismos «derechos epistémicos» que las autoridades espiritistas.

En la línea de definir a los expertos en investigaciones psíquicas, el caso del médico Humbert Torres y la médium Marcelle Morel (1919-1931) permite comprender el desarrollo de la «rama francesa» de este campo en España: la metapsíquica. La tesis muestra que el intento de definir una metapsíquica que no tuviera en cuenta la hipótesis espírita fracasó a nivel teórico e institucional. Para ello, se indaga en la institucionalización de la metapsíquica en España y el papel jugado por parte del movimiento espiritista. Asimismo, se analiza el porqué la metapsíquica fue percibida como una amenaza por parte de algunos psicólogos españoles interesados en legitimar la psicología experimental.

En primer lugar, esta tesis concluye que los investigadores mencionados no lograron transformar las médiums en meros sujetos de investigación. Así, la distinción entre el sujeto de las investigaciones psíquicas y el médium espiritista siguió siendo muy vaga durante el período examinado (1888-1931). En segundo lugar, la tesis constata que los científicos estudiados confundieron el ser una autoridad científica con el ser un experto en investigaciones psíquicas. Asimismo, muestra que para reivindicarse como expertos se basaron en criterios sociales, como el tener contacto con autoridades extranjeras o el haber estudiado a los médiums más celebrados. Finalmente, la tesis afirma que ante la ausencia de un movimiento institucionalizado en pos de las investigaciones psíquicas, y ante la dificultad de hallar apoyos en el ámbito científico, el movimiento espiritista actuó como un aliado ocasional: publicó los trabajos de los investigadores y les proporcionó sujetos de investigación. Así, esta tesis concluye que demarcarse del espiritismo no fue una prioridad de las investigaciones psíquicas en España.

Abstract

In this PhD dissertation I examine the development of psychical research in Spain from 1888 to 1931 through four case studies that involved a Spanish scientist and either a Spanish or a foreign medium. I demonstrate that there was no institutionalized movement in favour of psychical research in Spain. Most researchers carried out their work with mediums individually, especially in the case of physicians who were interested in modern psychiatry and psychology. In an attempt to move beyond local history, in this dissertation I frame the case studies within what I consider to be significant stages of psychical research in an international context, particularly the French context, which I argue was the most influential in Spain, both for spiritism and for psychical research.

In the case of the physician Manuel Otero Acevedo and the medium Eusapia Palladino (1888-1895), I study the role of evidence and testimony in legitimizing mediumistic phenomena within the predominantly positivist and materialist nineteenth-century scientific setting. This case study also shows the importance of distinguishing between mediumship and somnambulism to demarcate the emergent field of psychical research. I conclude that these processes contributed to defining mediumship as a subject of scientific inquiry and the medium as the producer of the phenomena.

In the case of the physician Victor Melcior and the medium Teresa Esquius (1895-1905) I explore the pathologization of mediumship, which was predominant across a large part of Europe and in the United States until the First World War. I understand this process as a form of appropriation of spiritist mediumship by scientists of the medico-psychological circles. Comparing this view with Kardec's therapeutic notion of mediumship permits me to address the aprioristic assumptions in the pathologization process, as well as the non-conformism of some Spanish spiritist leaders.

Taking into account conflicts between prestigious spiritists and scientists, in the case of the astronomer Josep Comas i Solà and the medium Carmen

Domínguez (1906-1914), I examine the difficulties of satisfactorily transferring séances to laboratory settings. To that end, I analyse different methodological problems: from the inherent limitations of the method of observation, to issues resulting from the use of a human scientific instrument, such as the medium. I conclude that scientists did not enjoy the same “epistemic rights” as the spiritists.

In order to determine just who counts as an expert on psychical research, through the case of the physician Humbert Torres and the medium Marcelle Morel (1919-1931), I examine the development of the “French trend” of psychical research in Spain: metapsychics [*métapsychique*]. I show how some scientists failed to demarcate metapsychics from spiritism both at the theoretical and the institutional level. In this regard, in this case study I analyse the institutionalization of metapsychics in Spain, taking into account the role of the spiritist movement. I also examine the reason why some Spanish psychologists who were interested in legitimizing experimental psychology perceived metapsychics as a threat.

I firstly conclude that the above-mentioned researchers did not transform mediums into mere subjects of study. Hence, the distinction between the subject of study of psychical research and the spiritist medium continued to be very vague throughout the period considered (1888-1931). Secondly, I argue that the scientists involved assumed that being a prestigious scientist was enough to become an expert on psychical research. Additionally, I show that to proclaim themselves as experts they used social criteria, such as having well-established contacts with foreign scientific authorities or having studied the most celebrated mediums. Finally, I argue that, taking into account the lack of an institutionalized movement of psychical research as well as the difficulties researchers faced in finding support within the scientific community, the spiritist movement acted as an occasional ally: it published scientists’ work on psychical research and it provided them with study subjects. Therefore, I conclude that demarcating psychical research from spiritism was not a priority in Spain.

Agraïments

Agraeixo a l'Annette Mülberger el seu mestratge, generositat i dedicació al llarg d'aquests anys. Fer recerca sota la seva tutela ha marcat ineludiblement el meu tarannà acadèmic. La tasca que duu a terme amb els seus estudiants, tant de grau com de postgrau, és exemplar. Juntament amb la Mònica Balltandre, el seu entusiasme i rigor em van encaminar cap a la història de les ciències humanes.

La tesi ha estat finançada per una beca predoctoral FI de la Generalitat de Catalunya. El Centre d'Història de la Ciència de la Universitat Autònoma de Barcelona m'ha proporcionat un ambient interdisciplinari estimulants per dur a terme la meua recerca. Agraeixo l'interès i els ànims que he rebut per part dels membres del CEHIC i d'altres professors associats al Doctorat en Història de la Ciència. Les discussions i consells del Fernando Vidal han estat especialment encoratjadors. Així mateix, els comentaris respecte a la meua tesi i altres publicacions del Jon Arrizabalaga, l'Oliver Hochadel i l'Agustí Nieto m'han ajudat a progressar.

La tasca exercida pel personal de les biblioteques i els arxius ha facilitat la meua feina. Per la seva eficiència i el seu tracte personal, estic particularment agraïda a l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona. Les seves instal·lacions m'han servit sovint de despatx, on l'ombra de les gàrgoles de la Catedral marca el pas del temps.

Davant la necessitat de visitar certs arxius a l'estranger, he pogut gaudir d'estades de recerca en diferents centres universitaris europeus. Agraeixo especialment la tutela de Sonu Shamdasani, del Centre for the History of Psychological Disciplines (University College London), qui em va mostrar que els discs de Coltrane, els tasts horitzontals de vins o *Rayuela* de Cortázar també podien inspirar un anàlisi historiogràfic. Així mateix, estic agraïda per la supervisió de Jean-Christophe Coffin al Centre Alexandre Koyré, on els seminaris organitzats juntament amb Jacqueline Carroy i Régine Plas van ser especialment profitosos.

Durant aquestes estades he pogut conèixer d'altres doctorands, alguns ja doctors, amb qui comparteixo interessos de recerca i que m'han ajudat a aprofundir en el meu treball, com l'Andreas Sommer, el Renaud Evrard o el Florent Serina, a qui agraeixo la seva càlida acollida a Paris durant els últims mesos de la tesi. A Barcelona, les reunions del XECH! i les trobades amb la resta de doctorands i joves doctors en història de la ciència sempre han estat fructuoses. Agraeixo especialment les converses i inquietuds compartides amb la Clara Florensa i el Jaume Sastre.

Fora de l'àmbit acadèmic, agraeixo al Domènec Guimerà l'interès mostrat per la meva recerca i la bibliografia proporcionada. La meva trajectòria intel·lectual s'ha vist inevitablement influïda pel Francesc Vélez i per l'eterna amistat amb el Daniel Penedo i l'Elena Uslé. Finalment, estic agraïda als meus pares pel seu suport i la seva confiança, avui i sempre.

Introducción

El principal objetivo de esta tesis es estudiar el desarrollo de las investigaciones psíquicas en España (1888-1931). Para ello, se tienen en cuenta las etapas y desafíos que este campo vivió en el contexto internacional, especialmente el francés, su principal influencia. Se constata que en España no puede hablarse propiamente de un movimiento o una corriente de investigaciones psíquicas, al modo del *psychical research* en el Reino Unido o la *métapsychique* en Francia. A diferencia de estos países, la institucionalización de este ámbito apenas se dio. En consecuencia, se concluye que las investigaciones psíquicas en España fueron, ante todo, producto de iniciativas particulares, en su mayoría emprendidas por parte de médicos con un gran interés por la psicología y psiquiatría modernas.

La tesis se estructura alrededor de cuatro casos de estudio, organizados cronológicamente en cuatro capítulos. Dicha estructura refleja la importancia de los esfuerzos individuales para el desarrollo de las investigaciones psíquicas e ilustra la ausencia de un movimiento organizado. Los casos siempre parten de una investigación que un científico español realizó con una médium española o extranjera. Respecto a los investigadores elegidos, es importante destacar que su interés en las investigaciones psíquicas se desarrolló en paralelo a sus carreras científicas, y no siempre de forma continuada. En este sentido, no puede afirmarse que quisieran profesionalizarse en este campo, al modo de investigadores como Eugène Osty (1874-1938) o Albert von Schrenck-Notzing (1862-1929) (Evrard, 2015; Wolfram, 2009b).

A diferencia de los trabajos sobre investigaciones psíquicas centrados en los contextos estudiados por los historiadores, como el Reino Unido, Alemania o Francia, al iniciar esta tesis apenas se contaba con pistas o referencias sobre los científicos españoles interesados en este campo, y menos aún sobre sus experiencias

con médiums. Ante la escasez de fuentes secundarias, fue necesario acumular un gran número de fuentes primarias, ponderarlas y filtrarlas para poder identificar los actores históricos relevantes. Con excepción de las experiencias del astrónomo Josep Comas i Solà (1868-1937) con la médium Carmen Domínguez, el resto de investigaciones con médiums presentadas en la tesis son desconocidas a nivel historiográfico. Según muestra esta tesis, los médicos Manuel Otero Acevedo (1865-1920), Victor Melcior (1860-1929) y Humbert Torres (1879-1955) merecen ser considerados como autoridades en investigaciones psíquicas en futuros trabajos históricos sobre el tema.

Como veremos, los científicos de esta tesis buscaron referentes fuera y se nutrieron de la literatura extranjera, mayoritariamente en francés. Esto indica su afán por formar parte de un movimiento internacional en pos de las investigaciones psíquicas. En este sentido, otro objetivo de esta tesis ha sido ultrapasar el marco local y enmarcar los casos de estudio dentro del contexto internacional con el cual los investigadores se sentían identificados. Mediante este tipo de análisis se han conseguido identificar problemas y explicaciones comunes con respecto a los fenómenos mediúmnicos, los cuales permiten abordar las investigaciones psíquicas desde el punto de vista transnacional. Para ello, la tesis ha tenido que nutrirse de la historiografía internacional sobre el tema, de la misma manera en que los investigadores mencionados pusieron el foco de atención más allá de las fronteras nacionales. Así es como se ha constatado la influencia del contexto francés en España y se han identificado las etapas o retos de las investigaciones psíquicas que sirven para enmarcar cada capítulo, los cuales comentaremos seguidamente.

La estructura de los capítulos, con su introducción y conclusiones particulares, está pensada para que puedan leerse por separado. Por ello, la tesis contempla dos tipos de lectura: discontinua o lineal. En las conclusiones generales se religan los casos estudiados con el objetivo de reflexionar sobre los desafíos y características de las investigaciones psíquicas en España. En esta introducción se presentan los tres niveles de análisis empleados para interpretar los casos de estudio

en su conjunto, los cuales responden a tres problemas generalizados dentro de las investigaciones psíquicas: la naturaleza de la mediumnidad, la realidad de los fenómenos mediúmnicos y la demarcación científica de este campo de estudio.

Establecer estos niveles ha permitido definir objetivos secundarios comunes a todos los casos. En primer lugar, se indaga en la forma en que los investigadores concibieron las médiums y el cómo estas fueron empleadas según sus intereses. Para ello, se intenta tener en cuenta la opinión de las médiums, cuya voz no es fácil de encontrar en las fuentes históricas. En segundo lugar, se explora quiénes fueron considerados como expertos a la hora de juzgar la naturaleza de los fenómenos mediúmnicos y cuáles fueron los criterios usados para definir a estos expertos. Finalmente, se investiga si los casos estudiados contribuyeron a la demarcación científica de las investigaciones psíquicas y se cuestiona si, para ello, fue necesario demarcarse del espiritismo.

Los estudios sociológicos basados en el *boundary-work* han mostrado que los límites de la ciencia son culturales y, por lo tanto, están sometidos a una negociación constante (Gieryn, 1983, 1999). Esta tesis parte de esta concepción sin olvidar que en dicha negociación no solo participan expertos y científicos, sino agentes económicos y sociales. Como veremos, algunos investigadores se valieron de la autoridad científica que ostentaban en otros campos para reivindicarse como expertos en investigaciones psíquicas. Del mismo modo, el poder económico del movimiento espiritista español le permitió emprender varias iniciativas, como la fundación de un instituto de metapsíquica, para intentar legitimar su doctrina ante la ciencia. En la tesis, estos procesos se entienden como dimensiones relevantes en la construcción del conocimiento científico.

Algunos autores han aprovechado la historia de las investigaciones psíquicas para reivindicar la importancia del estudio científico de lo paranormal y denunciar la demonización a la cual se lo ha sometido, tanto desde la historiografía clásica como

desde la Academia¹. En esta tesis se ha evitado ser presentista o juzgar la naturaleza de las investigaciones psíquicas y sus fenómenos. Además de reconstruir, por primera vez, la historia de este ámbito en España, se ofrecen herramientas historiográficas que permiten analizar no solo el caso español, sino las investigaciones psíquicas en general. Este sería el propósito de los distintos niveles de análisis, los cuales, al responder a problemas generalizados, son fácilmente aplicables a otros contextos.

La ciencia del médium

Si bien la tesis se centra en España, no se trata de una historia local. Como se ha comentado, la ausencia de un movimiento consolidado en torno a las investigaciones psíquicas provocó que los investigadores españoles buscaran referentes fuera. A lo largo de los capítulos, se constata una fuerte relación entre las interpretaciones de los científicos españoles y las teorías en torno a la mediumnidad dominantes en Francia, desde el automatismo psicológico de Pierre Janet (1859-1947) a la metapsíquica de Charles Richet (1850-1935). El desarrollo de la metapsíquica en España resulta un ejemplo especialmente ilustrador de esta influencia. Como «rama francesa» de las investigaciones psíquicas, la metapsíquica pasó desapercibida en el contexto alemán o anglosajón. En cambio, en España fue objeto de debate de la clase científica y penetró en la cultura española a través de la prensa o la literatura (Barrera, 2008; Mülberger & Balltandre, 2012, 2013; Mülberger

¹ El historiador Andreas Sommer es especialmente crítico en este aspecto. A su parecer la estigmatización alrededor de la parapsicología y otros campos similares se ha perpetuado a través de la historiografía, la cual, según Sommer (2013a, 2014b), ha obviado fuentes primarias de la élite investigadora y se ha basado en fuentes más populares y «simplistas». Por su parte, el psicólogo clínico Renaud Evrard no esconde su interés por la legitimación científica de la parapsicología. A nivel historiográfico, propone adoptar el «principio de simetría» propuesto por el «programa fuerte» de la sociología del conocimiento científico —usado, particularmente, por David Bloor—, de manera que la «ciencia ortodoxa» y la «heterodoxa» sean examinadas al mismo nivel. A su parecer, esto evitaría malentendidos pasados y presentes (Evrard, 2015).

et al., 2009). Hasta cierto punto, puede afirmarse que la historia de las investigaciones psíquicas en España avanzó de la mano de su país vecino y, como en el caso del espiritismo, ayudó a perpetuar una «tradición latina» de las investigaciones psíquicas. Según ha argumentado Lachapelle (2011, 2005), esta tradición se focalizó en los procesos psicológicos asociados a la mediumnidad y no dio tanta importancia al problema de la supervivencia tras la muerte orgánica, como ocurrió en la tradición anglosajona del *psychical research* (véase, por ejemplo: Oppenheim, 1985).

Como se ha destacado, la elección de los casos de estudio ha servido para demarcar diferentes etapas y desafíos en el campo de las investigaciones psíquicas. Estas etapas, aunque no siempre se explicitan, son fácilmente identificables en la historiografía sobre este campo; sobretodo con respecto al contexto francés, hecho que ratifica su importancia en España². En el primer capítulo —«Mediumnidad y sonambulismo»—, se muestra la importancia de las evidencia empíricas y los testimonios en la legitimación de los fenómenos mediúmnicos a finales del siglo XIX. Asimismo, se indaga en la estrecha relación entre mediumnidad y sonambulismo durante ese período. Como veremos, este hecho obligó a los investigadores a cuestionarse si los fenómenos mediúmnicos eran o no distintos de los sonambúlicos y, por lo tanto, si era necesario demarcar las investigaciones psíquicas del sonambulismo. En el segundo capítulo —«La patologización de la

² La historiografía sobre las investigaciones psíquicas en Francia ha permitido delimitar los retos a los cuales se enfrentaron los investigadores en distintos períodos. Desde la asociación entre la mediumnidad y el sonambulismo defendida por médicos y psiquiatras como Charcot (Plas, 2000; Méheust, 1999); pasando por la patologización de la mediumnidad, especialmente promovida por el automatismo psicológico de Janet (Bacopoulos-Viau, 2013; Carroy et al., 2006; Le Maléfan, 1999); teniendo como momento clave las polémicas sesiones con Richet y la médium Marthe Béraud en Villa Carmen (Alger, 1905), donde se cuestionaron los procedimientos científicos usados y las pruebas obtenidas (Evrard, 2015; Le Maléfan, 2002); hasta llegar al auge y decadencia de la metapsíquica entre las décadas de 1920 y 1930 (Brower, 2010; Lachapelle, 2011; Marmin, 2001b). Como veremos seguidamente, estas cuestiones se ven reflejadas en la historia de las investigaciones psíquicas en España a través de los casos estudiados. Para esta tesis, construir etapas basadas en una distinción temática resulta mucho más útil que hacerlo en base a otras cuestiones como la institucionalización. Las cronologías basadas en la institucionalización adquieren sentido en contextos donde esta se produjo y obtuvo un peso importante, como el Reino Unido o Estados Unidos. De ahí que los historiadores centrados en estos contextos hayan optado por esta opción (véase, por ejemplo: Beloff, 1997; Mauskopf & McVaugh, 1980).

mediumnidad»—, se tiene en cuenta la visión patológica de la mediumnidad y su asociación con la histeria dentro del ámbito médico-psicológico del *fin-de-siècle*. Como han observado los historiadores, en contextos como el francés esta visión fue dominante hasta la Primera Guerra Mundial (véase, por ejemplo: Le Maléfan, 1999). El tercer capítulo —«Un laboratorio mediúmnico»—, se sitúa a principios del siglo XX, donde la institucionalización de las investigaciones psíquicas ya era una realidad en los contextos europeos hegemónicos³. Así, el estudio de los médiums pudo llevarse a cabo en ambientes más próximos a los del laboratorio. Este hecho reavivó los debates en torno a los controles y las condiciones aplicables en estos casos. Finalmente, en el cuarto capítulo —«La mediumnidad metapsíquica»—, se destaca la ya mencionada influencia de la metapsíquica en España y las polémicas que conllevó su asociación con el espiritismo, también en Francia (véase, por ejemplo: Lachapelle, 2005; Marmin, 2001a).

El dominio del francés como principal lengua extranjera de la época explica parcialmente la importancia que la tradición francesa adquirió en España. Si bien la rama inglesa del *psychical research* o la *parapsychologie* alemana fueron conocidas, se constata que los científicos mencionados en esta tesis casi siempre citan las traducciones francesas —las españolas eran casi inexistentes⁴— de autores ingleses y alemanes como William Crookes (1832-1919) o Max Dessoir (1867-1947). Depender de lo que se publicaba en Francia comportó algunas desventajas. Para empezar, limitó el tipo de fuentes a las cuales los investigadores tenían acceso y, por

³ En el Reino Unido, se funda en 1882 la *Society for Psychical Research*, la cual hoy en día sigue en funcionamiento. En Alemania, en 1890, se crea la *Gesellschaft für Psychologische Forschung*, que se dedicará a estudios sobre hipnotismo y fenómenos supranormales. En Francia, en 1904, tras una serie de intentos por parte de autoridades como Richet, se inaugura el *Institut Général Psychologique*, donde el peso de las investigaciones psíquicas en el Instituto será cada vez más cuestionado (Beloff, 1997; Brower, 2010; Sommer, 2013b; Trochu, 2008).

⁴ González de Pablo (2003) examina las traducciones españolas de lo que ha llamado «hipnotismo metapsíquico o parapsicológico» en el primer tercio del siglo XX. Según argumenta, desde sus inicios el hipnotismo mantuvo una relación próxima con los fenómenos hoy conocidos como paranormales, como la clarividencia. Como veremos en el primer capítulo, la demarcación entre el sonambulismo y la mediumnidad se inserta dentro de esta interpretación «parapsicológica» del hipnotismo, a través de la cual científicos como Binet (1892) o Tolosa Latour (1884) —en el caso español—, creyeron que la mayoría de fenómenos mediúmnicos podían reproducirse mediante la sugestión hipnótica.

lo tanto, los autores por los cuales podían ser influidos⁵. Asimismo, proveerse de dichas fuentes no siempre fue fácil. Algunos encargaban los libros directamente a editores franceses, como Paul Leymarie, lo cual suponía un gasto económico importante (Barrull Pelegrí, 2009).

En la tesis, la importancia del nivel internacional y la necesidad de ultrapasar el contexto local también se refleja en un sentido «físico». Nutrirse de la literatura científica extranjera fomentó la movilidad entre los investigadores españoles, ya fuera para estudiar algunos médiums o para participar en congresos internacionales⁶. En los casos de estudio, dos de las médiums son extranjeras: la italiana Eusapia Palladino (1854-1918), una de las más solicitadas por los investigadores psíquicos, y la francesa Marcelle Morel (n. 1885), conocida como M^{me} Morel, asidua del *Institut Métapsychique International* de París. En ambos casos, fueron los médicos Manuel Otero Acevedo y Humbert Torres quienes se desplazaron a Nápoles y a París, respectivamente, para llevar a cabo sus investigaciones. Como veremos, durante su estancia informaron a autoridades científicas extranjeras de sus avances o incluso los invitaron a participar de sus trabajos. Estos ejemplos ilustran el afán de muchos científicos por crear redes de contactos fuera de España y formar parte del movimiento internacional en pos de la legitimación científica de las investigaciones psíquicas.

Si nos atenemos a los autores que citan los investigadores de esta tesis, así como a parte de la correspondencia que se ha conservado, cabe concluir que se sintieron más próximos de las autoridades extranjeras que de sus compatriotas. Con excepción de Humbert Torres, que cuenta con el «Fons Humbert Torres» en la

⁵ Es difícil averiguar la influencia de otras fuentes latinas, especialmente las italianas. Esto se debe a que, como en el caso español, apenas se disponen de trabajos históricos sobre las investigaciones psíquicas y el espiritismo en Italia (véase, como excepción: Alippi, 1962; Biondi, 1988). A lo largo de la tesis veremos que investigadores como Otero Acevedo y Torres tuvieron contacto con algunos conocidos científicos y espiritistas italianos. A priori, esto sugiere una influencia entre España e Italia la cual, a pesar de ser menos prominente que la francesa, pudo tener su importancia.

⁶ Viajar al extranjero para formarse fue frecuente entre la élite intelectual española. A partir de 1907, fue fomentado por instituciones como la *Junta para la Ampliación de Estudios* (JAE). Sobre la obra de la JAE, los principales centros de investigación y sus pensionados véase, especialmente: Caballero Garrido & Azcuenaga Cavia, 2010.

Universitat de Lleida, ninguno de los otros científicos de esta tesis tiene un archivo personal disponible. En el de Torres se hallan cartas con autoridades metapsíquicas extranjeras como Ernesto Bozzano (1862-1943) o Gustave Geley (1868-1924). En el caso de Manuel Otero Acevedo, en sus libros se citan extractos de cartas recibidas de Charles Richet y Cesare Lombroso (1835-1909). Según el propio autor, alrededor de 1888 escribió a cuanta autoridad científica en Europa estuviera interesada por los fenómenos mediúmnicos, desde William Crookes a Alexandre Aksakof (1832-1903), quien veremos que menciona sus cartas.

No existen pruebas de que los científicos españoles aquí presentados mantuvieran contacto entre ellos, aun cuando fueron contemporáneos. En ocasiones mencionan las publicaciones de los otros, hecho que permite constatar que conocían sus trabajos. Sin embargo, no puede afirmarse que se consideraran parte de un mismo grupo. Sin duda, la falta de institucionalización de las investigaciones psíquicas en España contribuyó a que trabajaran de forma independiente, incluso solitaria, sin apenas dar lugar al intercambio que se produjo en países como el Reino Unido o Francia, donde la institucionalización fue acaso costosa pero temprana (véase, por ejemplo: Beloff, 1997). Todos estos factores refuerzan la necesidad de no centrarse en el contexto español y situar cada caso en relación al nivel internacional en el cual se ve reflejado.

La ausencia de un movimiento en pos de las investigaciones psíquicas contrasta con el esplendor vivido por el movimiento espiritista español a finales del siglo XIX. Hablar de espiritismo en España significa referirse a la doctrina del intelectual y pedagogo francés Allan Kardec (1804-1869). En la década de 1860, Kardec combinó el socialismo utópico, el pensamiento pitagórico y las creencias orientales en torno a la reencarnación con una nueva concepción de la moral cristiana, basada en una noción secular de la caridad. Para el espiritismo, la caridad era la clave para alcanzar una vida futura a través de reencarnaciones progresivas, es decir, siempre dirigidas hacia un estado superior de la moral (Kardec, 1924/1864).

Como ha apuntado Sharp (2006), la reencarnación era vista por los espiritistas como igualadora y liberadora, no relacionada con la noción del karma⁷.

El kardecismo cuajó especialmente en los países de tradición latina, tanto en el sur de Europa como, más tarde, en América Latina. En España empezó como un movimiento clandestino. Las aspiraciones de reforma social del espiritismo, así como su anticlericalismo, pronto atrajeron adeptos entre la clase obrera (Abend, 2004; Balltandre & Graus, 2015). Barcelona se convirtió en un punto de referencia tras el auto-de-fe contra el espiritismo en 1861⁸. En contraste con lo que la Iglesia Católica esperaba, este ataque permitió que el movimiento ganara simpatizantes de grupos anticlericales, como anarquistas, masones y, ante todo, librepensadores. El *Primer Congreso Espiritista Internacional* (Barcelona, 1888), primer gran acto público del movimiento, dio prueba de la red de centros espíritas que se habían creado a nivel nacional, especialmente en Cataluña (Horta, 2001, 2004). Dichos centros contaban con establecimientos tipográficos. Los libros y artículos sobre investigaciones psíquicas de los científicos mencionados en la tesis, tanto españoles como extranjeros, fueron mayoritariamente publicados —o copiados y vueltos a publicar— por editoriales y revistas espiritistas. En ocasiones, este hecho se dio incluso cuando las teorías expuestas contradecían la doctrina espírita⁹. El motivo es que, según algunos espiritistas, las investigaciones psíquicas contribuían a generar el interés científico por los fenómenos defendido por Kardec (Monroe, 2008).

⁷ Para Kardec, el hombre era el resultado de una triple unión entre cuerpo, periespíritu y espíritu. El periespíritu era definido como un cuerpo fluídico que unía las dos partes y partía con el espíritu en el momento de la desencarnación o la muerte orgánica. Contenía la personalidad de la persona, su memoria, su consciente e inconsciente. De este modo, uno seguía siendo el mismo a través de las múltiples reencarnaciones (Sharp, 2006).

⁸ El arzobispo de Barcelona Antonio Palau y Termens (1806-1862) confiscó más de 300 libros y panfletos espiritistas, los cuales habían sido introducidos de forma ilegal a través del puerto de Barcelona por el librero francés Maurice Lachârte (1814-1900), exiliado en la ciudad condal por razones políticas. Tras examinar el material, Palau y Termens lo consideró peligroso para el Catolicismo y rehusó devolverlo a Francia. El 9 de octubre, el material confiscado fue quemado en la explanada de la Ciudadela, donde se solía ejecutar a los criminales (Abend, 2004; Horta, 2004).

⁹ Como veremos en el segundo capítulo, este fue el caso de Melcior. En su obra más importante, *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904), negó la comunicación con los espíritus y atribuyó estos casos a un desdoblamiento de la personalidad en el sentido psicopatológico de Janet. A pesar de negar la hipótesis espírita, el citado libro de Melcior fue publicado por primera vez por la editorial espiritista Carbonell y Esteva.

La voz que se le dio a las investigaciones psíquicas desde el espiritismo contrasta con el silencio casi permanente de los círculos científicos españoles. Los autores españoles tratados en esta tesis no indican si intentaron publicar sus trabajos sobre la mediumnidad en revistas o editoriales científicas. Tampoco mencionan si ser publicados por establecimientos tipográficos espiritistas fue su única opción. Aun así, la mayoría de ellos indicaron que, al escribir sobre las investigaciones psíquicas, fueron expuestos a la burla y la crítica en el ámbito científico (Comas, 1908; Melcior, 1908; Otero Acevedo, 1895). Su caso es comparable al de algunas eminencias extranjeras que se posicionaron a favor de este campo, como Richet, quien aseguró que no se dejaría «intimidar por el temor del ridículo» (Richet en: Rochas, 1897: 70), o Lombroso, a quien sus amigos le dijeron que arruinaría su carrera cuando les habló de su postrera obra: *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* (1909). Como veremos a lo largo de los capítulos, a pesar de ser reconocidos por sus colegas dentro de su ámbito científico, al trabajar sobre las investigaciones psíquicas los investigadores españoles se hallaron solos.

Con excepción de Josep Comas i Solà, los científicos mencionados en esta tesis mantuvieron un trato amical con el movimiento espiritista o incluso fueron simpatizantes, como Humbert Torres y Victor Melcior. Aunque sus interpretaciones de los fenómenos mediúmnicos no siempre coincidieron con la hipótesis espírita, la mayoría participaron asiduamente en revistas y congresos espiritistas. Estas colaboraciones han de interpretarse como otro síntoma de la falta de plataformas orientadas exclusivamente hacia las investigaciones psíquicas en España. Asimismo, expresan la dependencia de los investigadores de sus sujetos de estudio: los médiums. Al estar la mayoría de médiums vinculados al espiritismo, los investigadores tuvieron que entrar en contacto con dicho movimiento; aunque solo fuera de forma interesada, es decir, para obtener sujetos de investigación

Como veremos en el tercer capítulo, un factor que favoreció la demarcación de las investigaciones psíquicas del espiritismo fue el hecho de que algunos médiums dejaron de depender del mecenazgo de los espiritistas y pasaron a ganarse la vida a

través de los investigadores psíquicos y sus instituciones. Este proceso se dio en mayor medida en países donde estos intereses estaban institucionalizados o donde los investigadores tenían recursos económicos para financiar sus trabajos, lo cual no fue el caso español¹⁰. En el cuarto capítulo se presentan algunos intentos españoles de institucionalización de la metapsíquica en los años veinte. Si bien la información disponible es escasa, se constata que, en ocasiones, fueron los espiritistas quienes, de forma interesada, fundaron o financiaron estos grupos con la intención de legitimar su doctrina ante la ciencia. Como veremos, esta estrategia de legitimación coincidió con la emprendida por algunos espiritistas en Francia, mediante el mecenazgo del *Institut Métapsychique International* (Lachapelle, 2005).

En los casos de estudio presentados, las negociaciones, debates e intercambios epistémicos o materiales con el espiritismo permiten constatar hasta qué punto jugó un papel destacado en el desarrollo de las investigaciones psíquicas en España. Ejemplos como los de Melcior y Torres, a medio camino entre el espiritismo y las investigaciones psíquicas, muestran que tratar estos ámbitos en términos de oposición no es posible. Lejos de hablar de una hibridación o de una reciprocidad, esta tesis afirma la necesidad de no excluir un campo del otro. Una historiografía que los separara renunciaría a la complejidad y crearía falsas fronteras allí donde emergen los matices.

Historiografías de la (pseudo)ciencia

La historiografía sobre el espiritismo y las investigaciones psíquicas se ha centrado en contextos como Francia, Alemania, Estados Unidos y, especialmente, el Reino

¹⁰ Rudi Schneider (1908-1957) es un conocido ejemplo de médium que terminó por ganarse la vida a través de las investigaciones psíquicas (Mayorca, 2006). Wolfram (2009b) relata cómo, gracias a su fortuna, el parapsicólogo Schrenck-Notzing ofreció contratos a médiums como Schneider hasta obtener un monopolio de sujetos a su disposición.

Unido, cuna de las investigaciones psíquicas. Según argumentan Sharp (2006) y Noakes (2008b), fue la historia cultural quien recuperó el interés académico por estos temas a partir de los setenta. En los trabajos tempranos, focalizados en contextos anglosajones, existe una tendencia a explicar la inclinación de los científicos por lo sobrenatural mediante una «crisis de fe», consecuencia del materialismo y el positivismo dominante en la ciencia del siglo XIX, los procesos de secularización y la búsqueda de una espiritualidad alejada del dogma eclesiástico (Cerullo, 1982; Gauld, 1968; Hall, 1962; Moore, 1977; Oppenheim, 1985). Como opina Hanegraaff (2008), a mediados de los años ochenta hubo un declive de esta clase de historiografía, la cual se basaba en la idea de que la racionalidad y el progreso científico comportaban la marginalización de la religión. Una primera vuelta de tuerca vino de la mano de los estudios de género, donde la mediumnidad en las mujeres se definió como una forma de empoderamiento y transgresión de la identidad sexual¹¹ (Owen, 1989). Asimismo, se incorporaron nuevas aproximaciones que tenían en cuenta factores como la ideología política y la clase social de los actores históricos (Barrow, 1986).

En las últimas décadas, la proliferación de trabajos centrados en Francia ha roto la hegemonía de los dedicados a los contextos anglosajones. Dichos estudios han nutrido profundamente esta tesis en cuanto permiten una mayor comprensión del contexto español. Las monografías sobre el espiritismo kardecista ofrecen un digno retrato de la particularidad de dicho movimiento desde el punto de vista científico, ideológico y social, así como en relación al Catolicismo (véase, por ejemplo: Cuchet, 2012; Monroe, 2008; Parot, 2004; Sharp, 2006). Sin embargo, los trabajos citados no abordan el fuerte impacto del kardecismo en los países latinos

¹¹ La historiografía sobre el espiritismo en Europa y Estados Unidos ha mostrado que la gran mayoría de médiums eran mujeres, normalmente jóvenes y de una clase social baja, que encontraban en el espiritismo una manera de supervivencia (Braude, 2001; Edelman, 1995; Robertson, 2013). Tanto Sharp (2006) como Bacopoulos-Viau (2013) han cuestionado esta asunción en relación a las primeras etapas del espiritismo en Francia, donde la mayoría de médiums que publicaban sus comunicaciones en la *Revue Spirite* eran hombres. En esta tesis no se ha pretendido hacer un análisis de género, ya que las médiums estudiadas vienen de países y tradiciones distintas. Esta clase de análisis solo tiene sentido cuando se investiga un período y un contexto concreto en relación a los médiums, como lo han hecho las historiadoras arriba citadas.

del sur de Europa y Sudamérica, en especial Brasil¹². Destacar la influencia de Kardec más allá de las fronteras francesas permite comprender el alcance de un movimiento que ha perdurado hasta nuestros días. En este sentido, se trata de un problema que debe analizarse desde un punto de vista transnacional, una cuestión a la cual se presta esta tesis¹³.

En España, el desarrollo de las prácticas espíritas y su influencia en la sociedad ha sido parcialmente estudiado desde ámbitos como la historia cultural, la historia de la ciencia y la antropología¹⁴. En particular, el libro *Cos i revolució* (2004) del antropólogo Gerard Horta ofrece un análisis de las prácticas espiritistas en Cataluña en el siglo XIX y su relación con otros grupos heterodoxos, especialmente los anarquistas. La mediumnidad, expresada a través del cuerpo, se presenta para Horta como una forma de liberación y autotranscendencia. Aun tratarse hoy en día del libro más completo en relación al espiritismo en Cataluña, por la forma de análisis antropológico empleada no puede entenderse como una obra propiamente historiográfica.

Como se ha comentado, resulta difícil hablar del espiritismo sin referirse a las investigaciones psíquicas y viceversa. A través de la historia cultural en Francia, Lachapelle (2011) ha planteado una narrativa que nos lleva desde el kardecismo a la metapsíquica pasando por el ocultismo. La visión panorámica se convierte en una virtud cuando se quiere obtener un conocimiento general; sin embargo, para quien se interesa en los matices —como esta tesis— el análisis de Lachapelle resulta, a

¹² En la actualidad encontramos varios trabajos que tratan sobre el espiritismo en Brasil, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista antropológico. Estos trabajos han analizado los aspectos culturales, científicos y religiosos del espiritismo, en especial con relación a la medicina y las terapias espíritas. Véase, por ejemplo: Bragdon, 2005; Hess, 1991; Moreira-Almeida 2005; Moreira-Almeida et al. 2005.

¹³ Sobre la aproximación transnacional dentro de la historia de la ciencia véase el número especial en *The British Journal for the History of Science*, editado por Simone Turchetti, Néstor Herran y Soraya Boudia: *Transnational history of science* (2012), en especial la introducción de los editores.

¹⁴ Desde la historia cultural y de la ciencia, los trabajos están centrados en los orígenes del movimiento espiritista y sus controversias con la Iglesia Católica (Abend, 2004), o dedicados a episodios concretos, como la recepción del fenómeno de las mesas giratorias en la prensa médica española (González de Pablo, 2006) o los primeros contactos de Josep Comas i Solà con el espiritismo (Roca, 1986, 2004). Desde la antropología encontramos trabajos consagrados al movimiento espiritista en Cataluña (Horta, 2001, 2004), o que examinan varios episodios de visiones, especialmente en el País Vasco, durante la Segunda República (Christian, 1997).

veces, demasiado superficial. Estudios más focalizados, como el de Brower (2010), ofrecen una perspectiva más ajustada sin renunciar a la complejidad. Aun así, Brower se centra en exceso en la élite francesa de las investigaciones psíquicas, hasta el punto de diferenciar entre unos «investigadores crédulos que aceptaron la llamada hipótesis espiritista» y unos «investigadores críticos aunque abiertos de mente» para quienes las sesiones espiritistas fueron «meras curiosidades», seductoras en cuanto sugerían la existencia de facultades y propiedades materiales aún no explicadas por la ciencia (Brower, 2010: XVII). En el caso expuesto, Brower aplica una forma personal de *boundary-work* que situaría, por ejemplo, a Flammarion y Geley en el bando de los «crédulos» y a Richet y Osty en el bando de los «abiertos de mente». Huelga decir que se trata una clasificación apriorística.

El libro *Des savants face à l'occulte* (2002), editado por Bernadette Bensaude-Vincent y Christine Blondel evita esta clase de dicotomías. Sus capítulos apuntan a cuestiones fundamentales en la historia de las investigaciones psíquicas, como los problemas metodológicos, la importancia de los testimonios y la autoridad científica, o las fronteras maleables entre las «maravillas de la ciencia» y lo «maravilloso científico [*merveilleux scientifique*]». Esta expresión fue acuñada por el fisiólogo y filósofo Joseph Pierre Durand (1826-1900) —conocido como Durand de Gros— para describir fenómenos como el hipnotismo y la telepatía (Durand, 1894). Inspirado por este término, el historiador Michel Pierssens (1993) se ha referido a lo «maravilloso psíquico [*merveilleux psychique*]» para mostrar la influencia del sonambulismo, el mediumnismo o el ocultismo en la historia de la ciencia en Francia. En su excelente libro *Naissance d'une science humaine: la psychologie. Les psychologues et le «merveilleux psychique»* (2000), Régine Plas retomó la interpretación de Pierssens para mostrar cómo estos campos contribuyeron al desarrollo de la psicología en Francia. El trabajo de Plas parte, además, de la línea de investigación abierta por Ellenberger con su clásico *The discovery of the unconscious* (1970), en donde se apuntó a las conexiones entre mesmerismo, espiritismo e hipnotismo y su influencia en la psiquiatría y el psicoanálisis. En especial, historiadores como

Harrington (1987, 1988) y Crabtree (1993) han avanzado en esta dirección sin salir de los contextos hegemónicos. Así, han contribuido a mostrar que, en la práctica, la demarcación entre el magnetismo y el hipnotismo no fue tan tajante como lo presentaron los actores históricos¹⁵. Como en el caso del espiritismo y las investigaciones psíquicas, se trata de una historia de continuidades y no de oposiciones entre estos dos ámbitos. Aunque médicos como Charcot los distinguieran, en la práctica el magnetismo y la hipnosis siguieron compartiendo muchas características.

Discutir la relación que los psicólogos mantuvieron con las investigaciones psíquicas ha servido a los historiadores para examinar el estatus científico que se atribuyó a este ámbito. En el caso de Estados Unidos, Coon (1992) ha mostrado que algunos psicólogos, como Joseph Jastrow (1863-1944) y Edward B. Titchener (1867-1927), tacharon de pseudocientífico el estudio con médiums para definir los límites científicos de la psicología. Jastrow incluso aprovechó para crear un nuevo campo de estudio, conocido como *psychology of deception* y basado en la demarcación entre las investigaciones psíquicas y la psicología científica.

En Francia, según Parot (1994) y Marmin (2001b), psicólogos como Henri Piéron (1881-1964) tuvieron una actitud ambivalente con respecto a las investigaciones psíquicas hasta el auge de la metapsíquica en los años veinte, momento en que vieron amenazada la psicología experimental por un campo que se adentraba en su terreno y que tachaban de pseudocientífico. Basándose en el mismo argumento, en España psicólogos como Fernando María Palmés equipararon la metapsíquica al espiritismo para demarcar los límites de la psicología (Mülberger, 2008). Para Marmin (2001a), estos casos nos muestran que la metapsíquica sirvió de

¹⁵ Otros autores que han mostrado la relación histórica entre el mesmerismo y la hipnosis son Gauld (1992) y Méheust (1999). En *A history of hypnotism* (1992), Gauld ha trazado la historia de la hipnosis y el magnetismo en detalle. Sin embargo, la información que aporta sobre el caso español y otros países periféricos con respecto a estos temas es tan superficial que hubiera sido mejor no incluirla. En el caso de Méheust, los dos volúmenes de *Somnambulisme et médiumnité* (1999) parten del magnetismo y nos transportan hasta la metapsíquica. Aunque en su momento Méheust aportó información histórica novedosa, sobretudo en relación a la metapsíquica en Francia, tiende a heroificar los investigadores psíquicos —como hace Sommer (2013a)— y a adoptar un punto de vista tendencioso.

via negationis de la psicología experimental, en cuanto le permitió definir aquello que *no* era. Estas estrategias de demarcación científica, basadas en los antagonismos, confirman la asunción de que la idea de la ciencia se define más en base a lo que excluye que a lo que incluye (Gordin, 2012).

Los autores hasta aquí citados no han profundizado en una cuestión importante: la apropiación, por parte de la psicología, de técnicas y conocimientos surgidos de las investigaciones psíquicas o del espiritismo. Le Maléfan ha apuntado a esta cuestión en *Folie et spiritisme* (1999), donde examina la patologización de la mediumnidad en Francia. La virtud de su trabajo consiste en mostrar que la transmisión de conocimientos no se hizo de la psicología anormal al estudio médico-psiquiátrico de los médiums, sino al revés. Sommer (2012, 2013a, 2013b) se sitúa en una línea similar, en cuanto muestra la influencia de las investigaciones psíquicas en el desarrollo de la psicología experimental académica en el Reino Unido, Alemania, Francia y Estados Unidos. Como apunta Evrard (2015), el problema de los trabajos de Sommer es su tendencia a heroificar a los investigadores psíquicos. Focalizar la atención en la élite de investigadores y mostrar tan solo las luchas académicas significa renunciar a analizar el impacto social de las investigaciones psíquicas y la circulación del conocimiento entre ambas esferas. Algunos estudios, centrados en Alemania y el Reino Unido, permiten una digna comprensión de estos procesos en cuanto nos muestran que el ocultismo, espiritismo e hipnotismo fueron objetos de la popularización científica antes de ser de interés académico (Montiel, 2006; Müller, 2006; Owen, 2004; Treitel, 2004).

A lo largo de los últimos años, basándose en los estudios del *boundary-work* (Gieryn, 1983, 1999), muchos historiadores de la ciencia han optado por examinar los debates epistemológicos y de demarcación científica que rodearon las investigaciones psíquicas (véase, por ejemplo: Aspren, 2010; Lamont, 2013; Sommer, 2013a, 2014a; Valentine, 2012a; Wolfram, 2009b). Como han apuntado Noakes (2008a) y Kloosterman (2012), los límites de la ciencia estaban siendo definidos a finales del siglo XIX, momento en que las investigaciones psíquicas

intentaban establecerse, por lo que el problema de la demarcación científica era un debate abierto. Estos estudios beben de una tradición iniciada desde la sociología de la ciencia en la década de los setenta, con trabajos como los de Harry Collins y Trevor Pinch (1982) sobre fenómenos al estilo de Uri Geller, conocido por doblar cucharas «con la mente». El análisis de Collins y Pinch, basado en casos históricos y contemporáneos, les llevó a concluir que los clásicos criterios de Popper usados para la demarcación científica, como la falsabilidad, no permitían distinguir la ciencia de la pseudociencia. Por el contrario, los factores sociales, económicos y culturales parecían tener un peso más importante. Desde entonces, la historiografía y la sociología de la ciencia han puesto el énfasis en aspectos como la profesionalización y el amateurismo, la apropiación y competición entre distintas formas de conocimiento científico o la popularización de la ciencia (véase, por ejemplo: Bensaude-Vincent, 2009; Bensaude-Vincent et al., 2008; Gavroglu et al. 2008; Lamont & Molnár, 2002; Meusburger et al., 2008). Más adelante retomo esta cuestión en relación a esta tesis.

En la actualidad no se halla ninguna monografía consagrada a las investigaciones psíquicas en España. La mayoría de historiadores que han tratado este ámbito lo han hecho de forma tangencial y, acaso, superficial¹⁶. Un error común de estos estudios consiste en asimilar la metapsíquica con la parapsicología. La historiografía sobre la parapsicología ha mostrado que este campo se inició con un «giro de laboratorio» dentro de las investigaciones psíquicas a partir de 1930, mediante los trabajos sobre la percepción extrasensorial (ESP) de Joseph Banks Rhine (1895-1980) en la Duke University (Beloff, 1997; Mauskopf & McVaugh,

¹⁶ González de Pablo (2003, 2008) ha lidiado de forma accesoria con la metapsíquica en España a partir de sus conexiones con el hipnotismo. Vilaplana & Mülberger (2006) han analizado brevemente los casos del astrónomo Josep Comas i Solà, el psiquiatra Jeroni Estrany y el farmacéutico Josep Poch, en sus relaciones con la metapsíquica y el espiritismo. Mülberger (2008) ha tratado el caso del psicólogo jesuita Fernando María Palmés en relación a la metapsíquica, la cual en el artículo llama equivocadamente parapsicología. Alvarado (1984) y Rueda (1991) presentan una panorámica de algunos investigadores psíquicos y parapsicólogos españoles. Fernández Teijeiro (2001) ha tratado de forma superficial la influencia de la metapsíquica en el médico y psicólogo Roberto Nóvoa Santos. Del mismo modo, las historiografías sobre Humbert Torres incluyen pequeños apartados dedicados a sus intereses por la metapsíquica y el espiritismo (Barrull Pelegrí, 2009; Ajuntament de Lleida, 1982).

1980). Como apuntan Evrard y Méheust (2012: 94), mientras que la parapsicología se ocupó del análisis estadístico de microfenómenos dentro del laboratorio¹⁷, la metapsíquica siguió sin atomizar los fenómenos y respetó las condiciones más favorables para los médiums sin renunciar a ciertos controles.

Como excepción a esta confusión entre la metapsíquica y la parapsicología encontramos los trabajos de las historiadoras de la psicología Annette Mülberger y Mònica Balltandre (2012, 2013). En sus artículos han analizado la recepción de la metapsíquica por parte de la comunidad científica española, así como las experiencias de un marqués con su hijo, cuya facultad para ver a través de los cuerpos opacos fue objeto de debate tanto en la prensa como entre las autoridades científicas. Su análisis apunta a cuestiones vitales dentro de la historia de las investigaciones psíquicas, como la legitimación científica de la psicología, la popularización de la metapsíquica o los límites fluidos entre expertos y amateurs.

Las propias autoras han admitido la dificultad de profundizar en ciertos aspectos debido a la escasez de fuentes primarias. Esta tesis amplía en gran medida el número de fuentes usadas por Mülberger y Balltandre y aporta nueva información de temas sobre los cuales no habían logrado profundizar, como la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos*. Asimismo, no se centra exclusivamente en la metapsíquica durante los años veinte, sino que aborda las investigaciones psíquicas desde sus inicios en España. En este sentido, permite una mayor comprensión de sus trabajos, en tanto apunta a los intereses e influencias que asentaron la base para el auge de la metapsíquica —por ejemplo, veremos que antes de la traducción castellana del *Traité de métapsychique* (1922) de Richet en 1923, este ya llevaba tiempo siendo un autor de referencia en España, tanto en el sector espiritista como entre algunos investigadores de esta tesis—.

Los estudios hasta aquí mencionados han permitido constatar la necesidad de utilizar varios niveles de análisis para abordar las investigaciones psíquicas en

¹⁷ Por ejemplo, el investigador coge una carta de una baraja y el sujeto debe adivinarla. Luego se procesan los aciertos y los errores. Cabe recordar que Richet ya hacía esta clase de experiencias a finales del siglo XIX (Méheust, 1999; Plas, 2000).

profundidad. Escoger una sola línea de interpretación representa una simplificación e implica no considerar los múltiples procesos imbricados: desde los problemas conceptuales y metodológicos derivados del estudio de los médiums, pasando por la dificultad de objetivar los fenómenos mediúmnicos, hasta llegar al reto de legitimar estas investigaciones ante la comunidad científica. En el siguiente apartado se exponen las asunciones sobre las que se yergue esta tesis y se muestra la forma en que se han empleado, tanto en relación a las investigaciones psíquicas en un sentido amplio, como con respecto a los casos aquí presentados.

Niveles de análisis

En la tesis, cada caso de estudio se encuentra inserido en un marco historiográfico en el cual se tienen en cuenta tres niveles de análisis: en relación al médium, a los fenómenos mediúmnicos y al campo de las investigaciones psíquicas. Estos niveles atraviesan la tesis como tres ejes entrelazados que se concretizan en cada capítulo, aunque el peso que adquieren no siempre es el mismo.

En relación al médium, esta tesis sostiene que desde el ámbito médico y psicológico se generó una noción de la mediumnidad alejada del espiritismo, en donde se concibió a los médiums como a los agentes productores de los fenómenos. Con respecto a los fenómenos mediúmnicos, la tesis argumenta que se quiso objetivar los hechos a través de la «supresión» de la subjetividad del investigador y el uso de pruebas materiales. En relación a las investigaciones psíquicas, la tesis adopta el *boundary-work* como una herramienta historiográfica útil para identificar las estrategias de demarcación científica empleadas por los actores históricos para legitimar las investigaciones psíquicas.

La mediumnidad psicológica

El espiritismo consideraba al médium como a un mero canal para la comunicación espiritual: los espíritus sentían, veían, obraban y hablaban a través de él. La mediumnidad era la capacidad para establecer esta relación. Solía manifestarse de forma espontánea y, según Kardec (2009/1861), todas las personas la poseían en mayor o menor medida¹⁸. Alrededor de 1880, en Estados Unidos y el Reino Unido se fundaron centros para su desarrollo, algunos de los cuales han permanecido hasta la actualidad, como el *College for Psychic Studies* de Londres (Moore, 1977). En España, aunque no existió una educación reglada similar, los grandes centros espiritistas ofrecieron talleres semanales dedicados a este fin¹⁹.

Los espiritistas estaban interesados en que las personas desarrollaran su mediumnidad porque esta sostenía su doctrina. Sin comunicación con los espíritus no habría espiritismo o, por lo menos, práctica espiritista. En este aspecto, el espiritismo difícilmente habría podido sobrevivir sin médiums. Ahora bien, ¿los médiums habrían logrado sobrevivir sin el espiritismo? Según se argumenta en esta tesis: sí. El motivo es que, a finales del siglo XIX, se llevó a cabo una paulatina apropiación de la mediumnidad desde el ámbito médico y psicológico²⁰. Así, se generó una nueva noción del médium, por la cual se lo consideró como al agente productor de los fenómenos llamados espiritistas.

En las últimas décadas, la historiografía ha mostrado que el estudio científico de los médiums contribuyó a la generación de conocimiento psicológico, como el

¹⁸ El espiritista Quintín López Gómez (1864-1934) cita la definición que hizo Kardec: «MÉDIUM (I. *medium*, mediador, intermediario.)—La persona accesible a la influencia de los Espíritus y más o menos dotada de la facultad de recibir y de transmitir sus comunicaciones. Se distinguen muchas variedades, según su aptitud particular para tal o cual modo trasmisivo [sic] o tal o cual género de comunicación. (Kardec)» (López Gómez, 1926: 117).

¹⁹ Por ejemplo, en 1900, el local espiritista *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos* dedicaba las sesiones de los jueves «al estudio y desarrollo de mediumnidades» (Centro Barcelonés, 1900: 109).

²⁰ Uso el término apropiación en el sentido defendido por Gavroglu et al. (2008), del colectivo Science and Technology in the European Periphery (STEP), quienes van un paso más allá del problema de la circulación del conocimiento científico apuntado por Secord (2004). En contraste con una historiografía de la transmisión del conocimiento: «A historiography of appropriation allows us to examine systematically the particular forms of the fusion of aspects of the science and the technology with local traditions» (Gavroglu et al., 2008: 160).

desarrollo de las distintas nociones del inconsciente o las teorías sobre las personalidades múltiples²¹. Como opina Plas (2012), a finales del siglo XIX los científicos estaban deseosos por explorar los límites de la conciencia. Considerar los médiums como agentes productores de los fenómenos significó, en muchas ocasiones, rechazar la hipótesis espírita y centrarse en las capacidades humanas latentes. El estudio de supuestas facultades como la telepatía abrió la puerta a la especulación (Luckhurst, 2002). Sigmund Freud (1856-1939), por ejemplo, defendió que la telepatía era una forma de comunicación arcaica, precedente a la invención del lenguaje, que se habría perdido con el curso de la evolución (Masschelein, 2011). En España, varios médicos interesados en las investigaciones psíquicas, como el psiquiatra Abdón Sánchez Herrero (1852-1904), adoptaron la noción de que existían facultades universales latentes en la raza humana las cuales podían estudiarse a través de los médiums, ya que en ellos se revelaban con mayor facilidad²² (Sánchez Herrero, 1897).

El interés por la mediumnidad concordó con el auge de otros temas psicológicos durante el *fin-de-siècle*, como los niños prodigio o los genios. Junto a los médiums, esta clase de sujetos resultaron adecuados para definir qué era normal y qué extraordinario. Desde este punto de vista, la mediumnidad, como la genialidad, solo era el extremo de un continuo. Como supone Carson (2003), partir de los extremos —de lo anormal— fue la mejor forma de construir «lo normal» —el promedio— dentro del ámbito psicológico. Por ello, no sorprende que muchos científicos interesados en la psicología anormal investigasen los médiums. Un ejemplo conocido sería el de Lombroso, quien desarrolló sus trabajos en torno al genio y la locura al mismo tiempo que se interesó por la mediumnidad y sus

²¹ Esta clase de literatura es especialmente abundante en el contexto francés, donde la mediumnidad fue interpretada a través de la psicología anormal. Véase, especialmente: Bacopoulos-Viau, 2013; Carroy, 1991; Le Maléfan, 1999; Plas, 2000.

²² Abdón Sánchez Herrero definió la mediumnidad como: «La facultad de provocación o de realización, voluntaria o involuntaria, de dichos fenómenos, se denomina *mediumnidad*. Esta facultad, que aparece espontáneamente en tales sujetos [médiums], *parece* desarrollable en muchos y acaso en todos los individuos de nuestra especie, sufre intermitencia de actividad y descenso, desaparece en algunos, y puede manifestarse en todas las edades del médium, sin relación ninguna con su cultura ni con sus creencias» (Sánchez Herrero, 1897: VIII-IX, cursiva en el original).

fenómenos (Ystehede, 2013). Asimismo, Richet (1900) estudió algunos casos de precocidad infantil en el momento en que trabajaba sobre las facultades universales latentes reveladas por los médiums²³.

Como veremos en los dos primeros capítulos, especialmente, Otero Acevedo y Melcior también abogaron por estudiar la mediumnidad desde el punto de vista psicológico. Así, afirmaron que el hombre poseía capacidades extraordinarias y que los fenómenos llamados espiritistas no tenían por qué atribuirse a los espíritus. Exaltar los «prodigios humanos» de la mediumnidad fue una forma de reivindicar la autonomía del hombre para obrar maravillas sin recurrir a supuestos espíritus. Este hecho jugó un papel destacado en lo que Pierssens (2002: 58) ha llamado «la democratización de la taumaturgia», entendida como la facultad de realizar hechos prodigiosos o incluso milagrosos. Así, esta concepción psicológica de la mediumnidad permitió defender que todo el mundo poseía esta facultad de forma latente, la cual podía desarrollarse de manera natural. Esta visión, promovida por investigadores como Osty, contrastó con la patologización de la mediumnidad promovida por el automatismo psicológico de Janet, dominante en Francia hasta la Primera Guerra Mundial (véase, por ejemplo: Carroy et al. 2006) y, como veremos en el segundo capítulo, influyente en España.

La objetivación de los fenómenos mediúmnicos

Una de las grandes dificultades de las investigaciones psíquicas fue que los médiums, además de ser sujetos de investigación, eran los instrumentos científicos a emplear para estudiar los fenómenos. En *Objectivity* (2007), los historiadores de la ciencia

²³ En el *Congreso Internacional de Psicología* de 1900 (París), Richet presentó ante la asamblea general un niño prodigio español de tres años, llamado Pepito Arriola, quien interpretó varias piezas de piano. En el *Traité de métapsychique* (1922), Richet recuerda este episodio así como un par de conciertos privados que Arriola dio en su casa. El caso despertó algunas controversias, especialmente con el psicólogo americano Edward Wheeler Scripture (1864-1945), quien acusó a Richet de haber sido víctima de un fraude.

Lorraine Daston y Peter Galison han mostrado cómo, a partir de mediados del siglo XIX, los científicos abandonaron el modelo «truth-to-nature», basado en una representación idealizada del mundo, para adoptar la llamada «mechanical objectivity», que intentaba suprimir cualquier forma de subjetividad. Hasta entonces, el científico había sido concebido como un «genio de la observación» quien, mediante un ejercicio crítico de atención dirigida era capaz de extraer «la verdad» de sus impresiones. Tras el abandono de esta concepción, la subjetividad del científico empezó a ser percibida como demasiado activa, tendenciosa y abocada a imponer preconcepciones e hipótesis sobre los hechos. Lograr una receptividad adecuada para llevar a cabo una experiencia significaba ejercer un dominio disciplinario sobre uno mismo, en forma de auto-abnegación o incluso de auto-anihilación²⁴.

Las investigaciones psíquicas se inician en el período en que el «yo subjetivo» del científico empezó a ser percibido como una obstrucción para alcanzar la objetividad. Así, no sorprende que el estilo adoptado por la mayoría de investigadores psíquicos en sus publicaciones sea descriptivo. Por ejemplo, el *Traité de métapsychique* (1922) de Richet consiste, en esencia, en una voluminosa enumeración de fenómenos mediúmnicos categóricamente clasificados pero apenas interpretados. Lo mismo puede argumentarse de libros como *Los espíritus* (1893-95), de Otero Acevedo, donde el relato de sus experiencias con la médium Eusapia Palladino aparece ausente de juicios de valor. Si bien renunciar a interpretar los hechos era percibido como una forma de objetivación, científicos como el psicólogo Henri Piéron fueron críticos con la ausencia de explicaciones, sobretudo cuando se trataba de afirmar la realidad de fenómenos que ponían en tela de juicio varias leyes establecidas (Bensaude-Vincent & Blondel, 2002).

La obtención de pruebas materiales, como fotografías o moldes de supuestos espíritus materializados, se empleó como estrategia de «supresión» de la subjetividad

²⁴ En palabras de Daston y Galison: «to be objective is to aspire to knowledge that bears no trace of the knower — knowledge unmarked by prejudice or skill, fantasy or judgment, wishing or striving. Objectivity is *blind sight*, seeing without inference, interpretation, or intelligence» (Daston & Galison, 2007: 17).

del investigador. Estas pruebas se presentaron como evidencias científicas *irrefutables* de lo presenciado en las sesiones con médiums. En muchos casos, sirvieron para asegurar que lo observado no había sido producto de una alucinación o de un fraude (Wolffram, 2012b). En el primer y el tercer capítulo veremos que, por más convincentes que resultaran algunas pruebas, apelar a su objetividad y neutralidad resultó insuficiente para abogar por la realidad de los fenómenos. El discurso científico que se construyó a su alrededor, así como el uso que se hizo de ellas, determinaron su papel legitimador. En este sentido, el testimonio de las autoridades científicas jugó, en muchas ocasiones, un papel más importante que el de las evidencias materiales.

En *A social history of truth* (1994), el historiador Steven Shapin ha mostrado que dar testimonio de un hecho es un problema ético, en tanto que testimoniar es prometer que se puede dar crédito a la palabra de uno. Según ha afirmado, la confianza en los testimonios depende de una serie de criterios morales socialmente establecidos, como pueden ser el honor o la virtud. A lo largo del primer y el tercer capítulo, especialmente, veremos que depender de los testimonios en las investigaciones psíquicas fue problemático. La construcción de un testimonio *irrefutable* de los fenómenos, llevada a cabo por Otero Acevedo y Comas, ilustra el mencionado papel legitimador de las autoridades científicas. Además, ejemplifica la clase de atributos que les fueron necesarios para dar crédito a su palabra, tanto ante la comunidad científica nacional e internacional como ante la sociedad en general.

Más allá del «yo subjetivo» del científico, otra subjetividad obstaculizó la objetivación de los fenómenos: la del médium. Como veremos en el segundo capítulo, esta subjetividad fue más problemática en tanto los médiums fueron habitualmente concebidos según el cuadro clínico de la histeria, es decir, como seres inestables, de moral débil y con tendencia a la simulación (Le Maléfán, Evrard, & Alvarado, 2013). Algunos historiadores han argumentado que, para lidiar con los problemas derivados del empleo de instrumentos humanos, los científicos empezaron a repensar a los médiums como a máquinas o meros autómatas

mecanizados (Bacopoulos-Viau, 2013) —véase capítulo tercero—. Asimismo, se ha mostrado que, en su afán por objetivar los fenómenos, investigadores como Crookes intentaron prescindir de los médiums y utilizar instrumentos precisos, provenientes de la química y la física, para producir los fenómenos o medir la «fuerza psíquica» que los provocaba (Noakes, 2002).

En los casos de estudios de esta tesis no se observa que se diera este proceso de «maquinización» de los médiums en un sentido pleno. En ocasiones, científicos como Torres (1946-48) definieron las facultades de los médiums mediante metáforas tecnológicas. En la prensa española, la telepatía se comparó con la telegrafía sin hilos, la visión a través de los cuerpos opacos con los rayos X (Mülberger & Balltandre, 2013). Estas metáforas encontraron en la física, la tecnología y la química unas aliadas de «lo oculto». Como ha mostrado la historiografía, el descubrimiento de nuevas fuerzas y sustancias, como el radio, invitaron a creer que un mundo imperceptible mediante los sentidos se revelaba a través de los médiums (Bensaude-Vincent, 2002; Noakes, 2007, 2008b).

La demarcación científica de las investigaciones psíquicas

En términos generales, puede concluirse que los investigadores presentados en esta tesis contribuyeron a la construcción de un dominio científico, el de las investigaciones psíquicas, demarcado de otros campos, como la medicina, la psicología o el espiritismo, aunque en constante relación con ellos. Según esta tesis, este campo no se afianzó a nivel académico o institucional; aun así, esto no excluye el hecho de que, con sus trabajos sobre la mediumnidad y sus fenómenos, estos científicos ayudaran a delimitar las investigaciones psíquicas.

Como se ha destacado, en los últimos años varios historiadores de la ciencia han abordado este tema desde el punto de vista de la demarcación científica, basándose en los estudios sobre el *boundary-work* (véase, especialmente: Lamont,

2013; Sommer, 2013a; Wolfram, 2009b). Dichos estudios se apoyan en los trabajos del sociólogo Thomas F. Gieryn (1983, 1999, 2008). En opinión de Gieryn, la demarcación científica se basa en «concursos de credibilidad en los cuales los partidos rivales manipulan los límites de la ciencia con tal de legitimar sus creencias sobre la realidad y asegurar su conocimiento creando una autoridad epistémica provisional provista de influencias, prestigio y recursos materiales»²⁵ (Gieryn, 1999: 337). Estos concursos de credibilidad se dividen en tres géneros: expulsión, expansión y protección de la autonomía²⁶. Cada uno representa un tipo distinto de estrategia de demarcación o *boundary-work* que pretende distinguir la «ciencia» de la «pseudociencia».

Para el historiador de la ciencia Michael D. Gordin (2012), «pseudociencia» es un término de abuso, un epíteto con el que desacreditar ciertas doctrinas. Según argumenta, dicha noción se ha construido alrededor de la idea de la mimesis: para los científicos más ortodoxos o académicos, la pseudociencia es aquello que imita a la ciencia sin serlo realmente. Por ello, no hay nada que unifique las pseudociencias excepto el hecho de que científicos de varias disciplinas hayan decidido condenarlas al ostracismo. En este sentido, insiste en la necesidad de examinar la historia de los debates sobre la pseudociencia para comprender qué se entiende por ciencia. Esta tesis se presta a esta clase de análisis en la medida en que muestra cómo los límites de la ciencia se negociaron en momentos puntuales, y cómo en dicha negociación entraron en juego factores como la autoridad científica, el poder económico del

²⁵ «[C]redibility contests in which rival parties manipulate the boundaries of science in order to legitimate their beliefs about reality and secure for their knowledge making a provisional epistemic authority that carries with it influence, prestige, and material resources» (Gieryn, 1999: 337)

²⁶ En la expulsión, autoridades rivales compiten por ganarse un estatus científico. En estos casos se acostumbra a enfrentar la ciencia ortodoxa con la heterodoxa. Sin embargo, ninguna de las partes quiere desacreditar la autoridad epistémica de la ciencia en sí, sino expulsar aquellas disciplinas que, a su parecer, no pertenecen a ella. En la expansión Gieryn incluye a aquellos que, en nombre de la ciencia, quieren extender sus fronteras a otros dominios o, por el contrario, cuando la religión o el conocimiento popular cuestionan el derecho de la ciencia a juzgar la veracidad de algunas cuestiones. Finalmente, en la protección de la autonomía los poderes fuera de la ciencia, como el político, intentan usar la autoridad de los científicos de manera que «comprometen» su labor al mezclarlos con intereses sociales y económicos (Gieryn, 1999: 15-17).

movimiento espiritista o las estrategias sociales usadas por los investigadores en su afán por ser reconocidos como expertos en investigaciones psíquicas.

En *The stepchildren of science* (2009), Wolfram argumenta que las investigaciones psíquicas en Alemania se vieron inseridas en un proceso de doble *boundary-work*. El caso alemán sirve aquí de ejemplo para entender el español. Según Wolfram, en Alemania se produjo por un lado una estrategia de expansión, en tanto los investigadores psíquicos se apropiaron de los métodos e instrumentos propios de disciplinas concomitantes, como la psicología. Wilhelm Wundt (1832-1920), considerado como el fundador de la psicología experimental, apodó los «hijastros de la ciencia» a las investigaciones psíquicas y a sus dominios «afines» —ocultismo, espiritismo, etc.—. Según argumenta Wolfram (2009b: 15), la preocupación de psicólogos como Wundt no era solo que las investigaciones psíquicas transgredieran las fronteras de la «ciencia ortodoxa», sino que al hacerlo entraban en competición con la autoridad epistémica reclamada por la psicología.

Como se ha comentado, la demarcación científica de las investigaciones psíquicas se empezó a consolidar a partir del momento en que se consiguió «trasladar» los médiums de las sesiones espiritistas a los laboratorios institucionales o particulares. Este cambio espacial liberó al investigador del hecho de tener que acudir a los centros espiritistas para proseguir con sus trabajos. Al mismo tiempo, el entorno de laboratorio reforzó su autoridad científica ante el médium, reconvertido en un sujeto experimental presto a someterse a mayores condiciones de control. Es en este contexto de laboratorio donde la apropiación de los métodos e instrumentos propios de otras ciencias, como la fisiología, la física o la psicología experimental, cobró mayor importancia como forma de *boundary-work* (Lamont, 2013; Noakes, 2004). En España, psicólogos como Emili Mira o Fernando María Palmés, verán en este proceso la mimesis que se atribuye a la pseudociencia con respecto a la ciencia (Gordin, 2012) —véase el capítulo cuarto—.

El segundo tipo de *boundary-work* apuntado por Wolfram (2009b) en Alemania se caracteriza por una estrategia de expulsión, en tanto los investigadores

psíquicos quisieron distanciarse del espiritismo y el ocultismo para demarcar su campo de estudio. Como veremos, este argumento no puede atribuirse plenamente al caso español. La mayoría de investigadores de esta tesis hallaron aliados en el espiritismo y, en muchas ocasiones, simpatizaron con él. A nivel particular, la alianza de los investigadores con el espiritismo tuvo sus ventajas —por ejemplo, en la publicación y difusión de sus trabajos o en la obtención de sujetos de investigación—. Con respecto a las efímeras sociedades españolas dedicadas *exclusivamente* a las investigaciones psíquicas, no puede concluirse que aplicaran una estrategia de expulsión con respecto al espiritismo. Como mucho, pueden afirmarse sus intenciones de llevar a cabo un estudio experimental de los fenómenos mediúmnicos, en donde la hipótesis espírita era una de las explicaciones posibles, aunque de ningún modo la predilecta²⁷.

Como veremos a lo largo de la tesis, la mayoría de investigadores estudiados intentaron transformar las médiums en sujetos de investigación. Para ello, las sometieron a mayores controles o les hicieron actuar en condiciones que, supuestamente, no eran propicias para la producción de los fenómenos, como la luz. En general, intentaron imponer su visión de la mediumnidad a sus sujetos mediante su autoridad científica —en el segundo capítulo, el caso de Melcior y la noción patológica de la mediumnidad resulta ilustrador—. Según argumenta esta tesis, distinguir entre el médium espiritista y el sujeto experimental de las investigaciones psíquicas persiguió demarcar este campo del espiritismo. A pesar del esfuerzo de la mayoría de investigadores, las médiums siguieron vinculadas a ambientes espiritistas y no se convirtieron en meros sujetos de investigación.

²⁷ Al hablar de sociedades dedicadas *exclusivamente* a las investigaciones psíquicas, me refiero especialmente a la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Ibero-Americana*, fundada en 1895, y a la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos*, creada en 1924. Como veremos, en ambos casos se constata su vocación experimental y su voluntad de demarcarse del espiritismo. Lamentablemente, solo se conoce la teoría, no la práctica, por lo que resulta difícil sacar conclusiones; sobretodo si tenemos en cuenta otras iniciativas, como el *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona, que a pesar del nombre fue fundado por un grupo de espiritistas. Para más información véase los capítulos primero y cuarto, respectivamente.

Cuestiones metodológicas

Para esta tesis se han utilizado un gran número de fuentes primarias hasta ahora desconocidas o ignoradas. Además de las fuentes impresas, se han empleado fuentes manuscritas, como cartas y libros inéditos, obtenidos en los fondos de archivos españoles y extranjeros ya apuntados.

A nivel de manuscritos, quisiera destacar un libro inédito escrito por Humbert Torres en los años cuarenta, durante su exilio en Francia tras la guerra civil española. Consta de unas mil páginas redactadas en once libretas escolares y se titula: *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales* (1946-48)²⁸. Hasta la fecha, ningún historiador ha trabajado sobre esta obra²⁹. Otras fuentes manuscritas de importancia para la tesis provienen del archivo del *Institut Métapsychique International* de París. En su mayoría son cartas entre investigadores psíquicos españoles y franceses, lo cual prueba el fuerte vínculo que se estableció con Francia, especialmente durante los años veinte del pasado siglo.

A nivel de fuentes primarias impresas, cabe hacer constar que las principales obras de Otero Acevedo y Melcior no han sido tratadas a nivel historiográfico, a pesar de formar parte de las selectas bibliotecas de autoridades en investigaciones psíquicas o en la misma *Society for Psychical Research*³⁰. Ante la imposibilidad de hallar ciertas fuentes en los archivos, ha sido necesario edificar una biblioteca particular en

²⁸ Agradezco a la Universitat de Lleida y a la familia de Humbert Torres la posibilidad de digitalizar el manuscrito, hecho que ha facilitado enormemente el trabajo para esta tesis.

²⁹ El historiador Jaume Barrull Pelegrí (2009) cita el libro de Torres pero no lo analiza. Del mismo modo, en el trabajo del escritor i periodista Antoni Bladé i Desumvila, reunido en un libro en homenaje a Torres editado por el Ajuntament de Lleida (1982), se menciona *Mi libro de metapsíquica* sin ahondar en el tema.

³⁰ Por ejemplo, el libro *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904) de Melcior se hallaba en la biblioteca de Enrico Morselli, y los volúmenes de *Los espíritus* (1893-95) se encontraban en la *Society for Psychical Research* (Alvarado & Biondi, 2008)

espiritismo e investigaciones psíquicas; modesta pero imprescindible³¹. Finalmente, y de modo acaso anecdótico, quisiera mencionar que desde los inicios de la tesis el abrecartas se convirtió en una herramienta de uso obligado en los archivos, pues muchos de los libros o revistas a consultar tenían las páginas sin cortar.

Con respecto a las citas de fuentes en una lengua extranjera, las traducciones son más excepto cuando se especifica lo contrario. En la medida de lo posible, los originales se proporcionan en una nota a pie de página.

La cronología elegida en la tesis responde a varias razones relevantes para el contexto español, por lo que no siempre coincide con la historiografía de otros contextos³². A nivel particular, 1888 es la fecha en que Manuel Otero Acevedo viaja a Nápoles para estudiar a la médium Eusapia Palladino, lo cual representa, según esta tesis, el primer intento de un científico español por llevar a cabo un estudio sistematizado de la mediumnidad. Asimismo, es el año en que se celebra el *Primer Congreso Internacional Espiritista* en Barcelona, el cual supone la salida de la clandestinidad del movimiento espiritista en España. Mediante este congreso se inaugura la tradición de los encuentros espíritas en Europa, desde París a Londres, pasando de nuevo por la ciudad condal en 1934, gracias al ambiente favorable al espiritismo durante la Segunda República (Federación, 1934). A nivel general, el final de la década de 1880 representa el momento en que autoridades científicas que

³¹ Recuerdo especialmente el día en que adquirí de un particular varios volúmenes, entre 1905 y 1920, de la revista de «espiritismo científico» de Terrassa *Lumen*, de la cual Melcior era un redactor habitual. Hasta entonces solo había localizado unos pocos números sueltos en la Biblioteca Nacional de España (Madrid) y la Biblioteca de Catalunya (Barcelona).

³² Los historiadores que se centran mayoritariamente en contextos anglosajones, y con un especial interés por las investigaciones psíquicas, marcan el punto de partida en la década de 1870, con los trabajos de William Crookes en este campo (Oppenheim, 1985; Sommer, 2013a). En general, terminan con la Primera Guerra Mundial, con excepción de aquellos que tratan la parapsicología a partir de 1930 (Beloff, 1997; Mauskopf & McVaugh, 1980). La década de 1920 ha interesado especialmente a la historiografía sobre las investigaciones psíquicas en Francia, debido al auge de la metapsíquica (Lachapelle, 2005; Marmin, 2001b). En estos casos, el punto de partida suele ser 1860, el cual marca la fundación del espiritismo kardecista (Cuchet, 2012; Monroe, 2008; Sharp, 2006). En relación a las investigaciones psíquicas, algunos historiadores consideran los trabajos de Janet con la sonámbula Léonie, a finales de 1880, como un momento clave (Méheust, 1999; Plas, 2000). Asimismo, la fundación de los *Annales des Sciences Psychiques* en 1891 representa una fecha importante para las investigaciones psíquicas francesas (Bacopoulos-Viau, 2013). Como se argumenta más adelante, la década de 1930 marca la decadencia de la metapsíquica, por lo que la mayoría de historiografías sobre el tema terminan en este momento (Brower, 2010; Lachapelle, 2011).

adquirirán una influencia importante en España, como Richet, Janet o Lombroso, empiezan a interesarse por los fenómenos mediúmnicos. Del mismo modo, los primeros grupos o sociedades españolas llamados de investigaciones psíquicas datan de mediados de 1890³³.

En la tesis se ha omitido el período de la Primera Guerra Mundial. El motivo principal es que no se halló ningún caso español relevante para este período. Este hecho puede responder a la pausa que se vivió dentro de las investigaciones psíquicas debida a los tiempos bélicos en los contextos europeos hegemónicos. Así, se constata de nuevo la dependencia del nivel internacional para el avance de las investigaciones psíquicas en España³⁴. Si bien este período parece frenar los avances en este ámbito, alimenta las creencias espiritistas y representa un gran impulso para el movimiento en Europa y Estados Unidos (Monroe, 2008; Moore, 1977). Como apunta Brower (2010: 93) en relación a las investigaciones psíquicas, el elemento más relevante de la Primera Guerra Mundial son las consecuencias que conlleva, traducidas en un interés renovado por la posibilidad de la supervivencia del espíritu tras la muerte y el intento de dar una respuesta científica a este problema. Para esta tesis resulta un espacio temporal interesante en cuanto se crean los contactos que darán lugar a la fundación del *Institut Métapsychique International* en París, inaugurado en 1919 y con una fuerte influencia en España (Lachapelle, 2005).

1931 representa el inicio de la Segunda República española. Este es un buen momento para el espiritismo en España; pero las investigaciones psíquicas y, más concretamente, la metapsíquica, han desaparecido casi por completo del panorama español. En 1934 se celebra el *Quinto Congreso Internacional Espiritista* en Barcelona, con la importante participación de Humbert Torres. En su ponencia defiende la

³³ Destacan la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Ibero-Americana* de Madrid y el *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas* de Barcelona. Fundados ambos en 1895, con la participación de Otero Acevedo y Melcior, respectivamente. Véase los capítulos primero y segundo.

³⁴ A propósito de la muerte de Eusapia Palladino en junio de 1918, el espiritista Quintín López Gómez hizo la siguiente reflexión: «A la fiebre fenoménica, al delirio de la actividad propagadora del período de oro del Psiquismo experimental en cada país, ha sucedido otro período de progresiva decadencia, de muerte aparente de aquellos ideales que parecían haber de avanzar de continuo hasta avasallarlos todo» (López Gómez, 1918: 147).

perennidad de la hipótesis espiritista. En este congreso, los ponentes mencionan la metapsíquica solo como «ciencia auxiliar» del espiritismo. Ni Torres ni el antiguo presidente del *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona, el espiritista Eduardo Anaya Mena (pseudónimo: Profesor Asmara), se oponen a esta visión. Como veremos en el cuarto capítulo, el espiritismo español se apropió de la metapsíquica en un intento de legitimar su doctrina ante la ciencia.

En esta tesis la fecha de 1931 se ha elegido, además, por otro motivo. Este año marca la muerte del espiritista e industrial Jean Meyer, quien financiaba el *Institut Métapsychique International*. A partir de ese momento, debido a problemas derivados de la herencia de Meyer, el IMI dejó de tener una estabilidad económica, lo cual repercutió enormemente en sus trabajos y, en consecuencia, en el avance de la metapsíquica en Francia (Evrard, 2015). No es casualidad que un declive en este campo se observe también en España. Las sociedades metapsíquicas españolas fundadas en los años veinte, inspiradas en el IMI, desaparecen —véase el cuarto capítulo—³⁵.

³⁵ Durante la guerra civil española se perdió la mayoría de documentación relativa a estas sociedades, como la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos*. Tras un período de aislamiento, a principios de 1970, investigadores como Ramos Perera, Francisco Gavilán y Luis Fernández fundaron la *Sociedad Española de Parapsicología*, basada ante todo en las investigaciones de Rhine sobre la percepción extrasensorial (Rueda, 1991).

Resumen de los capítulos

Mediumnidad y sonambulismo

Manuel Otero Acevedo y Eusapia Palladino (1888-1895)

En la primera parte del capítulo se indaga en la importancia de las pruebas y los testimonios en la legitimación de los fenómenos mediúmnicos dentro del positivismo científico de finales del siglo XIX. Mediante el uso que Otero Acevedo hizo de las evidencias obtenidas con Palladino, se analiza su intento de devenir el referente español de las investigaciones psíquicas frente a autoridades como Aksakof. En la segunda parte del capítulo, se argumenta que la mediumnidad se convirtió en un objeto de estudio científico gracias, en parte, a su demarcación con respecto al sonambulismo. Finalmente, la tesis muestra que aceptar la existencia de la mediumnidad afectó las convicciones materialistas de tres autores que se iniciaron con Palladino en las investigaciones psíquicas: Richet, Lombroso y, ante todo, Otero Acevedo.

La patologización de la mediumnidad

Victor Melcior y Teresa Esquius (1895-1905)

El capítulo empieza por abordar el proceso de patologización de la mediumnidad, sobretodo en Francia, y su influencia en Melcior. Seguidamente, se analiza el caso de una clínica de caridad, patrocinada por espiritistas, donde Melcior «curó» a Esquius mediante la sugestión hipnótica. La interpretación de Melcior bebió de fuentes tan distintas como el desdoblamiento de la personalidad de Janet y las teorías en torno a la exteriorización de la motilidad de Rochas. Así, se constata la labilidad de los límites entre medicina, psicología anormal, investigaciones psíquicas y espiritismo. Al final del capítulo, se contrapone la visión patológica de los médiums a la idea kardecista de la mediumnidad terapéutica. Esta tesis concluye que el tratamiento recibido por Esquius respondió al marco teórico de la mediumnidad patológica y que, ante los mismos síntomas, podría haber recibido una terapia espírita.

Un laboratorio mediúmnico

Josep Comas i Solà y Carmen Domínguez (1906-1914)

En primer lugar, se muestra cómo algunos espiritistas se valieron de autoridades científicas como Comas para intentar legitimar los fenómenos mediúmnicos ante la ciencia. A partir de las dificultades que halló Comas para estudiar la mediumnidad de Domínguez, se profundiza en tres aspectos metodológicos: la necesidad de basarse en el método de la observación, las dificultades de usar un instrumento humano como el médium, y la imposibilidad de aplicar ciertas condiciones de control que, si bien prevenían el fraude, impedían la producción de los fenómenos. Finalmente, se contraponen el papel epistémico de las autoridades científicas como Comas frente al de ciertas autoridades espiritistas. La tesis argumenta que trasladar los médiums a un contexto de laboratorio persiguió reforzar la autoridad científica que algunos investigadores decían haber perdido en los entornos espiritistas.

La mediumnidad metapsíquica

Humbert Torres y Marcelle Morel (1918-1931)

En la primera parte del capítulo se analiza el intento de construir una mediumnidad *propriadamente* metapsíquica demarcada del espiritismo. Seguidamente, se muestra cómo Torres y otros partidarios de la hipótesis espírita criticaron aquellos metapsiquistas que, como Osty o Richet, apuntaban a la posibilidad de hallar facultades omniscientes en el hombre. En la segunda parte del capítulo, se examinan los intentos de institucionalización de la metapsíquica en España y se muestra la débil demarcación entre este campo y el espiritismo. Finalmente, se analizan los conflictos entre la metapsíquica y la psicología, también en lucha por su reconocimiento científico. Para ello, resulta ilustrativo el enfrentamiento entre Palmés, psicólogo y jesuita, y Torres. Esta tesis concluye que la asociación entre la metapsíquica y el espiritismo truncó las aspiraciones científicas de algunos metapsiquistas.

I. Mediumnidad y sonambulismo

Manuel Otero Acevedo y Eusapia Palladino (1888-1895)

La médium representaba para mí un libro de ciencia, y era preciso que yo leyera en él con suma claridad, sin nebulosidades, si había de aprovecharme del estudio.

Manuel Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 190.

Una madrugada de 1889, en la habitación de una fonda de Nápoles, el joven médico Manuel Otero Acevedo (1865-1920), de apenas veinte-y-cuatro años, le pidió a la médium Eusapia Palladino (1854-1918) que obrara a plena luz, la peor de las condiciones de producción de los fenómenos llamados espiritistas. Tras varios meses, había conseguido ganarse la confianza de la médium, muy conocida en su región pero aún sin poseer la fama internacional que pronto la acompañaría. Sobre el velador, en frente de Palladino, había un cuenco. En el interior, Otero Acevedo colocó un molde de arcilla, amasado por él mismo, y lo cubrió con su pañuelo blanco. Como en otras ocasiones, su intención fue que los rostros y manos fluídicos materializados por Palladino se imprimieran en la arcilla. Cuando la médium entró en trance, se posesionó de ella su espíritu guía, John King. Tras lo que Otero Acevedo (1893-95, vol. 2: 246-250) describió como una crisis histérica, Palladino despertó de forma brusca y anunció: *É fatto!* La médium estaba exhausta; pero su esfuerzo no había sido en vano. Al retirar el pañuelo, Otero Acevedo vio que en la arcilla se habían impreso «la punta de unos dedos que no podían pertenecer más que a un niño, no mayor de un año. En ellas estaban marcadas las uñas y los surcos ungueales» (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 250). En comparación con los detallados rostros y manos obtenidos en las sesiones a oscuras, esta impresión

podría considerarse nimia. Sin embargo, el hecho de que se hubiera obtenido a plena luz la volvía más valiosa. Otero Acevedo se sintió plenamente satisfecho: esa impresión no solo probaba la realidad de los fenómenos observados, sino también su rigorismo científico a la hora de obtenerla. Con una prueba de estas características estaba preparado para presentar sus trabajos ante la comunidad científica internacional.

Este párrafo de introducción nos da las claves para la comprensión del presente capítulo. Por un lado, nos hallamos ante dos personas en el inicio de sus carreras. En 1889 Otero Acevedo era un médico recién licenciado y Palladino una médium que, por entonces, tan solo era conocida en Nápoles (Alippi, 1962). Para el primero, sus experiencias con Palladino supusieron sus inicios en el estudio de la mediumnidad, así como una oportunidad inmejorable para dar a conocer sus trabajos a las autoridades científicas. Para la segunda, las sesiones significaron un primer paso hacia su fama e internacionalización, la cual la convertirían en la médium más investigada y sobre la cual más se escribiría entre 1890 y 1910. Sin ella, la historia del espiritismo y de las investigaciones psíquicas no se habría desarrollado de la misma manera.

La importancia de Palladino ha sido destacada por los hombres de ciencia que la estudiaron. Es difícil encontrar a una autoridad científica de la época que no asistiera a alguna sesión con la médium¹. A sus fenómenos se atribuye la *conversión* al espiritismo del distinguido médico y criminólogo Cesare Lombroso (1835-1909), quien conoció a Palladino en 1891². Según Alvarado (2011), este hecho dio lugar a la

¹ Entre ellos encontramos miembros de la *Society for Psychical Research*, como Henry Sidgwick, Frederic W. H. Myers y Oliver Lodge; autoridades científicas polacas como Marie Curie o Julian Ochorowicz; y un buen número de reconocidos médicos y psiquiatras italianos, como Augusto Tamburini, Enrico Morselli y, evidentemente, Cesare Lombroso. En *Eusapia Palladino and her phenomena* (1909), el psicólogo Hereward Carrington ofrece una panorámica de los trabajos de los científicos con Palladino, desde las sesiones de 1891 con Lombroso hasta las de 1909 con el propio Carrington.

² Me refiero a la *conversión* de Lombroso al espiritismo en cursiva porque, como ha destacado Ystehede (2013), esta no se produjo hasta el final de su vida, en 1909, y no fue estrictamente una conversión al espiritismo kardecista —el dominante en Italia—, sino más bien espiritualista, pues aceptó la existencia de los espíritus pero no otras cuestiones propias de la doctrina, como la reencarnación o la pluralidad de mundos habitados en el universo.

primera investigación sistematizada de los fenómenos de Palladino: las legendarias sesiones de Milán de 1892³. A partir de entonces, Palladino pasó por las instituciones de mayor prestigio en el campo de las investigaciones psíquicas, como la *Society for Psychical Research* o el *Institut Général Psychologique*. Los historiadores han tratado estas y otras experiencias profusamente⁴; sin embargo, al menos un capítulo en la carrera de la médium resta por escribir: el de Otero Acevedo y las sesiones de Nápoles (1888-89). Según argumenta esta tesis, este episodio es fundamental para explicar por qué Lombroso terminó por interesarse por Palladino y por qué Aksakof se convirtió en el principal artífice de las sesiones de Milán (1892).

En la primera parte de este capítulo, además de profundizar en lo apuntado, se utilizan los trabajos de Otero Acevedo en Nápoles para indagar en la importancia de las pruebas y los testimonios en la legitimación de los fenómenos llamados espiritistas. El uso que Otero Acevedo hizo de los moldes de arcilla obtenidos en Nápoles revela sus intenciones de construirse una autoridad dentro del campo de las investigaciones psíquicas. Para lograr este objetivo siguió varias estrategias, como alardear de su convicción materialista o escribir a cuanta autoridad científica se hubiera interesado en el tema. En la segunda parte del capítulo, veremos cómo la mediumnidad se convirtió en un objeto de estudio científico gracias, en parte, a su contraposición con el sonambulismo. A este respecto, se exponen unas experiencias de sonambulismo clarividente que Otero Acevedo realizó a su vuelta de Nápoles. Finalmente, se analiza cómo la aceptación de la mediumnidad y sus fenómenos afectó las convicciones materialistas de tres autores que se iniciaron con Palladino

³ La médium fue invitada por el consejero del zar, Alexandre Aksakof (1832-1903), gran conocedor del espiritismo. En las sesiones se dieron cita autoridades científicas como el fisiólogo Charles Richet (1850-1935), el astrónomo Giovanni Schiaparelli (1835-1910), el filósofo Carl du Prel (1839-1899) y el propio Lombroso (Gordin, 2004). Los informes realizados por Aksakof y Richet sobre las sesiones de Milán (1892) pueden leerse en: Rochas, 1897/1896: 48-86.

⁴ Sobre los trabajos de la *Society for Psychical Research* con Palladino, véase, especialmente: Oppenheim, 1885. Sobre los investigaciones en el *Institut Général Psychologique* (1905) véase, por ejemplo: Blondel, 2002; Brower, 2010; Lachapelle, 2011. Sobre los trabajos del psicólogo Hugo Münsterberg (1863-1916) con Palladino en Estados Unidos, véase: Sommer, 2012. En la actualidad, Lorenzo Leporiere, de la Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", realiza una tesis sobre Palladino en relación a los científicos italianos que la estudiaron, especialmente: Filippo Bottazzi, Enrico Morselli y Augusto Tamburini.

en el campo de las investigaciones psíquicas: Richet, Lombroso y, ante todo, Otero Acevedo.

La mayor parte de la vida de Otero Acevedo es un misterio que, con paciencia, he podido desentrañar a través de sus publicaciones, las pequeñas notas de prensa, las biografías sobre un buen amigo suyo, el escritor Ramón del Valle-Inclán (1866-1936) y los recuerdos del periodista gallego Raimundo García Domínguez (1916-2003) —pseudónimo: Borobó—, cuya familia fue muy próxima a la de Otero Acevedo. Nacido en Rosario de Santa Fe (Argentina) en 1865, Otero Acevedo vivió en Cesures (Galicia) desde su adolescencia, pues su padre era originario de allí. En 1888, se licenció en medicina con honores en la Universidad de Santiago de Compostela. En su etapa de estudiante, fue fundador y presidente de la Tuna Compostelana, así como del semanario satírico *Pero-Grullo* (1888-89), anticlerical, anticarlista y de orientación masónica (Barreiro Fernández, 2003). Fue discípulo del catedrático de cirugía de la mencionada universidad, Timoteo Sánchez Freire (1838-1912), con quien se inició en la práctica de la hipnosis clínica. En 1891 se doctoró en medicina la Universidad de Madrid, especializándose en la cirugía del sistema nervioso, de la cual que fue pionero en España. Desde entonces, ocupó varios puestos de importancia en el Instituto de Terapéutica Operatoria (Madrid) del doctor Federico Rubio (1827-1902), el balneario de Ledesma (Salamanca) y el hospital de Pontevedra (Galicia). Durante el verano, sus viajes a Argentina fueron habituales, donde conservaba parte de su familia. Murió el 19 de junio de 1920 en Cesures a causa de una grave enfermedad (García Domínguez, 1986).

Dice García Domínguez que, según los rumores, Otero Acevedo fue «cuanto había de ser para ir sin remisión al infierno: ateo, masón, vegetariano, volteriano, tal vez nudista y, sin duda, republicano federal. Espiritista, desde luego, y quizá hablase esperanto. Poco faltaba para que le tildasen de bolchevique, a pesar de su fortuna,

en aquellos sus últimos años, que coincidieron con la Revolución rusa» (García Domínguez 1986: 11). Algunos de estos rumores eran ciertos, como el hecho de que era ateo, masón y republicano. Ahora bien, espiritista nunca llegó a declararse. Su interés por los fenómenos se desarrolló, que se tenga constancia, entre 1888 y 1895. Sus libros, artículos y participaciones en sociedades o congresos espiritistas se registran solo durante este período. Para este capítulo se han tenido especialmente en cuenta los dos volúmenes de *Los espíritus* (1893-95)⁵, así como dos series de artículos que publicó en el *Heraldo de Madrid* y *El Globo*, tituladas: *Los fantasmas* (1891) y *Lombroso y el espiritismo* (1895). Ambas series fueron editadas en formato de libro con el subtítulo: «apuntes para la psicología del porvenir», lo cual nos indica el enfoque con que Otero Acevedo abordó estos temas. La primera fue traducida al italiano y al alemán⁶. La segunda representa, por motivos que se desconocen, la postrera publicación de Otero Acevedo sobre el tema. A partir de 1895, sus artículos, escasos, tratan de cuestiones clínicas y de los problemas de su especialidad médica.

Según el médico argentino y amigo de Otero Acevedo, Severo G. del Castillo (1922), el libro *Los espíritus* tenía que contar con cuatro volúmenes en vez de dos. De hecho, el segundo y último volumen publicado termina con las experiencias de Otero Acevedo en Nápoles y con la promesa de que pronto expondrá sus conclusiones al respecto, lo cual no se produjo. Como destaca del Castillo, Otero Acevedo se reservó los motivos por los cuales no terminó su mayor obra en investigaciones psíquicas.

Durante su juventud su interés por los fenómenos mediúmnicos fue mucho más que un pasatiempo. Animado por sus estudios con Palladino, confió en la importancia de estos trabajos para la ciencia, los cuales veremos que le llevaron a

⁵ El primer volumen consiste en un repaso histórico del espiritismo. El segundo se basa en las experiencias de grandes hombres de ciencia con renombrados médiums, incluidas las de Otero Acevedo con Palladino.

⁶ Edición italiana: *I fantasmi*. Traductor: Vincenzo Caballi. Napoli, 1895. Edición alemana: *Ueber die Gespenster. Wahrheiten für die moderne Psychologie*. Traductor: Fritz Feilgenhauer. Verlag von Ernst Fiedler in Leipzig, 1896.

abandonar sus convicciones materialistas⁷. Según el espiritista José Blanco Coris, uno de los proyectos de Otero Acevedo fue el de traer a Palladino a España para presentarla a sabios como Santiago Ramón y Cajal (1852-1934) y convencerle «de que hay algo en la vida normal del organismo humano que escapa a todas las teorías y análisis de los laboratorios» (Blanco Coris, 1922: 12). Aunque se desconoce si lo intentó, se sabe que la médium no visitó Madrid⁸.

Entre 1888 y 1895, la implicación de Otero Acevedo con el movimiento espiritista fue activa, aunque no vinculante, pues nunca defendió la hipótesis espírita en sus obras. En 1892, participó en el comité organizador del *Congreso Espiritista Hispanoamericano Internacional* (Madrid). Según Méndez Bejarano (1928), Otero Acevedo y otros participantes del congreso estaban en desacuerdo con la orientación del evento. Su interés en el espiritismo no radicaba en su doctrina, sino en el estudio experimental de sus fenómenos. Con tal de ahondar en esta dirección, en 1895 fue socio fundador de la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Iberoamericana*, la cual tenía por objeto: «investigar y estudiar los fenómenos psíquicos y sus afines. Es extraña por completo a toda cuestión política o religiosa» (Sociedad, 1895, s. n.). Fue, sin lugar a dudas, una de las primeras sociedades dedicadas a las investigaciones psíquicas en España. Lamentablemente, en la actualidad solo se conservan los Estatutos de la Sociedad y se ignora cuándo y bajo qué circunstancias desapareció. Aunque periódicos de Madrid como *El Día* anunciaron su fundación y alguna de sus sesiones en 1895, las revistas espiritistas de la época no recogen dicha información.

⁷ Otero Acevedo no llegó a especificar a qué corriente se refería al prodigar su materialismo. Sin embargo, ante la información disponible, podemos concluir que, en términos generales, negaba la existencia del espíritu y afirmaba la preponderancia del cerebro como base material de los fenómenos mentales.

⁸ A finales del siglo XIX, Ramón y Cajal se interesó por la hipnosis terapéutica. En su domicilio de Valencia llevó a cabo varias experiencias de sugestión hipnótica que intentaban reproducir los fenómenos narrados por Bernheim o Janet. Decidido a indagar en la cuestión, creó un Comité de Investigaciones Psicológicas con algunos de sus colegas médicos. Su intención fue hallar sujetos idóneos. Según Ramón y Cajal, por su domicilio pasaron histéricos, neurasténicos, maníacos y médiums. Sobre estas cuestiones escribió un libro titulado: *Ensayos sobre el hipnotismo, el espiritismo y la metapsíquica* (véase, especialmente: Ramón y Cajal: 1941/1921, 1981/1923). Lamentablemente, falleció antes de que el libro pudiera ser publicado y el original inédito se perdió durante la guerra civil española (López-Muñoz et al., 2008). Quizá en ese libro hiciera referencia a las investigaciones de Otero Acevedo y Palladino, hecho que permitiría indagar en la posible relación entre ambos médicos. Por el momento, la información disponible no nos permite profundizar en el tema.

Este hecho puede interpretarse como una evidencia de que los espiritistas no estuvieron conformes con ella. Aun sin conocer su progreso, la participación de Otero Acevedo como socio fundador nos muestra que su interés por los fenómenos mediúmnicos se centró en el estudio científico de los hechos, sin preocuparse por la doctrina espírita.

Eusapia Palladino es de los pocos médiums que mencionaremos en esta tesis a los cuales se les puede dar una voz propia. Esta puede extraerse, principalmente, de las entrevistas que concedió y de sus escasas cartas conservadas —dictadas, pues era analfabeta⁹—. Su trayectoria a partir de las sesiones de Milán (1892) es muy conocida, pero el período vital más interesante para este capítulo, sus inicios como médium, todavía sigue inexplorado. Según Biondi (1988: 96), nadie tomó nota de los comienzos de Palladino en el espiritismo, hecho que dificulta aún más indagar en ellos. Al parecer, la médium solía contar su vida de forma distinta a personas diferentes. Como observa Alvarado (2011: 80), este hecho se ratifica en cuanto se comparan las biografías de algunos autores sobre la médium con las crónicas que esta hizo sobre su infancia y adolescencia¹⁰. Los hechos que coinciden y que resultan relevantes para este capítulo son los siguientes.

Palladino provenía de una familia muy humilde del sur de Italia. Su madre murió al poco de nacer ella y su padre cuando tenía doce años. Sin poseer abuelos o familiares cercanos que pudieran cuidarla, se vio forzada a trabajar desde niña como criada en varias familias burguesas de Nápoles. Cuando era adolescente, los primeros fenómenos de levitación empezaron a manifestarse. Desde sus inicios y

⁹ Por ejemplo, en el archivo de Frederic W. H. Myers, en el Trinity College (Cambridge), se halla una carta de Palladino (1895) dirigida a Eleonora Sidgwick (1845-1936), esposa del filósofo Henry Sidgwick (1838-1900), uno de los fundadores de la *Society for Psychical Research*. En la carta, redactada con la ayuda del médico Francesco Graus, la médium se defiende de las acusaciones de fraude de sus sesiones de Cambridge en 1895, con la presencia de Myers y el matrimonio Sidgwick.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el relato que hizo Morselli (1908, vol. 1: 117-134) de la vida y personalidad de Palladino en comparación a la que hizo la propia médium en 1910, para la revista *Cosmopolitan Magazine*, con el artículo titulado: «My own story» (Palladino en: Alvarado, 2011: 84-91).

hasta su muerte, en 1918, fue una médium de fenómenos físicos. En 1872, a la edad de dieciocho años, ya era conocida en Nápoles, donde se la llamaba «la Sapiro», un apodo que los historiadores parecen haber ignorado hasta el momento¹¹. Por entonces, el espiritista Giovanni Damiani y su esposa eran sus protectores. Hasta 1886 las sesiones concedidas fueron pocas y siempre para los amigos más cercanos y leales de la familia Damiani (Alippi, 1962). A partir de ese momento, el médico y profesor universitario Ercole Chiaia (m. 1905) se convirtió en su nuevo protector y «mánager». Con Chiaia, la fama de Palladino creció en la región y fue foco de algunas polémicas locales (Bracco, 1907). Fue entonces cuando se empezó a forjar la idea de que Palladino podría darse a conocer más allá de Nápoles. En 1888 la médium fue el objeto de una carta-desafío pública escrita por Chiaia y dirigida a Lombroso. La mayoría de historiadores asumen que este fue el motivo por el cual Lombroso se interesó por Palladino en 1891 (véase, por ejemplo: Blondel, 2002; Brower, 2010; Sommer, 2012). Sin embargo, como puede observarse, entre 1888 y 1891 transcurrió un lapso significativo de tiempo. Este es el período más interesante para este capítulo. Por entonces Otero Acevedo acudió a Nápoles para llevar a cabo el desafío que Lombroso había rechazado. Este hecho es fundamental para comprender por qué Lombroso terminó por asistir a unas sesiones con Palladino tres años más tarde y tras una primera negativa.

El desafío que Lombroso rechazó

Las maravillas de Eusapia Palladino se dieron a conocer al gran público a través de una carta que publicó el periódico italiano *Fanfulla* el 9 de Agosto de 1888. La carta,

¹¹ Solo en una ocasión he encontrado que se haga referencia a este apodo, cuando Alvarado transcribe una cita de Damiani donde este se refiere a la médium como «Sapiro Padalino [sic]» (Damiani en: Alvarado, 2011: 81). Alvarado (2011: 81) introduce la cita diciendo que Damiani «[is] presumably referring to Palladino».

titulada: «Un desafío para la ciencia», la firmaba Ercole Chiaia e iba dirigida a Cesare Lombroso. Su contenido representaba una invitación formal a presenciar los fenómenos producidos por una extraordinaria médium napolitana, de quien no dijo el nombre y a la cual se refirió como «la joven» o, incluso, «la enferma» (Chiaia en: Rochas, 1897/1896: 21-25). Para convencer a Lombroso, Chiaia insistió en que las sesiones se harían bajo estrictas condiciones de control y con dos hombres de su confianza. Como se ha comentado, Lombroso rechazó el desafío. Sin embargo, tres años más tarde, en 1891, durante una visita al manicomio de Nápoles, accedió a organizar dos sesiones con Palladino. Estas tuvieron lugar en su hotel con la presencia de dos amigos psiquiatras, al parecer tan escépticos como Lombroso (Blondel, 2002).

¿Cómo conoció Otero Acevedo la existencia de este desafío? Un mes más tarde de la publicación de la carta en Italia, se celebró el *Primero Congreso Espiritista Internacional* en Barcelona, coincidiendo con la Exposición Universal de 1888. Chiaia acudió como uno de los representantes italianos del espiritismo. Su desafío a Lombroso le había generado cierta fama entre los espiritistas españoles, quienes lo incluyeron en el comité ejecutivo del congreso. El discurso que impartió se basó en leer dicha carta, la cual se publicó en el libro de actas del encuentro (Chiaia, 1888). Otero Acevedo descubrió el desafío de Chiaia a través de la lectura de las actas.

En 1888 se hallaba escribiendo el libro *Los espíritus* (1893-95). Por aquel entonces, el conocimiento de Otero Acevedo del espiritismo era básicamente teórico y se caracterizaba por el escepticismo. Decidido a indagar en el asunto, escribió a cuanta autoridad científica en Europa hubiera tomado partido en el tema. Dichas autoridades incluyeron a Richet, Crookes, Aksakof, Gibier, Delbœuf y Lombroso (Chiaia, 1890). Aunque existe constancia de que los autores citados le respondieron, solo se encuentran fragmentos parciales de sus respuestas, mayoritariamente transcritos en los libros de Otero Acevedo¹².

¹² En el archivo de William Crookes, en la Royal Institution (Londres), no se conserva ni se sabe de la existencia de las cartas de Otero Acevedo. Según me comentó Andreas Sommer, esto puede

Durante la redacción de *Los espíritus* (1893-95) y, sobre todo, a través de los testimonios de autoridades como Crookes, Otero Acevedo constató que no bastaba con tener un amplio conocimiento teórico del espiritismo, que necesitaba experimentarlo para formarse una opinión más sólida. Por ello, al leer la carta-desafío de Chiaia vio una oportunidad única para estudiar el lado práctico de los fenómenos. Sin más faltar, escribió a Chiaia prestándose a llevar a cabo las experiencias con Palladino que Lombroso había rehusado dirigir. Para convencerlo de que era el hombre adecuado, hizo gala de su convicción materialista y escéptica, así como de su deseo de mantener el máximo rigor durante las sesiones (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 1: 12). Al fin y al cabo, estos eran algunos de los poderosos motivos por los cuales Chiaia había decidido desafiar a Lombroso.

La actitud firme de Otero Acevedo atrajo la atención Chiaia, quien le respondió encantado. Para cumplir con sus exigencias, le propuso que las sesiones se hicieran en la fonda donde este iba a alojarse en Nápoles y mediante la presencia de hombres de ciencia y académicos (Chiaia, 1890). Durante las experiencias, Chiaia pudo constatar el escepticismo de Otero Acevedo y su férrea determinación por evitar cualquier fraude:

El Dr. Otero estaba acorazado de incredulidad, pero es un observador escrupuloso, y casi tengo el derecho de suponer que es la reencarnación de un inquisidor de los tiempos de Torquemada, a juzgar por la manera de atar a la médium y ponerla en la imposibilidad de hacer el menor movimiento.¹³ (Chiaia en: Rochas, 1897/1896: 26).

deberse a que la familia de Crookes, avergonzada por los intereses de este en el espiritismo, quemó mucha documentación relacionada con el tema. Otros archivos personales que he visitado, y en los cuales no he encontrado las mencionadas cartas son: el archivo de Frederic W. H. Myers en el Trinity College (Cambridge) y el fondo Charles Richet en la Bibliothèque de l'Académie Nationale de Médecine (París). También según Sommer, en el catálogo preliminar del archivo personal de Alexandre Aksakof en el Pushkinskij Dom (St. Petesburgo) no existen referencias sobre dichas cartas; aunque veremos que Aksakof las menciona. En el Archivio Storico della Psicologia Italiana (Aspi) de la Università degli studi di Milano-Bicocca (Milán) se encuentra el fondo personal del psiquiatra y psicólogo Giulio Cesare Ferrari, donde hallamos cartas en las que habla de Palladino con otros colegas, como Morselli. Sin embargo, Otero Acevedo no mantuvo una correspondencia con Ferrari. Agradezco a Dario De Santis haberme informado de esta cuestión.

¹³ Cito la traducción de Victor Melcior en el libro de Rochas (1897/1896). El original de Chiaia reza lo siguiente: «Le professeur Otero était cuirassé d'incredulité, mais c'est un observateur scrupuleux; j'ai le droit de supposer qu'il est une réincarnation d'un inquisiteur des temps de Torquemada, à en

Según Otero Acevedo (1893-95), a los diez días de recibir una respuesta positiva ya se hallaba en Nápoles. Aunque las fechas de inicio y fin no quedan especificadas, se sabe que las experiencias con la médium se alargaron tres meses, quizá de forma discontinua, entre 1888 y 1889.

Por aquel entonces, solo Chiaia y algunos espiritistas como Damiani, su anterior protector, confiaban en que los fenómenos de Palladino podían interesar a la ciencia (Alippi, 1962). En un artículo de 1886, el escritor y periodista Roberto Bracco (1861-1943) ironizó que «la Sapio» no era Henry Slade (1835-1905), el médium que triunfaba en Estados Unidos y el Reino Unido tras sus experiencias con el astrofísico Johann Karl Friedrich Zöllner (1834-1882). Del mismo modo, insistió en que Chiaia no era el nuevo Allan Kardec (Bracco, 1907: 145). Por lo tanto, queda claro que, cuando Otero Acevedo respondió al desafío de Chiaia, Palladino no gozaba de ninguna fama a nivel internacional. Esto hace sospechar que acudió a Nápoles movido por el hecho de que el reto se dirigiera a Lombroso. Es decir, que dio credibilidad a los fenómenos de la desconocida médium solo porque estos fueron el objeto del desafío a una autoridad científica descreída con el espiritismo. La razón de esta afirmación es que, si tan solo hubiera querido constatar la veracidad de los fenómenos podría haber acudido a médiums españoles a los cuales, por aquel entonces, se les atribuían maravillas parecidas. Este sería el caso, por ejemplo, de María Sala, la médium de fenómenos físicos que dio a conocer el célebre espiritista Vizconde de Torres Solanot (1840-1902) en su libro *La médium de las flores* (1895)¹⁴.

juger par sa manière de lier le médium et de le mettre dans l'impossibilité de faire le moindre mouvement» (Chiaia, 1890: 326).

¹⁴ Sala había recibido el apodo de «la médium de la flores» debido a que su especialidad eran los aportes de flores. Las sesiones narradas en el mencionado libro transcurrieron entre 1877 y 1880 y fueron el foco de varias polémicas. En 1890, Otero Acevedo acusó a Sala de haber estafado grandes cantidades de dinero a Torres Solanot, a quien tachó de fanático. Sus acusaciones de fraude se basaron, ante todo, en la poca escrupulosidad y la falta de condiciones de control de las sesiones (Méndez Bejarano, 1928). Otero Acevedo no fue el único en dudar de la mediumnidad de Sala. En 1894, el *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas* llevó a cabo unas experiencias con la médium y negó que sus fenómenos fueran producto de los espíritus. Véase la nota 9 en el segundo capítulo.

Al llegar a Nápoles Otero Acevedo intentó convencer a Lombroso de que lo acompañara en sus trabajos con Palladino. Muy probablemente, quería valerse de la autoridad de Lombroso para legitimar sus investigaciones y, al mismo tiempo, construirse su propia autoridad en el emergente campo de las investigaciones psíquicas, tanto a nivel nacional como internacional. A diferencia de otros autores, como Aksakof, Lombroso no hizo ninguna referencia a las cartas que intercambió con Otero Acevedo. Aunque cabe suponer que fueron pocas, en opinión del psicólogo italiano Enrico Morselli (1852-1929) pudieron resultar vitales para convencer a Lombroso de la relevancia de los fenómenos de Palladino¹⁵. Según Morselli (1908, vol. 1: 135), Otero Acevedo contribuyó a persuadirlo haciendo gala, como con Chiaia, de sus convicciones materialistas. Sin tener en cuenta este hecho, resulta difícil entender por qué Lombroso accedió a ver a Palladino en 1891 cuando el desafío de Chiaia había sido en 1888.

Con los años, Otero Acevedo ofreció dos versiones muy distintas sobre la respuesta que recibió de Lombroso y la reacción que le provocó. En una serie de artículos titulada *Los fantasmas* (1891) se mostró muy comprensivo con Lombroso. Según escribió, tras invitarle: «Me contestó atentísimo, diciendo que se honraría mucho con ello, pero que el estudio había de ser hecho en plena luz y en condiciones de experimentación rigurosa» (Otero Acevedo, 1891c: 1). Otero Acevedo aceptó encantado; sin embargo, el día en que esperaba a Lombroso, este le respondió: «Estoy muy ocupado. No puedo moverme de Torino. Venid aquí.» (Lombroso en: Otero Acevedo, 1891c: 1). Según escribió en *Los fantasmas* (1891):

El único pesar que traje de Italia, fue el de que una eminencia como el profesor Lombroso no hubiera tenido el valor y la independencia de carácter necesarios para estudiar materias tan importantes como éstas, y ponerse frente a los académicos que las rechazaban sin conocerlas. (Otero Acevedo, 1891c: 1).

¹⁵ En 1908, Morselli publicó *Psicologia e "spiritismo": Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino* [sic], un estudio psicológico sobre la mediumnidad, publicado en dos volúmenes y basado en sus sesiones con Palladino (Génova, 1901-1902; 1906-1907). Para más información véase: Brancaccio, 2014; Morselli, 1908.

Esta versión de lo acontecido, aunque no deja de ser crítica, contrasta con la que ofreció cuatro años más tarde, en una serie de artículos titulada *Lombroso y el espiritismo* (1895). En esa ocasión, afirmó que:

En 1888, escribíale yo [a Lombroso] desde Nápoles, instándole a que hiciera conmigo el estudio de los fenómenos que produce Eusapia y se excusó alegando el temor de *que los académicos se burlaran de él*.

Pasan dos años: asiste a tres sesiones; ve algunos hechos, y enseguida — acaso imprudentemente— formula teorías que cree que pueden explicarlos. (Otero Acevedo, 1895: 33-34, cursiva en el original).

Como se observa, en los artículos de esta serie Otero Acevedo exhibió un tono burleta, crispado e incluso agresivo con respecto a Lombroso. ¿A qué se debió este cambio de actitud?

Cuando Otero Acevedo escribió *Los fantasmas* (1891) acababa de saber de las primeras experiencias de Lombroso en Nápoles (1891). Por entonces, Lombroso no se había pronunciado sobre los fenómenos ni había hecho referencia a quiénes o qué lo habían llevado a estudiar a Palladino. El tono amigable de Otero Acevedo puede interpretarse como la esperanza que albergó de que Lombroso se refiriera a él como al «médico materialista» que le convenció del interés científico de los hechos. Aun así, cuando en un artículo de 1892 Lombroso por fin habló del tema, la referencia no se dio. En dicho artículo su encuentro con la médium fue descrito como un episodio casual: «En esto, se me ofreció estudiar las manifestaciones producidas por un médium extraordinario, Eusapia, y acepté gustoso» (Lombroso, 1892: 143). Como se observa, Lombroso lo presentó como si hubiera accedido a la primera, sin mencionar la carta-desafío de Chiaia o la invitación de Otero Acevedo.

El artículo de Lombroso (1892) fue recibido con admiración por la mayoría de espiritistas, ya que vieron en él su *conversión*. Un amigo de Otero Acevedo, el teósofo Alfredo Rodríguez de Aldao —pseudónimo: Aymerich— escribió: «Al rectificar sus opiniones en todo aquello que ha creído injusto, Lombroso da una hermosa prueba de imparcialidad que le glorifica y aquilata el brillo de un renombre

inmarcesible» (Rodríguez de Aldao, s.d.: 194). Dentro de la comunidad científica internacional, la publicación del artículo se vivió con expectación. Solo algunos hombres de ciencia lo atacaron. La crítica más hiriente vino de la mano del psiquiatra Albert Moll (1862-1934), también interesado en las investigaciones psíquicas. Según dijo, a Lombroso lo habían engañado deplorablemente. En una carta abierta al periódico *Berliner Tagesblatt*, Lombroso atribuyó la actitud de Moll al misonerismo (Maehle & Sauerteig, 2012).

Tras la publicación del artículo de Lombroso se organizaron las sesiones de Milán, las cuales convirtieron a Palladino en la «*diva des savants*» —como Edelman (1995: 190) la llama—. La médium fue reclamada por investigadores de París y Londres. Myers, Sidgwick, Richet o Morselli compartieron con ella varias sesiones a lo largo de sus carreras. De haber sido invitado, Otero Acevedo se les habría sumado gustoso. A juzgar por el tono crítico e irónico que impregna la serie de artículos *Lombroso y el espiritismo* (1895), cabe concluir que Otero Acevedo se sintió disgustado con el hecho de que Lombroso jamás lo mencionara. Una referencia de este habría representado una maravillosa carta de presentación ante las autoridades científicas y, quizá, la propuesta para formar parte de los comités científicos que estudiaron a Palladino a partir de ese momento.

Más allá de las disputas internas que pudiera mantener Otero Acevedo con Lombroso, es innegable el silencio del segundo respecto al primero contribuyó a que no se haya destacado su papel en la legitimación de la mediumnidad de Palladino ante la comunidad científica internacional. Desde luego, Otero Acevedo no fue el primer *savant* en estudiar a la médium, pero sí parece que fue el primer científico extranjero en hacerlo. Aceptar el desafío de Chiaia que Lombroso había rechazado resultó, en parte, un fracaso, ya que no logró cosechar el reconocimiento deseado. Como veremos en los siguientes apartados, la obtención de pruebas materiales *fehacientes* le sirvió para dar validez a su testimonio frente a otras autoridades como Richet o Aksakof.

Pruebas *irrecusables*, testimonios *irrefutables*

El informe de Richet sobre las experiencias de Milán (1892) termina de la siguiente manera:

*Por absurdos e inadmisibles que resulten los experimentos practicados con Eusapia, me es muy difícil atribuirlos a una superchería consciente o inconsciente, o a una serie de supercherías. Sin embargo, hace falta la prueba formal, irrefutable, de que no existe engaño por parte de Eusapia e ilusión por parte nuestra. Precisa, pues, que busquemos esta prueba irrecusable.*¹⁶ (Richet en: Rochas, 1897/1896: 86, cursiva en el original).

La obtención de pruebas materiales fue uno de los elementos claves para el estudio científico de la mediumnidad. Si los fenómenos no podían ser provocados a voluntad, tenían que ser, por lo menos, probados. Para el filósofo alemán Eduard von Hartmann (1842-1906), el testimonio de las autoridades científicas no era suficiente para dar credibilidad a los hechos. En *Der Spiritismus* (1885) defendió que las materializaciones observadas en médiums como Florence Cook eran producto de una alucinación colectiva. Como argumenta Wolfram (2012b), las críticas de Hartmann reforzaron la necesidad de hallar una evidencia que no estuviera asociada a la percepción sensorial y que persistiera tras las sesiones. Este tipo de pruebas consistieron, mayoritariamente, en fotografías y moldes de cera o arcilla para las materializaciones, y grabados fonográficos para los fenómenos auditivos. Tanto espiritistas como partidarios de otras hipótesis las presentaron como evidencias neutras y objetivas de lo observado (Charuty, 1999; Cheroux, 2004). En este sentido,

¹⁶ Cito la traducción de Victor Melcior sobre el informe de Richet incluido en el libro de Rochas (1897/1896). El informe en versión original reza lo siguiente: «*Quelque absurdes et ineptes que soient les expériences faites par Eusapia, il me paraît bien difficile d'attribuer les phénomènes produits à une supercherie soit consciente, soit inconsciente, ou à un série de supercheries. Toutefois la preuve formelle, irrécusable, que ce n'est pas un fraude de la part d'Eusapia et une illusion de notre part, cette preuve formelle fait défaut. Il faut donc chercher de nouveau une preuve irrécusable*» (Richet, 1893 : 31, cursiva en el original).

se intentó separar el testimonio de lo testimoniado. Sin embargo, dicha separación solo se dio en apariencia.

Las sesiones de Otero Acevedo con Palladino pueden definirse como la búsqueda de esta «*prueba irrecusable*» de la que habló Richet. Para *captar* las materializaciones de rostros y manos, Otero Acevedo se sirvió de unos moldes de arcilla. La función de estos es comparable a la que cumplió la fotografía espiritista, que puede definirse como la prueba más utilizada por parte de los científicos para probar esta clase de fenómenos. Por ello, en este apartado nos referiremos a ella antes de analizar la forma en que Otero Acevedo obtuvo las impresiones de los moldes y, sobre todo, el uso que hizo de las pruebas. Por un lado, este análisis permitirá aclarar qué entendieron por materializaciones de fantasmas Otero Acevedo y otros investigadores. Por otro lado, servirá para argumentar que no se puede valorar el papel de las pruebas en la legitimación de los fenómenos sin tener en cuenta al testimonio que presentó estas evidencias.

Una prueba *irrecusable*: la fotografía espiritista

Otero Acevedo no creía en las materializaciones de espíritus. A su parecer, aquello que los médiums materializaban era lo que Gurney, Myers y Podmore habían llamado *phantasms*. En 1886, estos tres miembros de la *Society for Psychical Research* publicaron dos volúmenes titulados *Phantasms of the living*, los cuales incluían más de 700 casos relacionados con las apariciones, las alucinaciones y la telepatía. En ellos, los autores distinguieron entre *phantoms* y *phantasms*. En inglés, solo el primer término está estrictamente asociado con las apariciones de difuntos, mientras que el segundo representa algo percibido o imaginado que no es real¹⁷. Los autores citados

¹⁷ Definiciones del diccionario de Cambridge (Advanced Learner's dictionary, 4th edition): «Phantom [noun]: a spirit of a dead person believed by some to visit the living as a pale, almost transparent form of a person, animal or other object». «Phantasm [noun]: something that is seen or imagined but is not real».

decidieron hablar de *phantasms*, en vez de *phantoms*, para dejar claro que al mencionar las apariciones no se referían a los muertos. En palabras de Gurney:

I refer to *apparitions*; excluding, indeed, the alleged apparitions of the *dead*, but including the apparitions of all persons who are still living, as we know life, though they may be on the very brink and border of physical dissolution. [...] All these we have included under the term *phantasm*; a word which, though etymologically a mere variant of *phantom*, has been less often used, and has not become so closely identified with *visual* impressions alone. (Gurney et al., 1886: XXXV, cursiva en el original).

En este sentido, para Gurney, Myers y Podmore el *phantasm*, a diferencia del *phantom*, representaría a personas vivas. Científicos como Richet (1922) u Otero Acevedo (1891a) encontraron muy adecuada esta definición y decidieron usarla para hablar de las materializaciones. El problema es que ni en francés ni en castellano existen palabras para distinguir entre estos términos. El significado de *phantasm* representa solo una acepción de *fantôme* y fantasma. Evidentemente, este hecho dio lugar a muchas confusiones. Sin embargo, para el caso que nos ocupa, debemos tener claro que cuando Otero Acevedo habló de materializaciones de fantasmas lo hizo refiriéndose a estos *phantasms*. En sus palabras:

[E]n multitud de ocasiones, los fantasmas se aparecen siendo la copia fiel de una persona viva, presente o alejada; y en tal caso el individuo hace de médium exteriorizante, dándose a veces cuenta del hecho, o conservando apenas ligerísima reminiscencia de lo ocurrido. (Otero Acevedo, 1895: 93-94).

En el siguiente capítulo profundizaremos sobre la cuestión de la exteriorización del fantasma por parte del médium. De ahora en adelante, cuando se use esta palabra se hará en el sentido apuntado.

Una vez aceptada la existencia de las materializaciones de fantasmas, el problema residía en ofrecer pruebas fehacientes. La fotografía fue uno de los procedimientos más usados. A esta se le atribuyó la capacidad de hacer visible lo invisible, fijar lo efímero, objetivar las percepciones y ofrecer una prueba neutra del

fenómeno (Charuty, 1999; Cheroux, 2004). En el espiritismo, la oscuridad parcial o total en las sesiones siempre se había presentado como un requisito para que se diera cualquier tipo de materialización (Blondel, 2002). La falta de luz había sido un reto importante a superar para poder obtener fotografías. Crookes fue de los primeros científicos en usar la luz del magnesio para tomar instantáneas de la materialización del supuesto espíritu de Katie King, producida por la médium Florence Cook. Al contemplar las fotografías, muchos vieron un gran parecido entre el espíritu y la médium. Para probar que no eran la misma persona, Crookes intentó fotografiarlas juntas. Solo lo consiguió en una ocasión. Sin embargo, en la imagen la posición de Katie King impide ver el rostro de la médium (Brock, 2008).

Aksakof fue uno de los pocos que consiguió tomar fotografías de una materialización a oscuras. Llamó a esta técnica «fotografía trascendental», en cuanto, al lograr una fotografía sin luz, conseguía mostrar a través de la cámara aquello que los asistentes no habían podido ver pero habían tocado u oído. Esta clase de instantáneas, como las obtenidas mediante la luz del magnesio, fueron de mala calidad. Con frecuencia, las imágenes salían borrosas y aparecían formas no discernibles, las cuales daban lugar a múltiples especulaciones. De todos modos, fueron importantes para falsar algunas acusaciones, como la alucinación colectiva (Wolffram, 2012b). Según Aksakof (1906/1890: 178-242), la fotografía era la prueba definitiva de que Hartmann estaba equivocado, pues si las materializaciones fueran producto de una alucinación colectiva la cámara no podría captarlas.

Otero Acevedo (1895: 75-82) confió plenamente en la autenticidad de las instantáneas obtenidas por Crookes y Aksakof, ya que dio fe de su rigor científico. Consideró que eran fotografías espiritistas en la medida en que se habían obtenido con la ayuda de un médium. Sin embargo, como se ha comentado, no creyó que las materializaciones fueran espíritus, sino fantasmas. Para entender por qué dio credibilidad a estas pruebas, es necesario referirnos a la actitud que mantuvo hacia la fotografía espiritista de carácter comercial, la cual siempre consideró producto de un fraude.

A finales del siglo XIX se había desarrollado todo un mercado alrededor de las fotografías espíritas. El procedimiento básico consistía en la yuxtaposición de dos placas fotográficas, una para el ser vivo y otra para el difunto. Los distintos tiempos de exposición permitían obtener efectos como la transparencia del cuerpo o los halos, los cuales daban lugar a la clásica representación iconográfica de los espíritus. La invención de esta técnica se atribuye al fotógrafo estadounidense William H. Mumler (1832-1884) (Kaplan, 2008). Mumler empezó a usarla alrededor de 1861, más de una década después del episodio de las hermanas Fox¹⁸. El hecho de que se desarrollara en Norteamérica y en dicho período fue consecuencia en gran parte de la guerra civil norteamericana (1861-1865). Como sucedió en Europa tras la Primera Guerra Mundial, el duelo de las familias por la pérdida de sus seres queridos ayudó a la proliferación del espiritismo. Junto a estos factores, el rápido desarrollo de nuevas tecnologías, así como el abaratamiento de los costes, fueron claves en el éxito de la fotografía espiritista (Brower, 2010; Moore, 1977).

Como Mumler, muchos fueron los fotógrafos que se lucraron con su comercialización. Sin embargo, dedicarse a este negocio también tuvo sus riesgos. Descubierta el fraude, algunos fotógrafos fueron juzgados por producir estas imágenes. El caso más conocido es el del francés Édouard Isidore Buguet (1840-1901), colaborador habitual de la *Revue Spirite*. En 1875, tras amasar una considerable fortuna gracias a su habilidad para *captar* lo invisible, Buguet fue condenado a un año de prisión por estafa junto al editor de la *Revue Spirite*, Pierre-Gaëtan Leymarie (1827-1901) (Monroe, 2008).

El fraude en la fotografía espírita era una cuestión conocida por los espiritistas. Tras escándalos como los de Buguet, las técnicas para obtener estas imágenes fueron difundidas tanto por los detractores del espiritismo como por sus

¹⁸ En marzo de 1848, en la casa de la familia Fox en Hydesville (Nueva York) se empezaron a oír una serie de ruidos. Las dos hijas menores del matrimonio idearon un código de golpes — *rappings*— para comunicarse con lo que creían que era un espíritu. Este episodio contribuyó al desarrollo del espiritismo moderno [*spiritualism*] en Estados Unidos. Las dos hermanas Fox se convirtieron en afamadas médiums hasta que en 1888, su hermana mayor y «mánager», confesó que se trataba de un fraude (Moore, 1977).

correligionarios. Otero Acevedo las conocía bien y por ello negaba la autenticidad de la fotografía espiritista comercial. En 1892, durante una reunión informal, un amigo lo retó a producir, de manera fraudulenta, una imagen de ese tipo. Otero Acevedo aceptó encantado el desafío. Para que no pudiera objetársele que un compañero lo había ayudado ejerciendo el papel de difunto, decidió fotografiarse *junto* a su propio espíritu (Figura 1).



Figura 1. «FOTOGRAFÍAS SEUDO-ESPIRITISTAS. El Dr. Otero dormido y su *espíritu* indicándole el mal del que morirá», Otero Acevedo, 1892: 112, mayúsculas y cursiva en el original.

Esta clase de retratos son típicos de personalidades descreídas con el espiritismo, como el astrónomo Josep Comas i Solà, del cual nos ocuparemos en el tercer capítulo. Sin embargo, a diferencia de Comas, Otero Acevedo no hizo semejante fotografía para falsar todas las pruebas de este tipo. Como se ha comentado, confió

plenamente en las obtenidas por Crookes y Aksakof. En este sentido, es claro que juzgó a los «fotógrafos» por encima de las fotografías. Esta actitud también puede atribuirse a otros científicos, como Richet (1906), quien desdeñó de la fotografía espiritista en general pero se basó en evidencias fotográficas para probar las materializaciones de los fantasmas de Villa Carmen (Alger, 1905) (Le Maléfan, 2002).

Llegados a este punto, debemos plantearnos el valor de las pruebas materiales en el estudio científico de la mediumnidad. Como se ha comentado, autores como Crookes y Aksakof presentaron la importancia de la fotografía en términos de objetividad y neutralidad. Así, destacaron su capacidad para hacer visible lo «invisible» y fijar lo efímero. Algunos historiadores, como Charuty (1999), parecen aceptar estas razones y no indagan más en la cuestión. Sin embargo, si solo se tuvieran en cuenta estos argumentos, cabría preguntarnos por qué la fotografía espiritista comercial fue tan mal valorada por científicos como Otero Acevedo. Al fin y al cabo, la calidad de dichas fotografías era mejor que las de las obtenidas por Crookes. Es decir, cumplían en mayor medida con su función de objetivar lo supuestamente invisible y pasajero. Asimismo, daban lugar a menos interpretaciones en cuanto estaban en consonancia con la iconografía tradicional: los espíritus aparecían revestidos de velos semitransparentes, difuminados sus cuerpos. En otras palabras, su apariencia era más *espiritual* que la de Katie King o Joey, el espíritu fotografiado por Aksakof.

Por lo tanto, no puede argumentarse que los motivos que hicieron triunfar la fotografía espiritista en el ámbito científico fueran solo los aludidos. La fotografía, por sí sola, nunca sirvió para acreditar o desacreditar los fenómenos mediúmnicos. Como opina Lamont (2013), las disputas sobre estos fenómenos estuvieron ligadas a la supuesta honestidad y competencia de las personas que defendían su realidad o su falsedad. En sus palabras: «apelar a los hechos no resolvía el asunto, por lo que la competencia para evaluar los hechos fue un componente necesario en cualquier

caso»¹⁹ (Lamont, 2013: 112). En este sentido, el prestigio y la autoridad científica jugaron un papel importante a la hora de valorar la autenticidad de las imágenes de espíritus. Como hizo Otero Acevedo con Crookes y Aksakof, se juzgó antes al «fotógrafo» que a la fotografía. Este argumento es aplicable a otro tipo de pruebas materiales, como los moldes de arcilla usados por Otero Acevedo, los cuales presentaremos seguidamente; pero antes, volvamos un instante a la introducción del apartado, a la cita donde Richet (1893: 31) aboga por la necesidad de hallar una «prueba irrecusable». Si tenemos en cuenta lo argumentado, no es solo que la evidencia tenga que ser irrefutable, es que su testimonio también tiene que poseer esta difícil característica. El siguiente apartado puede leerse como el intento de obtención de una prueba *irrecusable* de las materializaciones de Palladino, basado en la construcción de un testimonio *irrefutable*: el de Otero Acevedo.

Un testimonio *irrefutable*: Otero Acevedo

Para captar las supuestas materializaciones producidas por Palladino, Otero Acevedo usó unos moldes de arcilla (Figura 2). Al igual que la fotografía, este procedimiento perseguía obtener una evidencia clara y tangible del fenómeno. A diferencia de esta, su coste era menor y permitía obtener impresiones en tres dimensiones. Este hecho era importante en cuanto probaba que las materializaciones eran corpóreas, es decir, que llenaban el espacio y que eran capaces de ejercer presión sobre la materia. Si tenían esta capacidad, significaba que los cuerpos materializados podían levantar objetos, hecho que explicaría algunos fenómenos espiritistas, como la levitación o los aportes (Wolffram, 2012b). En todo caso, hay que tener en cuenta que lo que circuló entre la mayoría de investigadores y

¹⁹ «[A]ppealing to the facts did not settle the matter, so competence to assess the facts was a necessary component of any position» (Lamont, 2013: 112)

entre el público, a través de libros y periódicos, fue la fotografía de los moldes. En este sentido, el soporte fotográfico siguió teniendo un peso importante.



Figura 2. Impresiones de rostros y manos sobre moldes de arcilla obtenidos por Otero Acevedo en la sesiones con Palladino (Nápoles, 1888-89).

Como Palladino era una médium de fenómenos físicos, el uso de moldes de arcilla en las sesiones fue habitual. Chiaia había obtenido buenos resultados con ellos, los cuales animaron a Otero Acevedo a darles una oportunidad. En las sesiones de Milán (1892), las pruebas logradas mediante este método estuvieron muy bien valoradas por los asistentes (Aksakof, 1893). Sin embargo, ni en dichas experiencias ni en las de Otero Acevedo se consideró que las impresiones de los moldes fueran producto de un espíritu. Aunque no se sacaron conclusiones claras sobre las causas, se comprobó que los rostros y manos impresos en los moldes guardaban un gran

parecido con la médium (Richet, 1893). Según Otero Acevedo (1893-95, vol. 2: 253-255), una de las caras obtenidas por Chiaia era casi idéntica a Palladino. La médium negó ser ella y dijo que le recordaba a su madre.

Las materializaciones eran los fenómenos que mayor desgaste físico y psíquico suponían para Palladino. Con luz se producían en muy poca intensidad, por lo que la mayoría de experiencias en Nápoles se llevaron a cabo en la semi-oscuridad. Palladino no era hipnotizable, sin embargo, «cuando ella quiere se auto-hipnotiza, y cae en sonambulismo lúcido, en catalepsia o en letargia» (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 191). Para producir cualquier fenómeno, necesitaba entrar en trance, momento en que su espíritu guía, John King, se manifestaba. Basándose en las teorías de Janet, que veremos en el siguiente capítulo, Otero Acevedo (1893-95, vol. 2: 191) llegó a la conclusión de que este era una personalidad subconsciente de la médium. Cuando John King se manifestaba la voz de Palladino se volvía más grave y ruda, hablaba en toscano en vez de napolitano, entendía perfectamente el francés y tuteaba a los asistentes de las sesiones. Si se le preguntaba si podría hacer una experiencia en concreto respondía: veremos (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 191-192).

Como ha apuntado Owen (1989), las sesiones espiritistas fueron un espacio de transgresión de género. Al adoptar la personalidad del supuesto espíritu de John King a Palladino se le permitieron una serie de libertades que no se le habrían consentido en otra situación, y menos aún cuando quienes la rodeaban eran renombrados hombres de ciencia y académicos. Al fin y al cabo, Palladino era una mujer, de orígenes muy humildes, analfabeta, y que había ejercido gran parte de su vida de criada. Solo en el auge del trance, y mediante la voz de un hombre, ganaba el control de la situación: decidía qué fenómenos produciría y bajo qué condiciones, se mostraba desafiante si se le exigía demasiado y, en ocasiones, perdía los modales. Fuera del trance era una mujer con carácter, pero se comportaba de manera más

tímida y servicial y jamás tuteaba a quienes la rodeaban²⁰ (Carrington, 1909; Otero Acevedo, 1893-95; Rochas, 1897/1896). Cuando tenía que producir un fenómeno de gran intensidad, como una materialización, caía en un estado semejante a una crisis histérica:

...hipos, bostezos, sollozos, llantos en ocasiones y gritos agudos; se retuerce desesperada, presa de convulsiones, llena de espuma la boca, apretados los dientes, contraída y deformada la cara, vueltos hacia arriba, inmóviles e insensibles los globos oculares, dilatadas las ventanas de la nariz, llena la frente de un sudor frío, y tan hiperestesiados todos los sentidos, que el menor ruido la molesta, y es necesario vendarle los ojos para que no la dañe la luz que alumbra el gabinete. Si le tocan los dedos, se lamenta y dice que siente como si le quemara un hierro.

Suele suceder que en este período se produzca el fenómeno, o que desaparezca esta fase, para dar lugar a otra en que Eusapia queda letárgica en tal grado, que hay momentos en los que parece que la vida de la médium se ha extinguido y está su cuerpo inanimado. Pasados algunos segundos, se despierta de un modo brusco y dice: *¡É fatto!* (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 249-250).

La semejanza entre este estado y las crisis histéricas fue apuntada en multitud de ocasiones por médicos y psicólogos como Janet o Charcot (Le Maléfán, 1999). Según Lombroso, tanto Palladino como Home o Slade eran neuróticos, aunque solo tuvo ocasión de examinar a la primera. Por su parte, Richet dijo no hallar ningún trastorno en Palladino, mientras que Otero Acevedo afirmó que, tras tres meses de estudio, podía concluir que era una histérica (Lombroso, 1892; Otero Acevedo, 1895; Richet, 1893). La patologización de la mediumnidad es un tema de vital importancia para entender cómo se concibió a los médiums fuera del espiritismo. En el siguiente capítulo profundizaremos sobre esta cuestión.

Para captar las materializaciones en los moldes de arcilla, Otero Acevedo siguió varias precauciones. Como Zöllner en sus experiencias con Slade (Treitel, 2004), ideó una serie de procedimientos y artilugios para evitar el fraude. En un

²⁰ La actitud de Palladino cambió a lo largo de los años y, según las crónicas, sus modales empeoraron con la fama, convirtiéndola en una médium caprichosa y con tendencia a generar escándalos. Véase, por ejemplo: Sommer, 2012.

establecimiento de Madrid, se hizo fabricar una caja de madera con paredes resistentes y doble cerradura. Antes de las sesiones de materialización, Otero Acevedo amasaba una porción de arcilla, la cual cubría con una hoja de papel blanco y colocaba en el interior de la mencionada caja. Cerraba la tapa con llave y añadía un candado. Guardaba las llaves en su bolsillo y colocaba la caja a dos metros de la médium como mucho. Pasado el estado de trance, cuando Palladino le anunciaba: «*È fatto!*», comprobaba maravillado las impresiones de rostros y manos que se habían formado. Cuando las experiencias se realizaban en plena oscuridad, los detalles de las impresiones eran mayores. Durante el proceso, a veces se llegaba a ver una supuesta mano o cara luminosa que penetraba la caja. Mediante el procedimiento relatado, Otero Acevedo se convenció de que los fenómenos no podían ser producto de un fraude. A partir de ese momento tomó menos precauciones. Colocaba la arcilla en una fuente y la cubría con una hoja de papel, cuyas puntas sellaba a la mesa con el sello de cera que utilizaba para su correspondencia. La hoja nunca apareció rota, desprendida, manchada de arcilla o arrugada, y sin embargo las impresiones de forma humana aparecieron normalmente (Otero Acevedo, 1893-95, vol. 2: 249-252).

Como se verá en el tercer capítulo, uno de los problemas del estudio científico de la mediumnidad es que se desconocía en qué momento las condiciones de control pasaban a ser un impedimento para que se produjeran los fenómenos. Por ello, los procedimientos ideados por los experimentadores no siempre pudieron emplearse. El uso de modernos aparatos, como el cardiógrafo de Etienne-Jules Marey (1830-1904), fue frecuente en las sesiones de Morselli (1908) con Palladino en 1907. Artilugios más sencillos, como la caja ideada por Otero Acevedo, también deben considerarse como una condición de control destinada a prevenir el fraude.

Otero Acevedo no supo dar una explicación definitiva a este u otros fenómenos. Sin embargo, se valió de las pruebas obtenidas para convencer a autoridades como Aksakof de lo observado. Mediante esta estrategia intentó erigirse como el representante español de las investigaciones psíquicas ante la comunidad

internacional en este ámbito. Aksakof (1890) relata cómo en 1889 Otero Acevedo le envió una carta donde le habló sobre Palladino y los moldes de arcilla que había obtenido. Por entonces, Aksakof ya tenía un amplio conocimiento práctico del espiritismo, el cual lo había llevado a convertirse en cronista de varias sesiones con médiums famosos, especialmente la inglesa M^{me} d'Espérance (1855-1919). En su libro *Animismo y espiritismo* (1890), calificó de extraordinaria la impresión en arcilla que Otero Acevedo había obtenido a plena luz —las puntas de unos dedos, tan pequeñas que parecían de un niño—, mencionada al principio (Aksakof, 1906/1890: 509).

En su correspondencia con Aksakof, Otero Acevedo le aseguró no dudar de la realidad de los fenómenos observados, si bien era cierto que se había brindado a las sesiones con las ideas preconcebidas de un «materialista rabioso [*materialiste enragé*]» (Aksakof, 1906/1890: 509). Como en las cartas a Lombroso y Chiaia, apelar a sus convicciones materialistas fue una estrategia para dar credibilidad a su testimonio. En términos generales, puede concluirse que la impresión de «férreo materialista» que quería proyectar cuajó. Por ejemplo, Morselli, quien nunca lo conoció personalmente o se escribió con él, advierte que Otero Acevedo era «conocido por su escepticismo “materialístico”»²¹ y que, justamente por este motivo, pudo convencer a Lombroso de la importancia de los fenómenos de Palladino (Morselli, 1908, vol. 1: 135).

Historiadores como Blondel (2002), los cuales desconocen las experiencias de Otero Acevedo, asumen que fue la *conversión* de Lombroso la que animó a Aksakof a organizar las sesiones de Milán (1892). Ante la información expuesta, cabe concluir que los trabajos de Otero Acevedo tuvieron una influencia acaso más determinante. Por un lado, sus cartas fueron la primera noticia que tuvo Aksakof de la existencia de Palladino. En *Animismo y espiritismo* (1890), la única referencia a la médium aparece en relación a las mencionadas experiencias de Otero Acevedo con los moldes. Por otro lado, por aquel entonces Lombroso solo había asistido a unas

²¹ «[N]oto pel suo scetticismo “materialistico”» (Morselli, 1908, vol. 1: 135).

pocas sesiones con Palladino, mientras que Otero Acevedo había permanecido tres meses en Nápoles para estudiarla. Gracias a sus experiencias con M^{me} d'Espérance, Aksakof era consciente de que se necesitan varias sesiones para no agotar al médium, ganarse su confianza y lograr observar algún fenómeno complejo. Asimismo, sabía de la dificultad de producir una materialización a plena luz, como la que obtuvo Otero Acevedo. Por todos estos motivos, cabe suponer que, cuando Aksakof acudió a Milán (1892), Otero Acevedo representaba para él un mayor experto en materia de mediumnidad que Lombroso.

Richet fue otro de los asistentes a las mencionadas sesiones que, según Blondel (2002), se dejó convencer por la *conversión* de Lombroso. Sin embargo, en sus memorias el fisiólogo desveló que fue Aksakof quien lo convenció (Richet, 1933). Teniendo en cuenta lo apuntado arriba, así como la convicción materialista de Richet, es muy posible que para persuadirlo Aksakof hiciera referencia a las pruebas obtenidas por Otero Acevedo, otro materialista empedernido.

Las sesiones de Milán (1892) representaron la iniciación de Richet en el estudio científico de los fenómenos llamados espiritistas. La actitud prudente que mantuvo durante y después le valieron la admiración y respeto de Otero Acevedo. En más de una ocasión se refirió a la ética investigadora de Richet para poner en evidencia la de Lombroso. Por ejemplo, al mencionar las precipitadas conclusiones que Lombroso (1892) sacó en materia de espiritismo, transcribió la siguiente cita de Richet:

[Los fenómenos llamados espiritistas] no deben tratarse con ligereza, porque son problemas más difíciles que muchas cuestiones reservadas al laboratorio de los hombres de ciencia, o al gabinete del médico: no son un pasatiempo de salón, sino un asunto grave, cuya solución es necesario buscar por el estudio razonado, paciente y metódico. (Richet en: Otero Acevedo, 1895: 29).

Otero Acevedo se sintió plenamente identificado con estas palabras, las cuales le parecieron describir a la perfección sus experiencias con Palladino. Tras las sesiones

de Milán (1892), siguió con interés las declaraciones que Richet hizo para el periódico *Il Secolo*. Lo interesante de este caso es ver cómo sus palabras fueron tergiversadas por la prensa española y la reacción que Otero Acevedo tuvo al respecto²².

La polémica se desató a partir de uno de los fenómenos descritos por Richet: en una ocasión, mientras sujetaban a Palladino por las extremidades, sintió que una mano le tocaba el rostro. Respecto a este hecho concluyó: «Descarto absolutamente que Eusapia pueda hacer lo que hace sin *un compadre*: y digo *compadre* en el sentido de una *complicità* cualquiera, consciente o no»²³ (Richet en: Otero Acevedo, 1895: 27, cursiva en el original). Como opinó Otero Acevedo (1895: 27), Richet no quiso denunciar que se hubiera cometido un fraude. Al hablar de un *compadre* solo intentó sugerir que *algo*, aún desconocido, había intervenido con o sin el consentimiento de la médium. Teniendo en cuenta que Richet siempre fue un férreo detractor de la hipótesis espiritista (véase, por ejemplo: Richet, 1922), no debe suponerse que se tratara de un espíritu.

Varios periódicos españoles deformaron la mencionada frase. Como ejemplo, cito las palabras que *El Heraldo de Madrid* atribuyó a Richet: «Una de las veces sentí una mano viva, caliente y húmeda, de carne y hueso, que me tocó la cabeza y la cara. Acerca de este *fenómeno*, opino que se trataba de algún *compadre* que estaba escondido en cualquier mueble de la habitación» (Supuesta cita de Richet en: Anónimo, 1892: 1, cursiva en el original). Indignado, Otero Acevedo (1895: 28-29) envió el recorte del periódico a Richet y le preguntó si quería que le vindicara. Queda claro que buscaba amplificar su discurso, posicionarse públicamente a favor del fisiólogo y, de paso, darse a conocer como un experto en materia de investigaciones psíquicas.

²² Según Otero Acevedo (1895: 24), los periódicos que tergiversaron las palabras de Richet fueron, por lo menos: *El Imparcial*, *La Correspondencia de España* y *El Heraldo de Madrid*.

²³ «Io escludo assolutamente che la Eusapia possa fare ciò che fa senza *un compare*: e dico *compare* nel senso di una *complicità* qualsiasi, cosciente o no». (Richet en: Otero Acevedo, 1895: 27, cursiva en el original).

El tono familiar de la respuesta de Richet evidencia que no era la primera vez que escribía a Otero Acevedo. Le respondió que en ningún momento había dicho o escrito que la mano fuera la de un *compadre*. Asimismo, y ante la insistencia del médico, le reafirmó que aún no se había formado una opinión sobre los fenómenos de Palladino, pero que le parecían curiosos y merecedores de estudio (Richet en: Otero Acevedo, 1895: 28). Aunque no se especifica, es muy probable que al preguntar por las sesiones de Milán (1892), Otero Acevedo aprovechara para hablar de sus experiencias con Palladino en Nápoles (1888-89) y, así, hiciera valer su testimonio ante una nueva autoridad científica.

En conclusión, el episodio de los moldes de arcilla nos muestra que, para probar la validez de las pruebas y, por ende, la realidad de los fenómenos, el discurso con que se enmarcaban dichas pruebas, sostenido por un testimonio *irrefutable*, era tan o más importante que su obtención. Cuando Otero Acevedo logró evidencias convincentes de lo observado, emprendió una serie de estrategias destinadas a legitimar su testimonio, como escribir a las autoridades científicas o invitar a Lombroso a participar de sus experiencias. Revestir las pruebas mediante un discurso enfocado a exaltar sus convicciones materialistas, así como poner el énfasis en las condiciones de control en que las había obtenido, resultaron modos efectivos de lograr sus fines. Prueba de ello es que la evidencia a priori menos «espectacular» —los tres dedos impresos sobre un molde de arcilla— fue la que más impresionó a Aksakof. Los motivos: haber sido obtenida a plena luz y presentada por un autoproclamado «materialista rabioso».

Experiencias de sonambulismo clarividente

Como «férreo materialista», cuando Otero Acevedo estudió a Palladino descartó la hipótesis espírita. Su problema no fue decidir si los fenómenos eran producidos por

el médium o por los espíritus, sino comprobar si la mediumnidad podía ser estudiada a través de ámbitos científicos como el sonambulismo²⁴.

Distinguir los hechos espiritistas de los sonambúlicos fue una de las cuestiones que más preocupó al espiritismo. En una carta de 1867 a Kardec, uno de sus discípulos le alertó de que magnetizadores como Charles Lafontaine (1803-1892) no distinguían entre médiums y sonámbulos y, por lo tanto, equiparaban los fenómenos de ambos. «Como podéis ver, esto es un nuevo ataque dirigido contra la mediumnidad», le escribió el discípulo (Anónimo, 1872).

Alrededor de 1860, Kardec había intentado distinguir entre estos dos sujetos con tal de demarcar el espiritismo. A su parecer, la principal diferencia era que: «el sonámbulo obra bajo la influencia de su propio espíritu. [...] El médium, al contrario, es el instrumento de una inteligencia extraña» (Kardec, 2009/ 1861: 223). Solo en ocasiones excepcionales se hallaban médiums sonámbulos. Es decir, sonámbulos que, esporádicamente, se veían asistidos por los espíritus.

En la esfera pública, el formato en que se enmarcaron las sesiones espiritistas fue fundamental para distinguirlas de los espectáculos con sonámbulos del magnetismo animal. En ocasiones, los fenómenos ofrecidos por los médiums no diferían de la clarividencia o la telepatía. Por ello, el criterio de distinción rayó en la explicación que se dio a los fenómenos: como producto de la intervención de los espíritus —en el caso del médium— o como consecuencia de facultades extraordinarias —en el caso de los sonámbulos—²⁵ (Lamont, 2013).

²⁴ En este apartado y el siguiente se utilizará preferiblemente el término sonambulismo, en vez de hipnotismo, ya que fue el más empleado por Otero Acevedo. Hay que tener en cuenta que en ese momento, en España y otros países europeos como Alemania, sonambulismo, hipnotismo e incluso magnetismo aún se confundían, ya que la hipnosis clínica no era una cuestión legitimada en el ámbito científico. Así, referirse a un sonámbulo significaba hablar de un sujeto hipnotizado. Véase, especialmente: Montiel & González de Pablo, 2003; Wolfram, 2012a.

²⁵ Para ilustrar este argumento merece la pena citar un ejemplo. En 1862, cuando aún se estaba forjando la diferencia entre los hechos del sonambulismo y los del espiritismo, el médium norteamericano Charles Foster (1828-1904) visitó el Reino Unido y ofreció varias sesiones espiritistas. En palabras de Lamont: «What could easily have been seen as a demonstration of mesmerism was presented as an instance of spirit communication. The framing of such things in performance was fundamental to beliefs about spiritualism because, at the vast majority of séances, nobody actually saw a spirit» (Lamont, 2013: 126).

En el ámbito médico-psicológico, Méheust (1999) y Le Maléfan (1999) han mostrado las tensiones que se crearon entre sonambulismo y mediumnidad en Francia, donde la psicopatología francesa liderada por Jean-Martin Charcot (1825-1893) equiparó ambos campos y, por ende, asoció los médiums a la histeria. La influencia de esta corriente se observa claramente en Pierre Janet (1859-1947). En *L'automatisme psychologique* (1889) Janet realizó una comparativa entre médiums y sonámbulos. En su opinión: «los fenómenos observados por los espiritistas son exactamente idénticos a los del sonambulismo natural o artificial»²⁶ (Janet, 1898/1889, vol. 2: 126).

Probar la existencia de la *verdadera* mediumnidad, es decir, aquella en la que intervenían los espíritus, se convirtió en un imperativo cada vez mayor para el espiritismo. En el *Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional* (París, 1900), el líder espiritista Gabriel Delanne (1857-1926) planteó la necesidad de reemprender el estudio de la mediumnidad teniendo en cuenta los factores presentes en el sonambulismo, como la sugestión o el desdoblamiento de la personalidad (Delanne, 1900). Así, el congreso de París aspiró a «distinguir los verdaderos fenómenos espiritistas de aquellos que no tienen de tales más que la apariencia» (Comisión, 1900). Una década después, en el *Congreso Internacional de Psicología experimental* (París, 1910) el filósofo y clarividente Émile Boirac (1851-1917) defendió que los hechos espiritistas y los del sonambulismo constituían dos órdenes de fenómenos distintos, y que el problema seguía siendo el de definir cómo estudiar científicamente los primeros (Boirac, 1910).

Otero Acevedo no era ajeno a esta tensión entre sonambulismo y espiritismo. Como antiguo alumno y discípulo de Timoteo Sánchez Freire²⁷, médico pionero en el uso de la hipnosis en España, Otero Acevedo tenía una amplia

²⁶ «[L]es phénomènes observés par les spirites sont exactement identiques à ceux du somnambulisme naturel ou artificiel» (Janet, 1898/1889, vol. 2: 126).

²⁷ En octubre de 1888, pocos meses después de licenciarse, Otero Acevedo asistió a la lección inaugural del curso académico que Sánchez Freire impartió en la Universidad de Santiago de Compostela. En dicha lección, Sánchez Freire insistió en las diferencias existentes entre hipnotismo y espiritismo, así como en los peligros que la hipnosis podía acarrear en manos inexpertas (Hormigón, 2006).

experiencia en el campo del hipnotismo. En 1890, instalado en Madrid por su doctorado y aún maravillado por sus trabajos con Palladino, Otero Acevedo desarrolló unas experiencias de sugestión con un amigo sonámbulo, a quien se refiere como «S...». A estos trabajos los llamó de clarividencia provocada, en cuanto S... no era un sonámbulo natural, sino que tenía que ser hipnotizado (Otero Acevedo, 1891e). La intención de Otero Acevedo fue reproducir algunos fenómenos observados con Palladino para cerciorarse de que no podían ser provocados y que, por tanto, diferían de los del sonambulismo artificial. Como veremos en el siguiente apartado, la comparación de estas dos experiencias contribuyó a que Otero Acevedo aceptara la existencia de la mediumnidad como objeto de estudio del emergente campo de las investigaciones psíquicas.

Milner Garlitz (1990) supone, creo que con razón, que S... era Tomás Sánchez Escribano, un médium sonámbulo que poseía un establecimiento de aparatos quirúrgicos en la calle Atocha, frente a la Facultad de Medicina de Madrid. Sus experiencias habían aparecido en *El Criterio Espiritista* y había sido estudiado por algunos líderes del espiritismo, como el catedrático de metafísica Manuel Sanz Benito (1860-1911). Junto a Otero Acevedo participó en el *Congreso Espiritista Hispanoamericano e Internacional* (Madrid, 1892), tras el cual se fundó en Madrid la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Iberoamericana*. Cabe recordar que Otero Acevedo fue socio fundador (Sociedad, 1895).

La suposición de que S... era Sánchez Escribano es plausible en relación a otros motivos no expuestos por Milner Garlitz. Por un lado, al describir a S... Otero Acevedo (1891e: 1) puntualizó que no era médium, en el sentido de que no creía en el espiritismo. Su participación en la *Sociedad de Investigaciones Psíquicas Iberoamericana* denota que su interés por la fenomenología espiritista se canalizó a través de las investigaciones psíquicas, como en el caso de Otero Acevedo. Por otro lado, su clarividencia se manifestaba mediante la hipnosis y de forma asistida, como en S... (Méndez Bejarano, 1928). Es probable que Otero Acevedo, su amigo y experto en el tema, fuera su asistente habitual. Finalmente, y de forma casi definitiva, al menos en

una ocasión Otero Acevedo (1891d: 1) se refirió a S... mediante las siglas S. E. y advirtió que vivía en la Travesía del Fúcar, cerca de la Calle Atocha, donde Sánchez Escribano tenía su establecimiento.

Los intentos de provocar en S... los fenómenos observados con Palladino pronto se vieron frustrados. Por ejemplo, tras sumir a S... en fase letárgica, Otero Acevedo le ordenó que «proyectara su voluntad sobre un velador que allí estaba, y que intentara moverlo de ese modo» (Otero Acevedo, 1891e: 1). Sin embargo, el velador permaneció quieto, hecho que le convenció de que la sugestión no era un buen procedimiento para provocar la levitación. Incapaz de reproducir nada de lo observado con Palladino, decidió probar con los fenómenos de clarividencia asociados al sonambulismo. Entre ellos, la visión a distancia, es decir la capacidad de *ver* sucesos que ocurren en otro lugar sin moverse del sitio. Para comprender este fenómeno es necesario referirse a las experiencias de El Havre (1885-86) de Janet y Gibert (Plas, 2000). Junto con el libro *De la suggestion mentale* (1887), del psicólogo polaco Julian Ochorowicz (1850-1917), y el *Phantasms of the living* (1886) de Gurney, Myers y Podmore, los trabajos de El Havre tuvieron un gran peso en los de Otero Acevedo con S... . El médico atribuyó a los autores citados: «la gloria de haber demostrado la comunicación del pensamiento a distancia y sin contacto» (Otero Acevedo, 1891b: 1).

Aunque Janet terminó por equiparar los médiums a los sonámbulos, durante su estancia en El Havre su relación con la mediumnidad aún estaba por definir. En 1885, el joven Janet tuvo la ambición de escribir una tesis sobre las relaciones entre la percepción y la alucinación, por lo que se puso en contacto con el renombrado médico Joseph Gibert (1829-1899). Este le dijo no poseer, por el momento, ningún caso interesante de alucinación. Sin embargo, le presentó una paciente cuyas facultades extraordinarias despertaron su interés: Léonie Leboulanger (n. 1837). Como indicó Janet (1930) en un texto autobiográfico, Léonie representó el punto de partida de sus trabajos.

Junto con Gibert realizaron varias experiencias de hipnosis y sugestión. Al poco tiempo se dieron cuenta de que los procedimientos clásicos para dormir a Léonie, como la fijación de la mirada, resultaban insuficientes. Por encima de todo, era preciso que el hipnotizador se concentrara en la idea de provocarle el sueño. Fue entonces que se les ocurrió intentar dormirla mentalmente, es decir, sin pronunciar ninguna sugestión en voz alta. Comprobado el éxito del procedimiento, decidieron ensayarlo a distancia. En una ocasión, Gibert consiguió dormir a Léonie sin previo aviso cuando esta se encontraba en su casa, a medio quilómetro de su despacho. Aunque estos logros asombraron a buena parte de la comunidad científica francesa, fue una experiencia de visión a distancia, conducida por Janet, la que despertó el interés de personalidades extranjeras, como Ochorowicz o Myers, quienes en 1886 acudieron a El Havre (Plas, 2000).

La experiencia consistió en lo siguiente: un día, mientras Léonie se hallaba dormida en estado sonambúlico, Janet le propuso que se desplazara mentalmente al laboratorio de Richet en París. En medio del sueño Léonie empezó a agitarse y a gritar que se quemaba. Como Janet supo más tarde, ese mismo día el laboratorio de Richet había ardido. Janet no quiso sacar conclusiones de este u otros casos presenciados con Léonie; pero invitó a sus colegas, especialmente a Richet, a indagar en el tema. Con el tiempo, Janet se distanció de sus trabajos de juventud y abandonó esta clase de estudios, seguramente por razones académicas que implicaban mantener una cierta reputación, como argumenta Evrard (2015).

Cuando Otero Acevedo decidió ensayar la clarividencia provocada en S..., se inclinó por el fenómeno sobre el cual Janet no quiso pronunciarse: la visión a distancia. En ese momento, en España, los médicos interesados en esta clase de fenómenos tenían que practicarlos en la privacidad de sus consultas. La hipnosis aún no había sido legitimada dentro del ámbito científico, a pesar de los esfuerzos de psiquiatras como Joan Giné i Partagàs (1836-1903) o Abdón Sánchez Herrero (1852-1904) (Graus, 2014b). Este último había experimentado con la clarividencia provocada animado, como Otero Acevedo, por las experiencias de Janet con Léonie

(Sánchez Herrero, 1897). Como ejemplo de los trabajos de visión a distancia con S..., quisiera resaltar los que Otero Acevedo llevó a cabo en colaboración con su amigo de juventud, fascinado por el ocultismo, el escritor Ramón del Valle-Inclán²⁸.

El 11 de marzo de 1890, Otero Acevedo escribió a Valle-Inclán y le pidió que tomara nota de cuanto hiciera de tres a cuatro de la tarde y de nueve a diez de la noche, «saliéndose de su vida normal, si bien le parece, y variándola a su antojo» (Otero Acevedo, 1891e: 1). No le indicó sus propósitos, pero confió en que su amigo, tan aficionado al misterio, cumpliría con lo sugerido. Llegado el día, Otero Acevedo durmió a S... mediante la hipnosis y le pidió que se desplazara mentalmente allí donde se encontrara Valle-Inclán. Al despertarlo, escribió una carta a su amigo donde describió lo que S... había visto con todo tipo de detalles, como por ejemplo, el lugar donde el escritor se hallaba en el Casino de Santiago o la forma en que iba vestido. Desde entonces, se sucedieron las cartas de asombro entre ambos, en donde llegaron a comprobar la exactitud de lo *visto* por S... . En su postrera carta, Valle-Inclán le indicó que le tenía a su disposición, sobretodo si pensaba continuar con sus «*brujerías*» (Valle-Inclán en: Otero Acevedo, 1891e: 1, cursiva en el original). Como veremos en el siguiente apartado, la comparación entre estas experiencias y los trabajos llevados a cabo con Palladino convenció a Otero Acevedo de la existencia de la mediumnidad como objeto de estudio científico, hecho que lo llevó a abandonar sus creencias materialistas.

²⁸ No es el objeto de este apartado presentar las conexiones de Valle-Inclán con el ocultismo. Los trabajos de Milner Garlitz (1990, 2007) indagan suficientemente en esta cuestión. Sin embargo, quisiera destacar que la influencia de Otero Acevedo en relación al interés del escritor por las investigaciones psíquicas aún no se ha estudiado. Como espero mostrar en un trabajo futuro, dicha influencia podría esclarecer un episodio de la vida de Valle-Inclán sobre el cual los estudiosos del escritor no se ponen de acuerdo: su supuesta participación en las sesiones con Palladino y Lombroso en Nápoles en 1891 (véase, especialmente: Gambini, 2002). Aunque aquí no pueda argumentarlo, mis investigaciones me llevan a concluir que, gracias a los contactos de Otero Acevedo en Nápoles, Valle-Inclán participó en alguna sesión con la médium en 1891. De todos modos, es poco probable que se tratara de esa primera sesión de Lombroso con la médium, tal y como asegura el escritor (véase: Valle-Inclán, 1987/1892).

Mediumnidad, sonambulismo y materialismo

Como se ha destacado, para las investigaciones psíquicas la mediumnidad representaba una forma de indagar en las facultades latentes en el hombre, y no necesariamente una forma de comunicación con los espíritus. En este sentido, la mediumnidad fue tomando forma como objeto de investigación a medida que fue demarcándose de los ámbitos a los que se habían asociado inicialmente los fenómenos mediúmnicos, como el sonambulismo y el espiritismo. Este proceso de demarcación ayudó a reforzar las investigaciones psíquicas, en cuanto contribuyó a dotarlas de un objeto de estudio propio que no era ni el médium del espiritismo ni el sonámbulo del magnetismo o la hipnosis.

Otero Acevedo no fue el único que se convenció de que en el caso de Palladino se halló ante una médium tras ser incapaz de reproducir los fenómenos observados con un sonámbulo. En este apartado, los casos de Richet y Lombroso sirven de comparativa. Como Otero Acevedo, ambos se iniciaron en el estudio científico de la mediumnidad a través de Palladino y con una convicción materialista muy arraigada, la cual los llevó a negar, a priori, la hipótesis espiritista²⁹. Asimismo, tanto Richet como Lombroso tenían una amplia experiencia en el campo del sonambulismo clarividente antes de compartir sesiones con la médium. En el caso de Richet, cabe mencionar sus experiencias con Janet y Léonie en El Havre (Méheust, 1999; Plas, 2000). En el de Lombroso, destacan sus trabajos sobre la transmisión del pensamiento y la transposición de los sentidos en la hipnosis (Wolf, 1993; Ystehede, 2013).

²⁹ En el caso de Lombroso, en sus inicios estuvo influido por el materialismo alemán, en especial, por el fisiólogo y filósofo Jakob Moleschott, e intentó buscar una explicación fisiológica a los fenómenos mediúmnicos basada en la dualidad cerebral (Harrington, 1987). En el caso de Richet, apoyó un materialismo filosófico que, como veremos, le llevó a proclamar que los fenómenos mediúmnicos solo podían explicarse mediante fuerzas o facultes naturales aunque desconocidas en el hombre. Estuvo influido por pensadores como John Locke y argumentó que no podía creer en la supervivencia de la conciencia sin el soporte material del cerebro (Sommer, 2013a; Wolf, 1993).

En un inicio, tanto Otero Acevedo como Richet y Lombroso intentaron explicar los fenómenos observados con Palladino dentro de los márgenes de la «ciencia oficial»; pero al no hallar una explicación satisfactoria que pudiera dar cuenta de la totalidad de los hechos, llegaron a la conclusión de que existían fenómenos que solo parecía explicar el espiritismo. Cada uno lo afirmó en un momento muy distinto de su carrera. En el caso de Otero Acevedo fue en 1895, siete años después de haber compartido sesiones con Palladino. Richet llegó a dicha conclusión en 1922, tras treinta años de trabajos en el campo de la metapsíquica, iniciados en 1892 con las sesiones de Milán. Finalmente, Lombroso lo afirmó al final de su vida, en 1909, cuando se evidenció su *conversión*. En los tres médicos admitir la realidad de lo observado con Palladino les hizo replantearse sus convicciones materialistas, ya fuera reafirmando o abandonando. En este apartado, examinaremos en primer lugar y de forma más breve los posicionamientos de Lombroso y Richet respecto a estas cuestiones. Este análisis previo permite lograr una mayor comprensión de la posición de Otero Acevedo respecto a la realidad de los fenómenos mediúmnicos.

En *Studi sull'ipnotismo* (1886) Lombroso había reunido algunas experiencias sobre fenómenos clarividentes asociados a la hipnosis, como la lectura del pensamiento, a la vez que se había burlado del espiritismo (Ystehede, 2013). Tras las primeras sesiones con Palladino en 1891, quedó convencido de que lo observado difería de los hechos extraordinarios del hipnotismo; pero, como Otero Acevedo, negó la hipótesis espiritista basándose en sus convicciones materialistas (Lombroso, 1892). En una carta dirigida a Ernesto Ciolfi, uno de los primeros médicos napolitanos que se interesaron por la médium, escribió: «Estoy totalmente confundido y lamento haber combatido, con tanta persistencia, la posibilidad de los hechos llamados espiritistas; digo hechos, porque aún me opongo a la teoría»³⁰ (Lombroso en: Ciolfi, 1891: 332). A su parecer, los fenómenos observados «no son

³⁰ «Je suis tout confus et au regret d'avoir combattu, avec tant de persistance, la possibilité des faits dits spirites (spiritici); je dis des faits, parce que je reste encore opposé à la théorie». (Lombroso en: Ciolfi, 1891: 332).

de naturaleza tal, que para explicarlos haya de suponerse un mundo diferente del que admiten los neuropatólogos» (Lombroso en: Otero Acevedo, 1895: 16). Por lo tanto, en ese momento su *conversión* aún no se había producido y Lombroso todavía creía que las leyes científicas por entonces aceptadas podían dar cuenta de los hechos.

Como opina Ystehede (2013: 75), la *conversión* de Lombroso ha sido vastamente malinterpretada. Fue espiritualista antes que espiritista, en cuanto no implicó aceptar otras características de la doctrina de Kardec —dominante en Italia— como la reencarnación. Si bien la mayoría de espiritistas empezaron a hablar de ella tras las primeras sesiones del médico con Palladino, su *conversión* solo fue evidente al final de su vida. Lombroso tituló su postrera obra *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* (1909); sin embargo, la traducción del título al inglés deja más claras sus intenciones: *After death — what?* (1909). Según Lombroso (1993/1909), cuando anunció su publicación sus amigos le advirtieron que arruinaría su carrera. Como argumenta Kurella (1910), con sus trabajos sobre la transposición de los sentidos en la hipnosis Lombroso ya se había expuesto al rechazo de sus teorías e incluso al ridículo. Este hecho favoreció que al final de su vida opinara sobre los fenómenos espiritistas sin miedo a la burla o el rechazo. En *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* (1909) Lombroso consideró que era su deber posicionarse al respecto y admitió, por primera vez, la existencia e intervención de los espíritus. En uno de sus últimos artículos se observa claramente esta posición:

Yo repito, sin embargo y por peligroso que ello sea, que siendo en muchos casos insuficiente la acción del médium para explicar tales hechos, lo único que podría darnos razón de los mismos es lo siguiente: los muertos están dotados aún de poder suficiente (quizá lo recobran bajo el estímulo del médium) para revelar aquellas ideas y realizar aquellos actos que no bastan a explicar ni las facultades del médium ni las de los experimentadores. (Lombroso, 1909: 261).

A diferencia de Lombroso, antes de conocer a Palladino Richet nunca se posicionó contra el espiritismo; por el contrario, se mostró ansioso por comprobar la realidad

de sus fenómenos. En *Souvenirs d'un physiologiste* (1933) cuenta cómo tras investigar hechos como la visión a distancia en Léonie, Aksakof le visitó y le reprochó que aún no conociera los fenómenos espiritistas, mucho más interesantes, según le dijo, que los del sonambulismo. «*Para ver uno de estos hechos, le dije, iría al otro lado del mundo*» (Richet, 1933: 151, cursiva en el original). Esta actitud entusiasta de Richet recuerda a la de Otero Acevedo en el momento en que escribió a Chiaia, en 1888, para emprender el desafío que Lombroso había rechazado. Al cabo de un tiempo, Aksakof le respondió: «*no es necesario ir al otro lado del mundo, sino solamente a Milán*»³¹ (Aksakof en: Richet, 1933: 151, cursiva en el original), lo cual dio pie a que Richet asistiera a sus primeras sesiones con Palladino en 1892.

Desde el primer momento, Richet se convenció de que lo observado con la médium difería de cualquier otro fenómeno presenciado hasta entonces, incluidos los del sonambulismo clarividente de Léonie. A su parecer, aceptar la realidad de dichos fenómenos representaba «un radical trastorno del pensamiento y la experiencia humana; es un mundo nuevo que se nos abre»³² (Richet, 1893: 27). Treinta años después de las experiencias de Milán (1892) publicó su *Traité de métapsychique* (1922), donde admitió que aún no había encontrada una explicación científica que le pareciera lo bastante convincente (Richet, 1922: 756). Aun así, y a diferencia de Lombroso, se negó a aceptar la hipótesis espiritista:

En algunos casos [...] hay, por lo menos en apariencia, fuerzas, voluntades, intenciones, inteligentes y razonadas, en los fenómenos que se producen; y el impulso tiene completamente las características de un impulso extranjero. [...] [N]o puedo, sin embargo, adoptar la conclusión de que hay espíritus, inteligencias fuera de la inteligencia humana. Mi conclusión será bien distinta, y es que *la persona humana tiene recursos que no conocemos, tanto materiales como psicológicos*»³³ (Richet, 1922: 757, cursiva en el original).

³¹ «*Pour voir un de ces faits, lui dis-je, j'irai au bout du monde*» (Richet, 1933: 131, cursiva en el original). «*[I]l ne s'agit pas d'aller au bout du monde, mais seulement à Milan*» (Aksakof en: Richet, 1933: 131, cursiva en el original).

³² En este caso cito la traducción de Victor Melcior de la cita de Richet en Rochas (1897: 84). El original: «C'est un bouleversement radical de toute la pensée humaine, de toute l'expérience humaine; c'est un monde nouveau ouvert à nous» (Richet, 1893: 27).

³³ «*[Dans certains cas] il y a, au moins en apparence, des forces, des volontés, des intentions, intelligentes et raisonnés, dans les phénomènes qui se produisent; et l'impulsion a tout à fait les*

Esta forma de entender la mediumnidad como producto de facultades latentes en el hombre es la base de su metapsíquica, la cual analizaremos en el último capítulo. Por el momento, cabe destacar que su negación de la hipótesis espírita se basó en su convicción materialista de que no existía ninguna substancia espiritual, una convicción que nunca abandonó. Mediante ellas rechazó teorías espiritualistas alternativas a la espírita, como la de Myers (1903) y la supervivencia de la personalidad tras la muerte, la cual defendieron algunos colegas del campo de las investigaciones psíquicas, como el físico Oliver Lodge (1851-1940) (Sommer, 2013a).

Con los ejemplos de Richet y Lombroso hemos visto los dos extremos del mismo problema. Otero Acevedo se situó en el medio. Tras sus experiencias con S... quedó convencido de que la mediumnidad de Palladino difería del sonambulismo. ¿Cuál fue su criterio de distinción? Antes de responder a esta pregunta, analicemos las semejanzas que encontró en ambos casos. Primero, concluyó que el sujeto en cuestión, ya sea Palladino o S..., era el causante de los hechos. Segundo, descartó la telepatía o sugestión por parte del experimentador. En el caso de Palladino porque dichas cuestiones no influían en los fenómenos físicos que producía, y en el de S... porque Otero Acevedo desconocía lo que estaba haciendo Valle-Inclán, por lo que S... no pudo haberle leído el pensamiento ni él habérselo sugestionado inconscientemente. Tercero, afirmó que ninguno de los fenómenos observados tenía, por el momento, una explicación científica satisfactoria. Es decir, que en ningún caso llegó a posicionarse taxativamente a favor de una explicación (Otero Acevedo, 1891f).

Solo hubo una característica que atribuyó a la mediumnidad y que no asoció al sonambulismo. En la primera parecía que *algo*, o más bien *alguien*, en cuanto

caractères d'une impulsion étrangère. [...] [J]e ne puis tout de même adopter la conclusion qu'il y a des esprits, des intelligences en dehors de l'intelligence humaine. Ma conclusion sera toute différente. C'est que *la personne humaine a des ressources que nous ne connaissons pas, tant matérielles que psychologiques*» (Richet, 1922 : 757, cursiva en el original).

demostraba inteligencia, intervenía (Otero Acevedo, 1895: 233). Otero Acevedo llegó a esta conclusión al mismo tiempo que constató la imposibilidad de explicar la totalidad de los fenómenos mediúmnicos mediante una sola de las teorías científicas aceptadas. Por ejemplo, el desdoblamiento de la personalidad de Janet —el cual se analiza en el siguiente capítulo— podía dar cuenta de los fenómenos psíquicos asociados a los médiums, como la escritura automática; pero no podía explicar los fenómenos físicos, como las materializaciones de Palladino (Bacopoulos-Viau, 2013). Según concluyó:

Hemos procurado ser imparciales guiándonos siempre un criterio puramente científico, encajando, en lo posible, la mayor cantidad de hechos dentro de las explicaciones que debemos a la ciencia oficial [...]; [pero] así como muchos fenómenos pueden explicarse sin la intervención de un *espíritu*, otros, y no son los menos, exigen en la teoría que haya de dar razón de ellos un elemento que, hasta ahora, no acepta la ciencia oficial y corriente. (Otero Acevedo, 1895: 216 y 233, cursiva en el original).

Cómo define Otero Acevedo este «elemento» no es una cuestión fácil de indagar. Según Morselli (1908, vol. 1: 134) y Chiaia (1890: 330), tras sus experiencias con Palladino, Otero Acevedo no se convirtió al espiritismo, pero sí al espiritualismo. En el postrero artículo de la serie *Lombroso y el espiritismo* (1895), su última publicación sobre el tema, evitó dar un nombre como alma o espíritu a ese «elemento» no aceptado por la «ciencia oficial»³⁴. Así, concluyó que para aceptar la totalidad de los fenómenos mediúmnicos:

Es necesario admitir la existencia de un algo que sobrevive al cuerpo; que es independiente de la materia organizada, en la cual se manifiesta, y que es inteligente y consciente. El Espiritismo, el Ocultismo moderno y la remozada Teosofía tienen derecho a

³⁴ Otero Acevedo fue siempre muy cuidadoso al usar palabras como alma. Por ejemplo, para provocar en S... la visión a distancia ordenó al sujeto que «*exteriorizase su alma*» (Otero Acevedo, 1891f:1, cursiva en el original) y se desplazase allí donde se hallaba Valle-Inclán. A esta expresión añadió una nota al pie donde dijo que al usar esta palabra no prejuzgaba la cuestión. Más adelante aclaró qué quiso decir con eso: «[Al hablar del alma] no prejuzgo la cuestión: empleo una palabra que expresa un pensamiento y que lo hace comprensible, sin que por ello pretenda que el alma, según la definen las diversas escuelas filosóficas, ni aun como la comprende la doctrina espiritista, sea tal o cual facultad o propiedad, o modo de ser» (Otero Acevedo, 1895: 95).

intervenir en el asunto. [...] Por lo que a nosotros respecta nos es igual que sea una o la otra la que mejor ponga en claro los fenómenos espiritistas, y no hemos de inclinar a nadie hacia tal o cual doctrina. Aquel a quien interese semejante estudio, aceptará las ideas más conformes con su criterio. (Otero Acevedo, 1895: 233-234, cursiva en el original).

Como se observa, en la cita insistió por primera vez en la posibilidad de la existencia del espíritu, sin por ello adherirse al espiritismo anglosajón o a otras doctrinas espiritualistas, como las de carácter filosófico promovidas por Victor Cousin o Henri Bergson. Como vemos, en este debate en torno a ese «algo que sobrevive al cuerpo», inteligente y consciente, Otero Acevedo incluyó a los movimientos más polémicos y cuestionados en España —espiritismo, ocultismo, teosofía—, tachados de sectarios por la Iglesia y la clase conservadora (véase, por ejemplo: Tusquets, 1932a, 1932b; Valentí Camp & Massaguer, 1912). Al no existir más publicaciones de Otero Acevedo sobre esta cuestión, sus palabras adquieren un carácter de sentencia, a pesar de ser un poco ambiguas. No pretendo afirmar que mantuviera la misma posición hasta su muerte, en 1920. Sin embargo, del mismo modo que nunca la reafirmó, tampoco la desmintió. El porqué no volvió a escribir sobre el tema es por el momento, como tantos otros aspectos de su vida, un enigma.

Conclusiones

En 1888, mientras el espiritismo en España festejaba su avance mediante el *Primer Congreso Internacional Espiritista*, las investigaciones psíquicas no gozaban de ningún representante español. Manuel Otero Acevedo, materialista y escéptico, pero con un gran interés por prácticas médicas heterodoxas como la hipnosis, estaba deseoso por estudiar los fenómenos mediúmnicos desde el punto de vista experimental. Al conocer el desafío de Chiaia que Lombroso había rechazado, encontró su oportunidad. Sus trabajos con Palladino en Nápoles (1888-89) suponen el primer

estudio sistematizado de la mediumnidad por parte de un científico español. Es decir, un estudio con un método definido, con controles, sin abogar por una u otra hipótesis y destinado a la obtención de pruebas empíricas. El hecho de que Otero Acevedo invitara a Lombroso a participar de las sesiones revela su intención de ganarse la aprobación de semejante autoridad científica y, así, erigirse como el referente español «acreditado» de las investigaciones psíquicas. Este episodio, hasta hoy desconocido, resulta clave para entender por qué Lombroso se interesó por Palladino en 1891, tres años después de haber rechazado el desafío de Chiaia.

A lo largo del capítulo se han identificado varias estrategias empleadas para legitimar científicamente las investigaciones psíquicas, las cuales fueron propias del materialismo y positivismo dominantes en el ambiente científico del siglo XIX. En primer lugar, se ha destacado el uso que Otero Acevedo hizo de las pruebas materiales obtenidas en las sesiones con Palladino (Figura 2). Según se argumenta en esta tesis, apelar a la supuesta objetividad de estas evidencias fue insuficiente para aseverar la realidad de los fenómenos. El discurso que se construyó alrededor de estas pruebas, basado en la construcción de un testimonio *irrefutable* de los hechos, fue un factor determinante para dotarlas de credibilidad. Otero Acevedo fue consciente de ello. Al presentar las evidencias ante autoridades como Aksakof se refirió a factores como las condiciones de control a las que había sometido a Palladino o a su «férreo materialismo»; es decir, enmarcó las pruebas en un discurso basado en la construcción de un testimonio *irrefutable* de los hechos, lo que le permitió abogar por la supuesta objetividad y neutralidad de las evidencias.

Como Lombroso, Otero Acevedo terminó por abandonar sus convicciones materialistas ante la imposibilidad de dar una explicación a los fenómenos observados con Palladino. Para cerciorarse de que la naturaleza de dichos fenómenos era mediúmnica, intentó provocarlos en un sonámbulo. Tras fracasar, concluyó que la mediumnidad difería del sonambulismo, a diferencia de lo que afirmaban respetados contemporáneos como Charcot y Janet. La afirmación de los fenómenos mediúmnicos no implicó *per se* la aceptación de la hipótesis espírita.

Mediante la demarcación de la mediumnidad de sus «ámbitos afines» —espiritismo y sonambulismo, especialmente—, científicos como Richet u Otero Acevedo definieron un objeto de estudio propio de las investigaciones psíquicas. Según se ha argumentado en la introducción, convenir en que el médium era el agente responsable de los fenómenos llamados espiritistas significó interesarse por su naturaleza psicofisiológica. Como veremos en el siguiente capítulo, a partir de ese momento varios médicos y psiquiatras definieron la mediumnidad mediante conceptos provenientes de la psicología moderna, como inconsciente o desdoblamiento de la personalidad. En muchas ocasiones, la psicologización de la mediumnidad comportó su patologización.

II. La patologización de la mediumnidad

Victor Melcior y Teresa Esquius (1895-1905)

Pero los hechos están en pugna con los espíritus y con Allan Kardec, y los hechos dicen que en semejantes casos patológicos, no hay tal espíritu, ni tales carneros, según habemos [sic] tenido ocasión de comprobar nosotros, y con nosotros muchos hipnotizadores que han curado por sugestión semejantes aberraciones de la personalidad.

Victor Melcior, 1904: 262.

Alrededor de 1900, la joven médium Teresa Esquius (n. 1876) se presentó en la consulta del doctor Victor Melcior i Farré (1860-1929) alegando que estaba poseída por un espíritu llamado Teresina. Desde hacía meses, Esquius era víctima de una serie de fenómenos que se producían sin control, los cuales incluían la levitación de muebles a su alrededor y la aparición de grabados de cruces y objetos cotidianos en las paredes de la habitación. Natural de la ciudad industrial de Terrassa (Barcelona), su caso había causado conmoción en la población, donde el espiritismo ganaba adeptos día a día entre la clase obrera (Horta, 2004). Aun la estrecha vinculación de Melcior con el movimiento espiritista, con los años había desarrollado una nueva aproximación a la mediumnidad, a medio camino entre las investigaciones psíquicas y la psicología anormal francesa. Tras hipnotizar a Esquius, Melcior constató que, en estado sonambúlico, la joven hablaba en nombre de Teresina. Lejos de asumir que se trataba de un espíritu, concluyó que era una personalidad subconsciente de la médium, al modo del desdoblamiento de la personalidad según Pierre Janet. Convencido de que Teresina era un síntoma de la desagregación psicológica padecida por Esquius, se propuso eliminar esta segunda personalidad mediante la sugestión hipnótica. Lo que podría haberse convertido en un caso óptimo para las

terapias espiritistas, devino un claro ejemplo de la forma patológica de conceptualizar los médiums desde el ámbito médico-psicológico.

La visión patológica de la mediumnidad, asociada a la histeria, devino paradigmática en la medicina y psiquiatría de la segunda mitad del siglo XIX. Como afirmó Ellenberger (1970), la mediumnidad fue un elemento central en la construcción de nuevos conocimientos psicológicos; especialmente: las distintas nociones del inconsciente antes de Freud. La historiografía ha mostrado cómo el desarrollo de las teorías sobre el automatismo, las personalidades múltiples o los estados alterados de conciencia estuvo fuertemente influenciado por el estudio de los médiums espiritistas, reconvertidos en sujetos de investigación psicológica (Bacopoulos-Viau, 2013; Hacking, 1998; Plas, 2000; Shamdasani, 1994). Como dice Le Maléfán, la asimilación de estos conocimientos «no se hizo de lo conocido (la patología mental) hacia lo desconocido (la mediumnidad), sino al contrario»¹ (Le Maléfán, 1999: 16). El propio Janet (1898/1889, vol. 2: 126) admitió que, para indagar en las personalidades múltiples, muchos habían sido los psiquiatras que habían empezado por estudiar a los médiums. Melcior fue uno de ellos.

En la primera parte de este capítulo se presenta el proceso de patologización de la mediumnidad con especial atención a las teorías de Melcior, a quien esta tesis concibe como el máximo representante español de esta tendencia². Seguidamente, se analiza el caso de una clínica de caridad patrocinada por espiritistas donde Melcior ofreció tratamientos de hipnoterapia a todo tipo de pacientes, entre ellos, Teresa Esquius. El ejemplo de la clínica sirve para comprender la intrincada relación entre

¹ Al hablar de la «la patología mental», Le Maléfán se refiere ante todo, a trastornos psicológicos como el desdoblamiento de la personalidad, el cual abordaremos en este capítulo. «[L]’assimilation ne s’est pas faite du connu (la pathologie mentale) vers l’inconnu (la médiumnité), mais bien le contraire» (Le Maléfán, 1999: 16).

² Como veremos, aparte de Melcior hubo otros médicos y psiquiatras que promovieron una concepción patológica de la mediumnidad, como Tolosa Latour (1884) y Estrany (1908). Sin embargo, no se publicaron tratados médico-patológicos al respecto, como ocurrió en Francia o Estados Unidos (véase, por ejemplo: Alvarado & Zingrone, 2012; Le Maléfán et al. 2013). En España, el libro que estaría más cercano a esta clase de tratados sería el de *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904) de Melcior, el cual más adelante comentaremos. Esta obra la publicó el establecimiento tipográfico espiritista Carbonell y Marata. Esto prueba el aprecio que sentían muchos espiritistas hacia Melcior, así como la apertura de mente del movimiento espiritista en general.

el movimiento espiritista catalán y Melcior, así como para mostrar las herramientas terapéuticas con que este contaba cuando Esquiús se presentó en su consulta. Según se argumenta, la interpretación que Melcior hizo del caso bebió de fuentes tan distintas como el desdoblamiento de la personalidad de Janet y las teorías en torno a la exteriorización de la motilidad de Rochas. Al final del capítulo, se contraponen la visión patológica de los médiums con la idea kardecista de la mediumnidad terapéutica. Para ello, nos referiremos a dos espiritistas que se enfrentaron abiertamente a Melcior: el médico espírita Dr. Bálamo y el médium curandero Segundo Oliver.

Victor Melcior i Farré nació en Almenar (Lleida) en 1860 y estudió medicina en la Universidad de Barcelona. Aun siendo una figura destacada en el ámbito médico y psiquiátrico de su tiempo, la historiografía de la medicina española parece haberlo olvidado³. Respecto a la historiografía del espiritismo, ya de por sí escasa en España, solo Horta (2004) ha destacado su relación con el movimiento espiritista catalán, sin tratarlo en detalle. En relación a la metapsíquica, a la cual Melcior se vinculó, Mülberger y Balltandre (2012) han mostrado algunos de sus aliados y detractores dentro de la medicina y la psicología españolas, pero sin mencionar al citado médico. En el cuarto capítulo veremos qué papel jugó Melcior en el llamado *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona, fundado en 1923 por un grupo de espiritistas.

Según cuenta Josep Maria Melcior⁴, tras la universidad Melcior ejerció tres años como médico en Almenar antes de trasladarse a Manresa. En 1885, luchó contra el cólera con tal abnegación que el ayuntamiento le concedió un diploma de honor y la junta de auxilios una medalla de plata. A lo largo de su carrera recibió

³ Por ejemplo, en una de las obras más destacadas sobre hipnotismo y magnetismo en España (Montiel & González de Pablo, 2003) no se menciona a Melcior en ningún momento, aunque se analiza la traducción anotada que hizo de *L'extériorisation de la motricité* (1896) de Albert de Rochas, con un prólogo de Abdón Sánchez Herrero donde se hace referencia a los trabajos Melcior.

⁴ Es autor del blog: victormelcior.blogspot.com.es, dedicado a recuperar la figura de Melcior.

otros reconocimientos. Por ejemplo, en 1889, la Real Academia de Medicina de Barcelona, de la cual fue miembro desde 1900, le premió por su trabajo *Topografía médica de Manresa*. En 1907, su memoria titulada: *¿Puede considerarse la voluntad como una fuerza medicatriz?* recibió el ansiado premio de la Real Academia de Medicina de Madrid, el cual además de tener una importante recompensa económica dotaba al premiado con una reconocida reputación dentro de la clase médica.

En 1889, Melcior se trasladó a Barcelona y ejerció su profesión de forma liberal como médico para particulares. Durante esos años entró en contacto con el espiritismo de la ciudad condal. Desde sus primeras experiencias en casa del médico militar y espiritista fervoroso Francesc Parés Llansó⁵ (1850-1908), quedó fascinado por los fenómenos espíritas, a los cuales por entonces no supo dar una explicación científica. Según Méndez Bejarano (1928), a partir de ese momento emprendió de forma febril el estudio de cuanta obra de magnetismo, hipnotismo, ciencias ocultas o psicología cayera en sus manos. Tras años de vinculación con el espiritismo, desarrolló una aproximación más personal a uno de los puntos clave de su doctrina: la mediumnidad. Como se muestra en este capítulo, Melcior terminó por patologizar a los médiums sin por ello negar que tuvieran facultades humanas extraordinarias, causantes de los fenómenos atribuidos a los espíritus.

La relación de Melcior con la doctrina espiritista es poco convencional y, a veces, puede parecer ambigua. En varias ocasiones defendió la reencarnación según Kardec y se definió como militante en el campo del espiritismo⁶. Se sintió atraído por la creencia en la persistencia de la conciencia personal tras la muerte orgánica,

⁵ En el obituario que la revista espiritista *Luz y Unión* dedicó a Parés se lee lo siguiente: «Su particular manera de apreciar el Espiritismo y los fenómenos que constituyen su origen, era del todo diferente de la nuestra, lo que motivaba que si como amigo le apreciábamos, como correligionario le considerábamos víctima de una obsesión espiritual, o cuando menos, víctima de un intenso amor al estudio del ocultismo, que le llevó a formular ciertos principios incompatibles con el verdadero Espiritismo» (Anónimo, 1908: 289).

⁶ Por ejemplo, en *Le périsprit et les maladies* (1902) encontramos frases de Melcior como: «nous qui militons sur le champ du spiritisme [nosotros que militamos en el campo del espiritismo]» (Melcior, 1902: 484).

así como por los ideales de carácter humanitario y filantrópico del espiritismo⁷. Estos ideales se ven reflejados en el proyecto que, en 1895, fue patrocinado por los espiritistas barceloneses: La Clínica Hidro-Magnética de caridad. Como veremos, en ella Melcior ofreció durante diez años terapias gratuitas de hipnosis y sugestión. Dado su carácter filantrópico, los mayores beneficiarios fueron las clases más castigadas de la sociedad, como la familia Esquius.

La estrecha vinculación de Melcior con el movimiento espiritista también se observa en otros aspectos de su vida. Para empezar, la mayoría de sus artículos y libros fueron publicados en revistas espíritas o por establecimientos tipográficos de este tipo, como Juan Torrents o Carbonell y Esteva. Mantuvo una gran amistad con el líder espiritista y director de la revista *Lumen* Quintín López Gómez, a quien dedicó algún libro y quien prologó varias de sus obras⁸. Asimismo, tradujo del francés y anotó varios libros de los principales autores en investigaciones psíquicas y espiritismo, como: *Psicología experimental* (1900), de Paul Gibier, discípulo de Louis Pasteur y director del Instituto Pasteur de Nueva York; *Las vidas sucesivas* (1899) del líder espiritista e ingeniero Gabriel Delanne; y *La exteriorización de la motilidad* (1897), del ingeniero militar Albert de Rochas. Las traducciones de las obras de Gibier y Rochas nos muestran el interés de Melcior por el lado experimental y psicológico de los estudios con médiums, mientras que el libro de Delanne denota su preocupación por el tema de la reencarnación.

Su afán por estudiar experimentalmente las facultades mediúmnicas se desarrolló en los círculos espiritistas barceloneses. Fue miembro fundador del *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas*, asociado al histórico *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos*. Dicho grupo se creó alrededor de 1894 para el estudio imparcial de la fenomenología espiritista, es decir, tomando como modelo sociedades como la

⁷ En relación a la filantropía, la caridad secular y el humanitarismo dentro del espiritismo kardecista véase, especialmente: Sharp, 2006.

⁸ Por ejemplo, en *La enfermedad de los místicos (Patología psíquica)* (1900) la dedicatoria reza lo siguiente: «A D. Quintín López Gómez / Es costumbre reservar la primera página de un libro, en honor de una persona querida. / Le he elegido a Ud. por honor, y por amor. / Sírvase aceptarlo con todo el buen afecto que le profesa su sincero amigo, / Victor Melcior».

Society for Psychical Research. Por él pasaron famosos médiums españoles, como María Sala⁹ (Anónimo, 1895b).

Debido a su formación, Melcior mostró una predilección por estudiar a los médiums desde el punto de vista médico y psicológico, al modo de autores como Pierre Janet, una de sus mayores fuentes de influencia. Si bien Janet admitió el fracaso de intentar conciliar la psicología fisiológica y experimental con la investigación psíquica de los fenómenos llamados espiritistas (véase: Monroe, 2008: 211), Melcior nunca abandonó esta ambición. Prueba de ello son gran parte de sus libros y artículos. En relación al tema de la mediumnidad patológica, la principal obra a tener en cuenta es: *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904). En ella abordó los mecanismos de la conciencia y el subconsciente en conjunción con conceptos propios de la doctrina espírita, como el periespíritu. Asimismo, expuso el caso de la médium Teresa Esquiús. Según muestra esta tesis, se trata de su obra más importante, pues es donde despliega sus teorías en torno la mediumnidad y las alternaciones mentales de forma completa. Sus precedentes pueden hallarse en algunas publicaciones previas, especialmente: la memoria *Le périsprit et les maladies* (1902) —publicada en las actas del *Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional* (París, 1900)— y el libro *La enfermedad de los místicos (Patología-psíquica)* (1900). Como veremos, en este último Melcior analizó el misticismo al modo psicopatológico que años más tarde aplicó a la mediumnidad.

Teresa Esquiús nació en 1876 en el seno de una familia obrera. De constitución débil y anémica, alrededor de 1900 sufrió una crisis histérica a raíz de una discusión con Dolores, una compañera de la fábrica donde trabajaba. Movidó por la

⁹ En la nota 14 del primer capítulo se ha destacado que Sala fue una celebrada médium a quien Otero Acevedo acusó de fraude. En 1894, el *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas* quiso comprobar la realidad de la mediumnidad de Sala. Tras las sesiones, en las cuales Melcior participó, el Grupo dictaminó que los fenómenos observados no eran «lo suficientemente satisfactorios para considerar estos efectos como obra o por intervención de los invisibles» (Anónimo, 1895: 112). Las experiencias con este grupo son la última instancia que se tiene de la actividad de la médium.

superstición, su padre consultó con tarotistas y curanderos, los cuales le dijeron que Esquius era víctima del mal de ojo. Ante el estado de salud de su hija, el padre amenazó a Dolores con matarla a ella y a su marido si no le quitaba el mal en tres días. Pasado este tiempo los síntomas desaparecieron, pero se presentaron una nueva serie de fenómenos más extraños todavía: los muebles levitaban a su alrededor, se oían ruidos o crujidos y aparecían dibujos de cruces y objetos cotidianos grabados en las paredes (Melcior, 1904).

El caso Esquius fue todo un acontecimiento en Terrassa. Cuando los fenómenos se manifestaron empezó a correr el rumor de que Esquius estaba embrujada. El padre decidió consultar con un espiritista, quien le dijo que su hija estaba poseída por un espíritu. Este tipo de teorías triunfaron en ambientes industriales donde el espiritismo se vio reforzado por el creciente anticlericalismo (Balltandre & Graus, 2015). Prueba de ello es que a finales del siglo XIX se fundaron, solo en Terrassa, al menos cuatro centros espiritistas que estén documentados. Entre ellos, dos de renombrada importancia: el *Centro Espiritista Fraternidad Humana* y la *Federación Espiritista del Vallés*, presidida por el médium Miquel Vives (1842-1906). Asimismo, Terrassa fue la sede de varias revistas espiritistas de gran importancia, entre las cuales destaca la ya mencionada *Lumen* (Horta, 2004).

Como se muestra en el último apartado de este capítulo, Kardec (1992/s.d.) creía que la maldad de los espíritus provenía del hecho de hallarse confundidos — por ejemplo, por no ser conscientes de haber abandonado el cuerpo—. Para paliar esta clase de males se crearon una serie de terapias, normalmente basadas en el desarrollo de la mediumnidad, es decir, en el aprender a canalizar y guiar los espíritus sin pesar (Edelman, 2006; Moreira-Almeida, 2005). Aunque Esquius fue diagnosticada por un espiritista, no hay constancia de que recibiera esta clase de tratamientos. Al ver que los rumores en torno a la mediumnidad de Esquius aumentaban en Terrassa, las autoridades locales enviaron al doctor Cadevall, director del Real Colegio Tarrasense, para que calmara los ánimos de la población y

examinara el caso junto al doctor Pous, el médico de la familia. Si bien afirmaron la realidad de los fenómenos, concluyeron que los producía Esquius de forma inconsciente. Tras el fracaso de una serie de tratamientos médicos no especificados, unos amigos aconsejaron a la familia Esquius que probara con las terapia hipnótica, para la cual acudieron a Melcior. Desde ese momento, la mediumnidad de Esquius pasó a ser definida como producto de un desequilibrio orgánico y psicológico. Lo que podría haberse convertido en un caso apto para las terapias espíritas, se insertó en el dominio de la psicopatología.

La mediumnidad patológica

La relación entre la mediumnidad y la psicopatía se desarrolló en paralelo al auge del espiritismo moderno. Desde mediados del siglo XIX, la práctica espiritista fue descrita en varias ocasiones como una de las principales causas de la locura¹⁰ (Le Maléfan, 1999; Moreira-Almeida et al. 2005). Según Alvarado y Zingrone (2012: 231), la patologización de la mediumnidad interactuó con dos tendencias dominantes en el ambiente médico-psiquiátrico de la época: primero, la preferencia por describir las enfermedades mentales en términos somáticos; segundo, la asociación de la debilidad cerebral y psicológica al sexo femenino, la cual se usó para justificar por qué la mayoría de médiums eran mujeres (Owen, 1989). Un médico estadounidense en quien se aprecia la conjunción de estas dos visiones es Frederic Rowland Marvin (1847-1918). En 1874 publicó un libro en donde definió una nueva clase de psicopatía: la mediomanía. Según Marvin, la mediomanía iba asociada a la histeria y se caracterizaba por el trance, las convulsiones y las falsas ideas de

¹⁰ Por ejemplo, en 1863, Philibert Burlet, un interno del hospital de Lyon, publicó un polémico libro titulado *Du Spiritisme considéré comme cause d'aliénation mentale* (1863). En 1877, el psiquiatra inglés Forbes Winslow (1844-1913) escribió el panfleto titulado *Spiritualistic madness*, contra el cual los espiritistas británicos se revelaron mediante la publicación de *Spiritualistic sanity* (Le Maléfan et al. 2013; Owen, 1989).

comunicación con los espíritus. A su parecer, era más frecuente en mujeres y podía ser contagiosa hasta el grado de la epidemia (Alvarado & Zingrone, 2012).

Junto a Estados Unidos, Francia fue el país donde más se desarrolló la noción de la mediumnidad patológica, la cual llegó a España a través de la influencia francesa. Según Le Maléfan, Evrard y Alvarado (2013: 5), la confrontación entre el alienismo francés y el espiritismo emergió en 1861 tras la conferencia que el neurólogo y psiquiatra Jules Baillarger (1809-1890) pronunció en la *Société Médico-Psychologique*. Kardec publicó *Le livre des médiums* ese mismo año. En términos generales, Baillarger argumentó que la práctica de la mediumnidad podía derivar en alucinaciones y pérdida de la voluntad¹¹. A partir de ese momento, desde el ámbito del alienismo aumentaron los discursos sobre los peligros psicofisiológicos de la práctica del espiritismo.

A este proceso de patologización contribuyó el neurólogo Jean-Martin Charcot, quien también asoció la mediumnidad a la histeria (Blondel, 2002; Edelman, 1995). Médicos y psicólogos como Charles Féré (1852-1907), Alfred Binet (1857-1911) y Pierre Janet reforzaron esta asociación (Carroy et al. 2006; Danziger, 1990; Rojo, 2006). De entre estos autores, cabe destacar a Janet y su visión patológica del subconsciente, la cual devino paradigmática en el discurso médico-psicológico francés hasta la Primera Guerra Mundial (Bacopoulos-Viau, 2013). En *L'automatisme psychologique* (1889), Janet empezó a establecer la relación entre el desdoblamiento de la personalidad, en sentido psicopatológico, y el espiritismo. Esta asociación se consolidó posteriormente en *L'état mental des hystériques* (1892). Según Janet (1898/1889, vol. 2: 122-132), cuando el médium entraba en trance una personalidad subconsciente se manifestaba, la cual podía hacerse pasar por un espíritu. A partir de ese momento, la mayoría de discursos clínicos en torno a la mediumnidad patológica en Francia se fundamentaron en la desagregación

¹¹ Según James (1999: 743), Baillarger fue de los primeros en usar el término desdoblamiento de la personalidad en relación al espiritismo. Tras observar cómo los médiums decían hablar y actuar en nombre de un espíritu, Baillarger concluyó que en esos casos había: «un desdoblamiento de la personalidad [*dédoublement de la personnalité*] análogo a aquel que se produce en el sueño; una fracción pertenece al individuo, otra le parece fuera de sí mismo» (Baillarger en: James, 1999: 744).

psicológica (Le Maléfan et al., 2013). Como se muestra en el apartado «El desdoblamiento de la personalidad», *L'automatisme psychologique* (1889) sentó las bases de la interpretación que Melcior hizo del supuesto desdoblamiento de la personalidad de Esquiús.

En ocasiones, las psicopatías no solo fueron asociadas a los médiums o a los espiritistas, sino también a aquellos que, aun sin defender la hipótesis espírita, afirmaban la realidad de los fenómenos. Por ejemplo, el psiquiatra Ernest Dupré (1862-1921) describió las experiencias de Richet en Villa Carmen (Alger, 1905) en términos psicopatológicos. Dichas experiencias se llevaron a cabo con la médium Marthe Béraud —luego conocida como Eva Carrière o Eva C.— e incluyeron la famosa materialización del espíritu de un príncipe indio llamado Bien Boa. Al poco tiempo, los supuestos cómplices de la médium confesaron haber cometido un fraude (Le Maléfan, 2002). Aunque Richet defendió la realidad de los fenómenos sin apelar a la hipótesis espiritista, la mayor parte de la comunidad científica lo creyó víctima de una superchería. Según Dupré, el caso de Villa Carmen representaba la conjunción de dos tipos de enfermos mentales: «por un lado el mitómano [Béraud] quien, ya sea por vanidad o por malignidad, goza al engañar a su entorno; por el otro un sujeto amante de lo maravilloso, crédulo, un *taumatómano* [Richet], una víctima del engaño» (Dupré en: Vulser, 2008: 7, cursiva en el original). Para Dupré, Richet y Béraud «forman una pareja mórbida y aportan un ejemplo interesante de psicopatología»¹² (Dupré en: Vulser, 2008: 7).

En el contexto español, varios médicos distinguidos, aparte de Melcior, defendieron la asociación entre la mediumnidad y la psicopatía. Entre ellos destacan Manuel Tolosa Latour (1857-1919) y Jeroni Estrany (1857-1918). Tolosa Latour fue catedrático de pediatría en Madrid, se especializó en higiene infantil y desarrolló

¹² La cuestión de la mitomanía y la acusación de Dupré a Richet ha sido examinada por Brower (2010: 174-175). «D'un côté le mythomane [Béraud] qui, soit par vanité, soit par malignité, prend plaisir à mystifier l'entourage; de l'autre un sujet épris du merveilleux, crédule, un *thaumatomane* [Richet], une victime de la mystification». (Dupré en: Vulser, 2008: 7, cursiva en el original). «Forment un couple morbide et donnent un exemple intéressant de psychopathologie» (Dupré en: Vulser, 2008: 7).

algunos trabajos en el ámbito del sonambulismo provocado con Richet. Estrany fue un psiquiatra catalán, experto en antropometría, que denunció los fraudes cometidos por algunos médiums, como Carmen Domínguez, la cual presentaremos en el tercer capítulo. Como Janet, fueron partidarios de no distinguir entre médiums e histéricos y aplicar a los primeros los mismos tratamientos que a los segundos (Estrany, 1908; Tolosa Latour, 1884).

Los médiums no siempre se revelaron contra esta clase de diagnósticos. En Italia, tanto el clarividente Pickmann como Palladino confesaron padecer síntomas que podían asociarse a alguna neurosis; aunque no admitieron que estos fuera los causantes de sus facultades mediúmnicas (Valentí Camp & Massaguer, 1912). Con una actitud más combativa, en Francia los espiritistas desarrollaron sus propias terapias para luchar contra las teorías que pretendían patologizar la mediumnidad (Edelman, 2006). En España, este tipo de terapias fueron menos conocidas. Dada su importancia, esta cuestión se examina en otro apartado al final del capítulo. Por el momento, cabe resaltar que gracias a este proceso aparecieron las figuras del «médium curandero» y del «médico espiritista», encargados de presentar el espiritismo como una cura orgánica y psicológica, además de espiritual.

Al menos en una ocasión, la célebre espiritista y médium Amalia Domingo Soler (1835-1909) se refirió a Melcior como «médico espiritista» (Domingo Soler, 1901: 61). Aun así, la forma en que Melcior entendió la mediumnidad no coincide con esta noción. Según afirmó este médico, cuando alrededor de 1890 se inició en el estudio del espiritismo, su interpretación de los fenómenos fue muy distinta de cuando Teresa Esquius se presentó en su consulta. En sus palabras, al asistir a sus primeras sesiones espiritistas:

Lo insólito de la manifestación y el desconocimiento de la psicología moderna me hicieron creer en la intervención de una potencia extraña, de un yo diferente del médium; pero hoy comprendo que se trataba de un desdoblamiento de la personalidad. (Melcior, 1904: 230, cursiva en el original).

Aunque Melcior no lo especifica, cabe suponer que la lectura de obras de psicología anormal, como *L'automatisme psychologique* (1889) de Janet o *Les altérations de la personnalité* (1892) de Binet, se intensificó cuando en 1895 abrió la Clínica Hidro-Magnética de caridad.

En 1901, empapado por dichas lecturas, Melcior publicó una serie de artículos en la sección de psicología experimental de la revista espírita *Luz y Unión*, titulados: «La dinamita anulada por una potencia invisible». En ellos, reinterpretó sus primeras experiencias con un joven médium llamado Juanito Grau¹³. Aseguró que el único causante de los fenómenos era el médium y se posicionó, por primera vez, a favor de la concepción de la mediumnidad patológica. Así, afirmó que los hechos llamados espiritistas «no puede nunca producirlos una persona sana, sino que debe producirlos un sujeto enfermo con dolencia psicológica» (Melcior, 1901: 415). Para Melcior, este desorden psicológico dependía, a su vez, de un estado fisiológico anómalo. En otro apartado se analiza en profundidad la dimensión psicopatológica de la mediumnidad en relación a Melcior. Por el momento, cabe resaltar la parte fisiológica de la cuestión.

La génesis de la explicación fisiológica que Melcior dio a la mediumnidad se encuentra en su libro: *La enfermedad de los místicos (Patología-psíquica)* (1900). En él abordó el tema del misticismo a través de la fisiología y la psicología anormal. Aunque no lo especifica, queda claro que para formular su teoría se basó en el caso de la mística belga Louise Lateau (1850-1883). A la edad de dieciocho años, Lateau empezó a padecer una serie de éxtasis y estigmas. En 1868, el obispo local llamó a distintas autoridades médicas y eclesiásticas para que la examinaran. Tras varios diagnósticos, en 1874 dos médicos de la Academia de Medicina belga se pronunciaron al respecto. El primero fue Nestor Charbonnier, quien asoció los

¹³ Melcior había compartido sesiones con Grau desde 1890, cuando entró en contacto con el espiritismo en Barcelona. Estas experiencias se llevaron a cabo en el domicilio del médico militar Francesc Parés Llansó. Algunos de los participantes de las sesiones fueron el célebre espiritista Vizconde de Torres-Solanot y el matrimonio Grau. Actuaron como médiums la esposa de Parés y Juanito, hijo menor de los Grau. Sobre las experiencias de Melcior con este último véase: Graus, 2015.

estigmas de Lateau a reacciones fisiológicas producto de la inanición. Su memoria *Maladies et facultés diverses des mystiques* (1875) inspiró a Melcior (1900: VIII) para escribir su libro sobre las enfermedades de los místicos. El segundo médico que visitó a Lateau fue Évariste Warlomont, quien tras examinar a la joven concluyó que los síntomas eran fruto de una neurosis causada por la hipertrofia del bulbo raquídeo (Lachapelle, 2004).

Melcior utilizó la explicación de Warlomont para teorizar sobre la fisiología anormal de la mediumnidad. En su opinión, durante el trance los médiums también sufrían una hipertrofia del bulbo (Melcior, 1901b: 415). Para explicar cómo se producía, se basó en la ley de los equivalentes vitales del médico Josep Letamendi (1828-1897). Entendida como un principio general, dicha ley suponía que los seres vivos disponen de un caudal de energía limitado. La energía no puede multiplicarse sino que tiene que quedar repartida entre las distintas funciones, de ahí que, si aumenta en una función, automáticamente se resta en otra (Enríquez de Salamanca, 1934). En la descripción que hizo Melcior del mecanismo fisiológico de la mediumnidad, se observa claramente la conjunción de estas dos explicaciones:

Tan pronto como a un organismo se le suspenden o amortiguan las mencionadas funciones del intelecto [estado de trance], viene como secuela necesaria la hipertrofia de función en las regiones bulbo-medulares y se entra en el reinado del automatismo. (Melcior, 1901b: 415).

Como veremos en el apartado «La mediumnidad terapéutica», las teorías de Melcior fueron contestadas por algunos espiritistas. De todos modos, las revistas espíritas donde publicó nunca le censuraron. Solo en una ocasión he encontrado una oposición clara a uno de sus artículos. Ante la afirmación de que todos los fenómenos espiritistas los producía una persona afectada por una dolencia psicológica, la redacción de *Luz y Unión* añadió la siguiente nota al pie: «Dejamos al distinguido colaborador nuestro, autor del presente trabajo, la responsabilidad de la teoría que atribuye a una dolencia psicológica la posesión de facultades

medianímicas, cuya apreciación creemos errónea. —(N. De la R.)» (Nota al pie de la redacción de *Luz y Unión* en: Melcior, 1901b: 445).

Aun las críticas puntuales, Melcior nunca dejó de ser un miembro apreciado dentro del espiritismo. En 1915, algunos socios del *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos* propusieron que se le nombrara presidente honorario (Anónimo, 1915). Asimismo, fue conferenciante invitado en varios centros espiritistas¹⁴ (Anónimo, 1905). Sin embargo, la mayor muestra de apoyo del espiritismo la recibió al fundar una clínica de caridad donde, mediante el uso de la sugestión hipnótica, atendió a centenares de enfermos que no habían hallado alivio en la medicina tradicional, incluida la médium Teresa Esquius. Se trata de un original ejemplo, acaso único en España, de una clínica patrocinada por espiritistas donde no se ofrecieron terapias espíritas. Presentar el caso permite comprender la relación que Melcior mantuvo con el movimiento espiritista local, así como averiguar con qué experiencia y herramientas terapéuticas contaba cuando Esquius se presentó en su consulta.

La Clínica Hidro-Magnética de caridad

En 1895 Melcior fundó, junto al médico y espiritista José Cembrano, la Clínica Hidro-Magnética de caridad. Esta se estableció en el local de la publicación espírita *Revista de Estudios Psicológicos*, en la calle Doctor Dou de Barcelona. La iniciativa fue posible gracias al patrocinio económico de la mencionada revista, la cual hizo una

¹⁴ Por ejemplo, en 1905 Melcior dio una serie de charlas dedicadas al estudio del subconsciente, entendido como un estado particular de la conciencia. Entre otras cuestiones, reiteró que si el subconsciente no existiese, el espiritismo no tendría razón de ser, pues no se registrarían las experiencias vividas y una encarnación no tendría relación con la anterior. Asimismo, aseguró que solo mediante el subconsciente del médium y su fuerza psíquica podían explicarse los fenómenos atribuidos a los espíritus. Terminadas las conferencias, el presidente del centro espiritista *Amor y Ciencia*, Ángel Aguarod (1860-1932), dijo que no quería emitir ningún juicio al respecto (Anónimo, 1905). Su silencio expresa tanto su desacuerdo como su intención de no entrar en polémica con Melcior. Su actitud debió estar motivada por la percepción de que las nuevas teorías médico-psicológicas representaban una amenaza para la mediumnidad espiritista, en tanto se apropiaban del eje central de su doctrina. Al final del capítulo profundizaremos en esta cuestión.

amplia publicidad de la clínica¹⁵. En ella, Melcior y Cembrano atendieron a pacientes durante diez años, de forma gratuita y sin cobrar un sueldo, seis días a la semana y durante tres o cuatro horas diarias. Los únicos procedimientos usados fueron la sugestión hipnótica, practicada por Melcior, y los tratamientos magnéticos, ofrecidos por Cembrano (Melcior, 1895, 1908). Aunque no se especifica por qué se llamó hidro-magnética, el nombre pudo estar relacionado con el tratamiento mesmérico por el cual se magnetizaba el agua, que más tarde se daba a beber al enfermo, y que Cembrano practicaba con frecuencia. Aun así, fue la hipnoterapia lo que hizo famosa a la clínica. Esto explicaría por qué, en un anuncio de 1902, la clínica se publicita como «hipno-magnética» (Anónimo, 1902: 281).

Este caso ha sido ignorado tanto por la historiografía de la medicina como por la del espiritismo en España. Recientemente he mostrado la importancia de la clínica en la legitimación de la hipnoterapia a ojos de la ciudadanía y de la comunidad médica española (Graus, 2014b). Como argumenta Diéguez Gómez (2003: 208), en la psiquiatría española de finales del siglo XIX la visión terapéutica de la sugestión hipnótica, importada de la Escuela de Nancy, fue más dominante que la visión patológica de la Salpêtrière. Sin embargo, la hipnoterapia no formaba parte del currículo universitario, por lo que los médicos que no pudieron formarse en el extranjero aprendieron esta técnica de forma autodidacta, como Melcior. Este hecho, junto a la popularización de la sugestión hipnótica a través de los espectáculos con sonámbulos y la oposición de la Iglesia Católica, contribuyó a que los médicos desconfiaran de los beneficios terapéuticos de la hipnosis¹⁶ (González

¹⁵ La clínica, como otras obras de caridad espiritista, se financió gracias a las cuotas de los abonados a la *Revista de Estudios Psicológicos* y a las donaciones de los espiritistas o centros espíritas. En cualquier caso, cabe suponer que no supuso un gran gasto económico. En primer lugar porque estaba localizada en el propio local de la Revista. En segundo lugar porque ni Melcior ni Cembrano necesitaban de instrumental médico o de medicamentos.

¹⁶ Desde el sector católico, se prevenía a los ciudadanos de los peligros de la sugestión hipnótica. En opinión de la Iglesia, el libre albedrío del hipnotizado podía verse amenazado al quedar su voluntad sometida a la del hipnotizador. Esto podía comportarle serios problemas, como el de ser sexualmente abusado o el de ser forzado a cometer un crimen (Diéguez Gómez, 2003). Aunque desde el sector médico se negó la pérdida del libre albedrío, libros como *Hipnotismo y sugestión* (1889), de Abdón Sánchez Herrero, documentaron la posibilidad de llegar a esa clase de control de mental.

de Pablo, 2003). Por lo tanto, cuando Melcior y Cembrano abrieron la clínica, la hipnoterapia aún no había sido legitimada científicamente en España.

A pesar de la desconfianza general de la ciudadanía, la clínica tuvo un éxito acaparador. A los pocos días de su inauguración, a Melcior se le presentó un caso difícil: una paciente de veinte-y-tres años que se había quedado parcialmente parapléjica a causa de una crisis histérica. Melcior usó la sugestión hipnótica para curarla. Según él, le dio las sugerencias «con toda mi alma» (Melcior, 1908: 89), pues estaba convencido de que solo un gran impacto podría romper el escepticismo general en relación a la hipnoterapia.

Cuando despertó del sueño hipnótico, la paciente empezó a caminar lentamente por la habitación. A su salida de la clínica, pasó por la sala de espera y describió su recuperación como un milagro. La noticia corrió como la pólvora entre familiares, amigos y conocidos. En mayo de 1895, la clínica atendía a treinta-y-cinco pacientes diarios (Anónimo, 1895a). Al principio acudieron «comadres histéricas, supersticiosas, ignorantes y ladinas», pero pronto «se presentaron buscando remedio médicos, militares, empleados y algún abogado» (Melcior, 1908: 88). Según Melcior (1908: 90), el número de pacientes creció tan rápido que la formación de largas colas en la calle se volvió problemática, de modo que el gobernador de la provincia envió a un oficial para prevenir los desórdenes públicos.

Como parte de las actividades didácticas de la clínica, Melcior empezó a organizar demostraciones públicas de hipnoterapia. En ellas, presentaba a sus pacientes frente a una audiencia mayoritariamente formada por escépticos médicos y farmacéuticos y algunos espiritistas. Como se ha comentado, por entonces los médicos no recibían ningún enseñanza oficial respecto a la hipnosis, de modo que tenían pocas oportunidades de ver cómo funcionaba en el ámbito clínico. Las sesiones de Melcior fueron muy distintas de los espectáculos con sonámbulos u otras demostraciones, supuestamente clínicas, organizadas para legitimar la

hipnoterapia¹⁷. En primer lugar, los pacientes nunca fueron hipnotizados en público: se los llevó frente a la audiencia solo cuando ya se habían recuperado. En segundo lugar, Melcior siempre presentó los casos en términos clínicos, explicando las sugerencias que se habían utilizado con cada paciente, así como el progreso observado a través de las sesiones (Melcior, 1895, 1908). De este modo, esta clínica de caridad, patrocinada por espiritistas, se convirtió en uno de los pocos lugares donde los médicos pudieron aprender sobre el uso clínico de la sugestión hipnótica y comprobar la mejora de los pacientes.

A finales del 1895, la popularidad de la Clínica Hidro-Magnética traspasó fronteras continentales. A través de la propaganda de las revistas espiritistas del extranjero empezó a ser conocida en Suramérica y Portugal. Melcior y Cembrano comenzaron a recibir cartas de países como Costa Rica y Brasil, las cuales contenían la historia clínica de los pacientes (Ramos, 1897). Mientras Cembrano les enviaba papeles magnetizados, Melcior les respondía «utilizando siempre como arma terapéutica la sugestión, y prescripciones dietéticas» (Melcior, 1908: 90).

A pesar de la popularidad alcanzada fuera de España, el mayor impacto de la clínica fue en Barcelona y sus alrededores. Después de que Melcior sanara a la chica parapléjica, un gran número de pacientes terminales visitaron la clínica en busca de los *milagros* de la hipnoterapia. En 1905, tras diez años de asistencia gratuita, la salud de Melcior se resintió y decidió cerrar la clínica. Durante este tiempo, el apoyo económico de los espiritistas barceloneses nunca cesó. Para entender este hecho hay que tener en cuenta dos cuestiones. Por un lado, la estrecha relación entre el espiritismo y la caridad. Por el otro, el éxito de la clínica como medio de propaganda espiritista.

¹⁷ Por ejemplo, en febrero de 1888 médicos como Ángel Pulido (1852-1932) organizaron una sesión pública de hipnosis en la *Sociedad Española de Higiene* de Madrid. Aun sus propósitos de legitimar la hipnoterapia ante la clase médica, la similitud de la demostración con un espectáculo de hipnotismo los hizo fracasar (Graus, 2014b). La situación vivida en España respecto a la falta de demarcación entre la hipnosis médica y el espectáculo con sonámbulos es parecida al caso Alemán. Véase, especialmente: Wolfram, 2012a.

Según Sharp (2006: 65), los espiritistas consideraban la caridad como una solución tanto para los males sociales como para la purificación del espíritu. En su doctrina, Kardec supo combinar el socialismo utópico con una nueva aproximación a los valores cristianos. En *L'Évangile selon le spiritisme* (1864), Jesucristo es descrito como un espiritista ejemplar. Su moral, basada en la fraternidad, el amor y la caridad, casa perfectamente con las aspiraciones progresistas de la doctrina espiritista. Según Kardec (1924/1864), el espiritismo era la interpretación definitiva de las enseñanzas de Jesucristo. Su propósito era el de concluir su labor y emprender el camino hacia una vida futura basada en la felicidad y la igualdad eternas.

Junto a la caridad, una de las mayores preocupaciones de los espiritistas fue la propaganda de su doctrina. En el *Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional* (París, 1900), los espiritistas españoles insistieron en la importancia de la propaganda como punto clave para la expansión del espiritismo. Aunque la Clínica Hidro-Magnética no operara como una clínica espiritista, la *Revista de Estudios Psicológicos*, su principal patrocinadora, la consideraba una forma de promoción del espiritismo. En sus palabras: «[esta revista] está cada día más satisfecha de haber patrocinado esta benéfica institución, que considera como una obra práctica de propaganda espiritista, quizá la más espléndida que se ha realizado en España hasta la fecha» (Anónimo, 1895c: 114). Así, aunque Melcior defendiera la mediumnidad patológica, siempre recibió el apoyo de sus patrocinadores y nunca fue presionado para aplicar terapias espiritistas, incluso cuando el paciente fue un médium, como Esquius. Al fin y al cabo, la clínica no fue solo responsable de ofrecer tratamientos hipnóticos a la población en general, sino que favoreció que personas no espiritistas visitaran el local de la *Revista de Estudios Psicológicos* y, acaso, empezaran a conocer la doctrina espírita. Esto fue posible gracias a que el local también contenía una biblioteca espiritista y una gabinete donde se organizaban sesiones con médiums.

Doble personalidad, doble cuerpo

Cuando Melcior hipnotizó a Teresa Esquius por primera vez ya observó el desdoblamiento de la personalidad:

Llevaron a Teresa a mi consulta, la hipnoticé desde la primera sesión, y a poco se demostró en ella una especie de convivencia entre dos seres, cuyo total formaba la personalidad de la enferma.

De manera que hallándose Teresa durmiendo con sueño sonambúlico, respondía a las preguntas que se le hacían no como Teresa en sí, es decir, no como la sujeto que en estado de vigilia era designada con dicho nombre, sino con el nombre de Teresina. Este diminutivo lo aplicaba a la personalidad subconsciente, y también a su cuerpo. (Melcior, 1904: 306).

El caso de Esquius representó un doble desafío para Melcior. Por un lado, había una dimensión psicológica, marcada por el desdoblamiento de la personalidad que supuestamente padecía la médium; por otro lado, existía una dimensión física, expresada a través de los fenómenos de la levitación y los grabados.

Teorías como la desagregación psicológica de Janet permitían explicar los fenómenos psíquicos asociados a la mediumnidad, como la posesión o la escritura automática. Sin embargo, no conseguían dar cuenta de los fenómenos físicos, como los de Esquius. En ocasiones, los espiritistas se basaron en estos fenómenos para rebatir las teorías del desdoblamiento de la personalidad y dar por probada la intervención de los espíritus (Graus, 2014a).

En este apartado, veremos la forma en que Melcior logró abordar las dimensiones físicas y psicológicas del caso de Esquius sin tener que recurrir a la hipótesis espiritista. Para ello, se situó a medio camino entre la desagregación psicológica entendida por Janet y las teorías que, desde las investigaciones psíquicas, defendían que los fenómenos físicos del espiritismo se producían gracias a la exteriorización de un «doble» del propio médium.

El desdoblamiento de la personalidad

El fenómeno de la doble personalidad ya había sido observado por magnetizadores como Lafontaine. Sin embargo, durante mucho tiempo no se pudo experimentar con él (Crabtree, 1993). Según James: «Para que eso fuera posible, fue necesario que el hipnotismo deviniera un proceso respetable y pareciera muy distinto del magnetismo animal y del sonambulismo magnético de los cuales, por otra parte, descendía»¹⁸ (James, 1999: 745). Es decir, hizo falta que autoridades científicas como James Braid (1795-1860) reconvirtieran el magnetismo en hipnotismo para poder legitimar el estudio de las múltiples personalidades (Harrington, 1987).

El caso que devino paradigmático a este respecto fue el de Félida X. (n. 1843), la paciente del doctor de Burdeos Eugène Azam (1822-1899). Tras perder a su padre Félida creció en una familia humilde con su madre. Desde la adolescencia sufrió varias crisis histéricas. En 1858, la familia consultó con Azam, quien se percató de que, tras las crisis, Félida se despertaba con un carácter totalmente distinto, una condición segunda [*condition seconde*]. Según Azam (1887: 67-68), esta se manifestaba en estado de sonambulismo, si bien Félida tenía los ojos abiertos. Con los años, empezó a vivir casi todo el tiempo en su «yo sonambólico» o su personalidad secundaria (Gauld, 1992; Hacking, 1998). Como apuntan Carroy y Plas (2000: 12), el caso de Félida fue fundamental para avivar el debate en torno a la unidad del yo y el desarrollo de una psicología científica en Francia, impulsada por Hippolyte Taine (1828-1893) y Théodule Ribot (1839-1916), y separada de la filosofía espiritualista de autores como Victor Cousin (1792-1867)¹⁹.

Según Janet (1898/1889, vol. 2: 126), para teorizar sobre las personalidades múltiples muchos autores habían partido del estudio de los médiums y sus supuestas

¹⁸ «Pour que cela soit possible, il a fallu que l'hypnotisme devienne un procédé respectable et paraisse très différent du magnétisme animal et du somnambulisme magnétique dont pourtant il est issu». (James, 1999: 745).

¹⁹ Sobre el problema de unidad del yo en la historia de las personalidades múltiples, véase, por ejemplo: Carroy, 1991, 1993; Hacking, 1998; Harrington, 1987.

posiciones. Janet dijo seguir el camino opuesto. Para indagar en el desdoblamiento de la personalidad se basó, ante todo, en el caso de Lucie, una de sus pacientes histéricas de El Havre que presentaba una segunda personalidad, Adrienne, con quien Janet se comunicaba mediante la escritura automática (LeBlanc, 2001).

Como se ha comentado, en *L'automatisme psychologique* (1889), Janet postuló que cuando el médium entraba en trance su yo se disgregaba y aparecía una personalidad subconsciente que lo dominaba. En su opinión, la autosugestión era el mecanismo del desdoblamiento y la formación de segundas personalidades era el punto esencial del espiritismo. Los medios que estas personalidades empleaban para manifestarse —golpes en las paredes, escritura automática, etc.— le parecieron una cuestión secundaria (Janet, 1889/1889, vol. 2: 124). Según Bacopoulos-Viau (2013: 70), Janet patologizó la mediumnidad para distanciarse del espiritismo lo cual, a su vez, contribuyó a crear una noción patológica del subconsciente²⁰.

En el capítulo anterior se ha mostrado que Janet no diferenció entre médiums y sonámbulos. En su opinión, la expresión que mejor describía el trance de los médiums era la de hemisonambulismo [*hémisonnambulisme*], acuñada por Richet. En este estado el sujeto era capaz de mantener dos existencias psíquicas simultáneas, la de su personalidad conocida y la de su subconsciente —en términos espiritistas: la del médium y la del espíritu—. Los médiums representaban el tipo de desdoblamiento más completo, en el cual cada personalidad ignoraba la existencia de la otra y se desarrollaba de forma independiente. La mediumnidad, más que una causa, era un síntoma de esta personalidad mórbida albergada en el subconsciente (Janet, 1898/1889, vol. 2: 129-136).

Esta visión psicopatológica de las segundas personalidades fue contraria a la defendida por Myers en el Reino Unido. Mediante su teoría de la mente o el yo subliminal [*subliminal self*], Myers (1903, vol. 1: 70) adujo que las segundas

²⁰ Bacopoulos-Viau (2013) ha mostrado el papel de la escritura automática en la patologización de la mediumnidad. En este proceso, los médiums pasaron a ser considerados los autores de los mensajes atribuidos a los espíritus; pero, al mismo tiempo, se les diagnosticaron enfermedades mentales asociadas a este fenómeno, como la doble personalidad.

personalidades podían ser superiores y más creativas que la personalidad consciente o dominante. La terapia consistiría en integrarlas en vez de eliminar la secundaria, tal y como propuso Janet²¹ (Shamdasani, 1993). Aun siendo visiones opuestas, algunos autores fueron capaces de combinarlas. En *Des Indes à la planète Mars* (1899), Théodore Flournoy (1854-1920) defendió que la médium Hélène Smith (1861-1929) sufría un desdoblamiento de la personalidad, en el sentido psicopatológico de Janet, a la vez que destacó las potencialidades creativas de su personalidad subconsciente, al modo de Myers (Bacopoulos-Viau, 2013; Shamdasani, 1994; Vidal & Barras, 1996).

Melcior conocía buena parte de las teorías de Janet, pero parecía desconocer otra clase de aproximaciones, como la de Myers. En su análisis del caso de Esquius se observa claramente la influencia del primero. Como Janet, defendió que el desdoblamiento de la personalidad era un estado mórbido que solo podía afectar a individuos desequilibrados, pues dependía de una ruptura en la coordinación física y psicológica de la persona. Según Melcior (1904: 300), Esquius no solo padecía una «miseria orgánica» debida a sus malas condiciones de vida —derivadas del hecho de pertenecer a la clase obrera— sino también una debilidad moral o *misère psychologique*, por ponerlo en términos janetianos (1898/1889, vol. 2: 154). Esa fragilidad moral y psicológica era, según Melcior, la culpable de que, tras el incidente en la fábrica con Dolores, se hubiera constituido en la mente de Esquius «un estado de idea fija, caracterizado por representaciones mentales de una mujer (Dolores) que la quiere mal» (Melcior, 1904: 312). Se observa aquí otro término usado en *L'automatisme psychologique* (1889): el de idea fija [*idée fixe*]. Janet (1893/1893: 236) la definió como un fenómeno psicológico que se desarrolla de forma automática, natural y subconsciente, fuera de la voluntad y de la percepción personal, como una

²¹ Otro punto de desencuentro entre los autores tiene que ver con la dualidad cerebral. Según Myers, las personalidades secundarias y la escritura automática se localizarían en el hemisferio derecho, mientras que el izquierdo estaría más implicado en los procesos de vigilia. Janet (1898/1889, vol. 2: 132-136) criticó esta aproximación en *L'automatisme psychologique*. Sobre este debate en particular, así como sobre la cuestión de la dualidad cerebral durante el siglo XIX véase, especialmente: Harrington, 1987.

autosugestión influenciada por causas accidentales. Melcior siguió al pie de la letra esta definición, pues creyó que el incidente con Dolores fue la causa de que Teresina se constituyera como «una creación psicológica de la propia Teresa» (Melcior, 1904: 323). Es decir, que el mecanismo de generación de Teresina fue la autosugestión, tal y como lo había planteado Janet (1898/1889, vol. 2: 124).

Como se ha destacado, Melcior se vio seducido por algunos puntos de la doctrina espiritista, como la reencarnación; sin embargo, consideró que la explicación espírita del desdoblamiento de la personalidad «estaba desposeída de fundamento científico» y era «soberanamente ridícula» (Melcior, 1904: 262). Según él, confundir este fenómeno con comunicaciones de ultratumba era fácil ya que, durante el trance, los médiums solían hablar de ellos mismos en tercera persona: «de ahí que, muchas personas crédulas, den como auténtica comunicación de espíritus del espacio, lo que en resumen de cuentas no es más que una conversación *inter-vivos*» (Melcior, 1904: 324, cursiva en el original).

En su opinión, el entorno social tuvo un papel fundamental en la confusión del desdoblamiento de la personalidad de Esquius con un caso propio del espiritismo. Según dijo, Esquius se vio influenciada «por deudos, amigos y desconocidos, empeñados en reconocerla víctima inocente de un fatal embrujamiento» (Melcior, 1904: 314). La influencia de las sugerencias del entorno en los casos de mediumnidad es un tema que también interesó a Janet. En *L'automatisme psychologique* (1889), comentó que Léonie empezó a creer que podía comunicarse con los espíritus, cuando, accidentalmente, cometieron el error de hablar de espiritismo mientras ella estaba en estado de sonambulismo (Janet, 1898/1889, vol. 2: 75).

Es indudable que Janet fue uno de los principales referentes de Melcior en el caso Esquius. Sin embargo, difirió con él con respecto a un aspecto importante. Melcior aceptó la existencia de la mediumnidad como objeto de estudio científico distinto de otros ámbitos, como el sonambulismo. En su opinión, el caso de Esquius no formaba parte del espiritismo, pero sí que se incluía dentro del

«mediumnismo» (Melcior, 1904: 311-325). Para ejemplificar esta distinción merece la pena citar la opinión de Julian Ochorowicz en relación a Eusapia Palladino y su supuesto espíritu guía, John King. Entre 1893 y 1894, el psicólogo polaco dirigió unas sesiones en Varsovia con la ya famosa médium. Ochorowicz afirmó la realidad de los fenómenos observados, pero no halló pruebas a favor de la hipótesis espiritista. La primera conclusión que extrajo de las sesiones fue: «“John” no es para mí otra cosa que un desdoblamiento psíquico de la médium. Por consiguiente, yo soy “mediumnista” y no “espiritista”» (Ochorowicz en: Rochas, 1897/1896: 130).

Como Ochorowicz, Melcior opinaba que la causa de los fenómenos llamados espíritas debía buscarse «en el interior del ser llamado médium» (Melcior, 1901a: 414-415). Por lo tanto, desde un inicio defendió que Esquius era la única responsable de los fenómenos y descartó la hipótesis espiritista. Entonces surgió el problema: la teoría del desdoblamiento de la personalidad podía explicar la existencia de Teresina, pero no podía dar cuenta de los fenómenos físicos que Esquius producía. Para lograr explicar estos hechos sin recurrir a la hipótesis espírita, Melcior optó por dar una dimensión física al desdoblamiento de la personalidad. En otras palabras, le dio un cuerpo a Teresina.

La exteriorización del doble

Como se ha comentado, los fenómenos físicos producidos por Esquius consistieron en la ligera levitación de algunos muebles y objetos de la habitación, así como en la aparición de unos grabados de cruces y objetos cotidianos en las paredes (Figura 3). Por una lado, los grabados se hallaban casi tocando el techo. Según Melcior (1904: 305), cualquier persona hubiera necesitado de una escalera para tallarlos, y en casa de Esquius no había ninguna. Por otro lado, los fenómenos de levitación fueron presenciados por los médicos Pous y Cadevall. Para asegurarse de que no se trataba de un fraude, Pous colocó un duro sobre el cuerpo de Esquius, tendida en la cama,

de manera que la moneda cayera con el menor movimiento. Nada más alejarse vieron repetirse «la danza de mesas, sillas y bastón» (Melcior, 1904: 303); pero ni Esquius ni el duro se habían movido.



Figura 3. Grabados aparecidos en las paredes de la casa de Teresa Esquius, atribuidos al espíritu de Teresina.

Desde los tiempos del magnetismo se consideraba que el desdoblamiento podía ser, además de psicológico, físico o corporal (Crabtree, 1993). Según Melcior (1904: 316-317), en este caso el desdoblamiento iba acompañado de la irradiación, por parte del médium, de una fuerza natural, aunque desconocida, la cual provocaba fenómenos extraordinarios en distinto grado. Como ha mostrado Alvarado (2006), la idea de que del médium irradiaba una fuerza semejante a la electricidad estaba muy presente en los círculos científicos interesados por los fenómenos espiritistas, como la *Society for Psychological Research*. En España, uno de los defensores de esta clase de teorías fue el astrónomo Josep Comas i Solà, de quien nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Según Comas, este tipo de explicaciones fueron las más aceptadas entre la

comunidad científica internacional. En sus palabras: «Llámesese a esta fuerza: fuerza psíquica [de Crookes], fuerza ódica [de Reichenbach], fuerza néurica [de Baréty], lo cierto es que en el fondo hay concordancia en admitir una emanación por parte del médium» (Comas, 1908: 316).

En el caso de Melcior, su mayor influencia en este aspecto fue Albert de Rochas d'Aiglun. Formado como ingeniero militar, Rochas fue conocido por sus investigaciones en el campo de las investigaciones psíquicas. De entre sus obras, la que más marcó a Melcior fue *L'extériorisation de la motricité* (1896), la cual tradujo al castellano y anotó en 1897, con un prólogo de su amigo Abdón Sánchez Herrero. En dicho libro, Rochas recopiló los informes de sesiones como las de Palladino en Milán (1892). Sus investigaciones estuvieron claramente influidas por la teoría sobre la fuerza ódica de Carl Reichenbach (1788-1869). Entendida como una especie de energía vital relacionada con la electricidad, el calor y el magnetismo, Reichenbach defendió que la fuerza ódica era irradiada por la mayoría de sustancias conocidas y que afectaba a las personas más sensitivas. Dicha fuerza fue usada por otros investigadores, como Hippolyte Baraduc (1850-1909), para explicar los fenómenos del hipnotismo y el espiritismo.

Junto a la fuerza ódica, otra hipótesis muy difundida fue la de la fuerza psíquica (Lamont, 2013). Aunque fue Crookes quien dio a conocerla, el término fue acuñado en 1871 por el abogado y médico inglés Edward William Cox (1809-1879). En una carta dirigida a Crookes, Cox le escribió que, según sus indicadores, la fuerza irradiada por los médiums parecía provenir del sistema nervioso. En consecuencia, sugirió que: «se llame a esa fuerza *Fuerza Psíquica* [*Psychic Force*]; a las personas en las cuales se manifiesta este extraordinario poder *Psíquicos* [*Psychics*]; y a la ciencia relacionada con estos hechos *Psiquismo* [*Psychism*] por ser una rama de la *Psicología*»²² (Cox en: Crookes, 1874: 19, cursiva en el original). En 1871, Crookes llevaba tiempo intentado explicar los fenómenos físicos producidos por el médium Daniel Dunglas

²² «I venture to suggest that the force be termed the *Psychic Force*; the persons in whom it is manifested this extraordinary power *Psychics*; and the science relating to it *Psychism* as being a branch of *Psychology*» (Cox en: Crookes, 1874: 19, cursiva en el original).

Home (1833-1886) mediante la hipótesis de una fuerza vital. Tras recibir la carta de Cox, adoptó rápidamente el nombre de fuerza psíquica porque le pareció que expresaba perfectamente: «la creencia que tengo de que [esta fuerza] deriva del *alma* o de la *inteligencia* humana» (Crookes en: Otero Acevedo, 1895: 48, cursiva en el original).

Según Melcior (1900: 239), la irradiación de dicha fuerza no siempre se manifestaba con igual intensidad y permitía clasificar a los sujetos en tres «tipos psíquicos»: el débil, el medio y el fuerte. En el primer caso, el más interesante para este capítulo, la fuerza predominante sería centrífuga en vez de centrípeta, lo cual favorecería su irradiación. Al igual que Rochas, Melcior defendió que la inestabilidad del carácter y la debilidad de la voluntad facilitaban este proceso. Los afectados por el desdoblamiento de la personalidad serían un caso prototípico. Así, no es de sorprender que clasificase a Esquius en este primer grupo. El segundo grupo —el tipo medio—, representaría la estabilidad mental y las personas equilibradas. Por último, el tipo fuerte correspondería a aquellos individuos de mente cerrada en los que predominaría la fuerza centrípeta sobre la centrífuga, hecho que dificultaría la exteriorización.

Para Melcior, el paso del desdoblamiento psicológico al físico dependía del nivel de irradiación de la fuerza psíquica. En grados menores, provocaba crujidos, movimientos de objetos, levitaciones o la aparición de luces. Por último: «en el grado superior del desdoblamiento, se desprende el cuerpo fantásmico de un vivo, trasladándose a sitios más o menos remotos, llegando a ser reconocido por la persona o personas a quienes aparece» (Melcior, 1904: 316-317). Este «cuerpo fantásmico de un vivo» que se desdoblaba del médium recibió muchos nombres. Para los ocultistas y los teósofos se trataba del cuerpo astral, los magnetizadores lo solían llamar cuerpo o doble fluídico y, como se ha visto, Gurney, Myers y Podmore lo llamaron *phantasm*, que es la etiqueta que Melcior usa en la cita. De aquí en adelante usaré preferiblemente el término doble en cuanto fue el más extendido para hablar de este fenómeno y uno de los más usados por parte de Melcior.

En palabras del periodista, político y escritor catalán Santiago Valentí i Camp (1875-1934), lo que se desdobra del médium «no son personas, aunque tienen alguna apariencia de personalidad, y están en relación con las imágenes, conceptos y sentimientos del médium de tal manera que hasta cierto punto pueden calificarse de *doble* del mismo, a pesar de ser fragmentario y parcial» (Valentí & Massaguer, 1912: 252, cursiva en el original). Según Melcior, los fenómenos de Esquius «proceden del sujeto desdoblado, pero tienen un carácter subconsciente. De manera que, el mismo sujeto que actúa, no tiene la menor conciencia del fenómeno» (Melcior, 1904: 319). A este grado de desdoblamiento llegó Esquius ya que: «la propia enferma dice haber visto a Teresina penetrar en una habitación, mientras ella (Teresa), permanecía dormida con sueño sonambúlico en una silla» (Melcior, 1904: 325). En este estado, es cuando se suspendían las funciones del intelecto del médium y se producía la hipertrofia del bulbo raquídeo que, recordemos, es la explicación fisiológica que Melcior dio a la mediumnidad.

Una médium bajo terapia hipnótica

Como se ha destacado, el caso Esquius fue todo un acontecimiento en Terrassa. Recordemos que, ante los crecientes rumores de posesión, las autoridades locales enviaron a sus médicos para averiguar qué ocurría. Ante el fracaso de una serie de tratamientos no especificados, unos amigos aconsejaron a la familia que probara con la hipnosis, para la cual la familia Esquius acudió a Melcior. Por entonces, Melcior ofrecía sus tratamientos de hipnosis en la Clínica Hidro-Magnética de caridad, por lo que es muy probable que los atendiera en la misma clínica.

A finales del siglo XIX, solo la clase acomodada podía beneficiarse de la hipnoterapia en clínicas o consultas privadas. Aunque algunas ofrecían tarifas diferentes según el poder adquisitivo de sus pacientes, los precios eran inasumibles

para una familia obrera como la de Esquius²³ (Ausín Hervella, 2003). Sin embargo, sería un error pensar que la familia Esquius optó por la clínica de caridad de Melcior solo porque no tenía recursos económicos. Como hemos visto, enfermos de toda clase, incluidos médicos, empezaron a acudir tras constatar los *milagros* de la sugestión hipnótica. El éxito continuó hasta su cierre, en 1905, hecho que nos muestra que las supuestas curas *milagrosas* no fueron una cuestión puntual. Por lo tanto, cuando alrededor de 1900 la familia Esquius acudió a Melcior, este ya se había labrado una reputación como hipnoterapeuta, tanto a ojos de la población como a ojos de la comunidad médica. Prueba de ello son las exitosas demostraciones de hipnoterapia ofrecidas en la clínica o las colas que se formaban en el exterior (Graus, 2014b).

A diferencia de algunos de sus amigos espiritistas, como Quintín López Gómez, Melcior nunca se interesó por los fenómenos extraordinarios relacionados con la hipnosis. En su práctica clínica dijo descartar «las extravagancias del hipnotismo experimental», como los supuestos casos de clarividencia, y ajustarse solo «al hipnotismo serio, que ni busca fenómenos ni siquiera los entretiene cuando se manifiestan» (Melcior, 1908: 94). Sus intereses en relación a los fenómenos llamados espiritistas se desarrollaron fuera de la Clínica Hidro-Magnética, por ejemplo, a través del *Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas*. Esto explica por qué, en el caso de Esquius, Melcior no dio especial importancia a los fenómenos que producía y se preocupó por acabar con ellos lo antes posible.

Tras hipnotizar a Esquius y constatar el desdoblamiento de la personalidad, Melcior se propuso eliminar a Teresina para restablecer su equilibrio mental y

²³ Por ejemplo, el manicomio de Joan Giné i Partagàs, la Nueva Belén, tenía tres tipos de tarifas: 36, 25 o 18 duros al mes. Por entonces, el salario medio de un catedrático de la Universidad de Barcelona era de 33 duros al mes, mientras que el salario medio de un obrero era de 5 duros al mes. Como vemos, a la clase obrera le era imposible cubrir los costes de la Nueva Belén. A veces, los gobiernos locales pagaban los tratamientos de aquellos pacientes incapaces de hacerlo. Los manicomios y clínicas privadas estaban obligados a asistirlos, aunque los pagos de los gobiernos siempre llegaban tarde. Algunas instituciones, como la Nueva Belén, eran tan prestigiosas que estaban eximidas de atender estos pacientes (Ausín Hervella, 2003). Por ello, la Clínica Hidro-Magnética de caridad fue una de las pocas opciones —acaso la única— que tenía la clase obrera para recibir un tratamiento de hipnoterapia.

orgánico. Como en el caso de la mística Louise Lateau, Melcior (1901) sospechaba que la inanición podía dar lugar a fenómenos extraños. Para ello, recomendó a Esquius seguir una dieta equilibrada, lo cual no siempre le era posible dada su condición de obrera. Aun así, el peso del tratamiento recayó en la sugestión hipnótica. Según Melcior (1908: 94), esta resultaba un agente terapéutico óptimo en los pacientes fáciles de hipnotizar, como Esquius. Aunque no se especifica, es claro que se basó en algunas de las curas hipnóticas que Janet expuso en *L'automatisme psychologique* (1889)²⁴. En palabras de Melcior, desde la primera sesión:

...empecé por destruir de frente y sin contemplaciones la personalidad de Teresina, inculcando en el ánimo de Teresa lo perjudicial que resultaba para su salud acceder a las invitaciones de aquel personaje sonambúlico, al cual debía despreciar desde aquel momento, y mostrarse siempre rebelde a sus solicitudes. [...] Luego di a Teresa la sugestión siguiente: «Cada vez que te hipnotizo, Teresina va perdiendo fuerzas. Esta operación es para ella lo mismo que para ti sería una sangría». (Melcior, 1904: 308-309).

Tras unas pocas sesiones notó que Esquius empezaba a hablar por cuenta propia en estado sonambúlico, sin hacer mención a Teresina. Asimismo, la familia confirmó que los fenómenos físicos se producían en menor medida, llegando a desaparecer por completo al cabo de unas semanas.

Pasados dos años del fin del tratamiento, Melcior se interesó por el estado de salud de Esquius. La familia le respondió que solo de vez en cuando aparecía algún grabado en las paredes, pero con menor intensidad y frecuencia. Melcior atribuyó dichos episodios puntuales a las lamentables condiciones de vida a las cuales se veía sometida la familia Esquius. En sus palabras: «la serie de vicisitudes porque ha pasado y sigue atravesando actualmente la familia de Teresa, son fuerza bastante para descomponer organismos mucho más sólidos que el de la joven que nos ocupa» (Melcior, 1904: 311). Es decir, que ningún tratamiento médico lograría sanar por completo los daños físicos y psicológicos derivados de un mal social.

²⁴ Véase, por ejemplo, el caso de Marie, una paciente histérica de Janet que creía estar poseída por un espíritu: Janet, 1898/1889, vol. 2: 147-150.

Hasta el momento hemos visto la visión patológica de la mediumnidad, la cual impulsó la «cura» de Esquius. Llegados a este punto, merece la pena preguntarse si la médium podría haberse «curado» de otra manera. Es evidente que la joven vivía su mediumnidad con desconcierto y dolor, pues producía los fenómenos sin control. Los espiritistas no fueron ajenos a casos como el de Esquius. Desde su punto de vista, para controlar la mediumnidad no había que combatirla, sino aceptarla. En el siguiente apartado veremos qué métodos terapéuticos usaron en circunstancias semejantes.

La mediumnidad terapéutica

Tras la manifestación de los primeros fenómenos el padre de Esquius consultó con un espiritista, quien le dijo que su hija estaba poseída por un espíritu maligno (Melcior, 1904). En *Le livre des médiums* (1861) Kardec había previsto esta posibilidad. En su opinión, aunque la mediumnidad no era *per se* patológica, su práctica frecuente podía tener efectos adversos en el sistema nervioso y causar una gran fatiga física y moral en el médium. Por ello, advirtió que los débiles mentales no debían convertirse en médiums (Le Maléfan et al. , 2013). Este punto de vista contrasta con el de los científicos que hemos visto que contribuyeron a patologizar la mediumnidad, como Marvin, quien asoció la debilidad mental a la posesión de supuestas facultades mediúmnicas.

En Francia, en la década de 1860, comenzaron a desarrollarse las terapias espiritistas como reacción a estas afirmaciones. En un inicio, dichas terapias se apoyaron en otras curas heterodoxas, como el magnetismo, pero añadiéndoles las particularidades de la doctrina espiritista, es decir, empleando a los médiums (Edelman, 2006). Según Kardec (2009/1861), había que diferenciar la figura del médico espiritista de la del médium curandero. El primero no poseía una capacidad

sanadora como el segundo. Su función era la de recomendar a sus pacientes la terapia espírita más adecuada y, en ocasiones, aplicarla con la ayuda de un médium. Por su parte, el médium curandero solía tener la capacidad de diagnosticar enfermedades y servía como agente terapéutico en los casos de posesión, como el atribuido a Esquius. Como veremos, un médium de esta clase era capaz de ejercer de mediador entre el poseído y el espíritu, con tal de expulsar el espíritu del cuerpo de la persona y, a la vez, ayudarlo a proseguir con su progreso moral, tal y como lo estableció Kardec (Bragdon, 2005). Según Guénon (1923), la mediumnidad curativa era menos dañina que otros tipos de mediumnidad, ya que implicaba un grado menor de pasividad por parte del médium. En contraste con un médium parlante o escribiente, un médium curandero mantenía un cierto control sobre sus actos y su voluntad. Por ejemplo, el hecho de ejercer de mediador entre el poseído y el espíritu le obligaba a mantener su voluntad y no abandonarse a un espíritu, como en los casos de comunicación espiritual.

Para Kardec (2009/1861), los poseídos eran personas débiles incapaces de imponer su voluntad. Este hecho las predisponía a ser influenciadas por un espíritu que, si bien causaba el mal, no era malo *per se*. Kardec creía que la maldad de los espíritus era producto de su confusión —por ejemplo, por el hecho de no saber que habían abandonado el cuerpo—. Así, defendió que las posesiones eran el resultado de circunstancias desgraciadas: tanto por parte del espíritu, que estaba confundido, como del poseído, que no había sabido imponer su voluntad a la del espíritu. En estos casos, arguyó que era necesaria la intervención de un médium curandero que intermediara entre el espíritu y el paciente. Como veremos en el siguiente apartado, este fue el tipo de terapia que podría haber recibido Esquius.

A partir de 1880, ante la creciente asociación entre la mediumnidad y la histeria, el espiritismo en Francia empezó a presentarse como una cura para esta enfermedad. Los males de la histeria se interpretaron como un síntoma de que la persona no sabía interactuar con los espíritus que la apelaban. Ante la teoría del desdoblamiento de la personalidad de Janet, los espiritistas aseguraron que las

personalidades subconscientes no eran más que espíritus intentando comunicarse con la persona doliente. Para paliar este mal, se desarrolló una terapia en donde los afectados aprendían a canalizar los supuestos espíritus sin malestar. El paso fundamental consistía en aceptar la propia mediumnidad, es decir, en asumir que las personalidades secundarias no eran más que espíritus momentáneamente encarnados en el cuerpo.

Además de intentar despatologizar la mediumnidad, los espiritistas franceses presentaron sus curas como un progreso generalizado para la psiquiatría y psicología de la época. A este respecto, merece la pena citar al médico espiritista Louis Théodore Chazarain, precursor de las terapias espíritas en Francia. Según Chazarain, la alianza de la psiquiatría con el espiritismo representaría:

[U]n gran progreso para la etiología y la terapéutica de las neurosis y de las enfermedades mentales hasta ahora mal comprendidas y demasiado a menudo consideradas incurables.

Ya adivinan ustedes que quiero hablar de ciertos estados falsamente atribuidos a la histeria, a esos desdoblamientos de personalidad, inexplicables para la ciencia oficial, y que no son sino encarnaciones.²⁵ (Chazarain, 1883: 45).

En *L'automatisme psychologique*, Janet (1898/1889, vol. 2: 128) se mofó de esta clase de interpretaciones de sus teorías. Melcior hizo otro tanto en *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904). En su opinión, las terapias espiritistas no tenían ningún fundamento científico: «Dicen los espíritus, dice Allan Kardec... he ahí todo» (Melcior, 1904: 262).

En España, el movimiento a favor de este tipo de terapias no tuvo tanto peso como en Francia. Uno de los motivos es que la patologización de la mediumnidad no invadió el ámbito médico-psicológico de forma tan prominente, por lo que esta

²⁵ «[U]n grand progrès pour l'étiologie et la thérapeutique de névroses et de maladies mentales jusqu'ici mal comprises et trop souvent considérées comme incurables. / Vous devinez que je veux parler de certains états faussement attribués à l'hystérie, à ces dédoublements de personnalité, inexplicables par la science officielle, et que ne sont que des incarnations» (Chazarain, 1883: 45).

clase de discurso no obtuvo tanta notoriedad²⁶. Asimismo, hay que recordar que el espiritismo patrocinó la Clínica Hidro-Magnética de caridad aun cuando esta no ofreció terapias espíritas. Este hecho puede interpretarse como otro signo de la tolerancia del movimiento espiritista, o como una señal de que dichas terapias no estaban muy desarrolladas en este país. Lamentablemente, no se dispone de información suficiente para llegar a una conclusión al respecto. Aun así, sí que se conocen unos pocos médicos espiritistas y médiums curanderos españoles que combatieron la patologización de la mediumnidad en general y, de forma más exclusiva, las teorías de Melcior. El examen de estos casos nos permitirá hacernos una idea del tipo de terapia espírita que habría recibido Esquiús.

Un médico espiritista: Dr. Bálsamo

Como médico espiritista cabe destacar la figura del Dr. Bálsamo, con quien Melcior mantuvo un intercambio de cartas polémico a través de la revista *Luz y Unión*. Según Melcior (1901a: 491), «Dr. Bálsamo» sería de un pseudónimo. Sin embargo, cabe constatar que firmó varios artículos con este nombre, no todos dirigidos contra Melcior. Por este motivo, es muy posible que Bálsamo fuera su apellido real, aunque no se conozca su nombre de pila.

Su enfrentamiento con Melcior empezó a raíz de unos artículos que este publicó en *Luz y Unión*, titulados: «La dinamita anulada por una potencia invisible» (1901). Como se ha comentado, en ellos Melcior se mostró a favor de la noción de la mediumnidad patológica y presentó su teoría en torno al mecanismo fisiológico —la hipertrofia del bulbo raquídeo— que supuestamente la causaba (Graus, 2015).

²⁶ Como se ha comentado, a finales del siglo XIX hubo otros médicos, aparte de Melcior, encargados de promover una visión patológica de la mediumnidad, como Tolosa Latour (1884) o Estrany (1908). De todos modos, aunque el discurso psicopatológico en torno a los fenómenos espiritistas fuera dominante entre la clase médica española (véase: González de Pablo, 2006), no tuvo el mismo impacto que en Francia, donde además de invadir el ámbito médico-psicológico fue reiteradamente combatido por parte de líderes espiritista como Delanne (véase, especialmente: Edelman, 2006; Le Maléfán, 1999).

Después de leerlos estos artículos, Bálsamo envió a la revista una carta pública dirigida a Melcior, titulada: «Desvío lamentable». En ella, criticó con fuerza la asociación entre la mediumnidad y la psicopatía. En una parodia constante de las explicaciones fisiológicas apuntadas por Melcior afirmó que para este «todos los médiums son desequilibrados, enfermos, no sé si del alma o del bulbo» (Bálsamo, 1901b: 459). Asimismo, aseguró que como médico espiritista había visto «varios médiums tan equilibrados y tan armónicos en su funcionalismo orgánico que bien lo quisieran para sí muchos animistas a la moderna»²⁷ (Bálsamo, 1901b: 459).

Melcior respondió a Bálsamo de forma escueta, también a través de *LM y Unión*. Afirmó que su escrito estaba lleno de «ataques personalísimos» (Melcior, 1901a: 490), los cuales lo habían ofendido profundamente. Tras dudar de la «personalidad moral» (Melcior, 1901a: 490) del autor, lo invitó a participar en una polémica periodística seria, pues, según él, «por el camino de las chirigotas y las bufonadas no llegaríamos a parte alguna» (Melcior, 1901a: 491). Mediante una nueva muestra de ironía y humor, Bálsamo rechazó participar de la controversia porque tenía «la íntima convicción de que poniendo a contribución los nervios, los centros nerviosos, las células, los lóbulos y circunvoluciones cerebrales y el periespíritu, etc., etc., nos haríamos pesados a los lectores» (Bálsamo, 1901a: 515).

Más allá de lo entretenidas que resulten estas cartas, la polémica aporta una valiosa evidencia del malestar que provocó la patologización de la mediumnidad en algunos espiritistas. El caso de Bálsamo es semejante al de Chazarain en cuanto defendió y aplicó las terapias espiritistas. En su opinión, la práctica de la mediumnidad había favorecido a muchas personas que no habían encontrado un

²⁷ Aunque la mayoría de argumentos esgrimidos por Bálsamo se basaron en ridiculizar los de Melcior, de sus palabras se destilan algunas cuestiones interesantes. Por ejemplo, la asociación entre la modernidad y los supuestos enemigos del espiritismo. En su carta se refirió a los partidarios de las teorías del inconsciente mediante expresiones como: «sabios del espiritualismo moderno» o «animistas a la moderna». En estos casos el término «moderno» se usó en un sentido peyorativo. Este hecho se debió a que Bálsamo creyó que los teóricos del inconsciente, símbolo de la modernidad (véase, por ejemplo: Arregui & Choza, 2002: 305-316), llevaron a cabo una apropiación de los conceptos del espiritismo, como médium y mediumnidad (Graus, 2015).

remedio para sus males en la medicina tradicional, a través de la cual se las había tachado de histéricas:

[D]ichas personas eran neurósicas antes de ser médiums, y el ejercicio de la mediumnidad las ha curado, regularizando su funcionalismo orgánico, cual acontece a la mujer que, teniendo facultades para procrear, padece continuamente por no ejercer esta función, quedando en buen estado en cuanto llega a concebir. (Bálsamo, 1901b: 459).

Aun la poca información que se dispone respecto a la práctica médico-espírita de Bálsamo, existe al menos un caso que muestra un claro paralelismo con el de Esquius y que, además, se produjo en la misma época. Exponerlo permite tener una noción del tipo de terapia espírita que se le habría aplicado a Esquius si, en vez de acudir a la Clínica Hidro-Magnética, hubiera sido atendida por este médico espírita.

En noviembre de 1898, Bálsamo fue llamado a socorrer a una mujer de treinta-y-cuatro años llamada Dolores Barberà y residente de un pueblo agrícola catalán cuyo nombre no se especifica. Durante los últimos cinco años había sufrido impulsos continuados de matar a su madre y a su marido, aunque no sabía el motivo. La familia había consultado con médicos y curanderos que no habían conseguido sanarla. Tras escuchar el relato de la mujer, Bálsamo (1902: 296) concluyó que era víctima de un «espíritu obsesor».

Según Kardec (1992/s.d.), las obsesiones eran el resultado de un espíritu que no se había arrepentido de sus malas acciones pasadas. Una forma de expulsarlo del cuerpo del enfermo era conseguir que el espíritu deseara hacer el bien, lo cual se lograba a través de prolongadas oraciones ideadas por Kardec u otros espíritistas. Como se ha comentado, esta práctica podía llevarla a cabo el propio enfermo a través del desarrollo de su mediumnidad, es decir, aprendiendo a canalizar el espíritu obsesor y haciéndole comprender su falta de arrepentimiento. Si el enfermo no lo conseguía, podía contar con la ayuda de un médium que mediara con el espíritu en su lugar (Moreira-Almeida, 2005).

En el caso de Dolores Barberà, la mujer de Bálamo, que era médium, ejerció de intermediaria. La terapia mediante oraciones se dio a distancia. Según Kardec (1992/s.d.), para expulsar un espíritu obsesor había que tratarlo con «superioridad moral», es decir, deseándole que progresara. Hay que recordar que la doctrina kardecista se basa en la creencia en el progreso moral continuado a través de las distintas reencarnaciones (Sharp, 2006). Por lo tanto, la finalidad de la terapia espiritista consistía en ayudar tanto al enfermo como al espíritu que lo poseía. Mediante estos preceptos, Bálamo y su esposa oraron a favor de Barberà y de su espíritu obsesor.

El 19 de enero de 1899, al cabo de más de un mes de oraciones espíritas, la esposa de Bálamo entró en contacto con el obsesor. De su boca emergieron las siguientes palabras, muy características de la manera en que Kardec definió a este tipo de espíritus:

Soy el obsesor de Dolores. Por Dios no me abandonéis. ¡Que espantosa soledad me rodea! [...] No sé dónde me hallo, pido auxilio y nadie me oye. [...] Soy muy ignorante. Deseo merecer esa misericordia divina de la que tanto me hablabais. Ayudadme. (Bálamo, 1902: 298).

Siguiendo lo estipulado por Kardec (1992/s.d.), Bálamo se juntó con su esposa y dirigió al espíritu unas frases de consuelo y esperanza: era imprescindible que el obsesor se diera cuenta de que tenía que salir adelante, que más allá solo le esperaba un mundo de progreso, bondad y amor. Ante el discurso consolador de Bálamo, el espíritu respondió: «cuanta fuerza me has dado con tus amorosas palabras. Quiero ser bueno, quiero progresar y ya empiezo a sentir la esperanza de que lo conseguiré» (Bálamo, 1902: 298). El día 23 de enero, Bálamo recibió la noticia de que Barberà se había curado y que ya no sentía ningún impulso de matar a su madre y a su marido, sino todo lo contrario. Para Bálamo y su esposa aquello era indicativo de que el espíritu había abandonado el cuerpo de Barberà y se había encaminado hacia su nueva existencia. Pasados tres años, la mujer seguía estable.

Desde el punto de vista espiritista, el caso de Barberà y el de Esquius eran análogos. De haber recibido Esquius una terapia espírita, el procedimiento habría sido, muy probablemente, el relatado. La terapia hipnótica a la cual se sometió se basó en argumentos opuestos. En el caso de Esquius, la médium era la inestable; en el de Barberà, lo era el supuesto espíritu. En Esquius, la mediumnidad era un síntoma de su falta de cohesión psicológica; en Barberà, una herramienta terapéutica. Si se quisiera juzgar la efectividad de la terapia en base a los resultados obtenidos, cabría concluir que la espírita fue más provechosa: Barberà no volvió a experimentar ningún fenómeno, mientras que Esquius siguió siendo víctima de algún episodio ocasional. Desde luego, no se trata aquí de hacer una deducción tan simplista. Lo importante es tener presente que desde el espiritismo se ofrecieron alternativas prácticas y teóricas a la noción de la mediumnidad patológica. Y como toda terapia espírita no está completa sin la intervención de un médium, en el siguiente apartado analizaremos el caso de un médium curandero, contemporáneo a Bálamo y también enfrentado con Melcior.

Un médium curandero: Segundo Oliver

Segundo Oliver fue uno de los médiums españoles más célebres de finales del siglo XIX del cual apenas se conoce nada en la actualidad. Veamos la entusiasta descripción que en 1901 hizo de él la revista *Luz y Unión*:

Segundo Oliver no es *un parvenu* cualquiera. Hace muchísimos años viene consagrándose al estudio y práctica del Espiritismo, relacionándose con las primeras figuras entre lo más saliente de sus adeptos en España, Francia, Rusia, Inglaterra y América, celebrando sesiones con el célebre médium Slade y otros no menos notables, viajando mucho, estudiando más y llevando el fruto de sus observaciones y entusiasmo a las columnas de la prensa de gran circulación. (Anónimo, 1901: 389-390, cursiva en el original).

Oliver vivió mayoritariamente entre París y Barcelona. En 1870, asistió a algunas sesiones espiritistas del grupo Marietta, con el Vizconde de Torres Solanot, las cuales quedaron narradas en *La médium de las flores* (1895). Fue un firme defensor de la mediumnidad espiritista y siempre intentó destapar a los supuestos impostores, como los famosos hermanos Davenport²⁸. Como médium curandero, poseía la facultad de diagnosticar enfermedades. En muchos casos, esta capacidad estaba asociada a la autoscopia o visión interna de los propios órganos, también propia de algunos sonámbulos (Crabtree, 1993). El procedimiento de diagnóstico de Oliver se combinaba con el dibujo automático. Al igual que en la escritura automática, los médiums producían esta clase de dibujos de forma involuntaria. Así lo describe Oliver: «Cuando tomo un lápiz nunca tengo idea alguna preconcebida del género de comunicaciones o dibujos que voy a obtener. Una fuerza exterior pone mi mano en movimiento sin que mi voluntad contribuya para nada; ¡el acto es enteramente mecánico!» (Oliver en: Kronhelm, 1901: 400). Veamos cómo obtenía Oliver sus dictámenes:

El diagnóstico lo obtengo de la manera siguiente: 1.º El espíritu que me asiste pone en movimiento mi mano, y la dirige, recorriendo mi cuerpo hasta detenerla en la región que corresponde al órgano afectado en el enfermo. 2.º Dibujando con signos convencionales (inventados por el Espíritu) los tisis [sic] o sistemas lesionados. (Oliver, 1901c: 391, cursiva en el original).

La siguiente ilustración muestra uno de sus dictámenes (Figura 4).

²⁸ Ira Erastus Davenport (1839-1911) y William Henry Davenport (1841-1877) fueron dos prestidigitadores norteamericanos, que se presentaban como médiums, cuyo espectáculo triunfó a partir de 1860 a lo largo de Europa y Estados Unidos. Uno de sus trucos más famosos era aquel en que los hermanos eran atados y encerrados en un armario, del cual luego salían desatados (Lamont, 2013). En su paso por Madrid, alrededor de 1870, Oliver fue a verlos al teatro Novedades. Cuando iban a hacer el truco del armario, subió al escenario y rogó a los Davenport que usaran la cuerda que había llevado. Oliver interpretó su negativa como una prueba de que como médiums eran un fraude (Torres Solanot, 1895).

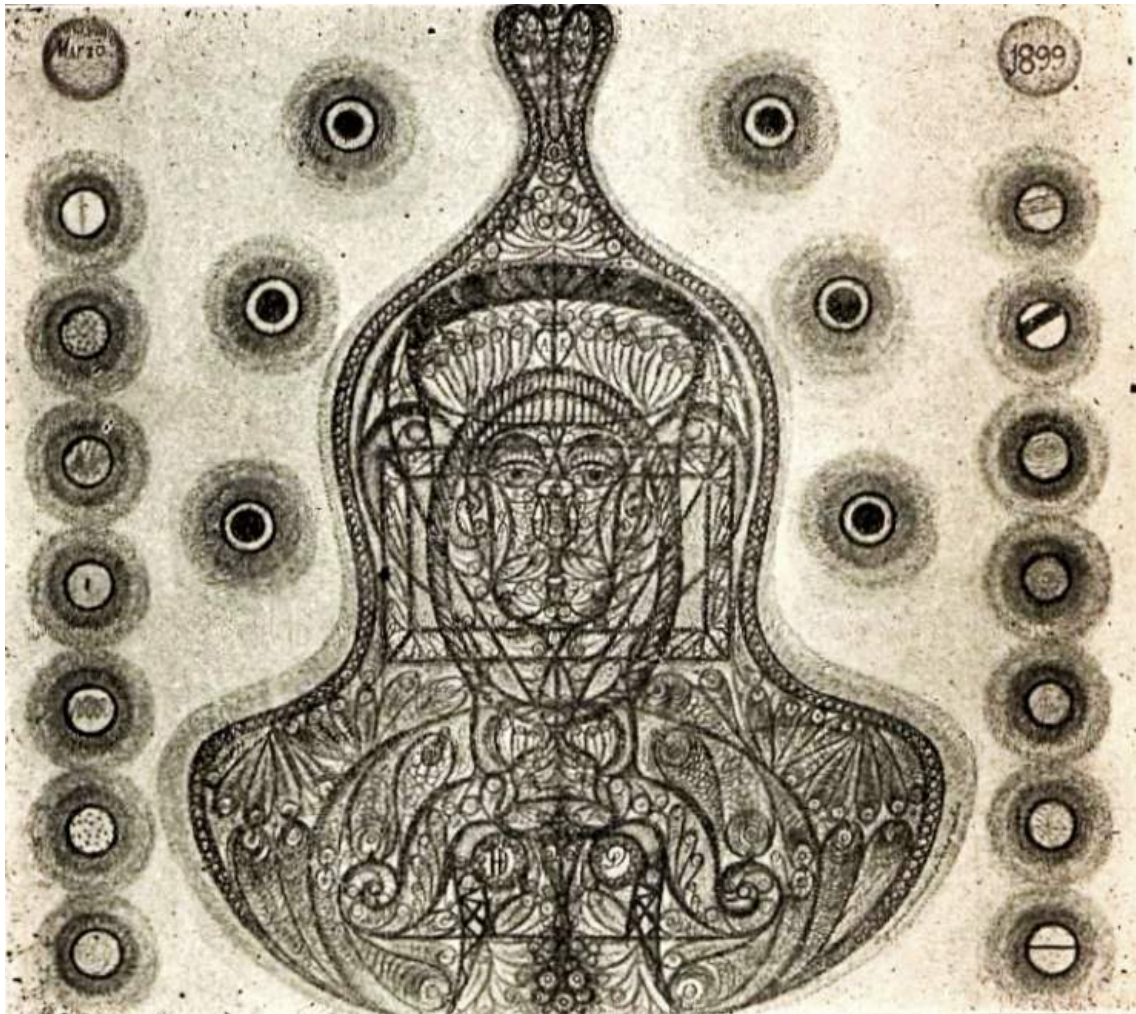


Figura 4. Según Oliver, las siete circunferencias de los lados derecho e izquierdo son las infecciones padecidas por el enfermo. Los seis círculos que tienen el centro negro «representan (si debo dar crédito a espíritus que jamás han mentido) los seis años de misión que debo cumplir como médium a diagnóstico y curandero» (Oliver, 1901c: 391). Finalmente, la figura del centro simboliza una serie de mensajes que al parecer conciernen a Oliver pero que no especifica.

Oliver no fue el único médium curandero; sin embargo, la originalidad y la belleza de su procedimiento lo hicieron popular. Fue solicitado en múltiples ocasiones, incluso, según él, por médicos y curas. Asimismo, aseguró que su facultad había sido certificada por varios doctores en medicina (Oliver, 1901a: 387). Ante las alabanzas de sus pacientes, siempre respondió que tan solo era «un *simple intermediario de los espíritus*, sin mérito alguno» (Oliver, 1901a: 387, cursiva en el original), y retó a quien

podiera argumentar que su facultad podía explicarse mediante otra teoría que no fuera la de Kardec²⁹.

Como Bálamo, se enfrentó a Melcior y a su asociación entre la mediumnidad y la psicopatía. En enero de 1902, dio una conferencia en el *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos* donde criticó tanto las teorías de Melcior como la patologización de la mediumnidad en general. Dicha conferencia fue publicada por la revista *Le Progrès Spirite* mediante una serie de artículos titulados «Défense de la médiumnité»³⁰. En contestación a los argumentos de Melcior, Oliver (1902a: 133) afirmó que tras haber ejercido veinte-y-cinco años de médium podía asegurar que la mediumnidad no estaba causada por ningún desorden psicológico ni provocaba ninguna clase de enfermedad. En una clara defensa de la mediumnidad terapéutica afirmó que, ante el mínimo malestar: «me pongo en comunicación con los Espíritus, y mi indisposición, física o moral, desaparece como por arte de magia»³¹ (Oliver, 1902b: 142).

Como las cartas de Bálamo dirigidas a Melcior, las cuales Oliver dijo haber leído, su conferencia estuvo cargada de humor y se burló de la explicación fisiológica de la mediumnidad patológica. Con ironía, se preguntó si acaso los argumentos utilizados por Melcior también tenían su origen en la hipertrofia del bulbo raquídeo (Oliver, 1902b: 142). Lamentablemente, se desconoce si Melcior replicó a sus palabras como hizo con Bálamo.

²⁹ En 1896, estableció un premio de 3.000 pesetas con este propósito. Los participantes tenían que enviar cartas a Oliver con teorías alternativas a la espírita, las cuales él juzgaba si eran aplicables a su caso. El premio se difundió en la prensa española y francesa, sobretodo espiritista. En 1901, había alcanzado tal popularidad que la recompensa pasó a ser de 20.000 pesetas. Entre las muchas respuestas recibidas se mezclan las explicaciones más fantásticas con las teorías más aceptadas por la comunidad científica, como la del desdoblamiento de la personalidad. Aunque se desconoce el desenlace de este episodio, es poco probable que Oliver, kardecista convencido, aceptara que su mediumnidad podía explicarse mediante otra hipótesis que no fuera la espiritista (Oliver, 1901b).

³⁰ Es de suponer que el artículo también fue publicado en castellano en la revista *Luç y Unión*, donde Oliver publicaba normalmente. Hay que tener en cuenta que algunos de los artículos de Oliver se publicaron a la vez en *Luç y Unión* y *Le Progrès Spirite* (véase, por ejemplo: Oliver, 1901a). Recordemos que Oliver vivía mayoritariamente entre Barcelona y París, por lo que tenía contactos con el espiritismo en España y Francia.

³¹ «[J]e me mets en communication avec les Esprits, et mon indisposition, physique ou moral, disparaît comme par enchantement» (Oliver, 1902b: 142).

Melcior no fue el único médico con quien Oliver se enfrentó en relación a la patologización de la mediumnidad. Su denuncia pública más conocida fue dirigida al neurólogo y experto en hipnotismo experimental Edgar Bérillon (1859-1948). El motivo de dicha denuncia fue el siguiente. En julio de 1901, la *Société d'Hypnologie et de Psychologie*, de la cual Bérillon era secretario general, se reunió para celebrar su banquete anual en París. Al día siguiente, el periódico *Le Matin* publicó el discurso de clausura de Bérillon, donde este aseguró que «los médiums no son más que conscientes o inconscientes prestidigitadores» y que las creencias espiritistas «son particularmente tóxicas para las mujeres, la gente joven que no ha hecho estudios sólidos, y todos aquellos que, llegados a cierta edad, sienten que se debilita su cerebro»³² (Bérillon en: Bois, 1901: 1). En la cita se observan claramente las cuestiones apuntadas en el apartado de «La mediumnidad patológica», donde hemos visto que la mediumnidad se relacionó con la debilidad mental, la histeria y, por ende, lo femenino.

Oliver reaccionó enérgicamente contra estos argumentos enviando una carta al director de *Le Matin*. A esta adjuntó una extensa réplica al discurso de Bérillon, la cual nunca fue publicada en dicho periódico, pero que terminó por difundirse en revistas como *Le Progrès Spirite* y *Luz y Unión*, donde ocupa siete folios (Oliver, 1901a). Sus críticas a Bérillon guardan algunas semejanzas con las que dirigió a Melcior en su conferencia un año después. En la carta al director de *Le Matin*, Oliver se refirió al primero como al «doctor *alópata*» (Oliver, 1902c: 84 cursiva en el original), un término que también usó para describir a Melcior (Oliver, 1902a: 134). Llamar alópata a un médico tenía para él una doble connotación, la cual puede observarse en la siguiente cita: «los más eminentes doctores alópatas (enemigos del Espiritismo)»³³ (Oliver, 1902a: 135). Se observa, pues, que Oliver asoció la alopátia

³² «[D]es médiums qui ne sont que d'inconscients ou de conscients prestidigitateurs. [...] [Les croyances spirites] sont particulièrement toxiques pour les femmes, les jeunes gens qui n'ont pas fait d'études solides, et tous ceux qui, arrivés à un certain âge, sentent s'affaiblir leur cerveau» (Bérillon en: Bois, 1901: 1).

³³ «[D]es plus éminents docteurs allopathes (ennemis du Spiritisme)» (Oliver, 1902a: 135).

con la medicina ortodoxa y académica, las cuales consideró una amenaza para el espiritismo.

Conclusiones

Desde finales del siglo XIX la visión patológica de la mediumnidad predominó en buena parte de Europa y Estados Unidos. En Francia, las teorías sobre el automatismo psicológico de Pierre Janet postularon que los médiums sufrían un desdoblamiento de la personalidad donde los supuestos espíritus no eran más que personalidades secundarias subconscientes del médium. En la tesis, este proceso se ha interpretado como una forma de apropiación de la mediumnidad espírita por parte del ámbito médico-psicológico.

En España, el médico Victor Melcior bebió de la influencia Janetiana y patologizó la mediumnidad de Teresa Esquiús. A diferencia de Janet, el interés de Melcior por la mediumnidad se desarrolló a través de las prácticas espiritistas. Aun sin ser un «kardecista ortodoxo», mantuvo creencias espíritas como la reencarnación. Su alianza con el movimiento espiritista le permitió financiar la Clínica Hidro-Magnética de caridad, a través de la cual se le presentó el caso de Esquiús. La terapia hipnótica aplicada a la médium es representativa de la forma Janetiana de pensar las personalidades subconscientes como inferiores a la principal o consciente. En ese momento, Melcior ignoraba otro tipo de planteamientos, como el de Myers, el cual postulaba la superioridad de las segundas personalidades. Por ello, su objetivo fue eliminar la supuesta personalidad subconsciente de Esquiús en vez de integrarla a la consciente, como sugería Myers.

Las teorías de Janet permitían esclarecer los fenómenos psíquicos del espiritismo, pero dejaban sin explicación los fenómenos físicos producidos por Esquiús, como la levitación y los grabados. Con tal de dar razón a estos hechos sin

acudir a la hipótesis espírita, Melcior se basó en las teorías de Rochas sobre la motricidad exteriorizada. Estas le convencieron de que los médiums eran capaces de emanar un «doble» de sí mismo, capaz de obrar a una cierta distancia y producir los fenómenos mencionados. La noción del doble está en relación con la idea del «fantasma de un vivo» —el *phantasm* de Gurney, Myers y Podmore (1886)— que hemos visto que Otero Acevedo defendió. Este tipo de concepciones contribuyeron a demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo en cuanto se admitió la existencia de los fenómenos pero se negó la hipótesis espírita.

El kardecismo combatió la patologización de la mediumnidad a través de la noción de la mediumnidad terapéutica. Mediante el análisis de este proceso, esta tesis ha mostrado que el tratamiento recibido por Esquiús se basó en el marco teórico de la mediumnidad patológica y no en la naturaleza clínica del problema. En otras palabras, ante los mismos síntomas Esquiús podría haber recibido un tratamiento opuesto, basado en la idea de la mediumnidad terapéutica e impartido por médicos espiritistas y médiums curanderos, como el Dr. Bálsamo y Segundo Oliver. En España, la lucha contra la patologización de la mediumnidad emprendida por Oliver y Bálsamo nos permite constatar el inconformismo de algunos espiritistas ante lo que consideraron un ataque directo a uno de los pilares de su doctrina: la mediumnidad. En este sentido, sus enfrentamientos con Melcior tienen que interpretarse como una forma de salvaguardar la práctica y la doctrina espírita. En el siguiente capítulo veremos cómo esta clase de enfrentamientos ponen de manifiesto la falta de «derechos epistémicos» de las autoridades científicas dentro del espiritismo.

III. Un laboratorio mediúmnico

Josep Comas i Solà y Carmen Domínguez (1905-1914)

Por mi parte, jamás daré un fenómeno mediúmnico como cierto, observado por mí, si no cuento con mi absoluta autoridad para controlarlo.

Josep Comas i Solà, 1908: 8, cursiva en el original.

En la primavera de 1907, Antonio de Sard, el protector de la joven médium Carmen Domínguez, fue al domicilio del astrónomo Josep Comas i Solà (1868-1937). En los meses anteriores, Comas había sido invitado a formar parte del Grupo de estudio de la mediumnidad de Domínguez, encargado de valorar el interés científico de sus fenómenos y, en especial, la materialización de un supuesto espíritu llamado Leonor. Las sospechas de fraude y las constantes polémicas habían provocado la disolución de dicho grupo. Tras la suspensión, Sard comunicó a Comas que, como desquite, la médium se ofrecía a llevar a cabo una nueva sesión en casa del astrónomo. «En esta sesión complementaria», dijo Comas (1908: 99), «no permití más autoridad que la mía». Para asegurarse de no ser víctima de una superchería, ideó varios mecanismos de control. Además de atar a la médium a la silla del gabinete oscuro, cosió una serie de fajas alrededor de su cintura y cuello. Uno de los asistentes advirtió, empleando una retórica espírita, que la médium podría sufrir alguna desgracia. Comas lo tranquilizó. Sus controles podían parecer rudimentarios pero, en su opinión, añadían rigor experimental a las sesiones, acercándolas en la medida de lo posible a una situación de laboratorio. En esa ocasión el supuesto espíritu de Leonor no se materializó y apenas se produjo un solo fenómeno durante las dos horas que duró la sesión. Algunos espiritistas y la médium acusaron a Comas de impedir que el encuentro se desarrollara con normalidad debido a sus controles (Fornaguera, 1908).

Comas podía ser una autoridad científica en su campo; sin embargo, dentro del espiritismo, ¿quién era él para someter la médium a sus exigencias?

A medida que se definió el campo de las investigaciones psíquicas creció la necesidad de precisar el método de estudio de la mediumnidad. Si los médiums eran, como aseguraba el discurso médico-psicológico dominante, sujetos cercanos a la histeria con una predisposición al engaño, había que encontrar el modo de someterlos a la autoridad del investigador y controlar sus acciones durante la sesión para evitar el fraude. Como veremos, la mayoría de espiritistas toleraron las exigencias metodológicas de científicos como Comas en la medida que existió la posibilidad de beneficiarse de la situación —por ejemplo, en tanto ayudó a aumentar el interés científico por los fenómenos—. Del mismo modo, las autoridades científicas se adaptaron a las condiciones exigidas por el director de las sesiones, generalmente el protector del médium, en cuanto este «custodiaba» a su sujeto de investigación. Iniciativas como la fundación del laboratorio parapsicológico de Schrenck-Notzing pretendieron romper con estas negociaciones entre protectores, médiums e investigadores no exentas de polémica (Wolffram, 2009a). Trasladar las sesiones a entornos más controlados tuvo sus ventajas, pero no resolvió los problemas metodológicos derivados de la naturaleza elusiva de los fenómenos, la cual impedía reproducirlos a voluntad.

El caso de Domínguez resulta especialmente útil para analizar las dificultades de asemejar las sesiones espíritas a situaciones de laboratorio. Por un lado, este proceso persiguió dotar los fenómenos de mayor objetividad y demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo. Por el otro, intentó dotar las autoridades científicas del poder que ostentaban en sus dominios y que decían haber perdido en las sesiones espíritas. En la primera parte del capítulo se muestra cómo los espiritistas se valieron de la autoridad de Comas para intentar legitimar los fenómenos mediúmnicos ante la ciencia. A partir de las dificultades que halló Comas para estudiar la mediumnidad, se profundiza en tres aspectos metodológicos: la necesidad de basarse en el método de la observación dada la naturaleza

espontánea de los fenómenos; las dificultades de usar al médium como instrumento científico cuando su moralidad y estabilidad psicológica es cuestionada; y la imposibilidad de aplicar ciertas condiciones de control que, si bien eliminaban la posibilidad del fraude, impedían la producción de los fenómenos.

En la segunda parte del capítulo se explora la confrontación entre autoridades científicas y autoridades espíritas a través de dos ejemplos relacionados con el caso de Domínguez. En primer lugar se presenta la discusión entre Comas y el médium Jacint Fornaguera en torno a la materialización de Leonor. Como veremos, ambos utilizaron la misma prueba para afirmar o negar la realidad del supuesto espíritu, lo cual reafirma una cuestión apuntada en el primer capítulo: las evidencias, aunque se presentaran como objetivas y neutras, dependieron de los testimonios y del discurso que se les atribuyó para su significación. Finalmente, se expone el desafío que Comas lanzó a los médiums de Barcelona tras las fallidas sesiones con Domínguez. La tesis concluye que la autoridad científica de Comas fue insuficiente para que los médiums aceptaran someterse a sus condiciones de control, hecho que le impidió desarrollar sus investigaciones tras el episodio con Domínguez.

Josep Comas i Solà fue uno de los científicos y divulgadores más conocidos en Cataluña. Nacido en Barcelona en 1868, desde muy joven mostró interés por la astronomía, a la cual dedicó su vida. Con solo quince años publicó un artículo en la revista francesa *L'Astronomie*, donde informó sobre un meteorito que había caído cerca de Tarragona. En la década de 1890, realizó varias observaciones del planeta Marte, oponiéndose a la corriente científica que postulaba que había una serie de canales que lo atravesaban. En 1901, ingresó en la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona y tres años más tarde empezó a dirigir el Observatorio Fabra, situado en el monte del Tibidabo. Entre sus otros logros, hay que destacar que en

1911 fue fundador y presidente de la Sociedad Astronómica de España o que, en 1920, participó en la primera emisora de radio del estado español. Tres años más tarde, con motivo de la visita de Albert Einstein a Barcelona, Comas se mostró partidario de la teoría de la relatividad, aunque con el tiempo se desdiría. Como simpatizante de los movimientos libertarios, muy presentes en la Barcelona de principios del siglo XX, se afilió al Sindicato de Profesiones Liberales de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT). En su incansable papel de divulgador científico, publicó artículos en varios medios populares e impulsó la aplicación de la fotografía y el cine a la astronomía. Es de destacar la columna quincenal que escribió de forma ininterrumpida en el periódico conservador *La Vanguardia* entre 1896 y 1937, año de su muerte (Roca, 2004).

El historiador Antoni Roca (1986) ha argüido que el interés de Comas por los fenómenos espiritistas fue puntual y que puede reducirse, en gran medida, a las sesiones con Carmen Domínguez entre 1906 y 1907. Sin embargo, como muestra este capítulo, dicho episodio aún no se ha tratado con profundidad y existen motivos para pensar que la inquietud de Comas por estos temas prosiguió. Su interés por los fenómenos se despertó alrededor de 1900 con la lectura de *L'extériorisation de la motricité* (1896) de Rochas¹. Como se ha comentado, dicho libro reunía una colección de actas sobre sesiones que diversas autoridades científicas, como Richet u Ochorowicz, habían realizado con médiums. Comas confesó quedar muy impresionado con el hecho de que tan eminentes hombres de ciencia hubieran secundado la existencia de los fenómenos mediúmnicos. Por ello, cuando en 1906 se le brindó la oportunidad de observarlos con Carmen Domínguez no lo dudó (Comas, 1908).

Las experiencias con Domínguez pueden dividirse en dos etapas, la de 1906 y la de 1907, con unas ocho sesiones a lo largo de dos o tres meses cada año. La etapa

¹ Se desconoce si leyó la versión original francesa de 1896 o la traducción castellana de Victor Melcior de 1897, prologada por Abdón Sánchez Herrero. En cualquier caso, Comas conocía y respetaba los trabajos de Melcior en el campo de las investigaciones psíquicas, como veremos en este capítulo.

de 1906 representó un período de aclimatación para Comas. La mayoría de sesiones se llevaron a cabo en casa del protector de la médium, Antonio de Sard. Comas fue invitado junto a otras personalidades de la ciencia y la política de Barcelona. Estos primeros encuentros recuerdan al entretenimiento frívolo con el que algunos aristócratas y burgueses asociaron el espiritismo, sobre todo en contextos anglosajones (Natale, 2013). Las sesiones de 1907, las cuales examinaremos en este capítulo, tuvieron un carácter distinto. Sard y otros espiritistas propusieron a Comas formar parte del mencionado Grupo de estudio de la mediumnidad de Domínguez. Lo invitaron en calidad de autoridad científica y con el deseo de que les ayudaría a legitimar los fenómenos espiritistas ante la ciencia, como había ocurrido con otro astrónomo y divulgador científico en Francia: Camille Flammarion (1842-1925) (Fuentès, 2002). Como veremos, en el caso de Comas las esperanzas de los espiritistas se vieron truncadas. El astrónomo quedó decepcionado con las condiciones de control de las sesiones y afirmó que la mayoría de fenómenos observados y, en especial, la materialización de Leonor, eran producto de un fraude.

A finales de 1907, tras las sesiones con Domínguez, Comas publicó una serie de artículos en la revista *La Actualidad*. En ellos hizo una crítica del estudio científico de los fenómenos mediúmnicos, discutió su clasificación y su posible explicación. Categorizó los fenómenos observados con Domínguez en tres grupos: los ciertos, los dudosos y los falsos. Entre los primeros incluyó pequeños fenómenos físicos, como los *raps* o los efectos luminosos; en los segundos las apariciones fluídicas de manos, pies o rostros; y en los últimos, los falsos, las materializaciones corpóreas como Leonor y «muy especialmente la mediumnidad en su sentido verdadero, esto es, como acción intermediaria entre los desencarnados y los vivientes» (Comas, 1908: 76). Como se muestra en el apartado «Leonor: ¿doble o espíritu?», Comas se sumó a las teorías de la exteriorización del doble para explicar las dos primeras clases de fenómenos.

Sus artículos generaron una gran polémica entre aquellos espiritistas que lo habían invitado a formar parte del Grupo de estudio de Domínguez. En una prueba

de su poder y capacidad organizativa, en enero de 1908 fundaron el periódico semanal espiritista *La Voz de la Verdad*, cuyo primer número —el único que se conserva por el momento— está dedicado íntegramente a criticar al astrónomo. En respuesta a estos ataques, Comas recopiló sus artículos en el libro *El espiritismo ante la ciencia* (1908), al cual añadió hasta 56 páginas de notas donde expuso los supuestos fraudes cometidos por Domínguez. Desde su publicación, la obra se convirtió en una lectura recurrente para quienes combatieron el espiritismo en Cataluña. Por ejemplo, el jesuita y psicólogo Fernando María Palmés, a quien presentaremos en el siguiente capítulo, demostró tener un buen conocimiento del libro de Comas, el cual cita en múltiples ocasiones (véase: Palmés, 1932: 52-53).

Comas no publicó ningún otro libro o serie de artículos sobre la mediumnidad. Aun así, esta tesis muestra que tras las polémicas sesiones con Domínguez intentó seguir investigando con médiums. Sin embargo, sus exigentes condiciones de control, así como la desconfianza generada alrededor de su persona dentro del movimiento espiritista, le impidieron encontrar sujetos adecuados. Si bien no pudo seguir con sus trabajos sobre la mediumnidad, continuó interesado por el campo de las investigaciones psíquicas y estuvo atento al desarrollo de la metapsíquica². En 1925, se mostró entusiasmado con la visita de Richet a Barcelona, quien versó sobre la metapsíquica en una conferencia en el *Ateneu Barcelonès* (véase: Mülberger & Balltandre, 2012 y el cuarto capítulo).

Carmen Domínguez, como Teresa Esquius, fue una médium de la cual apenas se dispone información. Al igual que Eusapia Palladino, desde pequeña ejerció de criada en el seno de una familia adinerada de Barcelona: los Sard. Su madre era la ama de llaves de la casa. Al morir, Antonio de Sard, el cabeza de la familia, se hizo cargo de su hija Carmen. Sard era un espiritista devoto que celebraba sesiones con regularidad en su hogar con personalidades importantes del movimiento espírita y la

² Algunos de sus artículos en *La Vanguardia* dan fe de ello. Véase, por ejemplo: Comas, 1925.

sociedad catalana. Según el médico y psiquiatra Jeroni Estrany (1857-1918), al haber crecido bajo su amparo, Domínguez estaba dispuesta a hacer cualquier cosa para complacer a Sard, incluso convertirse en una médium fraudulenta³.

Las relaciones entre un médium y su protector adquirirían muchas veces el carácter contractual de la asociación artista-mánager. Como en el caso de Chiaia, la intención de Sard fue promocionar a su médium para hacer propaganda del espiritismo dentro y fuera del movimiento espiritista. Para ello, incluso afirmó que Domínguez era más brillante que la entonces celebradísima Palladino (Sard en: Estrany, 1908: 136). Como opina Natale: «Así como el llamado “star system” contribuyó al auge internacional de la industria del cine, los médiums célebres contribuyeron a la cohesión de las comunidades espiritistas a través de la propagación de la fama del movimiento»⁴ (Natale, 2013: 94). En este sentido, convertir a un médium en una celebridad significó dotar el espiritismo con un referente vivo de la doctrina. Asimismo, sirvió para atraer a las autoridades científicas y convencerlas de la necesidad de estudiar los fenómenos de ese médium, como pasó con Comas.

Se busca científico para legitimar el espiritismo

Kardec defendió que el espiritismo se basaba en hechos y, por lo tanto, formaba parte del positivismo (Parot, 2004). Las sesiones espiritistas fueron a menudo descritas como experimentos, aunque la naturaleza espontánea de los fenómenos

³ En palabras de Estrany: «Es de creer, como acontece en casos semejantes, que un profundo respeto y una gran estimación hacia el señorito [Antonio de Sard], han de vedar a la muchacha [Carmen Domínguez] hacerle intervenir en ninguna trapisonda suya y exponerle a un ridículo soberbio, el día en que los amigos del señor Sard pudiesen descubrir sus falsedades» (Estrany, 1908: 136).

⁴ «Just as the so-called star system contributed to the international rise of the film industry, celebrity mediums contributed to the cohesion of spiritualist communities by spreading the fame of the movement» (Natale, 2013: 94).

impidiera su reproducción a voluntad (Bacopoulos-Viau, 2013; Monroe, 2008). Una de las conclusiones aprobadas en el *Primer Congreso Internacional Espiritista* (Barcelona, 1888), y ratificada en el siguiente congreso de París (1889), fue que el espiritismo: «Constituye una Ciencia positiva y experimental» (Primer Congreso, 1888: 201). En este sentido, el espiritismo se constituyó con la clara intención de formar parte de la ciencia. Una de las estrategias más habituales para lograr este objetivo fue invitar algunas autoridades científicas a estudiar los médiums.

El apoyo espiritista a este tipo de autoridades estuvo reforzado por la esperanza de que, una vez aceptada la realidad de los fenómenos, los científicos más escépticos se convertirían paulatinamente al espiritismo o, cuando menos, al espiritualismo, como en el caso de Lombroso (Ystehede, 2013). Basta con constatar el consejo que Kardec dio a sus adeptos para alcanzar este objetivo: «Partid, pues, de la materia y procurad ante todo, haciéndosela observar, convencerle de que en él [el fenómeno espiritista] hay algo que escapa a las leyes de la materia; en una palabra, “antes de hacerle” espiritista, “procurad hacerle” espiritualista» (Kardec, 2009/1861: 38).

Aunque el movimiento espiritista estaba bien organizado y contaba con potentes herramientas para la propaganda, no gozaba de credibilidad dentro del ámbito científico. El simple hecho de conseguir que un renombrado científico compartiera sesiones con uno de sus médiums resultaba un éxito a nivel propagandístico —el caso del desafío de Chiaia a Lombroso, mencionado en el primer capítulo, es un claro ejemplo al respecto—. Lograr convencerlo de la realidad de algunos fenómenos significaba acercarse a la tan ansiada legitimización científica de los hechos. Aunque hubiera científicos que tras estudiar a los médiums negaban la hipótesis espírita y menospreciaban la doctrina de Kardec, muchos espiritistas estaban convencidos de que estos científicos trabajaban en el mismo campo de estudio del espiritismo, por lo que los animaban a seguir investigando. En palabras del Vizconde de Torres Solanot:

Sin saberlo ni sospecharlo siquiera, esos sabios refractarios al magnetismo y acérrimos enemigos o cuando menos sempiternos despreciadores del Espiritismo, trabajan en nuestro campo, y en ese sentido no solo los aplaudimos, sino que esperamos grandes frutos de las investigaciones que, siquiera solo sea bajo el punto de vista médico, han hecho y están haciendo.⁵ (Torres Solanot, 1888: 14).

Los espiritistas implicados en el caso de Domínguez fueron conscientes de estas cuestiones y por ello invitaron a Comas. Examinemos las estrategias usadas.

A principios de 1907, el médico y espiritista José Cembrano —con quien Melcior fundó la Clínica Hidro-Magnética— comunicó a Jacint Esteva Marata, presidente de la Liga Espiritista Española, la existencia de una médium que producía asombrosos fenómenos, entre ellos el más controvertido: la materialización corpórea de un espíritu llamado Leonor. Esta médium no era otra que Carmen Domínguez, a quien Comas había conocido en 1906. Esteva Marata quiso comprobar la veracidad de dichas materializaciones y asistió a una de las sesiones dirigidas por Antonio de Sard en su hogar. La consecuencia directa del encuentro fue la decisión de crear un «Grupo de personas notables que durante cierto número de sesiones pudieran hacer una investigación seria y concienzuda de tal mediumnidad, con objeto de que no se perdieran para la ciencia las consecuencias de tales fenómenos desprendidas» (Esteva Marata, 1908: 3).

Con tal de asemejar el Grupo a un comité científico, Esteva Marata redactó el reglamento bajo el cual se llevarían a cabo las sesiones. Convenidas las normas, la primera «persona notable» con quien los espiritistas contactaron fue Comas, por aquel entonces director del Observatorio Fabra. Tras comprobar el supuesto rigor científico de las experiencias aceptó formar parte. Los demás integrantes del grupo fueron el «Dr. S. y R.», el «Dr. A.», el «Dr. F.», el ingeniero «Sr. L.» y el arquitecto «Sr. C.». La única persona de las citadas de las que se conoce con seguridad su identidad es Pedro Farreras —«Dr. F.»—, médico primero de Sanidad Militar (Roca,

⁵ Entre dichos sabios refractarios al magnetismo y espiritismo Torres Solanot (1888: 14) incluyó a Charcot, Féré, Richet, Binet, Bernheim, Morselli, Lombroso, Tolosa Latour o Pulido, por nombrar los más destacados.

1986). Algunas de las sesiones del Grupo se llevaron a cabo a en casa del médico José Barraquer y contaron con la asistencia de los prestigiosos doctores Miguel Ángel Fargas y Salvador Cardenal. Otras se produjeron en casa del matrimonio Comas. En todos los casos, Esteva Marta ejerció de secretario y Sard de director (Comas, 1908).

El principal problema de las sesiones es que no satisficieron los controles exigidos por Comas. A cuantas más condiciones de control se sometió a la médium menos fenómenos produjo. Aunque no se pudo probar ningún fraude, Comas y su esposa hallaron varios indicios de superchería. Convencido de que el espíritu de Leonor no era más que la médium disfrazada, Comas instó a quemar las actas que el Grupo elaboró⁶. Mientras este relata el episodio de forma superficial, diciendo que las actas «*se quemaron*» (Comas, 1908: 8, cursiva en el original), Esteva Marata hace una crónica bien distinta:

Aún me parece que siento resonar la voz de este señor cuando no hace mucho tiempo nos pedía [...] que rompiéramos o quemáramos las actas levantadas y firmadas por todos relatando las sesiones con dicha médium celebradas.

Aún me parece oír su voz clamando contra la petición de quedarme copia de las mismas, toda vez que, según él, nunca más debía hablarse de tal asunto. (Esteva Marata, 1908: 3).

Si bien Comas se empeñó en que la materialización de Leonor no se difundiera, Esteva Marata se encargó de ello a través de los potentes medios espíritas para la propaganda⁷. Como presidente de la Liga Espiritista Española, los contactos de

⁶ No queda claro por qué Comas, tras firmar las actas, quiso quemarlas. Una hipótesis sería que no fue consciente del poder de propaganda de Esteva Marata y otros espiritistas, quienes veremos que no dudaron en divulgar la materialización de Leonor en revistas espíritas extranjeras. Hay que recordar que Comas dio por ciertos algunos fenómenos producidos en las sesiones, pero negó rotundamente la materialización de Leonor. Quizá temió verse como abanderado involuntario de este fenómeno y decidió quemar las actas.

⁷ Los métodos de promoción del espiritismo fueron una de las mayores preocupaciones del movimiento. En el *Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional* (París, 1900), los delegados españoles —catalanes, sobretodo— insistieron en la necesidad de crear una red internacional de propaganda. Esteva Marata acudió en calidad de representante de la *Unión Espiritista Kardeciana de Cataluña*, la cual reunía a la mayoría de centros catalanes. Las proposiciones defendidas por la Unión incluyeron la creación de un periódico y una federación internacional espiritista (Graus, 2014b).

Esteva Marata eran elevados dentro y fuera de España⁸. Prueba de ello es que la materialización de Leonor se difundió en Italia y llegó a asombrar hasta a Lombroso. No se sabe cómo descubrió la existencia de Leonor, si fue a través de un artículo en una revista espiritista o, incluso, a través de una carta de Esteva Marata. En cualquier caso, Lombroso quedó maravillado. En un artículo publicado en verano de 1907 en *La Lettura*, una revista de divulgación científica y cultural de Milán, se refirió a Leonor como a un caso excepcional de materialización corpórea, solo comparable a la de Katie King. Así la describió:

[Jacint Esteva] Marata, con la médium Carmen Domínguez, ha obtenido desde la cuarta sesión, en Barcelona, la aparición de Leonor, fantasma completamente materializado, quien saluda a los asistentes, de una voz un poco aguda y que un día se quedó más de una hora mostrando una inteligencia superior. Se sienta muchas veces sobre una silla, da la mano a diversas persona, se deja tocar sus cabellos negros, así como sus ropas blancas, que parecen de tul muy fino con reflejos luminosos. (Lombroso, 1993/1909: 235).

Comas (1908: 107-108) lamentó el entusiasmo de Lombroso ante lo que él consideró un fraude. Al leer el artículo, el médico Jeroni Estrany, amigo de Comas y escéptico asistente a una sesión con Domínguez antes de ser expulsado⁹, se escandalizó. En su opinión, que se hubiera engañado a Lombroso era una prueba de que se hallaban en un «período de regresión científica» (Estrany, 1908: 132). A su parecer, los motivos de dicha regresión estaban condicionados por dos aspectos: primero, que el estudio de los fenómenos espiritistas se basaba en el método de

⁸ Por ejemplo, Esteva Marata fue el único delegado extranjero que dio un discurso de clausura en el *Segundo Congreso Espiritista y Espiritualista Internacional* (París, 1900). Junto a él, hablaron los líderes del espiritismo francés: Léon Denis y Gabriel Delanne. Este hecho nos da una idea del poder que Esteva Marata ostentaba en Francia, la cuna del espiritismo.

⁹ En 1906, durante la única sesión a la que asistió Estrany, se obtuvo una impresión de la supuesta mano de Leonor, junto a su firma, en una hoja de papel ahumado. Mediante una serie comprobaciones, mal recibidas por parte de Sard y la médium, Estrany concluyó que el fenómeno era producto de una superchería y así lo expuso. Terminada la sesión, los presentes —entre ellos, Comas— quedaron en reunirse el sábado siguiente. Estrany sospechó que no se le permitiría volver a causa de sus comprobaciones, tal y como sucedió. Así ironizó al respecto: «Inspirado por un cierto poder mediúmnico que se me había tal vez pegado al cuerpo, supuse que el sábado Carmen no me podría recibir, como así aconteció, y que la suspensión de las sesiones sería para mí definitiva, como así ha ocurrido» (Estrany, 1908: 141).

observación; y segundo, que el interés por los médiums provenía «del mundo subcientífico» espiritista que los rodeaba, el cual constituía «hasta para el sabio de mejor temple, un peligroso bagaje» (Estrany, 1908: 130). En los siguientes apartados indagaremos en ambas cuestiones.

El artículo de Lombroso prueba que las sesiones de 1907 con Domínguez fueron un éxito a nivel de propaganda espírita. Sin embargo, el intento de que Comas legitimara los fenómenos ante la ciencia fracasó. La presencia del astrónomo en las sesiones agradó hasta que intentó eliminar cualquier sospecha de superchería a través de unos controles que los espiritistas no consideraron aptos. Mientras estos esperaban convencerlo mediante la simple observación, las comprobaciones exigidas por Comas resultaron un estorbo. La conclusión que sacó de las sesiones fue meridiana: «el ESPIRITISMO, tal y como se concibe por sus adeptos, y considerado en su conjunto, NO PUEDE DE NINGUNA MANERA SER HOY ACEPTADO POR LA CIENCIA» (Comas, 1908: 77, mayúsculas en el original).

Su caso fue una decepción para los espiritistas, la cualidad de autoridad científica que tanto les atrajo terminó por resultar su defecto. Consciente del motivo por el cual Esteva Marata y Sard lo habían invitado a formar parte del grupo, Comas se defendió de sus acusaciones:

Se me ha dicho que he abusado de mi autoridad científica para echar entre el público el descrédito de las ideas espiritistas... ¿Pues qué? ¿Cuando se me invitó a asistir a tales sesiones, no fue por el crédito (según ellos afirmaban y por lo cual les doy las gracias) de mi autoridad científica? ¿Es que mi nombre tenía que servir nada más que de salvoconducto a las ideas espiritistas? (Comas, 1908: 10).

En el siguiente apartado analizaremos por qué algunos espiritistas pensaron que Comas sería el más adecuado para legitimar las fenómenos mediúmnicos ante la ciencia.

Comas: ¿el Flammarion catalán?

Como supone Roca (1986: XIX), al acudir a Comas, Sard y Esteva Marata deseaban encontrar a su propio Camille Flammarion, quien tanto había contribuido a la difusión de la doctrina espírita en Francia y a quien Comas admiraba. Comparar brevemente estos dos astrónomos, la forma y el momento histórico en que entraron en contacto con el espiritismo, permite comprender por qué Comas no pudo convertirse en el «Flammarion catalán» aun los anhelos de ciertos espiritistas.

Sin haber recibido una formación científica específica, Flammarion había obtenido un gran éxito como divulgador. En 1862 publicó *La pluralité des mondes habités*, fruto de su pasión por la astronomía y su creencia en la vida extraterrestre. Durante su redacción, encontró una copia del *Le livre des esprits* (1860) de Kardec en una librería de París. Al ver que también defendía la idea de la pluralidad de los mundos habitados en el universo empezó a interesarse por su doctrina. En 1861 tuvo su primer contacto con el movimiento espiritista de la mano del propio Kardec.

Según Lachapelle (2011), una característica del espiritismo que atrajo a Flammarion fue que se basara en hechos, sino reproducibles, por lo menos observables, como en la astronomía. Aunque Flammarion había crecido en una familia católica, no creía que la idea de la vida eterna tuviera que basarse solo en la fe. En la década de 1860 ya había desarrollado una espiritualidad de carácter naturalista y pensaba que podían hallarse pruebas de Dios en la naturaleza. Así, el lema kardecista por excelencia: «Hacia Dios por el amor y la ciencia» coincidió con las aspiraciones de Flammarion en ese momento.

A partir de 1890 empezó a relacionarse con quienes se perfilaban como los futuros representantes de las investigaciones psíquicas en Francia: Albert de Rochas, Charles Richet y Xavier Dariex. El conocimiento de este campo en auge le permitió adoptar una nueva perspectiva de los fenómenos llamados espiritistas, la cual se vio

reflejada en una polémica serie de artículos, publicada en mayo de 1899 en los *Annales politiques et littéraires*. En ella, criticó las sesiones del escritor Victor Hugo en Jersey (1853-55), donde supuestamente se obtuvieron comunicaciones de los espíritus de Dante y Molière (Audinet, 2012). Para Flammarion, era evidente que dichos textos emanaban del propio Hugo. En una retórica parecida a la de Rochas (1897/1896), argumentó que eran producto de la «exteriorización del pensamiento» del escritor. Por primera vez aseguró que, en la mayoría de casos, los conocimientos y las facultades ocultas del médium eran suficientes para explicar los fenómenos (Fuentès, 2002).

Esta clase de afirmaciones molestaron a los espiritistas, también en España. Los periódicos del sector asimilaron su caso al *affaire Dreyfus*. Flammarion perdió lectores espíritas en sus próximos libros, más enfocados hacia las investigaciones psíquicas: *L'inconnu et les problèmes psychiques* (1900) y *Les forces naturelles inconnues* (1907). Su alianza con este campo de estudio se reafirmó en los años veinte del pasado siglo, cuando apoyó la metapsíquica y formó parte del *Institut Métapsychique International* de París. Aun así, a diferencia de Richet, defendió que el fin de los estudios metapsíquicos era demostrar la supervivencia del alma tras la muerte orgánica, un tema al cual dedicó los últimos años de su vida con su trilogía *La mort et son mystère* (1920-22) (Monroe, 2008).

Comas sentía una gran admiración por Flammarion, lo cual podría explicar por qué se interesó por el espiritismo (Roca, 1986). De todos modos, las circunstancias personales y contextuales en las que uno y otro entraron en contacto con el movimiento espírita son muy distintas. En consecuencia, su forma de enfrentarse a los fenómenos no fue análoga. En primer lugar, hay que tener en cuenta que cuando Flammarion se interesó por el espiritismo el estudio de los médiums por parte de autoridades científicas como Crookes no había empezado, por lo que el ámbito de las investigaciones psíquicas apenas empezaba a perfilarse. Por el contrario, cuando Comas se interesó por los fenómenos las investigaciones

psíquicas ya eran una línea de investigación consolidada en países como Francia y el Reino Unido¹⁰.

En segundo lugar, hay que considerar los motivos y la manera a través de la cual estos dos astrónomos se interesaron por los fenómenos llamados espiritistas. Como acabamos de ver, Flammarion conoció dichos fenómenos mediante la lectura de *Le livre des esprits* (1860) de Kardec. En cambio, Comas lo hizo a través de *L'extériorisation de la motricité* (1896) de Rochas, es decir, a través de los testimonios de autoridades científicas que partían de la negación o la puesta en duda de la hipótesis espírita. Como se ha visto, cuando Comas aceptó formar parte del grupo de estudio de la mediumnidad de Domínguez, lo hizo en calidad de autoridad científica y sin ninguna ambición por profundizar en la doctrina espiritista, la cual dio pruebas de no conocer demasiado¹¹.

Si solo tenemos en cuenta estos hechos, es difícil pensar que Comas pudiera haberse convertido en el «Flammarion catalán» del espiritismo. Aun así, hubo una característica que los unió. Al parecer, ambos creyeron que, de ser científicamente legitimados, los fenómenos llamados espiritistas probarían la supervivencia individual tras la muerte. Según Comas, la «aspiración suprema» de todas las ciencias era «dilucidar los problemas de nuestra existencia y conocer científica y definitivamente cuanto se refiera al origen, fenomenalidad y destino de nuestro espíritu» (Comas, 1907: 591). Las investigaciones psíquicas, al poner en tela de juicio cuestiones como el materialismo y defender la posibilidad de «la existencia de la energía como entidad libre» podían resultar «una afirmación solemne de la existencia de nuestra alma como entidad pensante» (Comas, 1907: 591). Por lo tanto, aunque Comas nunca comulgó con la doctrina espírita como Flammarion, parece que sí

¹⁰ La *Society for Psychical Research* se había convertido en un referente en este aspecto. Por entonces, además de reunir a las figuras más destacadas de su contexto, había logrado atraer a autoridades científicas extranjeras interesadas en el tema, como el psicólogo norteamericano William James (1842-1910) o el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) (Beloff, 1997).

¹¹ Sobre esta cuestión, véase especialmente el artículo del espiritista José Cembrano (1908) contra Comas. En él se mofó del astrónomo por no conocer la terminología espiritista o usarla mal. Junto a otros espiritistas como Fornaguera (1908a), a quien examinaremos más adelante, consideró que el conocimiento de Comas respecto a los fenómenos mediúmnicos era muy limitado, motivo por el cual habría intentado someter a Domínguez a controles que impedían la producción de los hechos.

compartió sus inquietudes en relación al materialismo dominante y a la posible constatación científica de la existencia del espíritu (Flammarion, 1922).

Comas identificó varios inconvenientes que impedían el avance de las investigaciones psíquicas, desde el misoneísmo científico a la incultura del público y el gusto por la superchería de algunos médiums. En su opinión, ello provocaba que: «el estudio científico y experimental de los fenómenos psíquicos se encuentre todavía en el más rudimentario estado» (Comas, 1907: 591). Una forma de dotar de rigor científico a estos estudios fue trasladar, en la medida de lo posible, las sesiones espíritas al laboratorio. Este proceso persiguió demarcar el campo de acción de estos trabajos y probar, ante la ciencia académica, su validez e importancia. Como veremos en los siguientes apartados, las razones que dificultaron este proceso fueron varias, desde las relacionadas con la naturaleza de los fenómenos hasta las vinculadas a la psicología del médium y los investigadores.

Un laboratorio mediúmnico

Para Kardec, un buen asistente a una sesión espiritista era aquel que sabía esperar los fenómenos y aprovechar las ocasiones. Quien tuviera la necesidad de que se produjeran nada conseguiría, y quien quisiera obtenerlos a voluntad no sería más que «un ignorante o un impostor» (Kardec, 2009/1861: 46). Crear un ambiente armonioso, en donde los asistentes confiaran en la bondad del médium, sin forzarlo, resultaba imprescindible para la producción de cualquier fenómeno. Asimismo, era importante contar con un buen conocimiento de la doctrina espiritista. En primer lugar, para generar las condiciones favorables de producción de los fenómenos. En segundo, para comprender la *verdadera* naturaleza de los hechos, es decir, para cerciorarse de que eran producto de los espíritus desencarnados. Teniendo en cuenta estos criterios, los científicos descreídos con el

espiritismo, como Comas, no eran los asistentes más apropiados ni los más expertos; aun así, la autoridad científica de su testimonio les aseguró un sitio en las sesiones, al menos hasta que sus controles y comprobaciones provocaron su expulsión, como ocurrió con Estrany —véase la nota 9 en este capítulo—.

Con el auge de las investigaciones psíquicas algunos científicos prefirieron centrarse en el estudio de los fenómenos físicos de la mediumnidad para eliminar el componente subjetivo —por ejemplo, el contenido de los mensajes de supuestos espíritus— que se hallaba en los fenómenos psíquicos como la escritura automática. En cierto modo, se trató de desvestir la fenomenología espiritista del contenido doctrinario asociado a los mensajes de los espíritus y concentrarse en aquello que podía objetivarse (Lamont, 2004). Las materializaciones eran hechos observables y, hasta cierto punto, objetivables a través de procedimientos supuestamente neutros, como la fotografía (Cheroux, 2004). A diferencia de los fenómenos psíquicos, donde predominaba el análisis psicológico del médium, las materializaciones permitían especular con nuevas fuerzas físicas aún desconocidas (Noakes, 2004, 2007, 2008b). Debido a su formación científica en el ámbito de la astronomía, ligada especialmente a la física, Comas se sintió más atraído por estudiar esta clase de hechos.

Limitar el estudio de la mediumnidad a los fenómenos físicos tuvo sus dificultades. Para empezar, eran pocos los médiums capaces de producirlos —esto explicaría el entusiasmo con que Lombroso (1993/1909: 235) se refirió a la materialización de Leonor—. Por otro lado, las condiciones de producción exigidas —como la oscuridad— dificultaban su observación. Si bien investigadores como Richet o Schrenck-Notzing los consideraban más objetivos, para presenciarlos se precisaba el mismo instrumento que para los fenómenos psíquicos: el médium (Blondel, 2002). Como hemos visto en el capítulo anterior, uno de los procesos que contribuyó al descrédito del médium como instrumento fue la patologización de la mediumnidad. Asumir que la naturaleza del médium era psicofisiológicamente inestable y cercana a la histeria significó admitir que, como el histérico, tendía a la

simulación y al engaño (Le Maléfan, 1999). Esta clase de narrativa ejerció su influencia en autores como Comas, quien de forma más o menos expresa la aplicó al caso de Domínguez (véase, por ejemplo: Comas, 1908: 87).

La conjunción entre las condiciones exigidas por los espiritistas en las sesiones, junto con las sospechas que despertaba el médium, aumentaron la preocupación por el fraude entre los investigadores. Este hecho comportó un refuerzo de los controles aplicados al médium. Como veremos, semejante situación generó un interesante debate, que puede resumirse en las siguientes preguntas: ¿hasta qué punto podía el investigador imponer controles al médium sin perjudicarlo a él o a la producción de los fenómenos?; y, de forma acaso más interesante: ¿con qué autoridad contaba el investigador para someter al médium a estos controles?

La observación científica

Cuando una autoridad científica era invitada por un grupo de espiritistas, e ignoraba la naturaleza elusiva de los fenómenos, podía verse decepcionado. En una carta a Flammarion sobre las sesiones con Palladino en Milán (1892), el astrónomo Giovanni Schiaparelli arguyó: «no hemos podido *experimentar* en el verdadero sentido de la palabra: hemos tenido que contentarnos con *observer* lo que pasaba en las circunstancias desfavorables impuestas por el médium»¹² (Schiaparelli en: Flammarion, 1907: 91, cursiva en el original).

Flammarion fue de los primeros en defender que el único método científico válido en estos casos era el de la observación. En España, uno de los seguidores de

¹² «[N]ous n'avons pas *expérimenté* dans le vrai sens du mot: nous avons dû nous contenter d'*observer* ce qui se passait dans des circonstances défavorables imposées par le médium». (Schiaparelli en: Flammarion, 1907: 91, cursiva en el original).

esta clase de aproximaciones fue el médico aragonés Antonio Gota Casas¹³. Como otros científicos de su tiempo, Gota vio en la mediumnidad la expresión de poderes psíquicos latentes en el hombre. Su estudio le pareció fundamental para el devenir de la ciencia y, ante todo, para el progreso de la psicología (Gota, 1905, 1909, 1910). A su parecer, que los fenómenos llamados espiritistas no pudieran reproducirse no era motivo suficiente para negar su existencia. Mediante unos argumentos análogos a los de Flammarion (1900), comparó dichos fenómenos con los de la meteorología y la astronomía, los cuales tampoco pueden provocarse a placer:

La mayoría de los científicos se imagina que, para ser *real* un fenómeno físico, debe ser reproducido a voluntad como en un laboratorio, y se equivocan. Según esta manera de ver, un eclipse de sol, por ejemplo, no sería cierto por no verificarse o producirse cuando lo deseamos, ni un rayo que incendia una casa, ni un aerolito que cae del cielo, ni una erupción volcánica, ni un terremoto. Lo mismo acontece con el *fenómeno espiritista*. Fenómeno este de observación y no de experiencia, y no hay que confundir la una con la otra. (Gota, 1909: 96, cursiva en el original).

Según Daston y Lunbeck (2011), a lo largo del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, el método de la observación y el experimental fueron considerados complementarios: la observación daba lugar a conjeturas que más tarde podían ser ensayadas mediante un experimento. Sin embargo, a partir de la década de 1820 ciertas autoridades científicas empezaron a elevar el prestigio de la experimentación por encima del de la observación: «En este nuevo planteamiento, el experimento era activo y la observación pasiva: mientras que el experimento exigía ideas e ingenio por parte de un investigador creativo, la observación fue replanteada como un mero registro de datos, el cual podía, afirmaron algunos, delegarse con tranquilidad a los asistentes sin formación»¹⁴ (Daston & Lunbeck, 2011: 3).

¹³ Aunque se desconocen las fechas de nacimiento y muerte, la mayoría de sus artículos en relación a las investigaciones psíquicas se publicaron entre 1905 y 1914. Esto nos da una idea sobre su época más activa en este campo, al menos en la prensa.

¹⁴ «In this new scheme of things, experiment was active and observation passive: whereas experiment demanded ideas and ingenuity on the part of a creative researcher, observation was reconceived as the mere registration of data, which could, some claimed, be safely left to untrained assistants» (Daston & Lunbeck, 2011: 3).

Este proceso no fue unánime en todos los dominios científicos. Por ejemplo, en la astronomía la observación siguió siendo el único método aplicable. Un astrónomo era consciente de la importancia de las condiciones para la observación. Como astrónomo profesional, Comas conocía perfectamente las ventajas e inconvenientes de este método. Sin embargo, para los espiritistas ser un «observador experto» no significaba ser el más apto para afirmar o negar un fenómeno. A su parecer, no había una observación más válida que otras. Observar era en un acontecimiento individual, por lo que no era necesario rodearse de autoridades científicas para poder certificar lo contemplado (Gordin, 2011). Flammarion y Comas discreparon en este aspecto.

Según Flammarion (1900), no tenía por qué darse más credibilidad a la observación testificada por un experto que a la de una persona inexperta. A su parecer, cuantas más observaciones de fenómenos se reunieran y clasificaran más cerca se estaría de generar un corpus científico en torno a los fenómenos llamados espiritistas. En este sentido, priorizó la cantidad antes que la calidad. Esta actitud pudo estar alimentada por su defensa del papel de los amateurs en la astronomía, quienes con sus observaciones habían contribuido de manera significativa en este campo (Nieto-Galan, 2011).

Para Comas, en cambio, la única observación válida de los fenómenos era la aportada por una autoridad científica. Los espiritistas habían utilizado el testimonio de otra clase de autoridades —políticos, intelectuales o aristócratas— para legitimar sus fenómenos (Audinet, 2012). Algunos investigadores psíquicos usaron la misma estrategia. Por ejemplo, en el laboratorio de Schrenck-Notzing el testimonio de Thomas Mann se usó como aval de las sesiones (Wolffram, 2009a). Según argumentó Comas, esta clase de testimonios:

...a pesar de su alta respetabilidad y competencia reconocida dentro de su ramo, tienen científicamente tanta autoridad como la de un desconocido [...]. Para que las observaciones tengan la autoridad necesaria, deben ser efectuadas sencillamente por científicos honorables, y nada más que por científicos (hacia los cuales tanta aversión suelen tener los *médiums*), es decir,

por aquellos hombres que poseen el hábito del rigorismo en sus observaciones y que son más o menos conocedores de las leyes naturales que puedan relacionarse con los fenómenos estudiados. (Comas, 1908: 22, cursiva en el original).

Evidentemente, Comas se contaba entre ellos, por lo que acudió a la sesiones con Domínguez sintiéndose absolutamente capacitado para observar y, por lo tanto, juzgar, los fenómenos.

El testimonio de las autoridades científicas no siempre despertó confianza por parte de los científicos españoles. Estrany (1908: 129) se refirió a Crookes, Richet y Lombroso como a «los observadores más honorables»; pero consideró que sus testimonios eran insuficientes para legitimar los fenómenos mediúmnicos ante la ciencia. El médico Tolosa Latour, gran conocedor del hipnotismo y buen amigo de Richet, fue de la misma opinión. A su parecer, las investigaciones psíquicas «no tienen carácter científico, ni descansan en otras bases que en los testimonios muy respetables, pero que nada dicen de nuevo ni aclaran los hechos registrados» (Tolosa Latour, 1884: 35). En ambos casos se argumentó que ni el mayor profesional en el método de la observación podría realizar un buen trabajo en las condiciones exigidas por los espiritistas. El mayor escollo: la oscuridad durante las sesiones.

El motivo principal por el cual la mayoría de sesiones se realizaban a oscuras era que la sustancia de las materializaciones —el llamado ectoplasma de Richet— resultaba extremadamente sensible a la luz. Además, sus efectos lumínicos solo podían apreciarse en la oscuridad. Para defenderse de las críticas, espiritistas e investigadores aludían a otros fenómenos aceptados por la ciencia que requerían, como máximo, de una luz tenue, como el revelado de fotografías. Cuando quería obtenerse una materialización, como con el espíritu de Leonor, lo habitual era que el médium se aislara en el gabinete oscuro. Muchas veces, consistía en un pequeño rincón cubierto con tupidas cortinas, las cuales escondían una silla donde el médium entraba en trance. Los asistentes esperaban fuera del gabinete, también en la oscuridad, para ver emerger el supuesto espíritu materializado (Blondel, 2002). Comas sospechaba que la penumbra daba lugar a muchas ilusiones, también entre

los observadores más experimentados. En su opinión: «Es infinitamente preferible un modesto *rap* obtenido en plena luz y sin contacto, que la aparición ostentosa de una forma fantasmática en la casi obscuridad» (Comas, 1925: 4, cursiva en el original). A este respecto, cabe recordar que la materialización menos espectacular de Palladino obtenida por Otero Acevedo —las tres puntas de dedos impresas sobre un molde de arcilla— fue la más valorada por Aksakof (1906/1890) al haberse logrado a plena luz¹⁵.

En general, las malas condiciones de observación se toleraron en la medida en que se desconocían las circunstancias más favorables para la producción de los fenómenos. Según Estrany (1908: 133), adaptarse a las exigencias del médium significaba generar el ambiente adecuado para que se produjera alguna superchería. Aun así, dada la escasez de médiums sobresalientes, ceder podía ser la única solución para presenciar algún fenómeno de valor. Ante esta cuestión, Janet se preguntó: «¿Hay que aceptar hacer este estudio en malas o por lo menos mediocres condiciones, o hay que renunciar al estudio de un médium que parece interesante?»¹⁶ (Janet, 1923: 24). Como veremos en el siguiente apartado, los controles representaron una solución parcial a este dilema.

Condiciones de control

La aplicación de mayores controles sobre los médiums respondió a dos propósitos: por un lado, eliminar la posibilidad del fraude y reforzar el carácter científico de los estudios; por el otro, permitir a las autoridades alegar que no se habían convertido en el títere de otro médium en busca de la fama, ya que habrían estado al mando de

¹⁵ En una ocasión, Comas cita a Otero Acevedo para defenderse de las críticas de Cembrano (véase la nota 11 en este capítulo), quien se burló del astrónomo por escribir «la *trance*» —al modo francés— en vez de «el trance». Según Comas (1908), Otero Acevedo también lo escribía así, hecho que prueba que conocía los trabajos de este investigador. Lamentablemente, no especifica qué obras o artículos del médico leyó ni la impresión que le causaron.

¹⁶ «Faut-il accepter de faire cette étude dans des conditions mauvaises ou du moins médiocres, ou faut-il renoncer à l'étude d'un médium qui semble intéressant?» (Janet, 1923: 24).

la sesión en todo momento. En este sentido, el énfasis en las condiciones de control fue una forma de protegerse del temor de muchos hombres de ciencia a ser ridiculizados por sus colegas¹⁷.

Las condiciones de control se basaron, en gran parte, en la alteración de la dinámica propia de las sesiones espiritistas, donde el médium ejercía la máxima autoridad. Trasladar las sesiones a un ambiente de laboratorio no fue una tarea fácil. Como hemos visto, la imposibilidad de reproducir los fenómenos a voluntad impedía hablar propiamente de experimentos. Científicos como Schrenck-Notzing intentaron paliar las críticas al método de la observación a través del empleo de aparatos y la sofisticación de los controles. Como en el caso ilustrativo de la fotografía, los dispositivos usados suplantaban los sentidos de los investigadores y ofrecían, en principio, pruebas objetivas de los fenómenos (Daston & Galison, 2007). En su palacete de Múnich, Schrenck-Notzing estableció un laboratorio que aspiró a convertirse en el referente de la parapsicología alemana. Por él pasaron médiums especializados en fenómenos físicos, como Rudi Schneider (1908-1957) y su hermano Willi (1903-1971). Schrenck-Notzing mantuvo con ellos una relación contractual. Su intención fue que desaprendieran las convenciones espiritistas y se entrenaran para convertirse en sujetos experimentales, capaces de aclimatarse a rígidos controles y someterse a la autoridad del investigador sin que esto afectara a la producción de los fenómenos (Wolffram, 2009b).

En las sesiones de Comas con Domínguez no se utilizaron dispositivos sofisticados como los usados por Schrenck-Notzing¹⁸; sin embargo, se tomaron un serie de precauciones que intentaron romper con los protocolos espíritas y evitar el fraude. Como era habitual en las sesiones de materialización con Domínguez, se ató

¹⁷ El miedo al ridículo por parte de las autoridades científicas es un argumento mucho más relevante de lo que a priori podría parecer. Cuando Richet escribió sobre las sesiones de Milán (1892) con Palladino, reiteró que daba su opinión «sin dejarme intimidar por el temor al ridículo o por cualquier otro motivo extracientífico» (Richet, 1893: 2). Asimismo, recordemos que Otero Acevedo aseguró que Lombroso dijo rechazar su invitación a estudiar a Palladino porque temía «*que los académicos se burlaran de él*» (Otero Acevedo, 1895: 33, cursiva en el original).

¹⁸ Por ejemplo, Schrenck-Notzing creó un circuito eléctrico que, conectado a las extremidades del médium, permitía monitorizar sus movimientos (Wolffram, 2009a: 138).

a la médium a la silla del gabinete oscuro. Estrany (1908: 145) había advertido que Domínguez era capaz de aflojar los lazos con la habilidad de un prestidigitador. Por ello, Comas decidió coser dos fajas, alrededor del cuello y la cintura de la médium, que la sujetaban tanto a la silla como a su vestimenta. Mediante la retórica espiritista, algunos asistentes alegaron que tantos controles podían causar alguna desgracia a Domínguez. En general, los espiritistas consideraban que producir una materialización suponía un gran desgaste físico para el médium, el cual entraba en un trance profundo donde podía llegar a realizar movimientos violentos de forma inconsciente. Por ello, atar demasiado fuerte al médium o coser, como hizo Comas, una faja alrededor de su cuello podía provocar que se asfixiara sin querer.

En esa ocasión, la sesión duró dos horas en las que no ocurrió nada. Según Comas, normalmente Leonor no tardaba más de veinte minutos en emerger del gabinete oscuro. Cansados, los asistentes decidieron dar por terminada la sesión, a lo cual ni Sard ni Esteva Marata se opusieron. Para defenderse de su fracaso, Domínguez adujo que para ella la sesión no había acabado y que, en todo caso, debía culparse a la impaciencia de los asistentes (Comas, 1908). Como advierte Lamont (2013: 156), para los espiritistas era habitual atribuir los fracasos de los médiums a los comportamientos inadecuados de los asistentes. Este hecho reforzaba la idea espiritista de que se necesitaba poseer un conocimiento adecuado de la naturaleza de los fenómenos para poder obtener resultados.

Antes de cada sesión las mujeres del grupo, incluida la esposa de Comas, examinaban a Domínguez. Para ello, rebuscaban entre la ropa de la médium y le quitaban cualquier elemento que pudiera ser usado para fingir la materialización de Leonor. Estos registros nos muestran el papel de las mujeres en un ambiente donde, por los estándares de la época, resultaba inadecuado que los hombres examinaran a las médiums (Oppenheim, 1985; Owen, 1989). El mismo Comas afirmó que: «Desde luego, la *médium* solo podía ser registrada por las señoras» (Comas, 1908: 96, cursiva en el original). Aun así, es de notar que estas actitudes dependieron en gran parte de factores culturales y contextuales. Por ejemplo, en algunas sesiones en París

la médium Eva C. fue sometida a exámenes ginecológicos (Brower, 2010; Lachapelle, 2011). Asimismo, en el laboratorio de Schrenck-Notzing se pedía a los médiums —hombres o mujeres— que se desnudaran para ser examinados en frente de los asistentes (Wolffram, 2009a). El ambiente de laboratorio creado permitió ejercer una autoridad sobre los médiums que rara vez se hubiera obtenido en una sesión espiritista. Como veremos, este tipo de autoridad es la que más tarde reclamó Comas.

En una ocasión, la esposa de Comas observó que entre los muslos de la médium parecía esconderse un bulto de ropa blanca fuertemente plegada. Domínguez siempre vestía de negro, mientras que el espíritu de Leonor lo hacía de blanco. Comas sospechaba que la médium se cambiaba de ropa dentro del gabinete oscuro para luego emerger disfrazada. Cuando su esposa le comentó lo observado no dudó de la veracidad de sus palabras. Para dar credibilidad a su testimonio, aludió que su esposa gozaba de «un temperamento muy tranquilo y que jamás en su vida ha sufrido una alucinación» (Comas, 1908: 97). Según argumentó, su esposa podría haberle arrebatado el bulto de ropa a Domínguez, pero no lo hizo por decencia. Este hecho muestra que muchas veces, aunque se estuviera convencido de un fraude, no se expuso al médium por cuestiones de etiqueta y no por querer seguir los dictámenes espíritas.

Por ejemplo, en opinión los espiritistas no se podía tocar a los espíritus materializados a no ser que estos lo consintieran. En el momento de la materialización el médium se hallaba sumamente debilitado en el gabinete oscuro. Según el espiritismo, el espíritu materializado tomaba prestada parte de su materia y energía, motivo por el cual podía tener cierto parecido físico con el médium, como en los casos de Domínguez y Leonor o Cook y Katie King. Increpar al supuesto espíritu o cogerlo por sorpresa significaba alterar la delicada conexión entre este y el médium, al cual podía ponerse en peligro incluso de muerte (Noakes, 2002).

Comas nunca creyó en estos dictámenes; sin embargo, estaba en contra de coger por sorpresa a los supuestos espíritus por respeto. Según relató, en una sesión

con Domínguez se habló de agarrar a Leonor de forma desprevenida, a lo cual él se opuso: «porque no soy amigo de violencias, aun para los que me están engañando innoblemente» (Comas, 1908: 101). Es interesante constatar que, si bien prefirió mostrarse caballeroso, sintió que al no destapar el fraude había hecho un flaco favor a la ciencia. En sus palabras: «¿Hice mal? Yo creo que, científicamente, sí» (Comas, 1908: 101). Se observa aquí el conflicto que halló Comas entre las convenciones sociales y las convenciones científicas. Estrany, mucho más radical que su colega, concluyó que en casos como los de Domínguez los arreglos sociales tenían que dejarse a un lado en beneficio de la experimentación. Valiéndose de su estatus de médico como herramienta de poder arguyó:

Mientras no se cometa ninguna violencia física sobre el *médium*, no haya cuidado de ponerle en peligro grave si se violenta su voluntad, contrariando una orden suya, entrando inopinadamente en el cuarto en donde esté encerrado, encendiendo una lámpara eléctrica, o sorprendiéndole, en fin, con el empleo de aquellos medios que juzguemos más adecuados, sin solicitar la ajena aquiescencia.

Y esto lo abono yo, que soy médico y con mayores títulos y autoridad para decirlo que muchos de los que se han ocupado de este asunto. (Estrany, 1908: 146, cursiva en el original).

Mediante retóricas como la de Estrany algunos científicos intentaron recuperar la autoridad que ostentaban en su ámbito y que decían haber perdido en las sesiones espiritistas. Introducir controles —aunque fueran nimios, como un registro superficial de la ropa del médium— permitió romper con la dinámica espiritista de la sesiones; pero para aplicar estos controles los investigadores se enfrentaron al reto de tratar con un instrumento científico humano: el médium.

El médium como instrumento

Dijo Richet que el médium es «un sujeto raro, frágil, eminentemente fantaseador, que es menester saber manejar con una finura diplomática, siempre vigilante»¹⁹ (Richet, 1922: 12). Tomarlo como instrumento significaba adaptar el método científico a su naturaleza. El caso de Comas es especialmente interesante para analizar las controversias existentes en torno al uso de los médiums como instrumentos científicos. Algunos de los autores hasta aquí citados, como Melcior, Richet u Otero Acevedo tenían experiencia en campos donde se requerían sujetos de investigación, como en la hipnosis. Sin embargo otros, como Schiaparelli, Crookes o el propio Comas, nunca habían tenido que usar seres humanos para sus experiencias. Según Estrany, el problema de estos científicos era que estaban acostumbrados «a interrogar la Naturaleza, *que nunca mientes*» (Estrany, 1908: 131, cursiva en el original). En la misma línea, Schiaparelli constató las dificultades que le supuso investigar a Palladino tras haber dedicado su vida «al estudio de la naturaleza, quien es siempre sincera en sus manifestaciones y lógica en sus procedimientos» (Schiaparelli en: Flammarion, 1907: 91).

Algunos historiadores han argumentado que, para controlar el fraude inconsciente u otros factores psicológicos, los investigadores reconceptualizaron a los médiums como «máquinas». Según Noakes (2002: 127), en el Reino Unido médicos y científicos empezaron a definir los fenómenos mediúmnicos mediante metáforas tecnológicas donde los cuerpos de los médiums representaban las máquinas que los producían. Así, por ejemplo, la telepatía se comparaba a la telegrafía sin hilos. En Francia, como ha mostrado Bacopoulos-Viau en el caso de la escritura automática, promotores de la psicología científica como Taine transformaron metafóricamente a los médiums en meras herramientas tecnológicas de comunicación o «máquinas escribientes [*writing machines*]» (Bacopoulos-Viau, 2013: 2). Este proceso de «maquinización» de los médiums respondió, de nuevo, al

¹⁹ «[Un] sujet rare, fragile, éminemment fantaisiste, qu'il faut savoir manier avec une finesse diplomatique toujours éveillée» (Richet, 1922 : 12).

afán de algunos científicos por presentar los resultados obtenidos como objetivos. A semejar los médiums a los instrumentos usados en ciencias físicas fue una forma de alcanzar esta meta.

La formación técnica de hombres de ciencia como Crookes o Comas y, por ende, su desconocimiento de la psicología o psiquiatría modernas, fue visto como una debilidad por aquellos investigadores que sí poseían estos conocimientos (Delorme, 2014; Noakes, 2014). Por ejemplo, para el fisiólogo William Benjamin Carpenter (1813-1885), quien creía que la sugestión estaba detrás de los fenómenos llamados espiritistas, la consecuencia de lo apuntado era que científicos como Crookes acababan por tener tanta fe en los médiums «como en sus termómetros o electroscópos» (Carpenter citado en: Noakes, 2002: 138). Como dijo Comas, en ciencias físicas se empleaban «instrumentos mecánicos o pasivos, “necesariamente honrados”» (Comas, 1925: 4). El científico adquiría así la «mala costumbre» de fiarse de sus instrumentos de investigación. Si bien esta era una de las condiciones que los espiritistas aconsejaban para la producción de los fenómenos, para los científicos habituados a tratar con sujetos de investigación fiarse de un «instrumento humano» resultaba, cuando menos, ingenuo. Si además el sujeto-instrumento era un médium, se corría el peligro de convertirse en la víctima de un fraude bochornoso.

Como se ha reiterado a lo largo de la tesis, esta clase de opiniones se basaban en los discursos médico-psicológico, los cuales desde la patologización de la mediumnidad y su asociación con la histeria asumían que el médium tenía una tendencia, acaso innata, hacia la simulación y el engaño (Le Maléfan, Evrard & Alvarado, 2013). Según el padre jesuita mexicano Carlos María de Heredia (1872-1951), conocido en Europa y Estados Unidos por destapar los fraudes espiritistas, los médiums disfrutaban engañando a los hombres de ciencia del mismo modo que un actor se sentía orgulloso al hacer llorar al público (Heredia, 1946/1930: 90-91). Desde este punto de vista, las sesiones espiritistas representaban la contraposición entre la moral «corrompida» del médium y la ética «intachable» del investigador.

Es de notar que rara vez se presentó a un científico como al artífice de un fraude y al médium como a la víctima de su ambición. Por ejemplo, Comas (1908: 31-32) consideró que las sesiones de materialización en Villa Carmen (Alger, 1905) fueron producto de una superchería, pero en ningún caso creyó que Richet hubiera participado del engaño. Richet para Comas —como Crookes para Carpenter (Noakes, 2002)— había sido víctima de un complot espiritista destinado a convencerlo de la realidad de los fenómenos. Como en el caso de Domínguez, los espiritistas habrían querido hacer un uso instrumental de su autoridad científica para promocionar a la médium Marthe Béraud. Planteado de este modo, el «ingenuo y honrado Carlos Richet», como le llamó Estrany (1908: 132), no había traicionado su ética científica. Como mucho, podía acusársele de haber sido demasiado confiado y benevolente con el médium, que, recordemos, era una de las condiciones que los espiritistas exigían a los asistentes de las sesiones.

Dentro del espiritismo jamás se negó la posibilidad del fraude²⁰. Los propios espiritistas denunciaron el constante uso de la superchería por parte de los médiums de espectáculos, quienes, contra los mandatos de Kardec, hicieron de la mediumnidad una actividad lucrosa. Para el espiritismo kardecista no había punto de comparación entre un médium público y uno de privado. Sin embargo, se admitía un paralelismo: su afán por complacer a los asistentes (Palasí, s.d.). Desde este punto de vista, se argumentaba que los médiums que se prestaban a ser investigados estaban entusiasmados por ofrecer a las autoridades científicas algún fenómeno digno de mención. Su afán por complacerlas podía derivar en un fraude, en todo caso, inconsciente²¹. En este sentido, hay que notar que la aceptación de la noción

²⁰ Según Lamont (2013: 156-157), para los espiritistas los fraudes no servían para negar la realidad de los fenómenos. Tanto en el mesmerismo como en el espiritismo un solo hecho comprobado era suficiente para probar la existencia de los fenómenos. Este razonamiento era posible en tanto los hechos no eran reproducibles, por lo que no podían falsarse. Lo mismo ocurría con los fracasos, es decir, las sesiones en donde no se producían fenómenos. Para el espiritismo, los fracasos evidenciaban la naturaleza elusiva e incontrolable de los fenómenos. Asimismo, dotaban de fiabilidad al médium quien, aun querer complacer a los asistentes, habría preferido decepcionarlos que cometer un fraude.

²¹ En una carta de Eusapia Palladino a Eleonora Sidgwick, en relación al supuesto fraude de la médium en Cambridge (1895), Palladino se mostró decepcionada por las acusaciones y adujo que,

del inconsciente dentro del espiritismo dependió de su uso. Como hemos visto en el capítulo anterior, los espiritistas se opusieron a explicar las encarnaciones mediante las personalidades subconscientes, es decir, que negaron la intervención del inconsciente del médium durante la comunicación espiritual. Sin embargo, esta fue la explicación más recurrente para justificar el fraude

Autoridad científica y autoridad espiritista

Aun las dificultades metodológicas apuntadas, para muchos hombres de ciencia establecer un «laboratorio mediúmnico» fue una forma de recuperar la autoridad perdida en las sesiones espíritas. Cuando Comas fue invitado a participar en el Grupo de estudio de Domínguez se sintió halagado. De todos modos, pronto comprendió que los espiritistas no estaban interesados en escuchar sus teorías en relación a los fenómenos, ni necesitaban que les confirmara la realidad de la materialización de Leonor. Como se ha visto, las autoridades científicas cumplieron un papel instrumental para el espiritismo en cuanto pudieron contribuir a la legitimación de los fenómenos ante la ciencia. Al fin y al cabo, los espiritistas ya contaban con sus propias autoridades para decidir sobre la naturaleza de los fenómenos²². Algunas de ellas tenían una formación científica y abogaban por una aproximación más experimental de los fenómenos, como Delanne (Monroe, 2008). Asimismo, fueron autoridades espiritistas como Chiaia las primeras en lograr que los médiums realizaran las sesiones bajo condiciones «desfavorables», como a plena luz

durante el trance, estaba en un estado inconsciente, por lo que el fraude, de haberse producido, sería involuntario (Palladino, 1895).

²² En su polémica con Melcior, Bálsamo (1901a: 460) contrapuso a científicos como Crookes con autoridades espiritistas como Léon Denis, Gabriel Delanne, Manuel Sanz Benito, Manuel Navarro Murillo o Miquel Vives. Todos ellos contaban con varios artículos o libros publicados alrededor de la doctrina espiritista. No se consideraban meros reproductores de los estamentos de Kardec, sino activos constructores de conocimiento espiritista

(Otero Acevedo, 1895). Al ser consideradas como expertos en la materia, se entendía que no harían nada que pudiera poner en peligro al médium. En este sentido, mientras una autoridad científica como Schrenck-Notzing tuvo que hacer firmar un contrato a sus médiums para lograr someterlos a según qué condiciones (Wolffram, 2009b), una autoridad espiritista lograba que los médiums accedieran a ello voluntariamente.

En los siguientes apartados veremos dos ejemplos de esta clase de conflictos en relación a Comas y Domínguez. En primer lugar, se expondrá una controversia derivada de la materialización de Leonor donde la interpretación que Comas dio del fenómeno contradujo la de un reconocido espiritista. Este tipo de polémica prueba que autoridades científicas como Comas no gozaron de «derechos epistémicos» dentro del espiritismo. En segundo lugar, se analizará el desafío que Comas lanzó a los médiums de Barcelona para que experimentaran bajo sus controles. La negativa de los médiums, incluso su indignación, confirma que Comas no contaba con la autoridad necesaria para exigir esos controles.

Leonor: ¿doble o espíritu?

Como se ha visto en el caso de Otero Acevedo y Palladino, la prueba de una materialización parcial de un miembro o un rostro podía obtenerse mediante la impresión de su huella sobre una superficie. Este tipo de evidencia fue la que sirvió a Comas para presentar los fenómenos físicos producidos por Domínguez en los términos de la exteriorización del doble —véase el segundo capítulo—. Esta explicación enfrentó a Comas con el espiritista y médium Jacint Fornaguera, presidente del centro *Amor Universal* y asistente a algunas de las sesiones con Domínguez. Lo interesante del caso es que tanto Comas como Fornaguera se basaron en la misma prueba, la impresión de la huella de un pie sobre papel ahumado (Figura 5), para llegar a conclusiones opuestas. Según Fornaguera, la huella

era del espíritu de Leonor; según Comas, era producto del doble exteriorizado por la médium. Este debate nos devuelve al problema apuntado en el primer capítulo, donde hemos visto que las pruebas materiales dependieron del discurso que las acompañó.

Antes de analizar el caso, veamos cómo Comas entendió el desdoblamiento en sentido físico:

La transe significaría, por consiguiente, el alejamiento de un elemento del cuerpo del individuo, la separación de uno de los *individuos* elementales invisibles e imponderables, si es que existen *varios* de este orden.

En fin, el nuevo individuo imponderable e invisible, alejado total o parcialmente del *médium*, llevaría las mismas fuerzas y la misma mentalidad del *médium* pero necesariamente aminoradas (como aminoradas quedan las facultades del *médium* en *transe*) y sus superficies de contorno (forma) serían iguales a las del *médium*; obrarían sobre la fuerza ponderable y produciría fenómenos físicos más o menos intelectualizados. (Comas, 1908: 88, cursiva en el original).

Para Comas, el doble «representa el cuerpo invisible de este *segundo yo*» (Comas, 1908: 79, cursiva en el original). Se trataría, como opinaba Melcior, de un desdoblamiento de la personalidad llevado a su grado máximo. Comas había leído *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad* (1904) y tenía a Melcior en alta consideración. En *El espiritismo ante la ciencia* hizo referencia a las «observaciones importantísimas» (Comas, 1908: 56) de Melcior en relación al caso de Esquius. Como Teresa Esquius no formaba parte de ningún grupo espiritista, convencerla de que Teresina era una creación de su inconsciente no fue complicado, pues ante todo quería deshacerse de los fenómenos que producía sin control. El caso de Domínguez, en cambio, era más complejo. Al estar vinculada a los círculos espiritistas no le convenía plantear que Leonor era producto de un doble exteriorizado. Aun así, Comas no dudó en concluir que «ninguno de los fenómenos físicos e intelectuales producidos [por Domínguez] revela la acción de otro ser distinto de la *médium*» (Comas, 1908: 76, cursiva en el original). La prueba que aportó para sostener su afirmación fue la mencionada huella del pie del supuesto espíritu de

Leonor impresa sobre papel ahumado. Curiosamente, Fornaguera había usado antes esta misma prueba para afirmar lo contrario.

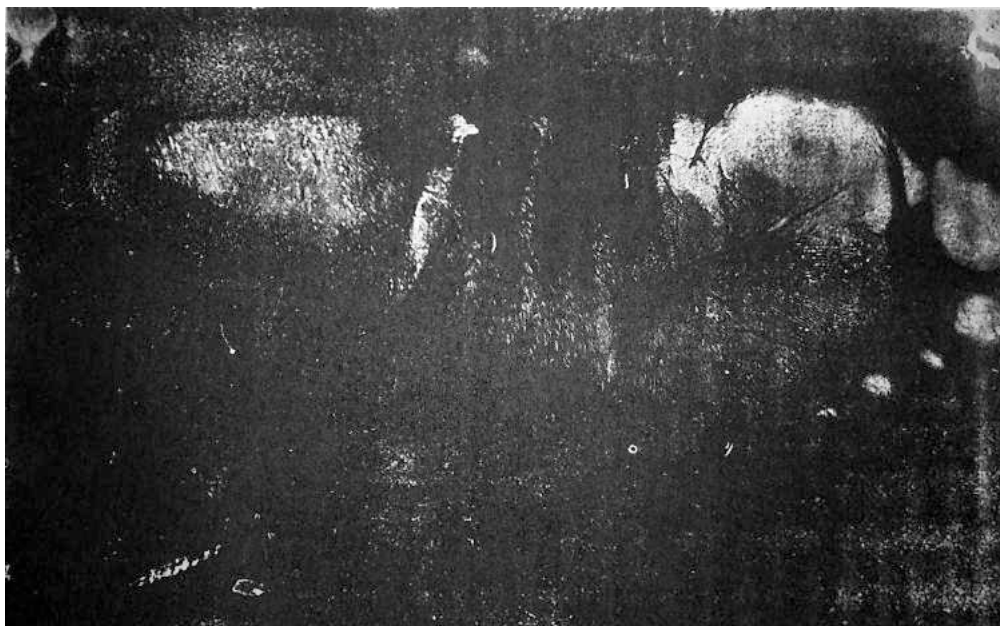


Figura 5. Impresión de la planta de un pie sobre papel ahumado atribuido al supuesto espíritu materializado de Leonor.

La huella del pie se obtuvo durante una sesión de 1907. Fornaguera destacó las condiciones inmejorables y poco frecuentes en las que se llevó a cabo. En esa ocasión había luz suficiente para distinguir a Domínguez en todo momento. Los asistentes y la médium se reunieron en torno a una mesa con las manos sobre ella, como en los inicios del espiritismo con las mesas giratorias y parlantes (González de Pablo, 2006). El papel ahumado se hallaba en un cajón dentro del gabinete oscuro, situado detrás de la médium, a quien también sujetaron los pies. Tras la sesión, abrieron el cajón y comprobaron que la planta de un pie se había impreso sobre el papel. Fornaguera presentó la impresión como una prueba irrefutable de la existencia de Leonor en la publicación espiritista *Los Albores de la Verdad*. Para argumentar que pertenecía al espíritu y no al pie de la médium, aludió a determinadas diferencias físicas. La más significativa: «la huella dejada por el pie de Leonor (espíritu) es cerca dos centímetros más corta que la del pie de la médium»

(Fornaguera, 1908b: 21). Como se observa, basó su afirmación en hechos empíricos, ponderables, convencido de que los datos hablaban por sí mismos a favor de la hipótesis espírita.

Cuando hallaron la huella lo primero que hizo Comas fue pedir permiso a Sard, director de las sesiones, para compararla con el pie de la médium. La única diferencia que advirtió fue la que aludió Fornaguera respecto a la longitud de la planta, discrepancia que, según Comas: «era perfectamente explicable por la variación de presión del pie sobre el papel ahumado» (Comas, 1908: 113). Del mismo modo opinó el médico Pedro Farreras (en Comas, 1908: 114-115), otro de los asistentes de la sesión.

Comas no tachó el fenómeno de fraudulento, pues fue incapaz de explicarse la superchería. Sin embargo, no aceptó la explicación espiritista. En su opinión, el fenómeno coincidía con la teoría de la exteriorización del doble tal y como se ha visto que él la entiende. De este modo, concluyó que: «si el fenómeno fuese legítimo, constituiría una brillante confirmación de mi hipótesis de la mediumnidad, pues, según ella, todas las huellas o imágenes plásticas de miembros fluídicos e invisibles deben ser una reproducción exacta de los de la *médium*» (Comas, 1908: 114, cursiva en el original); en cuanto son producto del doble. Esta no era la primera vez que la coincidencia de las huellas del médium con las del supuesto espíritu se interpretaba como una prueba a favor de esta hipótesis. En las sesiones de Roma (1893-94) con Palladino, bajo la dirección de Siemiradski y Ochorowicz, se llegó a la misma conclusión al ver que la huella de la mano de un espíritu coincidía con la de la médium (Gota, 1909).

Fornaguera no estaba dispuesto a aceptar la teoría de la exteriorización del doble, ni en el caso de Domínguez ni en general:

¿Qué opina el Sr. Comas y Solá de estas acciones inteligentes sobre objetos, si niega la acción de los desencarnados con los vivos?... ¿Quizás supone que el *médium*, desdoblándose, puede hacerlo? [...] ¿Y si la inteligencia del médium pudiera manifestarse *fuera* del mismo, no demostraría esto que la

inteligencia (espíritu) fuera del cuerpo se relaciona con los vivos? Y un médium, si quisiera *voluntariamente* hacerlo, necesitaría tener un *conocimiento* grande de los elementos etéreos (invisibles) para manejarlos a su antojo. Bien sabe el Sr. Comas y Solá que los médiums por él estudiados no poseen este conocimiento tan indispensable en el caso que nos ocupa. (Fornaguera, 1908b: 20, cursiva en el original).

Los argumentos de Fornaguera se resumen en uno: los fenómenos del espiritismo solo puede producirlos un ser inteligente, pero este no puede ser el médium, pues desconoce cómo lograr que su inteligencia o espíritu se manifieste fuera de su cuerpo. Entonces, se debe suponer que esta inteligencia es la de un espíritu desencarnado.

Se observa aquí el principal punto de confrontación entre una autoridad espiritista como Fornaguera y una autoridad científica descreída con el espiritismo como Comas. A pesar de sus cualidades, Comas carecía de los «derechos epistémicos» que gozaba Fornaguera para opinar sobre la naturaleza de los fenómenos dentro del movimiento espiritista. A este respecto, se sintió identificado con el psicólogo Enrico Morselli (Mülberger, 2008). Ambos autores creyeron que la hipótesis espírita ni siquiera era aceptable como hipótesis de trabajo, a diferencia de lo que habían defendido otros investigadores psíquicos como Émile Boirac (1910). Según Comas, la por entonces inminente publicación de *Psicología e spiritismo* (1908) de Morselli: «afirmará la autenticidad de los fenómenos mediúmnicos en general (lo cual coincide con mi criterio) y *despertará contra él* (Morselli) *la cólera de los espiritistas* (lo mismo que me pasa a mí), no evitándole ciertamente las negaciones de los apriorísticos y académicos (ídem de ídem)» (Comas, 1908: 126, cursiva en el original).

Se observa al final de esta cita las dificultades que halló Comas para encontrar aliados entre la comunidad científica y académica. Lamentablemente se trata de una cuestión en la que no llega a profundizar. Comas no dio nombres a estos académicos ni respondió a sus supuestas críticas. Estas debieron circular en privado, ya que no se encuentran publicadas, a diferencia de los reproches de

espiritistas que hallamos en el periódico espírita *La Voz de la Verdad*. En cualquier caso, es importante mantener en mente que, a pesar de que Comas descalificó abiertamente el espiritismo, percibió que su interés por las investigaciones psíquicas y sus trabajos con Domínguez eran mal vistos entre sus colegas científicos.

Desafiar a los médiums

Tras las polémicas sesiones con Domínguez, Comas se ofreció a experimentar en su casa con el médium de Barcelona que se presentase voluntario. Su oferta, escrita a modo de desafío, fue publicada en la revista de divulgación científica *La Actualidad*. La única condición que impuso fue que las sesiones se hicieran, en palabras de Comas: «bajo mi sola autoridad y procediendo con todo el rigorismo y valiéndome de todos los *controls* [sic] que se me ocurran (inofensivos por supuesto)». Redactado en un tono a veces burlesco adujo: «no soy exigente en maravillas; me bastarían algunos *milagritos* de menor cuantía». De no hallar fraude alguno, prometió hacerlo público «en bien de la Ciencia y para honra del *médium*» (Comas, 1907b, s.n., cursiva en el original). Pasados los meses, ningún médium se presentó voluntario.

Esta clase de reto recuerda a las recompensas ofrecidas a los médiums por parte de ciertas autoridades científicas descreídas con el espiritismo, las cuales fueron difundidas a través de la prensa. Un caso conocido sería el del médico y psicólogo social Gustave Le Bon (1841-1931). En 1908, Le Bon anunció que premiaría con 500 francos al médium que desplazara un objeto sin contacto. El desafío se difundió en el periódico *Le Matin* y llegó a España a través de revistas como *Lo Maravilloso*. A los pocos días, el príncipe Rolan Napoléon Bonaparte (1858-1924) y el médico Xavier Dariex ofrecieron 1.000 y 500 francos respectivamente, sumando un total de 2.000 francos para el premio. Le Bon era un completo detractor del espiritismo, al cual atribuía toda clase de fraudes y supercherías. Por ello, al anunciar el desafío impuso dos condiciones: que las experiencias se hicieran a

plena luz y que un prestidigitador asistiera para controlar al médium (Blondel, 2002). Este hecho corrobora el papel de experto que se atribuyó a magos profesionales, como Harry Houdini (1874-1926), a quienes se les requirió para desenmascarar médiums (Lachapelle, 2008; Mülberger & Balltandre, 2013).

Como en el caso de Comas, ningún médium se presentó voluntario. De todos modos, ambos desafíos abrieron un debate en torno a las condiciones de control que podían exigirse a los médiums, así como en torno a la supuesta legitimidad de las autoridades científicas para imponerlas. En el caso de Le Bon, la crítica más contundente vino de la mano del investigador psíquico Cesare de Vesme. En su opinión, mediante sus exigencias Le Bon había demostrado «su *incompetencia* en materia de *mediumnismo*» (Vesme en: Gota, 1911, cursiva en el original). Tras argumentar por qué el fenómeno de la levitación, objeto del premio, no podía llevarse a cabo a plena luz o sin contacto, ofreció 500 francos al prestidigitador que fuera capaz de conseguirlo bajo esas condiciones.

En el caso de Comas, se sabe que no ofreció ninguna recompensa económica. El premio, recordemos, sería el de ser honrado en nombre de la ciencia. En este sentido, como autoridad científica Comas fue consciente que podía ofrecer al médium un reconocimiento que ningún círculo espiritista podría darle. Para poder optar a este premio inmaterial pero de gran valor, el médium *solo* tenía que someterse a las condiciones de control exigidas por el investigador. Este hecho ofendió profundamente a Fornaguera. Según él, el desafío de Comas era consecuencia de una conversación, supuestamente airada, que habían mantenido en la redacción de *La Actualidad*. Visiblemente molesto, arguyó:

¿Cómo quiere el Sr. Comas que nos prestemos los *verdaderos* médiums a ser *examinados* bajo su dirección si él ha demostrado no poseer lo que se requiere para dirigir aquello que demuestra desconocer?, ¿opina tal vez que nosotros seremos tan mentecatos de ir a *su casa* para ello?, ¿lo cree natural? (Fornaguera, 1908a: 60, cursiva en el original).

En la cita de Fornaguera se halla el motivo por el cual ningún médium aceptó el desafío. Durante las polémicas sesiones con Domínguez, Comas demostró no ser, a ojos de los espiritistas, un experto en la cuestión (véase, por ejemplo: Cembrano, 1908). Como he mostrado en el primer apartado, los espiritistas no contactaron con él para que ratificara la realidad de los fenómenos, sino para que, mediante su autoridad, los legitimara dentro del ámbito científico, al cual ellos no tenían acceso. Sus exigencias, como los registros de la médium, se toleraron por este motivo. En este sentido, la reacción de Fornaguera pone de manifiesto la tensión entre las autoridades científicas y las autoridades espiritistas, *verdaderos* expertos en el espiritismo. Estas últimas ejercieron un papel doctrinario que nunca obtuvieron las primeras.

La negativa de los médiums a aceptar su desafío se explica por otros motivos. Como hemos visto, Comas (1908) dio por falsa la existencia de la mediumnidad en su versión espírita y definió que era un fenómeno natural, digno del estudio de la fisiología y la psicología, y capaz de explicarse mediante hipótesis como la exteriorización del doble. Si la mediumnidad en el sentido espiritista representaba parte del sustento del médium —como en el caso de Domínguez—, ¿para qué someterse a unas experiencias que negaban la hipótesis espírita? Incluso, si tras experimentar con Comas u otros, no se descubría fraude alguno, ¿acaso los espiritistas, sus principales «clientes», se interesarían por un médium en cuyos fenómenos no intervinieran los espíritus?

Es posible que si Comas hubiera ofrecido una retribución económica algún médium hubiera aceptado someterse a sus controles. No hay que olvidar que, entre otros, Willi Schneider fue pagado por sus sesiones con Schrenck-Notzing (Wolffram, 2009b). El peligro de la retribución era el mismo que conllevaba experimentar con médiums públicos: aumentaba la posibilidad del fraude, ya que los médiums se sentían con la obligación de producir algún fenómeno de valor. Sin embargo, la retribución también tenía sus ventajas. Mediante ella el médium quedaba ligado al investigador en vez de a los espiritistas. Según Wolffram (2009b:

162), Schrenck-Notzing ostentó un monopolio en la parapsicología alemana gracias al uso de contratos con médiums. De este modo, se aseguró disponer siempre de sujetos de investigación al alcance y no tener que depender de los círculos espiritistas, una ventaja a la cual aspiró Comas mediante su desafío.

Conclusiones

Para demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo algunos investigadores quisieron trasladar los médiums de las sesiones espiritistas a los entornos de laboratorio institucionales, como el del *Institut Général Psychologique*, o particulares, como el de Schrenck-Notzing. Este nuevo ambiente permitió reforzar la autoridad científica de los investigadores sobre el médium. Ya no era el investigador el que acudía a una sesión espiritista para observar los fenómenos, sino el médium el que se desplazaba y se integraba en un entorno desconocido. En casos como los de Schrenck-Notzing o, posteriormente, con Eva C. en las experiencias de Piéron en la Sorbonne, los científicos intentaron «educar» a los médiums en el contexto del laboratorio (Parot, 1993; Wolfram, 2009b). Su adaptación no siempre fue fácil, en cuanto implicó renunciar a un cierto grado de autoridad durante las sesiones. Uno de los objetivos de este cambio espacial fue conseguir aplicar mayores controles a los médiums para evitar el fraude, así como mejorar las condiciones de observación para la producción de los fenómenos.

El contexto de laboratorio no resolvió la mayoría de problemas metodológicos asociados al estudio de los médiums. Durante las sesiones de 1907 con la médium Carmen Domínguez, el astrónomo Josep Comas i Solà pronto descubrió las dificultades de aplicar el método experimental y basarse en el de la observación, ya que los fenómenos mediúmnicos no se podían provocar a placer. Desde el espiritismo, Camille Flammarion defendió que todas las observaciones de

un fenómeno eran válidas. A pesar de su admiración por Flammarion, Comas no aceptó esta premisa y solo admitió el testimonio de las autoridades científicas. Como astrónomo se consideraba un «observador experto», por lo que se creyó más capacitado que el resto de asistentes a la hora de juzgar la realidad de los fenómenos.

Como se ha visto, algunos investigadores adujeron que su autoridad científica les confería el poder de someter a los médiums a mayores controles y registros; siempre y cuando no se rompieran ciertas formalidades sociales. Así, Comas se opuso «por decencia» a agarrar por sorpresa el supuesto espíritu materializado de Leonor. Esta decisión le supuso un dilema científico, pues estaba seguro de ser víctima de un fraude; sin embargo, las normas de etiqueta prevalecieron. Al fin y al cabo, en esta clase de experiencias intervenían mucho más que los factores científicos. Por ejemplo, por el hecho de ser la médium una mujer fueron las esposas de Comas y otros asistentes las encargadas de registrar a Domínguez. Durante esos registros, Comas delegó su autoridad a su mujer. Aunque sea un hecho olvidado por la historiografía, la confianza que los investigadores depositaron en sus esposas fue un factor determinante a la hora de valorar la posibilidad del fraude.

Según ha argumentado esta tesis, los espiritistas que invitaron a Comas a las sesiones intentaron hacer un uso instrumental de su autoridad científica. Muy probablemente, su intención fue hallar un «Flammarion catalán» que les ayudara a legitimar el espiritismo ante la ciencia. En este sentido, no estaban interesados en escuchar las teorías de Comas sobre la mediumnidad. Para espiritistas como Antonio de Sard, protector de Domínguez, Comas no gozaba de «derechos epistémicos» sobre los fenómenos mediúmnicos. Este conflicto se ha ratificado al analizar la discusión entre Comas y el espiritista y médium Jacint Fornaguera respecto a la materialización de Leonor. Como hemos visto, ambos se basaron en la misma prueba (Figura 5) para afirmar o negar su existencia. Esta discusión nos remonta a una cuestión apuntada en el primer capítulo, donde se ha defendido que la significación de las evidencias materiales dependió del discurso que las enmarcó.

Así como Comas no se fio de Domínguez, los médiums de Barcelona no confiaron en Comas y rechazaron el desafío que les lanzó a través de la revista *La Actualidad*. A ojos de Fornaguera y otros espiritistas, Comas había demostrado no ser un experto en materia de mediumnismo. Esta cuestión pone de manifiesto que los criterios para decidir quién era el experto en estos casos no estaban consensuado o diferían según los intereses personales: mientras Comas apeló a su autoridad científica, Fornaguera le recordó que dicha autoridad no era extrapolable al espiritismo. Ante este problema, una pregunta se impone: ¿qué experiencia fue necesaria para convertirse en un experto tanto a ojos de los médiums y espiritistas como ante la comunidad científica? En el siguiente capítulo nos ocuparemos de un proyecto científico que intentó dotar la sociedad de esta clase de autoridades: la metapsíquica.

IV. La mediumnidad metapsíquica

Humbert Torres y Marcelle Morel (1919-1931)

A priori es pot sostenir que si en un mèdium concorre conjuntament i en tot l'esplendor possible, la criptomnèsia, la comunicació mentamental, la visió a distància, la lucidesa en el passat, present i esdevenidor, l'exteriorització, la ideoplàstia, la teleplàstia, etc., no cal acudir a la hipòtesi espírita. Però acabem de veure que els fets contradiuen completament aquest apriorisme.

Humbert Torres, 1929: 106-107, cursiva en el original.

En agosto de 1923, la célebre médium Marcelle Morel (n. 1885), conocida como M^{me} Morel, recibió al médico, político republicano, metapsiquista y espiritista Humbert Torres i Barberà (1879-1955) en su domicilio de París. Venía de parte de Eugène Osty, futuro director del *Institut Métapsychique International*. Junto a él acudió Antonio Senespleda, coronel y presidente del *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos*, que se hallaba en la ciudad por un viaje de propaganda espiritista. Antes de partir hacia París, Eduardo Anaya Mena, presidente del *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona, había entregado a Torres un pequeño paquete envuelto y lacrado cuyo contenido no reveló. Una de las especialidades de M^{me} Morel era la psicometría, es decir, la capacidad de conocer, a través del contacto con un objeto, las características del propietario y su estado vital pasado, presente o futuro. En el domicilio de la médium, Torres le entregó el paquete y le pidió que procediera con la lectura psicométrica. Tras unos minutos de tenerlo entre sus manos, M^{me} Morel empezó a describir a un hombre enfermo de una lesión medular, la cual los médicos no habían sabido curar, pero cuya evolución era propicia. Senespleda taquigrafió su mensaje y a su vuelta a Barcelona se lo entregó a Anaya, quien confirmó la exactitud de lo comunicado por la médium. El interior del paquete entregado a M^{me} Morel contenía

un rizo de cabello de un amigo de Anaya, aquejado de una herida en la médula. Como veremos, en opinión de Torres la experiencia confirmaba la hipótesis del metapsiquista italiano Ernesto Bozzano, según la cual el objeto hacía de intermediario entre la facultad supranormal del médium y el subconsciente de su propietario (Torres en: Bozzano, 1927: 201-203).

El caso de Torres y M^{me} Morel se sitúa en un momento de renovación de las investigaciones psíquicas en Francia a través del auge de la metapsíquica en los años veinte. Anteriormente, la Primera Guerra Mundial había frenado de forma considerable el avance de las investigaciones psíquicas en los contextos europeos hegemónicos en guerra. El estancamiento de este ámbito contrasta con el esplendor vivido por las diferentes escuelas del espiritismo en Europa y Estados Unidos (Brower, 2010; Moore, 1977). Ante la pérdida o la desaparición de sus seres queridos, los familiares hallaron un consuelo en la comunicación con los espíritus a través de los médiums. Junto al aumento de las aproximaciones espiritistas al problema de la supervivencia del espíritu tras la muerte orgánica, creció la necesidad de dar una respuesta científica a esta cuestión. Como veremos, durante los años bélicos en Francia, el proyecto del *Institut Métapsychique International* se empezó a gestar con este propósito (Brower, 2010; Lachapelle, 2005).

Las relaciones entre espiritismo y metapsíquica dentro del IMI fueron estrechas y, en ocasiones, tensas. En su seno, personalidades detractoras de la hipótesis espírita, como Richet y Osty, intentaron legitimar científicamente la metapsíquica ante el ámbito científico y académico y la sociedad en general. Según muestra esta tesis, una primera estrategia de demarcación fue el empleo de una retórica *propriadamente* metapsíquica, que desechaba conceptos asociados al espiritismo como médium y mediumnidad. Bajo la tutela de Osty, M^{me} Morel pasó a llamarse sensitiva, en vez de médium. Por su parte, el término mediumnidad se sustituyó por neologismos como la metagnomía de Boirac o la criptestesia de Richet. Cuando Torres visitó a M^{me} Morel era consciente de estos matices. Aun así, veremos que su defensa de la metapsíquica no entró en conflicto con sus creencias espiritistas.

Este capítulo ilustra la dificultad de separar las investigaciones psíquicas y el espiritismo cuando los propios actores crearon puentes en vez de fronteras. En la primera parte, se indaga en los procesos de construcción de una mediumnidad *propriadamente* metapsíquica y en cómo Torres apuntó a las contradicciones que se caían si no aceptaba la hipótesis espírita. Seguidamente, veremos que las relaciones entre espiritismo y metapsíquica fueron determinantes para la institucionalización de esta última, tanto en Francia como en España. Según argumenta esta tesis, ante esta situación psicólogos españoles como Palmés enfatizaron el supuesto carácter pseudocientífico de la metapsíquica para aumentar el estatus científico de la psicología experimental. La frágil demarcación científica de la metapsíquica la volvió un terreno fácil de manejar, que bien podía servir para las aspiraciones de legitimación científica de algunos espiritistas, como para los intereses de psicólogos como Palmés por definir su campo de estudio.

Nacido en 1879 en el seno de una familia de médicos de Montroig (Cataluña), Humbert Torres i Barberà pasó la mayor parte de su vida en Lérida hasta que, tras la guerra civil española, tuvo que exiliarse a Montpellier por haber sido un miembro destacado del partido catalanista y antimonárquico Esquerra Republicana de Catalunya. No logró volver a España hasta 1953, donde murió dos años más tarde. Su padre, el médico Marià Torres, fue quien le introdujo en el espiritismo desde pequeño. Según cuenta Torres, su padre era un hombre religioso que terminó desencantado con el catolicismo tras sus estudios de medicina. Resignado a aceptar el materialismo, durante la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) vivió una experiencia que terminó por descubrirle la doctrina de Kardec y devolverle su creencia en la existencia y supervivencia del espíritu¹. En 1881, fundó el *Centro*

¹ Por aquel entonces, Marià Torres prestaba sus servicios como médico en las poblaciones vecinas a Montroig, en la región pirenaica del norte de Cataluña. Un día en que estaba por partir, su mujer le

Cristiano Espiritista de Lérida junto a Josep Amigó i Pellicer, quien pronto devendría un célebre espiritista (Ajuntament de Lleida, 1982; Barrull Pelegrí, 2009). El desconocimiento de la metapsíquica por parte de los historiadores ha provocado que a Torres se le haya asociado básicamente con el espiritismo (véase, por ejemplo: Horta, 2004); sin embargo, tal y como se verá en este capítulo, sus publicaciones y conferencias muestran que su interés se centró en la defensa de la metapsíquica como ciencia. A diferencia de Richet, pero en consonancia con otras autoridades científicas como Flammarion, se interesó especialmente por la relación entre la metapsíquica y el problema de la supervivencia del espíritu tras la muerte orgánica.

A nivel profesional, Torres siguió la tradición familiar y se licenció en medicina en la Universidad de Barcelona en 1902. Allí empezó su actividad política, que lo convertiría en una de las figuras catalanistas y republicanas más celebradas. A lo largo de la dictadura de Primo de Rivera se vio obligado a disminuir su actividad política, hecho que le permitió dedicarse más a sus estudios de espiritismo y metapsíquica². En 1919, cuando se fundó el *Institut Métapsychique International* en París, Torres escribió a Richet expresándole sus deseos de devenir miembro. Richet le agradeció su interés y respondió que estaban haciendo todos sus esfuerzos «para dar una forma a esta ciencia aún embrionaria» (Richet, 1919). Unos días más tarde el director del IMI, Gustave Geley (1868-1924) le comunicó gustoso que aceptaban su adhesión (Geley, 1919). A lo largo de 1920, Torres realizó varios viajes a París en los que aprovechó para afianzar contactos con los miembros del IMI y conocer a sus médiums más destacados, como M^{me} Morel. En París, más que en cualquier ciudad

rogó que no fuera, que una partida carlista había tomado el lugar al cual se dirigía. Cuando Marià Torres le preguntó cómo lo sabía, su mujer dijo haber experimentado algún tipo de visión. Tras la confirmación de las palabras de su esposa, quedó fascinado con el hecho. Según Humbert Torres (s.d.: 70), por una especie de asociación de ideas su padre recordó haber leído, hacía muchos años, que en Barcelona se había celebrado un auto de fe donde se habían quemado centenares de obras espiritistas. Logró hacerse con algunos ejemplares de las principales obra de Kardec y abrazó su doctrina.

² En 1923, Torres acudió como representante español al *Congreso Espiritista Internacional* de Lieja (Bélgica). En 1927 y 1928 tradujo al catalán dos obras del metapsiquista Ernesto Bozzano, *Els enigmes de la psicometria* (1927) y *La supervivència humana* (1928), con quien mantuvo una cordial correspondencia.

española, Torres halló lo necesario para proseguir con sus estudios metapsíquicos: referentes, sujetos de investigación y bibliografía³.

En 1934, Barcelona acogió el *Quinto Congreso Espiritista Internacional*. Según los espiritistas, con la Segunda República el ambiente político y cultural de la ciudad condal era muy favorable a su ideología (Federación, 1934: 48). Ciertamente, el apoyo de la Generalitat de Catalunya y del Ayuntamiento de Barcelona fue importante. A los organizadores se les cedió el Palacio de las Artes Decorativas y la Metalurgia, así como el Palacio de Proyecciones, para celebrar sus mítines. Tanto Carles Pi i Sunyer (1888-1971), por entonces alcalde de Barcelona, como el presidente Lluís Companys (1882-1940), recibieron con honores las delegaciones del congreso. Aunque no esté especificado, es muy probable que la influencia de Torres jugara un papel fundamental en las concesiones de los palacios y la armonía política del evento. Al fin y al cabo, Torres era un miembro destacado del partido político gobernante, Esquerra Republicana de Catalunya, e incluso estuvo a punto de ocupar el lugar de Companys tras la muerte del presidente de la Generalitat Francesc Macià, también miembro de ERC. Sin embargo, Torres rehúso la oferta de sus compañeros de partido debido a su creciente sordera, así como por no querer oponerse a la candidatura de su admirado Companys (Barrull Pelegrí, 2009; Bladé, 2006).

Tras la guerra civil, Torres, ya viudo, se exilió en Montpellier con su hija y uno de sus hijos, Victor. Su primogénito, el poeta Màrius Torres (1910-1942), tuvo que permanecer hospitalizado en un sanatorio de Cataluña a causa de la tuberculosis, un hecho que Torres vivió con pesar a lo largo de su vida. Montpellier acogió a otros muchos políticos republicanos e intelectuales catalanes exiliados, como los filólogos Pompeu Fabra (1868-1948) y Antoni Rovira i Virgili (1882-1949), el poeta Carles Riba (1893-1959) o el filósofo Francesc Pujols (1882-1962). Su punto de reunión —o incluso su vivienda— fue la *Résidence des Intellectuels*

³ En una carta a Torres, Geley (1920) lamentó no haber estado presente durante su visita a París. Asimismo le aseguró que el librero y editor Paul Leymarie, hijo del también editor y continuador de Kardec, Pierre-Gaëtan Leymarie, le enviaría los libros que estaba buscando. Estas cuestiones, acaso anecdóticas, nos muestran que Torres trabó amistad con algunas autoridades de metapsíquica en París, donde aprovechó para proveerse de la literatura necesaria, difícilmente accesible en España.

Catalans. Allí se organizaron charlas y encuentros con asiduidad. El 20 de octubre de 1939, tras la insistencia de algunos compañeros, Torres dio un ciclo de conferencias, titulado «Psicología supranormal», el cual ya había impartido en 1926 en el *Ateneu Lleidetà*. El ciclo fue muy concurrido, con Francesc Pujols como principal interesado⁴ (Bladé, 2006).

Como la mayoría de intelectuales exiliados en Montpellier, Torres dedicó gran parte de su tiempo al estudio en la Biblioteca Municipal. El periodista y escritor Artur Bladé i Desumvila (1907-1995) cuenta cómo lo conoció a través de un intercambio silencioso de notas en dicha biblioteca. Según Bladé (2006: 345), los intereses de Torres seguían siendo los mismos: la medicina, la metapsíquica y la política. En esa humilde biblioteca, sin apenas recursos bibliográficos⁵, Torres consagró dos años a la redacción de una obra inédita titulada: *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales* (1946-48). Se trata de un manuscrito que ocupa once libretas escolares y consta de unas mil páginas. Dividido en once capítulos, en *Mi libro de metapsíquica* Torres empieza cuestionándose qué es lo supranormal para luego desarrollar los temas propios de la metapsíquica, como la criptestesia de Richet, y terminar con sus inquietudes espiritistas en relación a la reencarnación y la supervivencia de la personalidad. Se trata, sin duda, del mayor legado de Torres en relación a la metapsíquica. Al parecer, el libro tenía que ser publicado en Suramérica, hecho que explicaría por qué lo redactó en castellano aun su preferencia por el catalán en sus conferencias y obra escrita (Ajuntament de Lleida, 1982). El desconocimiento de esta obra por parte de la historiografía, así como la dificultad que impone la lectura de un manuscrito de mil páginas, han contribuido sin duda a su olvido.

⁴ Según Pujols, su Pantología o Religión Científica Catalana compartía ciertos aspectos con el pensamiento de Torres, como el de admitir la existencia del espíritu; pero difería en el hecho de que el espíritu tuviera memoria, facultad que asociaba al organismo material, de manera que la comunicación con los espíritus no sería posible (Bladé, 2006).

⁵ Así lo afirmó en su manuscrito, cuando se excusó por no recordar con exactitud una referencia: «no se olvide que escribo sin apenas disponer de libro alguno que sirva a mi trabajo, de aquí la imprecisión de algunas de las referencias que doy» (Torres, 1946-48: 499).

Hablar de M^{me} Morel significa hablar del médico Eugène Osty (1874-1938). Desde 1910, Osty dedicó gran parte de su tiempo al estudio de los fenómenos metapsíquicos, en especial, la psicometría. En 1924 ocupó el cargo de director del *Institut Métapsychique International* tras la muerte en un accidente de avión de su antecesor, Gustave Geley. A diferencia de Geley, Osty nunca se decantó por la hipótesis espírita. Insistió en dar a la metapsíquica un carácter experimental, que permitiera establecer leyes científicas, salvar las dificultades metodológicas apuntadas en el capítulo anterior y lograr legitimar este ámbito ante la comunidad científica. Para ello, buscó aliados en la psicología y la medicina e intentó minimizar la influencia espiritista que veremos que acompañó el IMI desde su fundación. Influida por las aspiraciones de Osty, en el *Tercer Congreso de Investigaciones Psíquicas* (París, 1927), organizado por el IMI, se adoptó la resolución de que la hipótesis de la supervivencia del espíritu tenía que ser abandonada (Lachapelle, 2011).

La aproximación de Osty a la metapsíquica se halla plenamente expresada en *La connaissance supranormale* (1922). Según Osty, el conocimiento supranormal representaba la capacidad que tienen ciertos individuos de aprehender, sin hacer uso de los sentidos conocidos o de la razón, las características morales e intelectuales de otras personas, así como su pasado y su futuro. A esta capacidad la llamó principalmente lucidez o metagnomía, en referencia al término acuñado por Émile Boirac (Roll, 2005).

La relación entre M^{me} Morel y Osty data de sus inicios en el estudio de la metapsíquica. Su libro *Lucidité et intuition* (1913) se basa en sus trabajos de psicometría con la médium. Como en los casos de Palladino y Esquius, la mediumnidad de M^{me} Morel empezó a revelarse en su pubertad. A los dieciocho años, un miembro de la familia la hipnotizó por diversión y le empezó a hacer preguntas sobre los presentes, en una clara imitación de los espectáculos con médiums que triunfaban en los teatros (Lamont, 2013). Las respuestas fueron tan

acertadas que sorprendieron a los asistentes. Desde entonces, M^{me} Morel se dedicó a desarrollar su mediumnidad, la cual convirtió en su profesión (Osty, 1913).

Aunque se desconocen las circunstancias, es muy probable que fuera Osty quien contactó con la médium. Como se ha destacado en el capítulo anterior, en las investigaciones psíquicas hallar buenos sujetos de investigación resultaba a la vez un reto y un imperativo para el avance de los estudios. Por ello, cuando un médium excepcional, como Palladino, lograba triunfar en un círculo científico, era reclamado por los demás. Para los investigadores psíquicos, la búsqueda de buenos médiums era una parte fundamental de su trabajo. En *Lucidité e intuition* (1913) Osty relata cómo, antes de dar con M^{me} Morel, topó con un gran número de prestidigitadores que se hacían pasar por médiums.

Cuando Torres acudió a París en agosto de 1923 recurrió a sus contactos en el IMI. Sabía que no era fácil que los médiums famosos se prestaran a compartir sesiones con él, por lo que pidió ayuda a Osty. Este lo recibió en su domicilio. Después de unas cuantas llamadas telefónicas le hizo saber que, dado el período vacacional, la mayor parte de los médiums se hallaban fuera. Sin embargo, M^{me} Morel y M. de Fleurière, otro de los psicómetras predilectos de Osty, estaban disponibles. Torres eligió la primera al azar (Torres en: Bozzano, 1927: 201-202).

Por un lado, el hecho de que Osty lo recibiera en su domicilio y lo ayudara a conciliar una cita con M^{me} Morel reafirma que Torres era una figura conocida y respetada entre los líderes de la metapsíquica en París. Alguien como Osty, interesado en legitimar el estudio experimental de los fenómenos metapsíquicos y excluirlos del dominio espírita, no habría confiado uno de sus médiums a un simple extranjero de paso que dijera interesarse por este campo. Por otro lado, este episodio muestra que Torres era consciente de que la cuna de la metapsíquica se hallaba en París y, por lo tanto, sabía que labrarse una autoridad allí significaba convertirse en un referente internacional en ese campo.

La mediumnidad metapsíquica

En 1905, Richet fue nombrado presidente de la *Society for Psychical Research*. A lo largo de su historia, otras eminencias francesas, como el filósofo Henri Bergson, ocuparon este lugar de honor. En su discurso, Richet propuso el término metapsíquica [*métapsychique*] para referirse a: «una ciencia que tiene por objeto los fenómenos, mecánicos o psicológicos, debidos a fuerzas que parecen inteligentes o a poderes desconocidos latentes en la inteligencia humana»⁶ (Richet, 1922: 5, cursiva en el original). Como se observa, Richet puso el énfasis en el origen humano de estos fenómenos. En 1922, animado por el impulso que había tomado la metapsíquica en Francia con la fundación del *Institut Métapsychique International*, publicó su *Traité de métapsychique*. En este voluminoso tratado reunió una gran cantidad de casos, propios o ajenos, de las diferentes categorías de fenómenos. Para ello, usó el estilo descriptivo propio de esta clase de libros. Como argumenta Brower (2010: 81), la descripción y la ausencia de interpretación reforzaba la noción de que el autor era un mero observador de los fenómenos, cuyas concepciones no afectaban la supuesta objetividad de los hechos. Se trataba, como hemos visto en la introducción de la tesis, de suprimir el «yo subjetivo» del investigador (Daston & Galison, 2007).

Antes de los años veinte, el término metapsíquica fue ocasionalmente empleado por algunos científicos franceses o influidos por su tradición, como Flournoy (1911). Sin embargo, no arraigó en la comunidad científica en general y pasó desapercibido en la anglosajona en particular. Esta ya había definido su campo de estudio mediante la etiqueta *psychical research* y no parecía interesada en reforzar la «rama francesa» de estos trabajos (Marmin, 2001a). Como argumentan Lachapelle (2005) y Taves (2014), la comunidad científica anglosajona dio especial importancia a la hipótesis de la supervivencia de la conciencia mediante hipótesis como la de

⁶ «[U]ne science qui a pour objet des phénomènes, mécaniques ou psychologiques, dus à des forces qui semblent intelligentes ou à des puissances inconnues latentes dans l'intelligence humaine» (Richet, 1922: 5, cursiva en el original).

Myers (1903). La francesa, en cambio, se centró en los aspectos psicológicos de la mediumnidad y se preocupó por los fenómenos psíquicos, como la escritura automática (Bacopoulos-Viau, 2013). La elección del nombre del *Institut Métapsychique International* dejó clara la intención de sus fundadores de reforzar su visión a nivel internacional.

En una carta a Richet, Lodge (1918) dudó de la utilidad de crear una organización internacional de esta índole. A su parecer, las características y puntos de vista adoptados por las distintas naciones, además de la barrera del lenguaje, la convertían en una empresa difícil de llevar a cabo. Se mostró sorprendido de que al IMI le interesara ser internacional, en el sentido de que le interesara el punto de vista anglosajón respecto a los fenómenos mediúmnicos, pues creía que «en los países latinos, esta cuestión de la supervivencia apenas se había tratado»⁷ (Lodge, 1918, s.d.). La cita de Lodge expresa la idea, defendida por esta tesis, de que existía una tradición latina en las investigaciones psíquicas, así como ocurrió con el espiritismo kardecista. Como hemos visto en la introducción, este hecho explicaría por qué la metapsíquica llamó la atención en España e Italia, pero pasó desapercibida en el Reino Unido o Alemania.

Lodge terminó vinculado al IMI junto a otros miembros internacionales, como Bozzano. Sin embargo, las luchas nacionales por la hegemonía en las investigaciones psíquicas prosiguieron. El *Cuarto Congreso Internacional de Investigaciones Psíquicas* (Atenas, 1930) representa un buen ejemplo. Hasta entonces, el IMI había ostentado su poder en los congresos precedentes (Copenhague, 1921; Varsovia, 1923; París, 1927). Una serie de desacuerdos con autoridades como Schrenck-Notzing provocaron que ningún representante francés o italiano acudiera al congreso de Atenas (1930). En consecuencia, el tono del encuentro viró hacia los intereses anglosajones, centrados en la supervivencia del espíritu. Ante la ausencia del IMI, los representantes de la *Society for Psychical Research* se ofrecieron a publicar

⁷ «[D]ans les pays latins, cette question de la survivance avait été à peine effleurée» (Lodge, 1918, s.d.).

las actas del encuentro en inglés, mientras que hasta entonces siempre se había hecho en francés (Lachapelle, 2011).

En España, un aspecto clave en la proliferación de la metapsíquica fue la traducción, en 1923, del *Traité de métapsychique* (1922). A partir de ese momento es habitual encontrar el término metapsíquica en la prensa o incluso en la literatura y el teatro, donde fue tendencia (Barrera, 2008; Mülberger et al., 2009). Asimismo, las obras divulgativas sobre la metapsíquica contribuyeron a su popularización. De entre ellas, destacan las del farmacéutico José Poch Noguer, en especial, su libro *Prácticas científicas de ocultismo. Las ciencias ocultas reveladas por la metapsíquica* (1924)⁸.

En un intento de legitimación científica de la metapsíquica, la traducción española del *Traité de métapsychique* (1922) fue acompañada de un prólogo del eminente bacteriólogo Jaume Ferran i Clua (1851-1929). Hoy en día, Ferran es conocido por ser el primero en producir y aplicar una vacuna efectiva contra la cólera. Durante décadas, mantuvo una relación cordial con Richet (Mülberger & Balltondre, 2012). Su prólogo al Tratado está plagado de elogios hacia el autor y su nueva obra, la cual consideró de lectura obligada para los interesados en la metapsíquica. Él mismo admitió haber realizado algunas experiencias de telequinesis y transmisión del pensamiento en su laboratorio, las cuales podrían explicarse mediante la hipótesis de una «fuerza omnisciente, omnipresente y omnipotente» (Ferran i Clua, 1923: XIII). Más adelante veremos que la atribución de facultades omniscientes a la mente humana fue una de las críticas que recibió la metapsíquica.

El entusiasmo con que Ferran acogió el *Traité de métapsychique* (1922) contrasta con la actitud de algunos científicos, especialmente psicólogos, como Emili Mira i López (1896-1964). En su reseña del Tratado, Mira aseguró que ni las pruebas ni los testimonios presentados servían para descartar la posibilidad del

⁸ Dicho libro fue duramente criticado por parte del padre agustino Eusebio Negrete (1926a, 1926b), quien argumentó que la metapsíquica no podía considerarse una nueva ciencia. Poch se defendió aludiendo que lo que en otro momento nos pareció maravilloso, como la electricidad, había terminado por ser aceptado por la sociedad (Poch, 1926). Otros libros de divulgación metapsíquica publicados por José Poch Noguer: *La medicina, el ocultismo y la metapsíquica* (s.d.-a), *El enigma de la muerte ante la metapsíquica* (s.d.-b) y *¿Habló la esfinge?* (1927).

fraude. Asimismo, adujo que la obra de Richet era divulgada por los centros espíritas, quienes se aprovechaban de su calidad de autoridad científica para la propaganda de su doctrina. En sus palabras: «Consciente o no de ello, Richet ha hecho, con la publicación de este Tratado, una magnífica propaganda del espiritismo. Su figura científica, de todos respetada, ha servido y servirá para convertir a un gran número de gentes que, no pensando por cuenta propia, creen lo que les dicen quienes han demostrado un mayor saber» (Mira, 1922: 325).

En respuesta a la reseña de Mira, Torres (1923) argumentó que, aunque existía la posibilidad del fraude, los fenómenos habían sido ratificados miles de veces gracias a la experiencia de las autoridades científicas; experiencia la cual carecían, dijo, la mayoría de críticos de la metapsíquica. Mira (1924) se sintió honrado por haber hecho reaccionar a una autoridad científica como Torres; aun así, no aceptó mantener una actitud «neutra» ante los fenómenos de la metapsíquica, ni siquiera ante los observados por Richet, ya que tanto los métodos empleados como las evidencias materiales le parecían poco rigurosas.

En Francia, el psicólogo Henri Piéron publicó otra dura reseña en *L'Année Psychologique*. El año de la publicación del Tratado, Piéron había experimentado y acusado de fraude a la médium Eva C. —la Marthe Béraud de las sesiones de Villa Carmen (1905) con Richet— (Parot, 1993). En su reseña, Piéron (1922) recriminó a Richet haber depositado una «ingenua confianza» en sujetos como Eva C., quienes, a su parecer, solo obedecían al engaño.

Pierre Janet fue igualmente crítico. Según Janet (1923), en su Tratado Richet había recurrido demasiado al argumento del testimonio de las autoridades científicas, hecho que sugería que no confiaba en sus pruebas empíricas. En una cordial respuesta, Richet (1923) arguyó que era natural apoyarse en las autoridades, pero que, en cualquier caso, se había convencido de la realidad de los fenómenos a través de la experimentación personal. Como Torres (1923), insistió en que los detractores de la metapsíquica solían carecer de esa experiencia.

Como veremos a lo largo de este capítulo, parte de la desconfianza de los psicólogos mencionados venía alimentada por la débil demarcación entre metapsíquica y espiritismo. Una estrategia de demarcación emprendida por los metapsiquistas fue sustituir los términos asociados al espiritismo, como médium o mediumnidad, por otros vocablos. Como se ha comentado, en vez de hablar de mediumnidad Richet (1922) acuñó la palabra criptestesia [*cryptesthésie*], la cual se refería a una facultad de conocimiento distinta de las facultades sensoriales conocidas; Boirac (1908) rebautizó la clarividencia como metagnomía [*métagnomie*] y los médiums como metagnomos, mientras que Osty prefirió hablar de lucidez o de conocimiento supranormal. En *Lucidité et intuition* (1913) hallamos un ejemplo de esta clase de retórica:

Donde vosotros veis un médium-escribiente interpuesto entre la humanidad militante y la humanidad desencarnada, el psicofisiólogo solo ve una sensibilidad psíquica más afiliada, sintiendo y reproduciendo bajo una forma perceptiva algunos de los conocimientos del pensamiento supraracional.⁹ (Osty, 1913: 294).

Mediante este tipo de conceptualizaciones nos encontramos con una visión de la mediumnidad que puede definirse como propiamente metapsíquica, en cuanto está destinada a marcar los límites de este campo. Torres conocía bien esta clase de retórica y, en ocasiones, se sumó a ella. De los términos citados, los más empleados por Torres fueron sensitivo y criptestesia, lo cual indica la influencia de Richet y Osty en su obra. En los siguientes apartados veremos el uso que hizo de ellos.

⁹ «Où vous voyez un médium-écrivain interposé entre l'humanité militante et l'humanité désincarnée, le psychophysiologiste ne voit qu'une sensibilité psychique plus aiguë, sentant et reproduisant sous une forme perceptive quelques-unes des connaissances de la pensée surrationnelle» (Osty, 1913: 294).

Médiums y sensitivos

Los trabajos de psicometría de Osty con M^{me} Morel jugaron un papel fundamental a la hora de definir una mediumnidad *estrictamente* metapsíquica. Como opinó Bozzano (1927), los fenómenos psicométricos interesaron especialmente a los metapsiquistas porque parecía que podían explicarse solo mediante las facultades extraordinarias del médium. Para Osty (1913), una manera de fomentar esta clase de interpretación fue sustituir el término médium por el de sensitivo [*sensitif*]. Esta denominación ponía el énfasis en esa «sensibilidad psíquica más afilada» que hemos visto mencionada en la cita anterior. Hasta cierto punto, el cambio de nombre respondió al afán de Osty de expandir los límites de la ciencia psicológica a través de la metapsíquica. En sus palabras: «Para la Psicología del mañana, para aquello que aún podemos llamar, aunque provisionalmente, la *Metapsíquica mental*, esos maravillosos sensitivos serán los preciosos instrumentos que incrementarán su campo de estudio»¹⁰ (Osty, 1913: XXXI, cursiva en el original).

En la definición del sensitivo, Osty pretendió romper tanto con la tradición espiritista como con el paradigma del automatismo psicológico de Janet, el cual perdió fuerza tras la Primera Guerra Mundial¹¹. En su opinión, aunque las prácticas espiritistas habían liberado facultades latentes en el hombre, la patologización de la mediumnidad las había convertido en meros procesos automáticos de un subconsciente que se decía inferior al consciente. Su esperanza fue que, a través del estudio experimental de los sensitivos, cualquier persona sería capaz de ejercer estas facultades en un estado fisiológico normal de vigilia (Osty, 2000/1922).

Torres conocía y compartía parte de las intenciones de Osty. Como admirador suyo, también quiso diferenciar entre médiums y sensitivos; sin embargo, su distinción fue un tanto laxa. Según Torres: «el sensitivo es como una antena que

¹⁰ «Pour la Psychologie de demain, pour ce que l'on peut appeler encore, mais provisoirement, la *Métapsychique mentale*, ces merveilleux sensitifs seront les précieux instruments qui accroîtront son champ d'étude» (Osty, 1913: XXXI).

¹¹ Por un lado, el abandono del automatismo psicológico coincidió con la proliferación del psicoanálisis en Francia (Carroy et al, 2006; Le Maléfan, 1999). Por el otro coincidió con el movimiento Surrealista, con André Breton a la cabeza, el cual se apropió de las técnicas de la escritura automática y contribuyó a despatologizar la mediumnidad (Bacopoulos-Viau, 2012).

capta una realitat exterior, distant en l'espai o en el temps, passada, present o futura, sin el concurs de los sentids corporales» (Torres, 1946-48: 11). Por su parte, el médium se caracteriza por «dar personificaciones, entendiendo por tales la manifestación de entidades espirituales que se dicen ser de difuntos, o también de vivos, que [se] comunican con nosotros temporalmente y sirviéndose del organismo del médium» (Torres, 1946-48: 11). La comunicación entre vivos formaría parte de las manifestaciones asociadas a la metapsíquica y la comunicación con los difuntos sería propiamente la espírita. Teniendo en cuenta esta definición, lo que convertiría a M^{me} Morel en una sensitiva sería el hecho de que no personificara a los dueños de los objetos en sus experiencias psicométricas. Por ponerlo en terminología espírita: que no se posesionara de ellos.

La laxa distinción entre médiums y sensitivos expresa las dificultades que halló Torres para separar sus creencias espiritistas de la metapsíquica. En su pensamiento, Kardec ocupó un lugar prominente junto a Osty. El metapsiquista Ernesto Bozzano, con quien Torres se escribió ocasionalmente, representó la síntesis de ambos. A finales de los años veinte, Torres tradujo al catalán dos obras de Bozzano: *Els enigmes de la psicomètria* (1927) y *La supervivència humana* (1928)¹². Su intención fue publicar una traducción de sus obras cada año, pero el retorno a su actividad política durante la segunda república se lo impidió (Barrull Pelegrí, 2009). Como veremos, Torres encontró en las teorías de Bozzano una explicación espírita a la psicometría en general y a la mediumnidad de M^{me} Morel en particular.

A nivel de la naturaleza psicofisiológica de los médiums, Torres opinó como Osty y consideró que la patologización de la mediumnidad era una cuestión desfasada tras la Primera Guerra Mundial. A su parecer, los médiums eran personas equilibradas, «contra una idea años atrás muy extendida [...] que veía en el

¹² La traducción se hizo en catalán debido a las convicciones políticas catalanistas de Torres, que rara vez escribió o impartió conferencias en castellano. En 1939, en una carta de Bozzano a Torres, el primero le hace saber que aún conserva las traducciones al catalán de sus libros que Torres le envió. A juzgar por el tono afable de esta y otras de sus cartas, parece que mantuvieron una relación cordial e intelectualmente afín, en donde se explicita el interés de Torres por el pensamiento de Bozzano. Véase, por ejemplo: Bozzano, 1939a, 1939b.

mediumnismo una enfermedad de la personalidad» (Torres, 1946-48: 12-13). En opinión de Torres, el desdoblamiento de la personalidad era un riesgo inherente del hipnotismo que se había asociado injustificadamente a la mediumnidad. Sus propias experiencias le habían permitido constatar que la unidad del yo no peligraba durante el trance. En ese estado, el yo del médium conservaba su integridad en cuanto estaba protegido de las sugerencias externas. Como prueba de ello, Torres arguyó (1946-48: 35-45) que en los médiums no se daba el fenómeno de las sugerencias post-hipnóticas. En este fenómeno, un experimentador ordena al sujeto hipnotizado que cumpla una serie de acciones en estado de vigilia. Al despertar del sueño hipnótico, el sujeto no recuerda las órdenes dadas, pero llegado el momento las cumple inconscientemente. Las sugerencias post-hipnóticas sirvieron a Janet para demostrar la existencia de personalidades subconscientes (LeBlanc, 2001). Por ello, para Torres el hecho de que este fenómeno no se diera en los médiums probaba que no sufrían un desdoblamiento de la personalidad.

Los límites de la criptestesia

La psicometría era una de las formas de la criptestesia según Richet (1922)¹³. Tal y como se ha indicado, a través del contacto con un objeto significativo para el propietario, el médium era capaz de dar detalles precisos de su carácter, así como de su pasado, su presente o incluso su futuro. Según Osty (1913), los objetos contenían la influencia personal del propietario, la cual el sensitivo era capaz de *leer*. Esta era la explicación más aceptada. Por su parte, Torres (1946-48) siguió la teoría de Bozzano, la cual contradecía la de Osty en algunos aspectos. Según Bozzano (1927),

¹³ Según Torres, la mayoría de los casos de criptestesia podían reducirse a la llamada «ley del lazo psíquico» (Torres, 1946-48: 492, subrayado en el original). Esta postulaba que la facultad del médium o sensitivo para *leer* en la subconsciencia de otra persona entraba en acción al cumplirse estas tres condiciones: a) cuando el médium o sensitivo conocían al individuo sobre el cual se preguntaba, b) en caso de no ser así, cuando lo conocía alguno de los presentes, c) o cuando se entregaba al médium o sensitivo un objeto perteneciente a dicha persona —psicometría—.

el objeto no podía *leerse* ni contenía ninguna influencia personal, sino que ejercía de intermediario: servía para poner en contacto la facultad supranormal del médium con el subconsciente del propietario, de donde el médium extraía la información.

En psicometría, la confrontación entre las explicaciones metapsíquicas y espíritas se daba cuando el propietario del objeto era un difunto. Como ejemplo, veamos un caso en el que M^{me} Morel estuvo implicada. En 1914, una familia pidió ayuda a Osty para encontrar a un hombre mayor que llevaba catorce días desaparecido. Para ello, le envió un pañuelo que le había pertenecido, el cual Osty dio a M^{me} Morel. Al tocarlo, la médium dijo ver el cadáver del hombre al lado de un riachuelo, un hecho que más tarde se corroboró. Osty (1914) aseguró que, mediante su facultad supranormal, M^{me} Morel había sido capaz de desplazarse al futuro, cuando ya se había hallado el cadáver, y *leer* el suceso en la subconsciencia del hijo y la nuera del difunto. Bozzano (1927) encontró esta explicación hartamente enrevesada en comparación con la hipótesis espírita¹⁴. Según él, al entrar en contacto con el objeto psicometrizado M^{me} Morel había podido comunicarse con la personalidad espiritual del difunto. Torres fue de la misma opinión. A su parecer, este caso ponía de manifiesto que:

...todos los fenómenos metapsíquicos pueden resultar anímicos o espíritas según las circunstancias, de conformidad con el hecho de que todas las categorías de manifestaciones tienen por causa única el espíritu humano en sus dos fases de encarnación y de desencarnación en que el espíritu manifiesta sus facultades supranormales. (Torres, 1946-48: 585).

En este sentido, Torres, como Bozzano, unificó la metapsíquica y el espiritismo basándose en el hecho de que la causa de los fenómenos era siempre el espíritu humano, encarnado o desencarnado del cuerpo. Por ello, Torres incluyó la fenomenología espírita dentro de la criptestesia —la cual vemos que llamó indistintamente lucidez, metagnomía o clarividencia (Figura 6)—.

¹⁴ En su *Traité de métapsychique*, Richet (1922: 221) recriminó a Bozzano su uso recurrente de la hipótesis espírita en relación a casos psicométricos como el narrado, para los cuales admitió no hallar explicación alguna.

CLASSIFICACIÓ DE LA
FENOMENOLOGIA SUPERNORMAL.

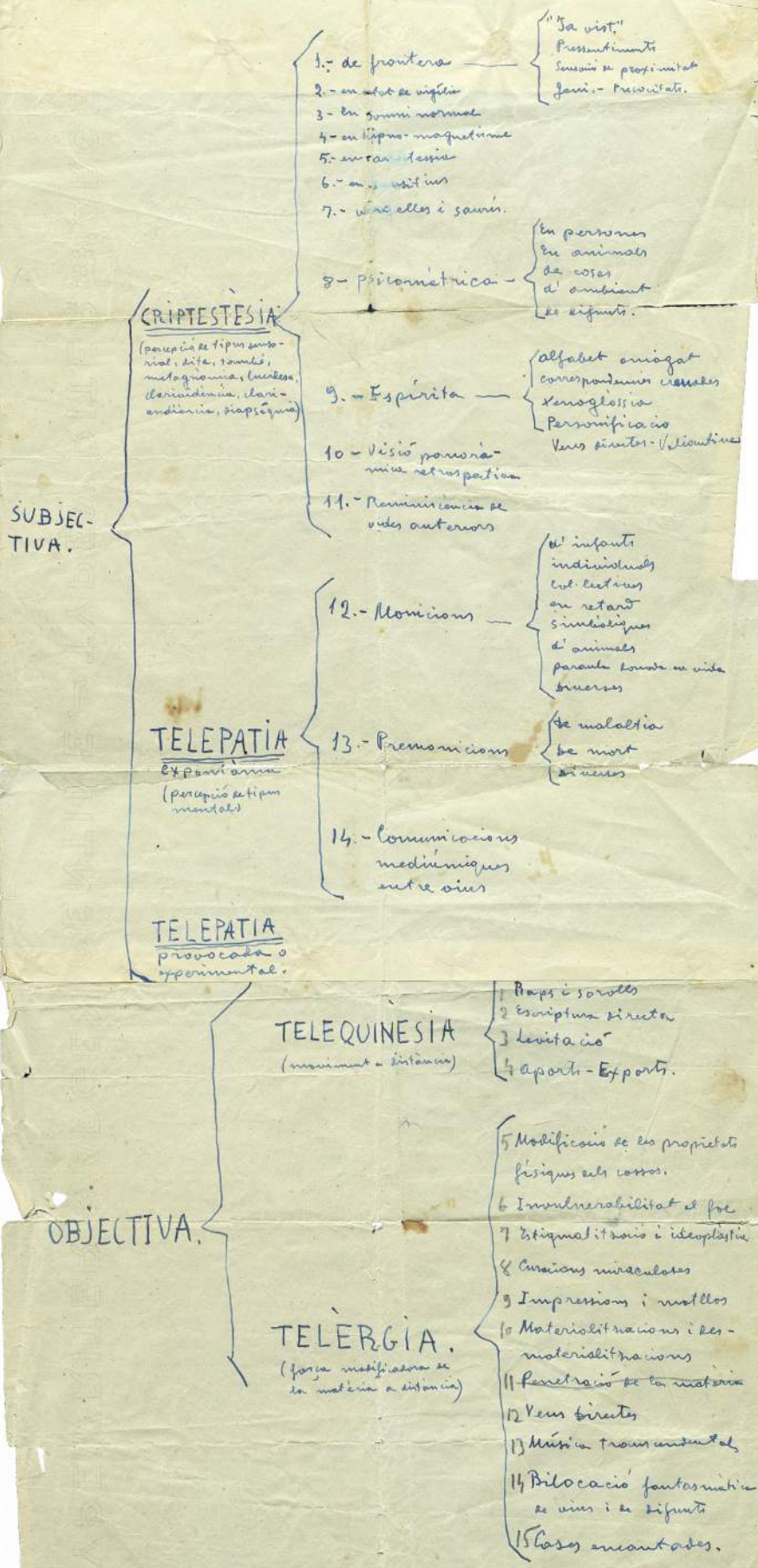


Figura 6.
Esquema de Torres:
«Clasificación de la
fenomenología
supernormal».

La explicación de Osty al caso de M^{me} Morel parece inspirada por James H. Hyslop (1854-1920), psicólogo y miembro de la *American Society for Psychical Research*. Hyslop acuñó el término telemnesia para referirse a la capacidad del médium para leer en la memoria subconsciente de las personas. En su opinión (1908: 340), casos como el narrado permitían especular con la existencia de una facultad telemnésica omnisciente, capaz de leer en la subconsciencia de cualquier persona viva, sin importar el tiempo o el espacio. Como Bozzano (1927), Torres rechazó por completo esta hipótesis, la cual llamó con sorna «pan-telepatía universal» (Torres, 1946-48: 520).

Para los partidarios de la hipótesis espiritista fue fácil oponerse a esta clase de teorías. Suponer una facultad omnisciente conllevaba un problema no resuelto, apuntado por el propio Hyslop: el de la selección de la información por parte del médium. ¿Cómo podría una persona viva acceder al subconsciente de todas las demás al mismo tiempo y extraer de esa infinidad de pensamientos y memorias la información relevante para el caso? Oliver Lodge, como Torres, fue especialmente crítico con esta idea que implicaba atribuir facultades divinas y omniscientes, sin límites temporales o materiales, a la mente de los médiums (Mauskopf & McVaugh, 1980).

Lo interesante del caso de M^{me} Morel es que ejemplifica la dificultad de definir una mediumnidad *estrictamente* metapsíquica, es decir, una criptestesia sin límites de ninguna clase. Según Torres, las facultades humanas de las que hablaba la metapsíquica:

...lluny d'ésser facultats *sense límits imaginables* (condició necessària per a excloure a la hipòtesi espírita) venen *rigorosament condicionades*, obeeixen a lleis precises que l'estudi va fent conèixer lentament, ço que equival a dir que ni són omniscients ni il limitades (Torres, 1929: 87, cursiva en el original).

En la cita se observa la reticencia de Torres a aceptar la existencia de facultades omniscientes que permitan excluir la hipótesis espírita. Más adelante, considera que dichas facultades tienen sus propios límites en cuanto están ligadas a leyes orgánicas,

como las que rigen el cuerpo. Para Torres, allí donde la metapsíquica hallaba sus fronteras es donde la explicación espiritista cobraba sentido (Torres, 1929: 87-88). Como admitió el propio Richet (1922: 757-758), la simplicidad de la hipótesis espiritista hacía que pareciera, en ocasiones, la explicación más plausible. En los siguientes apartados veremos que la dificultad de demarcar la metapsíquica del espiritismo se presentó no solo a nivel práctico y teórico, sino también a nivel institucional.

Metapsíquica y espiritismo

Resulta revelador fijar el foco de atención hacia allí donde miraron los metapsiquistas españoles: el *Institut Métapsychique International*. Analizar el papel de los espiritistas en la fundación del IMI permite comprender los retos que halló la metapsíquica en su proceso de demarcación científica frente al espiritismo, tanto en Francia como en España. Asimismo, muestra el modelo de referencia de las dos únicas instituciones españolas metapsíquicas conocidas: el *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona y la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* de Madrid. En la actualidad, la información disponible de estas iniciativas es tan escasa como desconocida historiográficamente. Como veremos, Torres las respaldó e incluso colaboró con la de Barcelona. Presentemos primero el caso francés¹⁵.

En octubre de 1918, el proyecto de creación del IMI le fue anunciado a Richet a través de una carta de Rocco Santoliquido (1854-1930), médico y funcionario estatal italiano, anterior presidente de la Oficina Internacional de Higiene Pública en París. En su carta, le aseguró que había llegado el momento de realizar el proyecto largamente ansiado por los metapsiquistas y fundar un instituto

¹⁵ En este apartado solo repasaremos algunas cuestiones que ayudan a comprender el caso español. Para un análisis más completo de los orígenes y la evolución del IMI véase, especialmente: Brower, 2010; Lachapelle, 2005.

internacional que examinara los fenómenos de la mediumnidad desde un punto de vista estrictamente científico y experimental. La retórica de la carta no esconde su preocupación por el problema de la supervivencia de la conciencia personal tras la muerte orgánica, el cual habían constituido un punto central del debate por parte de investigadores psíquicos como Oliver Lodge tras el auge de obras como *Human personality and its survival of bodily death* (1903) de Myers (Santoliquido, 1918).

Junto a Santoliquido, el principal impulsor del IMI fue el médico y entusiasta del espiritismo Gustave Geley. Desde principios del siglo XX, Geley había mostrado su preocupación por el misticismo que rodeaba las investigaciones psíquicas. Su deseo era constituir una institución capaz de romper con el escepticismo de la comunidad científica, que poseyera un laboratorio bien equipado y publicara su propia revista (Lachapelle, 2005). Ni Geley ni Santoliquido disponían de dinero suficiente para llevar a cabo semejante proyecto. Durante la Primera Guerra Mundial entraron en contacto con el adinerado industrial y espiritista Jean Meyer (1855-1931). En 1917, Meyer accedió a fundar una institución espiritista, la *Maison des esprits*, y un laboratorio donde Santoliquido y Geley empezaron a trabajar en pos de la creación del IMI (Brower, 2010).

Desde su fundación en 1919, la vinculación con el espiritismo de algunos miembros del IMI y, en especial, de su mecenas, fue foco de polémicas. Por ejemplo, en el comité ejecutivo se hallaron figuras históricas del espiritismo como Gabriel Delanne y Camille Flammarion. Según voces críticas dentro del IMI, como la del periodista científico y metapsiquista René Sudre (1880-1968), esto pudo comprometer la labor del instituto (Evrard, 2015; Lachapelle, 2005). Para paliar este aspecto se emprendieron una serie de estrategias. Una de las más efectivas fue reclutar a Richet entre sus filas y nombrarlo presidente de honor. Tener a un reconocido materialista ocupando el puesto contribuyó a difuminar el mecenazgo espiritista del proyecto y presentarlo como una institución científica con vocación académica. Asimismo, la localización del Instituto (Avenue Niel, 89, 17ème), en un barrio burgués parisino, lo dotó de un aire señorial. Otra victoria en esta línea fue

lograr que el gobierno francés declarara al IMI «bien de utilidad pública» (Ardouin, 1919). Todas estas estrategias permitieron al IMI presentarse ante la sociedad como una institución oficial y legitimada, comprometida con el progreso científico y no con las aspiraciones espíritas de su mecenas.

La imagen que se quiso proyectar se halla reflejada en la prensa francesa de la época. Por ejemplo, el periódico *Le pays de France* describió la metapsíquica como un estudio rigurosamente científico, una evolución positiva del antiguo ocultismo, del mismo modo que la química representaba la etapa científica de la alquimia o la astronomía la de la astrología (Anónimo, 1918). Esta clase de retórica también fue propia entre los divulgadores de la metapsíquica en España¹⁶.

Aun las estrategias mencionadas, las polémicas internas respecto al financiamiento espiritista no cesaron. Sudre fue especialmente crítico, hasta el punto que el comité ejecutivo lo apartó del instituto, quizá por miedo a que comprometiera el mecenazgo de Meyer. La muerte de este último en 1931, y las complicaciones derivadas de su herencia, supusieron un gran golpe para el sustento económico del Instituto (véase, especialmente: Evrard, 2015).

Según Lachapelle (2005), otro motivo que provocó el declive del IMI fue que, a mediados de los años 30, el Instituto fue perdiendo sus más preciados miembros: Richet murió en 1935 y Osty tres años más tarde. En España también se constata una decadencia —acaso una desaparición— de la metapsíquica en esta década, donde ya no hay rastro de las instituciones que veremos seguidamente.

El Instituto de Metapsiquismo de Barcelona

El 25 de enero de 1923 se fundó en Barcelona el *Instituto de Metapsiquismo*, el cual se instaló en la Institución Ballbé (Nuestra Señora del Coll, 21), un ateneo espiritista y

¹⁶ Véase, por ejemplo: *Las maravillas del metapsiquismo* (1923) de César Vilar de la Tejera, o los libros de José Poch Noguer, especialmente: *La medicina, el ocultismo y la metapsíquica* (s.d.-a).

sanatorio médico propiedad de la *Federación Espiritista Española* (Figura 7). Formaron parte de su comité de fundación tres hombres estrechamente vinculados al espiritismo. Eduardo Anaya Mena —pseudónimo: Profesor Asmara— presidente de la mencionada federación y Maestro masón, grado 18 del Gran Oriente Español; un espiritista cuyo nombre se desconoce, pero que publicaba bajo el pseudónimo de Dariel en los temas de metapsíquica y espiritismo; y, según parece, Salvador Vendrell, presidente del centro espiritista *La Buena Nueva* (Dariel, 1925b; Palmés, 1926b, 1928; Tusquets, 1939). Anaya fue quien ostentó más poder de los tres. Como presidente de la *Federación Espiritista Española* solía realizar conferencias en distintos centros espíritas nacionales y acudir, en calidad de representante español, a los congresos espiritistas internacionales. Desde 1931 fue uno de los tres consejeros de la *Federación Espiritista Internacional*, de la cual pasó a ser presidente en 1934, durante el *Quinto Congreso Internacional Espiritista* de Barcelona (Federación, 1934).



Figura 7. La *Institución Ballbé* en 1925, sede del *Instituto de Metapsiquismo*.

Como puede suponerse a partir de las afiliaciones de sus fundadores, en el *Instituto de Metapsiquismo* las relaciones entre metapsíquica y espiritismo fueron muy estrechas.

Tanto Anaya como Dariel consideraban la metapsíquica como una «aliada científica» del espiritismo. Según Dariel: «todo espiritista de concepción amplia ha de ver con satisfacción los progresos del metapsiquismo como ciencia que estudia a fondo nuestros fenómenos y que ha de ser un elemento auxiliar para la evolución de nuestra doctrina» (Dariel, 1925a: 10). En la misma línea, para Anaya los fenómenos metapsíquicos representaban la base de los *genuinamente* espiritistas. La metapsíquica era representaba una «ciencia auxiliar al espiritismo» (Anaya, 1929: 39), un primer paso para la legitimación científica de la doctrina espírita.

El carácter auxiliar que estos autores atribuyeron a la metapsíquica se refleja en varios aspectos. Para empezar, el *Instituto de Metapsiquismo* se instaló en una sala anexa del local de la *Federación Espiritista Española*. Este hecho implicó una dependencia material respecto al espiritismo. En comparación con la Federación, la actividad del Instituto fue auxiliar a la de la Federación. Básicamente se dedicó a la organización de conferencias, entre 1923 y 1925 que se tenga constancia, y no parece que desarrollara ninguna labor experimental como la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* de Madrid, con la que no mantuvo contacto. La pista de la actividad del *Instituto de Metapsiquismo* se pierde alrededor de 1926. En un artículo de 1928, Palmés (1928: 397) duda de que siga en marcha, pues hace tiempo que no oye hablar de él. La *Federación Espiritista Española*, en cambio, continuó con sus actividades de difusión, caridad y propaganda en la *Institución Ballbé*, con Anaya como presidente.

Nada más fundarse el Instituto, en enero de 1923, se programaron varias conferencias impartidas por Torres y Melcior. Las charlas tuvieron lugar en el *Ateneu Barcelonès* y fueron anunciadas en periódicos como *La Vanguardia*. Las de Torres versaron sobre los fenómenos de materialización. La de Melcior se tituló «Metapsiquismo, biología y dinámica viva»¹⁷. Se desconoce el nivel de implicación

¹⁷ La conferencia fue publicada por el editor madrileño Manuel Aguilar en una colección que inició en 1923, llamada Biblioteca de Ciencias Psíquicas. Lamentablemente, no me ha sido posible hallar un ejemplar. En enero de 1925 Melcior pronunció una nueva charla en la *Institución Ballbé*, bajo el amparo del *Instituto de Metapsiquismo*, titulada: «En la vida del subconsciente».

de dichos médicos en el *Instituto de Metapsiquismo*; sin embargo, su participación mediante esta y otras charlas evidencia su apoyo. Asimismo, refleja que tanto Torres como Melcior fueron percibidos como expertos en el campo de la metapsíquica por parte de los fundadores del Instituto. Cabe destacar que ambos encajaban en la fusión entre metapsiquismo y espiritismo que promovían. Como se ha visto, tanto Torres como Melcior creían en la reencarnación kardecista. Por lo tanto, su defensa de la metapsíquica nunca entró en contradicción con los puntos clave de la doctrina espiritista. Es posible que si Torres hubiera residido en Barcelona, en vez de en Lleida, su labor dentro de esta institución hubiera sido incluso mayor.

En marzo de 1925 Barcelona recibió a una autoridad científica referente en la metapsíquica: Richet. El honorado fisiólogo impartió dos conferencias durante su estancia. La primera versó sobre la anafilaxis y tuvo lugar en la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona. La segunda se llevó a cabo en el *Ateneu Barcelonès* y llevó por título: «La metapsíquica es una ciencia». En el encuentro se dieron cita espiritistas y autoridades científicas como August Pi i Sunyer, Jaume Ferran i Clua o Josep Comas i Solà. La asistencia de Comas prueba que, aun el desencanto vivido con el espiritismo con el caso de Carmen Domínguez, siguió atento a estos temas, a los cuales dedicó algún artículo en su columna de divulgación científica de *La Vanguardia* (véase, por ejemplo: Comas, 1925).

Según las crónicas de la prensa, el auditorio del Ateneo estaba lleno y la charla fue muy aplaudida. Sin embargo, la euforia despertada no pareció perdurar. Pasados los meses el periodista Miguel Masriera Rubio advirtió que dicha conferencia no había dejado «casi ningún rastro» (Masriera, 1925: 1).

Para el comité de fundación del *Instituto de Metapsiquismo* la charla fue, en parte, una decepción. Como en su Tratado, Richet reiteró que no era espiritista ni estaba a favor de esta hipótesis, la cual podía considerarse una «hipótesis de trabajo», pero no una cuestión demostrada. Ante esta afirmación, Anaya se mostró defraudado. A su parecer, resultaba contradictorio admitir la realidad de los fenómenos llamados espiritistas y negar, al mismo tiempo, la explicación espírita.

Tras alabar la sabiduría de Richet afirmó: «la hipótesis metapsiquista nos parece como el artificio de una inteligencia superior y exclusivista que se empeña en resolver determinado problema según premisas establecidas, aunque para ello sea preciso sacarlo de su natural sencillez» (Anaya, 1925: 162). Como Bozzano (1927) en relación al caso de M^{me} Morel, Anaya apeló a la simplicidad de la hipótesis espiritista en contraposición a una metapsíquica que, si bien cumplía con su labor legitimadora de los fenómenos a nivel experimental, complicaba *innecesariamente* su explicación. Esta actitud evidencia que parte de la labor del *Instituto de Metapsiquismo* fue convertir los más escépticos al espiritismo a través de la metapsíquica. Al ser esta un proyecto respaldado por grandes hombres de ciencia, estaba más capacitada para atraerlos que el movimiento espiritista.

La Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos de Madrid

En mayo de 1924 se fundó en Madrid la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* por iniciativa de Joaquín María Argamasilla de La Cerda y Bayona, más conocido como marqués de Santa Cara (1870-1940). Su fundación estuvo motivada por el éxito de unas experiencias de metapsíquica realizadas con su hijo en el *Institut Métapsychique International*¹⁸ (Santa Cara, 1924a, 1924b). El médico y político Amalio Gimeno y Cabañas (1852-1936) fue elegido presidente honorario, mientras que

¹⁸ En noviembre de 1922, el marqués dijo descubrir una nueva y extraordinaria facultad en su primogénito, Joaquín María Argamasilla (1905-1985), de dieciocho años de edad. Al parecer, Argamasilla era capaz de ver a través de materiales opacos en estado de vigilia. Santa Cara apodó esta facultad «metasomoscopia» (Santa Cara, s.d.). Aun el carácter novedoso que quiso atribuirle, la visión a través de los cuerpos opacos era un fenómeno conocido desde los tiempos del magnetismo (Crabtree, 1993). En marzo de 1923 el joven fue objeto de estudio de la flor y nata de la comunidad científica española, entre ellos, el físico Blas Cabrera. A finales de año, el *Institut Métapsychique International* invitó a Santa Cara y a su hijo a participar en unas experiencias con Geley y Richet, entre otros. En 1924, gracias a la fama alcanzada mediante el IMI, Santa Cara y Argamasilla viajaron a Estados Unidos, donde este fue examinado por la *Boston Society for Psychical Research*. Formó parte del comité el famoso mago e ilusionista Harry Houdini, especializado en destapar a los médiums. Houdini aseguró que la supuesta facultad de Argamasilla no era más que un fraude. En España, el psiquiatra Gonzalo Rodríguez Lafora, detractor de Argamasilla, se encargó de difundir esta opinión. Este episodio ha sido profusamente examinado por Mülberger y Balltandre (2012, 2013) y por ello no entraré en más detalles.

Santa Cara fue su presidente efectivo. Fernando Weyler Santacana (1877-1931), comandante y político, ejerció de vicepresidente. Entre sus vocales y secretarios se hallaban otros miembros doctores en medicina y farmacia, así como el editor Manuel Aguilar (1888-1965). En un inicio la Sociedad estableció su sede en el número 19 de la calle Españoleta, justo al lado del domicilio de los Santa Cara, en el número 21. Más adelante se trasladó al número 43 de la calle de Ferraz, donde dispuso de varios locales para sus experiencias. Se desconoce si Santa Cara financió la Sociedad en su totalidad; aunque es de suponer que, como en otras instituciones, las cuotas de los socios se destinaron a esta labor.

Desde 1925 hasta 1927, momento en que parece que la Sociedad desapareció por motivos desconocidos, publicó de forma bimensual la *Revista de Estudios Metapsíquicos*¹⁹. En el interior de la primera plana se describe el propósito y las características de la Sociedad. Esta se define: «de carácter esencialmente experimental, libre de todo dogmatismo de escuela, respetando cuantas interpretaciones hipotéticas se han dado y puedan darse de los fenómenos aludidos, pero sin adherirse a ninguna» (Sociedad Española, 1925c: 1) En su primera junta general se acordó adoptar la declaración hecha en el *Segundo Congreso de Investigaciones Psíquicas* (Varsovia, 1923), por la cual se protestó «contra la confusión que diariamente se hace en todos los países entre el espiritismo y la ciencia psíquica» (Sociedad Española, 1925c: 1). Asimismo, se declaró que la hipótesis de la supervivencia individual era solo una de las interpretaciones posibles de los hechos y se reafirmó «el carácter positivo y experimental de la ciencia psíquica al margen de toda doctrina moral o religiosa» (Sociedad Española, 1925c: 1).

La Sociedad consideró que su fundación era un hecho de importancia científica que contribuía a abrir nuevos horizontes al pensamiento humano. Su aspiración fue la de convertirse en el órgano español de la metapsíquica en contacto con los principales centros del extranjero. Ante todo, se inspiró en el *Institut*

¹⁹ Esta revista resulta difícil de encontrar. El único sitio donde podemos consultarla en casi su totalidad es el Fondo histórico de la Biblioteca Central de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Métapsychique International e intentó estrechar lazos con sus miembros. Tras su fundación, Santa Cara (1924a) escribió a Geley, por entonces director del IMI, para notificarle su intención de colaborar con ellos en el terreno de la metapsíquica.

Después de que Osty ocupara el cargo de director en 1924, Santa Cara le envió una carta con los estatutos de la Sociedad. A esta adjuntó dos ejemplares de su libro *Un tanteo en el misterio: ensayo experimental sobre la lucidez sonambúlica* (s.d.), una para Osty y otra para la *Revue Métapsychique*. El libro se basaba en sus experiencias con más de veinte médiums, la mayoría mujeres. En su carta a Osty le aseguró que sus obras habían sido la guía principal de sus trabajos (Santa Cara, 1925). Por un lado, la mayoría de sus experiencias fueron de psicometría y se inspiraron en los procedimientos que Osty usó con M^{me} Morel, entre otros médiums. Por otro lado, las conclusiones sacadas se sostuvieron, en gran parte, en la noción del conocimiento supranormal de Osty (2000/1922).

La *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* representa un buen ejemplo de los problemas y desafíos hallados por las investigaciones psíquicas en España. En cada número de su revista encontramos el siguiente anuncio, el cual ilustra estas cuestiones:

[La Sociedad] Hace un llamamiento a los aficionados y hombres de ciencia que quieran ayudarla en sus trabajos para que señalen, y si posible fuera le presenten, sujetos dotados de facultades supranormales de cualquier clase, y directamente suplica a las personas que en sí mismas hubieran notado síntomas de mediumnidad que, en bien del progreso científico, presten su concurso a esta obra, concurso que en caso de eficacia probada será debidamente retribuido. (Sociedad Española, 1925a: 32).

Como se observa, en el llamamiento se constata la dificultad de hallar buenos sujetos de investigación que permitan el progreso de las ciencias psíquicas y se apela a la colaboración ciudadana. Que la Sociedad estuviera dispuesta a recompensar económicamente a los médiums muestra hasta qué punto dependían del hallazgo de sujetos dotados. Si bien se admitía que el pago económico podía atraer a farsantes y oportunistas, la imposibilidad de proseguir con sus trabajos sin el recurso de los

médiums les obligó a correr ese riesgo²⁰. Los aficionados —que se dice en la cita— o amateurs, jugaron un papel destacado en este proceso, en cuanto permitieron encontrar buenos médiums a través de los testimonios enviados por carta. La revista de la Sociedad creó una sección, titulada «Por el mundo de lo desconocido», dedicada a publicar estas cartas. En ella se advertía a los lectores que solo se incluirían aquellas «cuyo relato venga acompañado de pruebas o cuya veracidad garanticen personas serias y de reconocida solvencia moral» (Sociedad Española, 1925b: 19). En este requerimiento vemos de nuevo reiterados los argumentos de objetividad y autoridad usados para la legitimación de los fenómenos, los cuales hemos examinado en el primer capítulo.

La búsqueda activa de médiums por parte de la Sociedad concuerda con sus aspiraciones experimentales. Lamentablemente, apenas existen fuentes que documenten estos experimentos, los cuales fueron —al menos en apariencia— escasos. Por ejemplo, en enero de 1926 se recibió a una médium procedente de Madeira, la señorita Margot Dupont. La sesión fue descrita en la revista de la Sociedad como: «Un experimento de metagnomía». En ella participaron, además de Santa Cara, un médico, un dramaturgo y un matrimonio de la alta sociedad. No se ofrecen los nombres de ninguno de ellos; sin embargo, la composición del grupo cumple más con las sesiones de entretenimiento frívolo con médiums y magnetizadores, populares entre la burguesía y aristocracia españolas, que con las promesas de experimentación científica de la Sociedad (Sociedad Española, 1926).

La labor experimental de esta institución fue conocida y difundida por Torres. En 1926, en un curso sobre «Psicología supranormal» impartido en el *Ateneu Lleidatà*, dedicó parte de la segunda sesión a los experimentos de 1925 de dicha Sociedad (Torres, 1926). Aunque se conserva el panfleto publicitario del curso, no se dispone de información detallada de su contenido. En cualquier caso, este dato

²⁰ En el espiritismo, el lucro en los médiums era visto como un síntoma de su falta de fiabilidad. Algunos médiums que empezaron sin cobrar en ambientes espiritistas, terminaron por exigir considerables sumas de dinero a medida que fueron reclamados desde las investigaciones psíquicas. En 1908, Estrany aseguró que Palladino «cobra 150 liras por cada sesión de dos horas; lo cual ya empieza a ser un sueldo algo razonable y apetitoso» (Estrany, 1908: 136).

nos muestra que Torres estaba al día del devenir de la metapsíquica en España más allá del *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona.

En conclusión, en comparación con el mencionado Instituto, la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* consiguió aplegar a su alrededor a un selecto grupo de autoridades científicas abiertamente desmarcadas del espiritismo. Aun así, el papel de estas autoridades parece que fue, ante todo, figurativo: la mayoría ni siquiera publicó en la revista de la Sociedad, a diferencia de lo ocurrido en el IMI y su *Revue Métapsychique*. La dificultad de hallar buenos sujetos de investigación pudo truncar sus aspiraciones experimentales. De todos modos, ante la información disponible, la Sociedad parece más bien el intento del marqués de Santa Cara de erigirse como referente de la metapsíquica en España. La falta de definición de la metapsíquica la convertía en un terreno maleable, que bien podía ejercer de puente entre la ciencia y el espiritismo —como en el caso del *Instituto de Metapsiquismo*—, o cumplir con las aspiraciones personales y científicas de alguien con recursos y contactos como Santa Cara.

Metapsíquica y psicología

La vinculación institucional de la metapsíquica con el espiritismo no favoreció su legitimación científica. Una de las aspiraciones de la metapsíquica fue formar parte de la «ciencia oficial» y, en especial, de la psicología (véase, principalmente: Marmin, 2001b). Recordemos, por ejemplo, esa cita de Osty (1913: XXXI) en que destacaba la importancia del conocimiento metapsíquico para la psicología del mañana. Esta clase de retórica ya era propia en las investigaciones psíquicas en el mundo anglosajón. Sommer (2013a) ha defendido que, entre 1880 y 1910 fue difícil, incluso imposible, crear una clara distinción entre la psicología y las investigaciones psíquicas; especialmente en el Reino Unido, donde la *Society for Psychical Research*

constituyó la psicología experimental británica antes de que esta se profesionalizara en el marco académico²¹. Los historiadores han mostrado que las tensiones entre estos ámbitos estallaron, antetodo, durante el *Cuarto Congreso Internacional de Psicología* (Paris, 1900). Este contó con la participación de espiritistas como Gabriel Delanne y donde autores como Frederic W. H. Myers presentaron sus trabajos con médiums, lo cual causó la indignación de otros asistentes, como el psiquiatra alemán Oskar Vogt (Carroy et al., 2006; Taves, 2014).

En el caso de Estados Unidos, el trabajo de Coon (1992) es interesante y pionero en el tema. Según mostró esta historiadora, a finales del siglo XIX los límites entre psicología, espiritismo e investigaciones psíquicas no estaban bien definidos. Los términos psíquico y psicológico se usaban de forma alterna para describir fenómenos mediúmnicos. Psicólogos como Stanley Hall, Joseph Jastrow o Hugo Münsterberg consideraron que el estatus científico de la psicología se veía amenazado por las investigaciones psíquicas. A pesar de ello, no pudieron ignorar el interés que despertaba esta clase de fenómenos en la sociedad. En un intento de salvaguardar la psicología y responder a los intereses sociales, se adjudicaron la autoridad de juzgar la naturaleza de los fenómenos mediúmnicos. Así consiguieron llevarlos a su terreno a través de interpretaciones psicológicas centradas en las «creencias irracionales» de los espiritistas o la sugestibilidad y el engaño por parte de los médiums.

En el contexto francés la actitud de psicólogos como Piéron varió a partir de 1920, con el auge de la metapsíquica. Hasta ese momento habían mantenido una actitud ambivalente respecto a las investigaciones psíquicas, a medio camino entre la prudencia y la necesidad de demarcarse del espiritismo (Parot, 1994). Como Kardec creía que su doctrina formaba parte de la psicología, dio el subtítulo *Journal d'études psychologiques et de spiritualisme expérimental* a su *Revue Spirite* (Monroe, 2008). Esto provocó que muchos centros espiritistas adoptaran el término «psicológico» y se

²¹ Además de Sommer, otros historiadores han mostrado que las técnicas y los procedimientos de la psicología experimental fueron usados de forma recurrente por parte de los investigadores psíquicos británicos (véase, por ejemplo: Lamont, 2013; Valentine, 2012b).

crearan confusiones (Plas, 2000). En España, el caso más conocido sería el del *Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos*²², uno de los primeros órganos espiritistas, fundado alrededor de 1860 por José Fernández Colavida (1819-1888), el «Kardec español» (Abend, 2004).

Algunos historiadores han defendido que las conexiones entre la metapsíquica y el espiritismo serían la razón principal por la cual los psicólogos franceses terminaron por alejarse de la metapsíquica, en tanto creyeron que vincularse a ella les restaba científicidad y les devolvía a la tradición espiritualista gobernante en la psicología francesa antes de Ribot (véase, por ejemplo: Brower, 2010; Plas, 2000). Otro motivo de peso sería de tipo metodológico: autoridades como Piéron y Janet, quienes habían experimentado con médiums, alegaron que los metapsiquistas habían sido víctimas constantes del fraude, y que el empleo que hacían de los métodos propios de la fisiología y la psicología experimental carecía de rigor científico (Marmin, 2001a).

En España, las relaciones entre metapsíquica y psicología estuvieron marcadas por la debilidad académica de esta última. La psicología experimental entró en la universidad a partir de 1902 con la primera Cátedra en este ámbito, obtenida por el neurólogo y psiquiatra Luis Simarro (1851-1921) en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Madrid. A pesar de sus esfuerzos, Simarro tardó muchos años en organizar un laboratorio de psicología experimental dentro de la facultad y siguió trabajando, en gran medida, en su laboratorio en casa. En efecto, España fue un país periférico con respecto a la psicología experimental. El laboratorio de Leipzig fue el foco de miradas de pioneros como Simarro, quien en su Cátedra usó la traducción castellana del *Compendio de psicología* de Wundt y, más tarde, el *Compendio de psicología fisiológica* de Ziehen, traducido por el psiquiatra Gonzalo Rodríguez Lafora (1886-1971) (Carpintero, 2014). Según este último, no

²² Organizó el *Primer Congreso Internacional Espiritista* (Barcelona, 1888), lo cual lo convirtió en el centro espírita de referencia en el estado español y el extranjero. A partir de entonces, los representantes españoles que acudían a los congresos espiritistas internacionales provenían mayoritariamente de este centro (Balltondre & Graus, 2015).

había un verdadero rigorismo científico en los trabajos llevados a cabo desde la metapsíquica, cuyas evidencias materiales consideraba incapaces de probar la realidad de los fenómenos (Rodríguez Lafora, 1975/1926). Dada la ocasión, no dudó en denunciar los supuestos fraudes de metapsiquistas como el marqués de Santa Cara (véase: Mülberger & Balltondre, 2013 y la nota 18 en este capítulo).

La cátedra de Simarro fue una excepción en el panorama universitario español, donde la psicología apenas formaba parte de los planes de estudios de los centros de enseñanza superiores (Carpintero, 2014). En los años veinte, coincidiendo con el auge de la metapsíquica, la psicología experimental cumplió una labor importante dentro de la psicología pedagógica y la psicotecnia encaminada hacia la orientación profesional (Mülberger et al. 2014). Mira y Palmés fueron representantes de estas corrientes²³. Ambos consideraron que las fronteras mal definidas entre psicología y metapsíquica amenazaban el estatus científico de la primera. Asimismo, denunciaron el uso «indebido» de los conceptos psicología y psicológico por parte de los centros espíritas (Mira, 1922; Palmés, 1926a, 1932). Torres conocía sus argumentos y, como hemos visto, respondió personalmente a críticos como Mira (véase: Torres, 1923). Sin embargo, su enfrentamiento más ilustrativo con respecto a las tensiones entre metapsíquica y psicología se dio con Palmés. El análisis del caso permite identificar las estrategias de demarcación científica utilizadas por este psicólogo en su afán por deslegitimar la metapsíquica y afianzar el estatus científico de la psicología.

²³ En los años veinte, Mira fue director del *Instituto de Orientación Profesional* de Barcelona, donde contó con varios tests, como la revisión de Terman del test de Binet-Simon, para medir las facultades motrices y la inteligencia de los niños y futuros profesionales (Mülberger et al. 2014). En esa misma época, Palmés defendió que el conocimiento de la psicología era esencial para cualquier trabajador en el ámbito de la educación. Fue partidario de instalar laboratorios psicológicos en los colegios católicos a fin de conocer los defectos y talentos de cada alumno y favorecer la orientación profesional (Kössler, 2009).

Palmés y la revolución metapsíquica

Fernando María Palmés (1879-1963) fue jesuita y profesor de psicología y pedagogía en el Colegio Máximo de San Ignacio, una institución secundaria privada y elitista de Barcelona. Es considerado como uno de los promotores de la psicología experimental en España. Publicó una gran cantidad de artículos y libros, con especial interés por la psicología pedagógica aplicada y la orientación profesional. En 1925, fundó un laboratorio psicopedagógico en el mencionado Colegio y pidió que se crearan instalaciones parecidas en las escuelas superiores católicas (Kössler, 2009). Por la misma época, empezó su campaña contra el espiritismo en general y la metapsíquica en especial. En la revista jesuita *Ibérica*, publicó una serie de artículos dedicados a cuestionarla, sobretodo desde el punto de vista metodológico, y a denunciar su «amenazadora» asociación con la psicología experimental, así como su vinculación con el movimiento espiritista (Mülberger et al., 2001; Mülberger, 2008).

En 1929, Palmés dio una serie de conferencias en el *Ateneu Lleidetà* donde expuso los problemas mencionados. Indignado con los argumentos empleados por este último, Torres rebatió sus conferencias en una serie de artículos que más tarde reunió en un libro titulado: *Defensa de la metapsíquica* (1929). Al menos en apariencia, las críticas de Torres no afectaron la empresa de Palmés, quien prosiguió con su campaña contra la metapsíquica. En 1932, Palmés publicó su obra más ambiciosa: *Metapsíquica y espiritismo*, la cual consta de más de 800 páginas. Un resumen de sus tesis principales puede hallarse en el capítulo que escribió para *Miscelánea antisectaria* (1932), un libro editado por el sacerdote y activista católico Joan Tusquets Terrats (1901-1998), catedrático de pedagogía de la Universidad de Barcelona. Tusquets fue conocido por sus actitudes antisemitas, anticomunistas y, sobre todo, antimasónicas (véase, por ejemplo: Tusquets 1932a, 1939).

Según Palmés, la metapsíquica no era más que «*la Ciencia y la Psicología que los espiritistas invocan constantemente*» (Palmés, 1932: VI, cursiva en el original). A su parecer, había dos clases de metapsíquica. La primera intentaba estudiar legítimamente los fenómenos psíquicos para incorporarlos a la psicología

experimental actual y completarla sin entrar en contradicción con las leyes naturales establecidas. Como representantes de esta corriente incluyó a Henri Piéron y Joseph Grasset²⁴. La segunda clase de metapsíquica se proponía construir una nueva ciencia, al margen de la oficial, que aspiraba a revolucionar los saberes establecidos. Esta sería la reivindicada por Richet en su *Traité de métapsychique* (1922) y por Torres en su *Defensa de la metapsíquica* (1929). A este tipo de metapsíquica la llamó «fautora del espiritismo» (Palmés, 1932: 28) y la asoció al IMI y a las instituciones metapsíquicas españolas presentadas en el apartado anterior.

La crítica a la «metapsíquica fautora del espiritismo» tiene que interpretarse a partir de los intereses de Palmés con respecto a la legitimación científica de la psicología. Como se ha comentado, en numerosas ocasiones denunció la frecuencia con que los centros espiritistas se llamaban «indebidamente» psicológicos (véase, por ejemplo: Palmés, 1926a). Según Palmés, este problema acarrea consecuencias aún más graves en España, donde la psicología apenas tenía entrada en universidades o centros de estudios superiores. En sus palabras, que los centros espíritas emplearan dicho nombre representaba «una verdadera injuria contra la verdadera ciencia psicológica [...], un intrusismo tan indecoroso como puede serlo el curanderismo respecto a la Medicina» (1932: 677-678).

Como se observa, Palmés se refirió frecuentemente a la «psicología experimental verdadera», la cual consideraba amenazada por la «metapsíquica fautora del espiritismo». Para demarcar la primera de la segunda usó estrategias como la distinción entre la ciencia «pura y verdadera» y la «pseudociencia» (Palmés, 1932: 657). En este sentido «la metapsíquica fautora del espiritismo» supuso para Palmés una oportunidad para elevar el estatus científico de la psicología experimental a través de la contraposición. En su lógica: cuanto más pseudocientífica pareciera la metapsíquica, más legitimidad científica adquiriría la

²⁴ Joseph Grasset (1849-1918) está considerado como uno de los fundadores de la neuropsiquiatría en Francia. Además de sus publicaciones sobre medicina clínica y la terapéutica de las enfermedades del sistema nervioso, Grasset también publicó algunos trabajos sobre el hipnotismo y el espiritismo, como: *L'hypnotisme et la suggestion* (1903) y *Le spiritisme devant la science* (1904), con un prefacio de Pierre Janet. De hecho, su forma de abordar estos temas estuvo muy influida por Janet (Plas, 2000).

psicología. La estrategia de *boundary-work* empleada por Palmés sería la que Gieryn cualificó como «de expulsión». En estos casos, nos dice Gieryn (1999: 15-17), se acostumbran a enfrentar la ciencia ortodoxa con la heterodoxa. Sin embargo, ninguna de las partes quiere desacreditar la autoridad epistémica de la ciencia en sí, sino expulsar aquellas disciplinas que, a su parecer, no pertenecen a ella para así afianzar su terreno.

Según Torres (1929: 10), Palmés no gozaba de ninguna autoridad para tachar la metapsíquica de pseudocientífica en cuanto, aun siendo profesor de psicología experimental, no se había preocupado de observar ningún fenómeno. Como ha destacado Mülberger (2008: 111), en tanto que jesuita puede que Palmés temiera hallar en el estudio empírico de los fenómenos metapsíquicos explicaciones que contradijeran las establecidas por la Iglesia Católica —la cual condenaba el mero hecho de asistir a sesiones espíritas como espectador—, un conflicto que no encontró en la psicología experimental²⁵. Aun así, según Palmés la condena de la Iglesia era favorable al prestigio de la ciencia en cuanto impedía «a la multitud inculta y a los hombres no especializados, intervenir en las prácticas de Espiritismo haciéndose la ilusión de que realizan un trabajo científico, de que hacen verdaderas Experiencias de Psicología experimental» (Palmés, 1932: 731).

Para Torres, la actitud de Palmés frente a la metapsíquica es la que el médico Amalio Gimeno (1925) y otros hombres de ciencia atribuyeron al misoneísmo²⁶. En opinión de Palmés (1932: 668-671), el misoneísmo era el argumento que tanto Richet como los espiritistas usaban para defender la metapsíquica de los ataques de la ciencia académica. Según adujo, la actitud de Richet tenía que ver con su carácter

²⁵ Según me comentó Mülberger, parece que Palmés en sus clases comentó que había participado en sesiones espiritistas. Es posible que no quisiera hacerlo público a causa de la prohibición de la Iglesia. En cualquier caso, hay que destacar que varios otros padres jesuitas habían experimentado con médiums o se habían ocupado del tema en profusión, sin temer que sus experiencias vieran la luz pública. En el mundo hispano destacaría Carlos María de Heredia con su libro: *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (1946).

²⁶ En 1925, recién fundada la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos*, de la cual Gimeno fue miembro, el médico inauguró el curso académico con una conferencia en la Real Academia de Ciencias de Madrid titulada: «El misoneísmo en la ciencia». En ella, defendió el avance de las investigaciones psíquicas y adujo que en los casos donde más costaba demostrar los hechos, como la metapsíquica, mayor era el misoneísmo (Gimeno, 1925).

entusiasta y soñador, una cuestión que también defendió Piéron. En su reseña del *Traité de métapsychique* (1922), Piéron escribió: «Richet es, ante todo, un inventor, un apasionado por los descubrimientos, un idealista admirable, que aparece en la ciencia como un artista de genio. A toda costa, él necesita de lo nuevo»²⁷ (Piéron, 1922: 602). Los adjetivos que atribuyó a Richet —apasionado, idealista, artista de genio— no tienen, a priori, un carácter negativo; pero puestos en contexto revelan una clara demarcación entre la que Piéron llamó una «ciencia prudente», que toma al misonerismo como una actitud «sensata», y una «ciencia idealista y apasionada», que se deja llevar por «seductoras creencias» (Piéron, 1922: 603). Como se observa, Piéron intentó aplicar una estrategia de demarcación destinada a legitimar su manera «fría» y «racional» de entender la ciencia.

Para Torres (1929: 20-21), la actitud de la ciencia académica contraria a la metapsíquica obedecía a su propio «instinto de conservación». Si bien Palmés opinaba que la metapsíquica solo podría existir si se acomodaba a las leyes científicas establecidas, para Torres era el «edificio de la ciencia establecida» el que tenía que modificarse. Mediante este tipo de aproximaciones, muchos autores reivindicaron que la metapsíquica supondría una revolución para el conocimiento científico. «Es una fisiología, una física, una química nuevas», que decía Richet (1922: 785). A su enumeración podría añadirse la psicología²⁸.

En *L'avenir des sciences psychiques* (1917), Boirac reiteró que las investigaciones psíquicas podrían llamarse la «psicología desconocida [*psychologie inconnue*]», ya que, en esencia, pertenecían al campo psicológico (véase, también: Boirac, 1908). En 1918, la traducción inglesa del título del citado libro dejó más claras sus intenciones: *The psychology of the future*. Según su traductor, W. de Kerlor (en Boirac, 1918: V), el título estaba justificado por el hecho de que el contenido del libro constituía una nueva salida para la experimentación psicológica: el estudio de las facultades

²⁷ «Richet est, par-dessus tout, un inventeur, épris de découverte, un idéaliste admirable, apparaissant dans la science comme un artiste de génie. Il lui faut du nouveau à tout prix» (Piéron, 1922: 602)

²⁸ Para Richet la metapsíquica era ante todo una rama de la fisiología la cual, a su vez, representaba la base de la psicología. Véase, especialmente: Wolf, 1993.

supranormales que sobrepasan el consciente e inconsciente —como la lucidez según Osty (1913)—, en las cuales los fenómenos metapsíquicos hallarían su explicación.

Como hemos visto, Torres fue, en parte, de la misma opinión. A su parecer, la metapsíquica revolucionaría la psicología en cuanto estaba encaminada hacia el estudio del «yo integral». Este representaba, en palabras de Geley defendidas por Torres (1946-48: 201), la «síntesis permanente y producto integral de la evolución terrestre y extraterrestre de nuestro Yo». Aquí se observa la influencia espiritista en el pensamiento de Torres y Geley quienes, como Kardec, creían que el yo se conservaba y perfeccionaba a través de las reencarnaciones (Sharp, 2006). Según Torres, en el «yo integral» se encontraba «la base ontológica de la individualidad: el sentimiento fundamental de sí mismo» (Torres, 1946-48: 201). En este sentido, consideró que la metapsíquica conducía a la destrucción de la «concepción clásica de la personalidad psicológica», entendida como una visión psicofisiológica y materialista donde el yo sería el producto de un «automatismo orgánico, especialmente del cerebro, y no una entidad en sí», tal y como mantenía la concepción espiritualista del yo (Torres, 1946-48: 144).

Torres no fue el primer investigador español en considerar que el estudio científico de la mediumnidad revolucionaría la psicología en un sentido espiritualista o, incluso, espiritista. Ya en 1897, el médico y psiquiatra Abdón Sánchez Herrero defendió que investigar los fenómenos mediúmnicos desde el punto de vista psicológico permitiría «averiguar el destino de nuestras almas y nuestras personalidades psíquicas, en el tiempo y el espacio» (Sánchez Herrero, 1897: XVI). Es de notar que Sánchez Herrero no podía conocer la obra de Myers *Human personality and its survival of bodily death* cuando escribió esto, ya que esta se publicó de forma póstuma en 1903. Según su hijo, un médico y psicólogo también llamado Abdón, su padre «hubiera evolucionado hacia el Espiritismo de haber vivido en el cuerpo más tiempo [murió en 1904]» (Sánchez Herrero [hijo], 1926: 315, cursiva en el original). Hay que tener en cuenta que Sánchez Herrero hijo fue un importante líder espiritista

madrileño en los años veinte, por lo que puede que su argumento respondiera a intereses personales²⁹.

En conclusión, Palmés conocía y criticó las aproximaciones metapsíquicas que pretendían «revolucionar» la ciencia y, en especial, la psicología. De todos modos, hay que recordar que Palmés no estaba en contra de estudiar los fenómenos mediúmnicos, sino contra el supuesto intrusismo de la metapsíquica en la psicología. Como Jastrow (véase: Coon, 1992), defendió que solo los expertos en psicología experimental podían juzgar la realidad de los hechos y se atribuyó el papel de guardián del conocimiento científico frente a los embates de la «metapsíquica fautora del espiritismo». En su opinión, eran espiritistas y metapsiquistas como Torres quienes, por las condiciones que exigían durante las sesiones con médiums, impedían un estudio científico de los hechos (Palmés, 1932). Como en los casos de Piéron (1922) y Janet (1923), apuntar a los problemas metodológicos fue una forma aparentemente neutra de criticar la metapsíquica sin evidenciar sus intereses inherentes con respecto a la legitimación científica de la psicología experimental.

Conclusiones

Los años de la Primera Guerra Mundial fueron de gestación para las investigaciones psíquicas, sobretodo en Francia. De allí nació el proyecto del *Institut Métapsychique International*, que pretendía asentar las bases de un movimiento internacional en pos del estudio de la mediumnidad desde el punto de vista experimental. La publicación del *Traité de métapsychique* (1922) de Charles Richet fue considerada por científicos como Jaume Ferran i Clua (1923) como una lectura obligada para los investigadores

²⁹ Concretamente, fue presidente del centro espiritista madrileño *Platón*. Escribió varias obras espiritistas, como la citada arriba: *Nuestra vida extra-carnal* (1926). Conoció personalmente a Eduardo Anaya Mena y lo invitó en repetidas ocasiones al centro *Platón* para que versara sobre metapsíquica y espiritismo.

en metapsíquica. En la mayoría de casos, los metapsiquistas no se profesionalizaron en este campo, ya fuera por la imposibilidad de hacerlo o por temer poner en riesgo sus carreras científicas de implicarse demasiado. Al fin y al cabo, la metapsíquica no había sido reconocida a nivel académico e incluso se la acusaba de «contaminar» otros ámbitos, como la psicología experimental. El mecenazgo espiritista del *Institut Métapsychique International* no favoreció su legitimación científica (Marmin, 2001a).

A pesar de sus creencias espiritistas, el médico Humbert Torres fue bien considerado entre las autoridades metapsíquicas. Recordemos que el propio Eugène Osty, futuro director del IMI, lo recibió en su hogar y le acordó una sesión con una de sus médiums predilectas, la psicómetra M^{me} Morel. A diferencia de Osty o Richet, Torres no creía que todos los fenómenos mediúmnicos pudieran explicarse a través de facultades humanas omniscientes aún desconocidas. Como hemos visto, para partidarios de la hipótesis espírita, como Ernesto Bozzano, Oliver Lodge o el propio Torres, las facultades humanas eran limitadas, por lo que no se les debía asociar caracteres divinos como la omnisciencia. Para estos autores, los límites de dichas facultades simbolizaban las fronteras del conocimiento metapsíquico, momento en el cual la hipótesis espírita cobraba sentido.

El pensamiento de Torres es característico de esta hibridación entre metapsíquica y espiritismo. En este capítulo hemos comprobado que esta unión fue el germen de buena parte de la institucionalización de la metapsíquica en Francia y España. Según se ha mostrado, en Barcelona los espiritistas fundadores del *Instituto de Metapsiquismo* consideraron la metapsíquica como una «ciencia auxiliar» al espiritismo. En Madrid, la *Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos* prometió seguir la línea experimental que Osty promovió en el IMI; sin embargo, no parece que avanzara en esta dirección. La falta de demarcación científica de la metapsíquica la convirtió en un campo poco definido, el cual bien podía ser el resorte del movimiento espiritista como el trampolín de una alegada «psicología del mañana».

Quien no quería oír hablar de revoluciones metapsíquicas fue el psicólogo experimental y jesuita Fernando María Palmés. Admirador de científicos que

apuntaron a los problemas metodológicos de la metapsíquica en un intento de aumentar el estatus científico de la psicología, como Henri Piéron, Palmés aplicó una estrategia de demarcación que consistió en contraponer la «verdadera ciencia psicológica» con la «pseudocientífica» y amenazante «metapsíquica fatora del espiritismo». Su actitud pone de manifiesto que la psicología experimental en España todavía era un terreno frágil que luchaba por su propia legitimación científica.

Conclusiones generales

Al final de cada capítulo se han apuntado las conclusiones sacadas de cada caso de estudio. El objeto de este último apartado no es volver a lo dicho sino ir más allá, religar los casos estudiados y definir conclusiones generales que muestren los retos a los cuales se enfrentaron las investigaciones psíquicas en España. Para ello, se retoman los tres niveles de análisis apuntados en la introducción: en relación al médium, a los fenómenos mediúmnicos y al campo de las investigaciones psíquicas.

En el primer nivel, esta tesis concluye que los investigadores presentados no lograron transformar las médiums en meros sujetos de estudio de las investigaciones psíquicas. Según se argumenta, la mayoría de médiums de esta tesis no abandonaron sus prácticas espiritistas y mantuvieron su autonomía respecto a los investigadores, hecho que dificultó la demarcación de las investigaciones psíquicas del espiritismo.

En el segundo nivel se reafirma que la objetivación de los fenómenos mediúmnicos dependió de los testimonios más que de las pruebas materiales; testimonios que fueron presentados como expertos. A partir de los casos estudiados, esta tesis concluye que la noción del experto en investigaciones psíquicas se sostuvo en criterios sociales y de autoridad científica, en vez de en la experiencia o la formación en ese campo.

Finalmente, en el tercer nivel se ratifica que la demarcación científica de las investigaciones psíquicas no se centró en el espiritismo, sino que implicó ámbitos como la medicina y la psicología. Se constata que, a pesar de las polémicas, los investigadores hallaron un mayor apoyo en el movimiento espiritista que en la comunidad científica. Así, esta tesis concluye que demarcarse del espiritismo no fue una cuestión preferente; sobretodo en cuanto no existió en España un movimiento institucionalizado en pos de las investigaciones psíquicas.

¿Médiums espiritistas o sujetos de investigación?

Rara vez se puede dar voz a los médiums. Esta tesis no ha sido una excepción en este aspecto. Apenas existen fuentes primarias, como cartas o entrevistas, que permitan conocer sus opiniones. En este sentido, resulta difícil definir la manera en que percibieron el trato recibido por los investigadores, o el cómo vivieron su mediumnidad. La mayoría de veces, las conclusiones sacadas por los historiadores se basan en las crónicas de los «otros» —mecenas espiritistas, autoridades científicas, etc.— sobre la conducta y la naturaleza psicológica de los médiums. En esta tesis, casi la totalidad de la información de las cuatro médiums solo ha podido obtenerse a través de los relatos de los investigadores en sus obras. Con excepción de Palladino, el vaciado de las revistas espiritistas y metapsíquicas disponibles, tanto españolas como francesas, no ha permitido identificar ningún comentario personal de las médiums, ni siquiera en formato de comunicación mediúmnica¹.

En el caso de Palladino, sin embargo, las entrevistas que concedió son muy posteriores a 1888 y 1889, período en que Otero Acevedo estuvo en Nápoles, y en ninguna ocasión hizo referencia a estas sesiones. Además, como se ha comentado, Palladino fue conocida por falsear datos de su vida y dar varias versiones sobre un mismo hecho, por lo que sus relatos suelen ser contradictorios (Alvarado, 2011). Así, en esta tesis es Otero Acevedo quien nos habla de las «crisis histéricas» sufridas por Palladino durante las sesiones de materialización; es Melcior quien nos describe a Teresina, la supuesta personalidad subconsciente de Esquius; es Comas quien nos relata los intentos de fraude y los enfados de Domínguez; es Torres quien nos

¹ En el caso de las revistas espiritistas y metapsíquicas españolas, se han tenido en cuenta las siguientes: *Lumen* (Terrassa), *Hacia la Igualdad y el Amor* (Barcelona), *Revista de Estudios Psicológicos* (Barcelona), *Luz y Unión* (Barcelona), *Luz, Unión y Verdad* (Barcelona), *La Evolución* (Barcelona), *La Luz del porvenir* (Barcelona), *La Fraternidad Universal* (Madrid), *La Voz de la Verdad* (Barcelona), *Lo Maravilloso* (Madrid), *Revista de Estudios Metapsíquicos* (Madrid). En el caso de las francesas: *Le Spiritisme* (París), *Revue Spirite* (París), *Le Progrès Spirite* (París), *Annales des Sciences Psychiques* (París), *Revue Métapsychique* (París).

cuenta el supuesto mecanismo mental utilizado por M^{me} Morel durante la lectura psicométrica.

¿Se preocuparon dichos investigadores de dar voz a estas médiums? Sus crónicas demuestran lo contrario. En consecuencia, cabe concluir que las médiums fueron para ellos meros sujetos de investigación que, a su vez, ejercían el papel de instrumentos científicos, en tanto servían para producir los fenómenos mediúmnicos. Por lo tanto, se ratifica parte de las tesis defendidas por historiadores como Noakes (2002) y Bacopoulos-Viau (2013); pero no se constata que pensar los médiums como instrumentos comportara su «maquinización» y los transformara en simples autómatas mecánicos, tal y como han argumentado —véase en el tercer capítulo: «El médium como instrumento»—. En los científicos españoles mencionados, el interés no solo residió en los fenómenos obtenidos a través del médium-instrumento, sino que existió una preocupación por los procesos psicológicos de la mediumnidad, los cuales se consideraron naturales, aunque desconocidos.

En este sentido, la psicología del médium-sujeto de investigación fue vista como determinante para la producción de los fenómenos, de ahí que los investigadores pensarán que su estudio era relevante para el conocimiento psicológico: Otero Acevedo asumió que las investigaciones psíquicas suponían una contribución a la «psicología del porvenir»; Melcior se ocupó de los procesos subconscientes asociados a la supuesta comunicación con los espíritus; Comas arguyó que, de existir, la mediumnidad era un fenómeno natural digno de estudio de la psicología; Torres clasificó las «facultades supranormales» de los médiums y, en última instancia, de los humanos. La noción de la «mediumnidad psicológica» apuntada en la introducción se ajusta a los casos estudiados y nos muestra que la tendencia en las investigaciones psíquicas en España fue concebir los médiums como una ventana al mundo oculto de la mente humana.

Al actuar como sujetos de investigación los médiums fueron «reeducados» en sus prácticas y, hasta cierto punto, despojados de su bagaje espiritista. Esta cuestión

se ha observado especialmente en el primer y el tercer capítulo. Los controles impuestos en las sesiones dirigidas por Otero Acevedo y Comas, respectivamente, perseguían romper con la dinámica espírita a la cual estaban acostumbradas Palladino y Domínguez. Hacer operar las médiums a plena luz o someterlas a registros contribuyó a moldear su conducta para intentar adaptarlas a un ambiente de laboratorio. Aun así, hubo resistencia por su parte. Es bien sabido que Palladino se convirtió en una médium caprichosa, capaz de sacar de quicio a psicólogos como Hugo Münsterberg (Sommer, 2012). Del mismo modo, Domínguez se resistió a los controles exigidos por Comas y atribuyó sus fracasos a la mala conducta de los asistentes. Dicha resistencia pudo ejercerse en la medida en que los investigadores dependieron de ellas para llevar a cabo sus trabajos. Así, obtuvieron una autoridad difícil de lograr en otros ámbitos. Como han destacado los estudios de género, la mediumnidad fue una forma de empoderamiento de la mujer en la medida en que le permitió estar al mando de una sesión, decidir qué fenómenos producía y bajo qué condiciones (véase, por ejemplo: Edelman, 1995; Owen, 1989; Robertson, 2013).

¿Si las investigaciones psíquicas ganaban un sujeto de investigación, el espiritismo perdía un médium? A lo largo de la tesis se han mostrado varias formas de apropiación de la mediumnidad espiritista por parte de las investigaciones psíquicas: desde la asimilación de la comunicación con los espíritus a un desdoblamiento de la personalidad, hasta la demarcación de la «mediumnidad metapsíquica» a través de neologismos como criptestesia. Estas formas de apropiación no lograron crear una incompatibilidad entre el rol del médium espiritista y el sujeto de las investigaciones psíquicas. Con excepción de Esquius, quien no se ganó la vida mediante su mediumnidad, todas las médiums de esta tesis se movieron entre el espiritismo y las investigaciones psíquicas. A pesar de devenir la «*diva des savants*», Palladino siguió ofreciendo sesiones para espiritistas; Domínguez nunca abandonó su rol de médium espiritista, ni siquiera cuando se organizó el Grupo de estudio científico sobre su mediumnidad, en el cual participó Comas; las experiencias con M^{me} Morel sirvieron a la vez para justificar las teorías sobre el

conocimiento supranormal según Osty y la hipótesis espírita según Torres y Bozzano. Al parecer, solo mediante contratos, como los que estableció Schrenck-Notzing (Wolffram, 2009b), se logró obtener la exclusividad de los médiums dentro de las investigaciones psíquicas. En España, sin embargo, no se conoce ningún ejemplo semejante.

En conclusión, en los casos examinados la distinción entre el médium espiritista y el sujeto de las investigaciones psíquicas siguió siendo muy vaga. Aunque a nivel teórico los científicos de esta tesis apoyaron una noción psicológica de la mediumnidad ligada total o parcialmente a las facultades humanas, en la práctica esto no implicó que las médiums la adoptaran y se volvieran dependientes de esta interpretación. Por el contrario, siguieron gozando de un público fiel dentro del espiritismo y, en la mayoría de casos, continuaron estrechamente ligadas a estos círculos. En este sentido, el rol ambivalente de las médiums estudiadas en esta tesis no contribuyó a la demarcación de las investigaciones psíquicas con respecto al espiritismo.

¿Expertos en investigaciones psíquicas?

A lo largo de la tesis, y especialmente en el primer capítulo, se han mostrado las dificultades que experimentaron los investigadores para objetivar los fenómenos mediúmnicos. Aunque la historiografía ha puesto el énfasis en el uso de pruebas materiales como la fotografía (véase, por ejemplo: Charuty, 1999; Cheroux, 2004; Wolffram, 2012b), en esta tesis se ha argumentado que el valor de estas pruebas dependió del discurso mediante el cual se las enmarcó. En consecuencia, los testimonios fueron más determinantes que las evidencias; sin embargo, no por ello fueron menos cuestionados.

Los investigadores que trata esta tesis recurrieron a los argumentos de la autoridad científica o del escepticismo para dar credibilidad a un testimonio: Otero Acevedo apeló a su materialismo para hacer valer su palabra respecto a las materializaciones de Palladino; Melcior se basó en los testimonios de los doctores Pous y Cadevall para certificar los fenómenos físicos de Esquius; Comas solo aceptó el testimonio de algunas autoridades científicas en relación a los fenómenos mediúmnicos; Torres se enfrentó a aquellos que, como Palmés y Mira, argumentaron que el aval de Richet u otras eminencias era insuficiente para sostener la metapsíquica. Todas estas controversias parten de un problema común, el cual puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿quién era el experto para pronunciarse sobre los fenómenos mediúmnicos?

En primer lugar hemos de considerar que la mayoría de investigadores psíquicos empezaron de forma amateur, sin abandonar sus carreras científicas; sobre todo a finales del siglo XIX, cuando se trataba de un terreno nuevo y la formación necesaria no estaba especificada. Esta afirmación es válida para todos los casos presentados en esta tesis y para la mayoría de referentes extranjeros.

Hasta cierto punto, el amateurismo fue más propio de las investigaciones psíquicas que del espiritismo kardecista. Desde sus inicios, el kardecismo ofreció un «manual de buenas prácticas» a los asistentes de las sesiones. Asimismo, existió un consenso en relación a la causa de los fenómenos: la hipótesis espírita actuó como premisa en las distintas ramas del kardecismo, como el «espiritismo consolador» de Léon Denis y el «espiritismo científico» de Gabriel Delanne (Monroe, 2008). Como hemos visto, esta clase de consenso fue difícil de hallar en las investigaciones psíquicas, hecho que dificultó convenir quién era el experto. A lo largo de la tesis se ha apuntado a varios espiritistas que fueron considerados como expertos dentro del kardecismo, como los médiums Segundo Oliver y Jacint Fornaguera. Como se ha visto al final del segundo y el tercer capítulo, estas autoridades espiritistas gozaron de «derechos epistémicos» entre sus correligionarios —por ejemplo, pudieron discutir sobre la naturaleza de la mediumnidad o las condiciones más pertinentes

para producir un fenómeno en una sesión—. Ahora bien, ¿qué distinguió a un experto en investigaciones psíquicas en España?

Entre los investigadores de esta tesis, quienes demostraron un mayor interés por presentarse como expertos en este campo entraron en contacto con las autoridades extranjeras e incluso viajaron a otros países para estudiar a distinguidas médiums. Recordemos los trabajos de Otero Acevedo con Palladino y las cartas que luego envió a Lombroso, Richet y Aksakof, entre otros. Pensemos en las experiencias de Torres con M^{me} Morel, su entrada en contacto con Osty, Geley o Bozzano, así como su afiliación al *Institut Métapsychique International*. Por un lado, su afán por obtener el aval de las autoridades extranjeras, y estudiar los mismos médiums que ellas, revela su interés por formar parte de una comunidad científica internacional en pos de las investigaciones psíquicas. Por otro lado, nos muestra que establecer contactos con los principales centros en este ámbito, fue visto como una estrategia para ser percibido como un experto en un país periférico con respecto a las investigaciones psíquicas, como lo fue España. En consecuencia, para Otero Acevedo y Torres, poseer los contactos adecuados y haber estudiado los médiums más celebrados fue una forma de reivindicarse como expertos tanto en su país como en el extranjero. Evidentemente, estos factores van más allá del hecho de tener experiencia y conocimientos con respecto a los fenómenos mediúmnicos².

En los casos de Melcior y Comas, se observa que al considerarse expertos en ciertos ámbitos, no necesariamente propios de las investigaciones psíquicas, se sintieron autorizados para juzgar la naturaleza de los fenómenos y presentarse como expertos. Por poseer experiencia en la hipnosis clínica y un conocimiento de los fenómenos subconscientes asociados a la mediumnidad, Melcior no dudó en ser un experto para evaluar la mediumnidad de Esquius. Por dominar, como astrónomo, el método de la observación usado en las sesiones con médiums, Comas se sintió el más capacitado para afirmar la realidad o falsedad de los fenómenos de Domínguez.

² Los argumentos defendidos también pueden aplicarse al caso del marqués de Santa Cara, analizado por Mülberger y Balltandre (2012, 2013).

Así, la experiencia que los convertía en autoridades científicas en la medicina y la astronomía, respectivamente, les sirvió de aval para definirse como expertos en investigaciones psíquicas. Los espiritistas Oliver y Fornaguera se percataron de este hecho, por lo que no dudaron en poner en tela de juicio la supuesta autoridad de estos científicos con respecto a los fenómenos mediúmnicos.

En conclusión, los criterios para definir a los expertos en investigaciones psíquicas en España respondieron, por un lado, a cuestiones sociales, como el tener contacto con los referentes extranjeros y estudiar los mismos médiums; por otro lado, algunos investigadores confundieron el ser una autoridad científica con el ser un experto en investigaciones psíquicas. Aun la labilidad de estos criterios, presentarse como experto tuvo consecuencias, en tanto permitió que los investigadores se pronunciaran sobre la naturaleza y el origen de los fenómenos mediúmnicos. En este sentido, reivindicarse como expertos fue una forma de reclamar los «derechos epistémicos» que les negaban autoridades espiritistas como Oliver y Fornaguera.

¿Demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo?

Como se ha destacado en la introducción, las fronteras entre espiritismo e investigaciones psíquicas en España fueron fluidas. Negar la hipótesis espírita, total o parcialmente, no impidió a científicos como Melcior y Torres sentirse próximos a la doctrina de Kardec. La historiografía sobre el espiritismo kardecista ha mostrado que se trata de una doctrina con fuertes implicaciones morales y con una ideología particular respecto a la reencarnación y la supervivencia de la conciencia (Cuchet, 2012; Horta, 2004; Sharp, 2006). Los casos de Melcior y Torres ilustran que sentirse espiritista era compatible con ser investigador psíquico. La presencia de espiritistas en las instituciones metapsíquicas en Francia y España no tiene por qué

interpretarse como una lacra³. A lo largo de la tesis se ha constatado que no hubo una forma de exclusión entre estos ámbitos, sino conflictos que giraban en torno a la afirmación o la negación de la hipótesis espírita. Como opinan Mauskopf y McVaugh (1980: 5), estos conflictos no pudieron resolverse en el plano científico, en cuanto no se consiguió probar o desmentir dicha hipótesis. En este sentido, los intereses y creencias personales fueron determinantes: el materialismo de Otero Acevedo le impidió, a priori, considerar la hipótesis espírita; el interés de Melcior por la psicología anormal le llevó a atribuir la comunicación con los espíritus al desdoblamiento de la personalidad; el convencimiento de Comas de que había sido víctima de un fraude por parte de Domínguez le hizo negar la hipótesis espírita, aun cuando dicho fraude no se llegó a probar; las creencias espiritistas de Torres le impidieron aceptar la explicación metapsíquica basada en la noción de las facultades humanas omniscientes.

En estos casos de estudio no se enfrentaron sistemas rivales ni se dieron estrategias de demarcación en el sentido de la creación de antagonismos, como ha sostenido Wolfram (2009b) respecto al caso Alemán. En concreto, al espiritismo no estuvo especialmente interesado en demarcarse de las investigaciones psíquicas. Recordemos cómo en el *Primer Congreso Internacional Espiritista* (Barcelona, 1888) su presidente, el Vizconde de Torres Solanot, aplaudió los trabajos de aquellos hombres de ciencia que, como Morselli o Binet, habían negado la hipótesis espírita pero reconocían la importancia de los fenómenos mediúmnicos (Torres Solanot, 1888). En esta tesis, este soporte *incondicional* de los espiritistas se ha leído en clave instrumental. La fundación del *Instituto de Metapsiquismo* de Barcelona en 1923, llevada a cabo por un grupo de espiritistas, es un buen ejemplo de ello. Como hemos visto, para sus fundadores la metapsíquica era la «ciencia auxiliar» al

³ En general, la historiografía que ha tratado sobre la metapsíquica en Francia ha tendido a considerar que el espiritismo frenó el avance de este campo y dificultó su legitimación científica. Así, su presencia en el *Institut Métapsychique International* se ha interpretado en clave negativa (véase: Brower, 2010; Lachapelle, 2005, 2011; Marmin, 2001a, 2001b). Por ejemplo, se ha destacado los problemas que comportó el mecenazgo espiritista de Jean Meyer; pero no se ha insistido en que, muy probablemente, sin dicho mecenazgo no se habría conseguido el financiamiento para fundar el IMI.

espiritismo. En otras palabras: les interesó respaldarla en tanto la consideraron como una «vía científica» para legitimar su doctrina. Del mismo modo, cuando espiritistas como Antonio de Sard y Jacint Esteva Marta invitaron a Comas a participar del Grupo de estudio de la mediumnidad de Domínguez, lo hicieron con el propósito de que los ayudara a legitimar el espiritismo ante la ciencia.

Por lo tanto, los espiritistas no siempre contribuyeron a demarcar las investigaciones psíquicas en España. Ahora bien, ¿lo hicieron los investigadores examinados? En gran medida, sí. Esta demarcación se llevó a cabo en distintos momentos históricos y, por lo tanto, frente a diferentes ámbitos y desafíos: cuando médicos como Charcot y Janet asimilaban los médiums a los sonámbulos, Otero Acevedo defendió que el estudio científico de la mediumnidad formaba parte de un ámbito distinto del sonambulismo; en el momento en que la patologización de los médiums atribuyó la mayoría de fenómenos a meros procesos subconscientes, Melcior aseguró que la «fuerza psíquica» del médium intervenía en los fenómenos físicos y que no todo podía reducirse o bien al subconsciente o bien a los espíritus; cuando los problemas metodológicos y las constantes acusaciones de fraude amenazaban la prosperidad de las investigaciones psíquicas⁴, Comas defendió el interés científico del estudio de los médiums; al leer las duras críticas a la metapsíquica de autoridades en psicología experimental como Palmés, Mira y Piéron, Torres salió en defensa de Richet, Osty y el resto de metapsiquistas sin hacer apología del espiritismo.

Como se observa, la demarcación de las investigaciones psíquicas en España no se centró en el espiritismo, sino que incluyó ciencias establecidas, como la medicina, y ámbitos que luchaban por obtener un mayor estatus científicos, como la psicología. Los antagonismos se crearon especialmente desde este último campo por parte de psicólogos españoles como Palmés. Como hemos visto, en España la psicología no formaba parte de la mayoría de universidades o centros de enseñanza

⁴ Recordemos que en esa época hubo la polémica sobre las sesiones de Richet en Villa Carmen (1905), donde la médium Marthe Béraud fue acusada de fraude y se criticaron tanto los procedimientos usados como las pruebas obtenidas (Evrard, 2015; Le Maléfan, 2002).

superiores y por lo tanto estaba más expuesta a la crítica y la deslegitimación por parte de la comunidad científica. Así, para Palmés, las estrategias de oposición entre la metapsíquica y la psicología sirvieron para intentar aumentar el estatus científico de esta última. Recordemos, por ejemplo, cómo contrapuso la «metapsíquica fautora del espiritismo» a la «verdadera ciencia psicológica». Aquí sí que puede hablarse propiamente de una estrategia de demarcación científica basada en la expulsión de la metapsíquica del «terreno científico» que quería ocupar la psicología (Gieryn, 1999). En este aspecto, el caso de Palmés guarda semejanzas con otros, como el de Piéron en Francia o el de Jastrow en Estados Unidos. En estos países, así como en Alemania y el Reino Unido, la historiografía ha mostrado que las autoridades en psicología experimental llevaron a cabo este tipo de estrategias de demarcación «ciencia-pseudociencia» con respecto a las investigaciones psíquicas para definir los límites científicos de la psicología (véase, por ejemplo: Coon, 1992; Marmin, 2001a; Sommer, 2013a; Wolfram, 2009b).

En conclusión, en los casos de estudio presentados demarcar las investigaciones psíquicas del espiritismo no fue ni el único ni el mayor reto. Legitimar el estudio científico de la mediumnidad significó construir un ámbito a medio camino entre la «ciencia oficial» y el espiritismo. En este proceso, el espiritismo demostró ser un facilitador en España. Aun conservar sus intereses con respecto a la legitimación de su doctrina, muchos espiritistas pusieron los médiums en manos de los investigadores, publicaron sus libros y artículos sobre investigaciones psíquicas e incluso aplaudieron su labor. En este sentido, los investigadores de esta tesis hallaron mayores apoyos en el movimiento espiritista que en la comunidad científica española. Ante la ausencia de institucionalización de las investigaciones psíquicas y ante la dificultad de hallar aliados en el ámbito científico nacional, la demarcación con respecto al espiritismo, su ocasional benefactor, no fue una prioridad.

General conclusions

Preliminary conclusions can be found at the end of every chapter and therefore in this last section I try to avoid repeating what I have already said and aim to go a step further, linking the case studies and drawing general conclusions that demonstrate the challenges that psychical research encountered in Spain. To this end, I again take up the three levels of analysis presented in the introduction: with regard to the medium, to mediumistic phenomena and to psychical research.

At the first level, I conclude that the researchers I study did not transform mediums into mere study subjects for psychical research. I argue that the mediums did not abandon spiritist practices and maintained their autonomy from the researchers. This fact hindered the demarcation of psychical research from spiritism.

At the second level, I reaffirm that testimony was more decisive than material evidence in defining mediumistic phenomena. Testimony was presented as given by experts. From the case studies analysed, I conclude that to proclaim themselves as experts on psychical research, the researchers appealed to social criteria, such as being a prestigious scientist, instead of taking into account expertise or training in the relevant field.

Finally, at the third level, I argue that the scientific demarcation of psychical research was not limited to spiritism, but also included scientific domains such as medicine and psychology. I show that, despite controversies, the researchers I consider in this thesis received greater support from spiritists than from the scientific community. Therefore, I conclude that demarcating psychical research from spiritism was not a priority, especially if we take into account the lack of an institutionalized movement of psychical research in Spain.

Spiritist mediums or study subjects?

One can rarely give a voice to mediums; this dissertation is no exception in this regard. There are almost no primary sources, such as letters or interviews, where mediums expressed their opinions. It is therefore difficult to define how they perceived the treatment they received from researchers, or how they experienced their mediumship. Most historians base their arguments concerning the behaviour and the psychological nature of mediums on accounts from “others”—spiritist patrons, prestigious scientists, etc.. In this dissertation, almost all the information regarding the four mediums comes from the researchers’ work. With the exception of Palladino, I have found no comments by the mediums studied—even in the form of spirit communication—in Spanish or French spiritism and metapsychics journals¹.

In the case of Palladino, the interviews date from much later than 1888, when Otero Acevedo went to Naples to study her mediumship, and she does not make any reference to the séances. Moreover, as mentioned above, Palladino made up several episodes of her life and gave different versions of the same event; so her accounts tend to be contradictory (Alvarado, 2011). Hence, in this dissertation, it is Otero Acevedo who talks of Palladino’s “hysterical crisis” during the materialization séances; it is Melcior who describes Teresina, Esquius’s alleged subconscious personality; it is Comas who recounts Domínguez’s attempts to commit fraud, as well as her irritation; and it is Torres who defines the alleged mental mechanism that M^{me} Morel used during psychometric readings.

¹ As Spanish spiritist and metapsychic journals, the following are considered: *Lumen* (Terrassa), *Hacia la Igualdad y el Amor* (Barcelona), *Revista de Estudios Psicológicos* (Barcelona), *Luz y Unión* (Barcelona), *Luz, Unión y Verdad* (Barcelona), *La Evolución* (Barcelona), *La Luz del porvenir* (Barcelona), *La Fraternidad Universal* (Madrid), *La Voz de la Verdad* (Barcelona), *Lo Maravilloso* (Madrid), *Revista de Estudios Metapsíquicos* (Madrid). As French: *Le Spiritisme* (Paris), *Revue Spirite* (Paris), *Le Progrès Spirite* (Paris), *Annales des Sciences Psychiques* (Paris), *Revue Métapsychique* (Paris).

Did those researchers try to give a voice to the mediums? Their accounts demonstrate that they did not. As a result, in this dissertation I conclude that they treated mediums as mere study subjects who, at the same time, acted as scientific instruments to produce mediumistic phenomena. Therefore, I confirm some of the theses defended by historians such as Noakes (2002) and Bacopoulos-Viau (2013); but I do not argue that treating mediums as scientific instruments led to their “mechanization”—see Chapter 3 above: “The medium as an instrument”. The interests of the Spanish scientists considered here were not focused on the phenomena produced through the medium–instrument; they were particularly concerned about the psychological processes of mediumship, which they considered to be natural although still unknown.

In this vein, they saw the psychology of the medium–subject to be decisive in producing mediumistic phenomena, and so they thought that their work was relevant to psychological knowledge: Otero Acevedo assumed that psychical research represented a contribution to “future psychology”; Melcior cared mainly about the subconscious states linked to alleged spirit communication; Comas argued that, if mediumship existed, it was a natural phenomenon worthy of psychological study; Torres classified the “supranormal faculties” of mediums and, eventually, of humans. The idea of “psychological mediumship” I presented above in the introduction fits these case studies very well and shows that psychical researchers in Spain tended to conceive mediums as a window looking into the hidden realm of the human mind.

Since those scientists understood mediums as study subjects, they tried to “reeducate” them by introducing them to scientific practices. To a certain point, they forced them to abandon their experiences as spiritist mediums. I explore this matter in the Chapter 1 and Chapter 3 above. In séances, Otero Acevedo and Comas adopted several methods that broke the spiritist dynamics of Palladino and Domínguez. Forcing the mediums to carry out séances in the light, or examining their clothes before any sitting, contributed to shaping their behaviour in order to

adjust it to a laboratory context. Nevertheless, the mediums did show some resistance. It is well known that Palladino became a capricious medium, capable of exasperating psychologists such as Hugo Münsterberg (Sommer, 2012). Likewise, Domínguez did not approve of Comas' control of the séances and attributed her failure to the inappropriate behaviour of those attending. The mediums could resist because the researchers relied on them to pursue their study. Therefore, the mediums obtained an authority that would have been difficult to reach in other contexts. As gender studies have pointed out, mediumship acted as a form of empowerment for women; it allowed them to be in charge during a séance and to decide what phenomena to produce and under which conditions (Edelman, 1995; Owen, 1989).

If psychological research gained a study subject, did spiritism lose a medium? I have shown that researchers appropriated spiritist mediumship in different manners: from attributing spirit communication to a dissociation of the personality, to using neologisms such as cryptesthesia to demarcate “metapsychic mediumship”. These forms of appropriation did not make the role of the spiritist medium and that of the study subject incompatible. With the exception of Esquius, who did not make a living from her mediumship, all the mediums considered in this thesis straddled the spheres of both spiritism and psychological research. Despite becoming the “*diva des savants*” (Blondel, 2002), Palladino continued to offer spiritist séances; Domínguez never abandoned her role as a spiritist medium, not even when she became the study subject of the scientific committee that studied her mediumship; experiments with M^{me} Morel permitted Osty to ascertain his theory of supranormal knowledge and, at the same time, allowed Torres and Bozzano to verify the spirit hypothesis. It seems that psychological researchers could only gain exclusivity over the mediums' services through contracts, as Schrenck-Notzing did (Wolffram, 2009b). However, in Spain there were no similar examples.

In conclusion, in the case studies examined, the distinction between the spiritist medium and the psychological research study subject was very vague. Although

at a theoretical level most researchers maintained a psychological notion of mediumship, linked either totally or partially to human faculties, in practice mediums did not rely on this interpretation. On the contrary, they maintained a devoted public within spiritism and continued to be closely attached to this movement. Thus, the ambivalent role of the mediums examined here did not contribute to demarcating psychical research from spiritism.

Experts on psychical research?

In this dissertation I have shown the difficulties experienced by researchers when trying to study mediumistic phenomena. Historians have focused on the use of material evidence such as photographs (see, e.g.: Charuty, 1999; Cheroux, 2004; Wolfram, 2012b). I have argued in this thesis that the value of material evidence was dependent on the discourse that framed it. Accordingly, testimony was more decisive than evidence; however, it was also questioned.

The researchers I examine appealed to such devices as scientific prestige and scepticism to lend credibility to testimony: Otero Acevedo stressed his materialist convictions in order to assert his claims concerning Palladino's materializations; Melcior used only the physicians' accounts to certify Esquius's physical mediumship; Comas only accepted the testimony of some prestigious scientists in regard to mediumistic phenomena; Torres confronted those who, like Palmés and Mira, argued that Richet's endorsement was not enough to legitimize metapsychics. All these controversies share a common problem, which can be summarized in the following question: Who was the expert qualified to judge mediumistic phenomena?

In the first place, we must take into account that most psychical researchers started as amateurs, without abandoning their scientific careers; particularly at the end of the nineteenth century, when the training necessary to pursue psychical

research had not been specified. This holds for all the case studies presented and for most psychical researchers worldwide.

To a certain degree, amateurism was more characteristic of psychical research than of Kardec's spiritism. From its inception, the latter offered a “manual of good practices” to those attending a séance. There was a spiritist consensus concerning what caused mediumistic phenomena: the spirit hypothesis acted as a premise in different Kardecist trends, such as Léon Denis's “consoling spiritism” and Gabriel Delanne's “scientific spiritism” (Monroe, 2008). As we have seen, psychical research did not enjoy this type of consensus, which made it harder to decide who the expert was. I have examined various Spanish spiritists that Kardecists considered to be experts, such as the mediums Segundo Oliver and Jacint Fornaguera. As we saw at the end of Chapter 2 and Chapter 3, those spiritist authorities enjoyed “epistemic rights” within spiritism—for instance, they could discuss the nature of mediumship or the most pertinent conditions to produce a phenomenon. Having said that: what distinguished an expert on psychical research in Spain?

Of the researchers I consider in this dissertation, those who demonstrated the greatest interest in becoming experts contacted foreign scientific institutions or even travelled to other countries to study the most celebrated mediums. We should recall Otero Acevedo's research on Palladino and the letters that he sent to Lombroso, Richet, Aksakof and others. There is Torres's encounter with M^{me} Morel, his exchanges with Osty, Geley and Bozzano, as well as his affiliation with the *Institut Métapsychique International*. Meanwhile, their eagerness to obtain support from foreign scientific institutions, and to study the same mediums as they did, reveals their interest in joining an international scientific community in favour of psychical research. It also shows that, from their point of view, establishing contact with the main centres in psychical research was a useful strategy to become an expert in the field in a peripheral country such as Spain. Accordingly, for Otero Acevedo and Torres, establishing the right contacts and studying famous mediums became a way to assert themselves as experts on psychical research, both at home

and abroad. Obviously, this is quite different from having expertise and training in the field of mediumistic phenomena².

In the cases of Melcior and Comas, we can see that, because they thought they were experts in a particular scientific domain, not necessarily linked to psychological research, they felt authorized to make judgements regarding mediumistic phenomena. Because of his expertise in clinical hypnosis and his knowledge of subconscious states related to mediumship, Melcior thought he was the best expert to evaluate Esquiú's mediumship. Because he had mastered, as an astronomer, the method of observation used in séances, Comas felt he was the expert most qualified to judge Domínguez's phenomena. Hence, being prestigious scientists in medicine and astronomy emboldened them to proclaim themselves experts on psychological research. The spiritists Oliver and Fornaguera were aware of this and they did not hesitate in calling into question the alleged expertise on mediumistic phenomena.

In conclusion, the criteria by which experts on psychological research were defined in Spain depended, on the one hand, on social matters, such as establishing contact with foreign institutions and studying the same mediums as them. On the other hand, some researchers assumed that being a prestigious scientist was enough to be an expert on psychological research. Despite the dubiousness of these criteria, asserting themselves as experts enabled these researchers to judge mediumistic phenomena. Therefore, becoming an expert on psychological research was a way to demand the "epistemic rights" that spiritists, such as Oliver and Fornaguera, had denied them.

² These arguments can also be applied to the case of the marquis of Santa Cara, analysed by Mülberger and Balltandre (2012, 2013).

Demarcating psychological research from spiritism?

As I have argued in this dissertation, in Spain the dividing line between spiritism and psychological research was fluid. Rejecting the spirit hypothesis, totally or partially, did not stop scientists such as Melcior or Torres from feeling close to Kardec's doctrine. Historians have shown that spiritism had strong moral implication and a particular ideology concerning reincarnation and the survival of the consciousness after bodily death (Cuchet, 2012; Horta, 2004; Sharp, 2006). The cases of Melcior and Torres illustrate that feeling close to spiritism was compatible with being a psychological researcher. We should not understand the spiritists' presence in metapsychic institutions in France and Spain as a drawback³. I have argued that there was no form of exclusion between the two fields. What did exist were conflicts over the affirmation or refutation of the spirit hypothesis. As Mauskopf and McVaugh (1980: 5) have argued, these conflicts could not be solved at the scientific level, because the spirit hypothesis could be neither proven nor refuted. In this regard, interests and personal beliefs were decisive: Otero Acevedo's materialist convictions prevented him from considering the spirit hypothesis; Melcior's interest in abnormal psychology made him attribute spirit communication to a dissociation of the personality; Comas's belief that he had been a victim of fraud led him to deny the spirit hypothesis; Torre's spiritist beliefs prevented him from accepting a metapsychic explanation of mediumship based on the idea of omniscient faculties in humans.

In the case studies I consider, there was no confrontation between rival systems; the researchers did not define spiritism as the antagonist of psychological research, as Wolfram (2009b) has argued happened in the German case. In particular, Spanish spiritists were not especially interested in demarcating themselves

³ In general, historians dealing with metapsychics in France have argued that spiritism restrained this field of research and hindered its scientific legitimation. Hence, historians have understood the spiritists' presence in the *Institut Métapsychique International* in a negative way (see, e.g.: Brower, 2010; Lachapelle, 2005, 2011; Marmin, 2001a, 2001b). For instance, they have highlighted problems arising from the patronage of the spiritist Jean Meyer; however, they have not pointed out that without his patronage, it is unlikely that the IMI would have had enough financial support even to be founded.

from psychical research. We should recall how, at the *First International Spiritist Congress* (Barcelona, 1888), its president, the viscount of Torres Solanot, praised the work of those men of science who, like Morselli or Binet, denied the spirit hypothesis but recognized the importance of mediumistic phenomena (Torres Solanot, 1888). In this dissertation I interpret the *unconditional* support of the spiritists in instrumental terms. The *Instituto de Metapsiquismo* [Metapsychic Institute], founded by a group of Barcelonese spiritists in 1923, is a good example in of support this interpretation. As we have seen, according to its founders, metapsychics was an “auxiliary science” to spiritism. In other words, they were interested in supporting metapsychics because they considered it a “scientific way” to legitimize their doctrine. In the same vein, when spiritists such as Antonio de Sard and Esteva Marata asked Comas to assess Domínguez’s mediumship, they hoped that he would help them to legitimize spiritism scientifically.

Thus, the spiritists did not always contribute to demarcating psychical research in Spain. However, did the researchers I examine here do so? In general terms, they did. The demarcation took place at different historical moments and with regard to different domains and challenges. When physicians such as Charcot and Janet did not distinguish between mediums and somnambulists, Otero Acevedo argued that the scientific study of mediumship corresponded to a different domain from that of somnambulism. When, with the pathologization of mediums, most physicians attributed mediumistic phenomena to mere subconscious processes, Melcior claimed that the medium’s “psychic force” intervened in physical phenomena and that not all the phenomena could be explained by the subconscious or the spirit alone. When methodological problems and constant accusations of fraud threatened psychical research⁴, Comas argued for scientific interest in mediumistic phenomena. And in response to criticism of metapsychics by

⁴ It should be recalled that at that time the controversy over Richet’s séances in Villa Carmen (1905) was very much alive: the medium Marthe Béraud was accused of fraud and the scientific community criticized both the procedures used and the findings (Evrard, 2015; Le Maléfan, 2002).

psychologists such as Palmés, Mira and Piéron, Torres stood up for Richet and Osty without making an apology for spiritism.

As can be seen, the demarcation of psychical research in Spain did not focus only on spiritism; it also included established sciences, such as medicine, and domains that were fighting for their own scientific legitimization, such as psychology. From the point of view of some Spanish psychologists, to demarcate psychical research from psychology was a valid strategy to increase the scientific status of the latter. For instance, Palmés contrasted the “metapsychics accomplice of spiritism” with the “real psychological science”. This case illustrates a scientific demarcation strategy based on the expulsion of metapsychics from the “scientific terrain” that psychology wanted to occupy (Gieryn, 1999). Therefore, the case of Palmés resembles that of Piéron in France or Jastrow in the United States. In those countries, as well as in Germany and Great Britain, historians have showed that leading authorities in experimental psychology adopted this kind of “science–pseudoscience” demarcation strategy with regard to psychical research, which eventually helped to define the scientific limits of psychology (see, e.g.: Coon, 1992; Marmin, 2001a; Sommer, 2013a; Wolfram, 2009b).

In conclusion, in the case studies examined, demarcating psychical research from spiritism was neither the only nor the major challenge. Legitimizing the scientific study of mediumship meant creating a domain halfway between “official science” and spiritism. In this process, spiritism was a facilitator. Although interests in favour of the legitimization of the spiritist doctrine prevailed, many spiritists put mediums in the hands of researchers, published their books and articles on psychical research and even praised their work. In this regard, the researchers I examine in this dissertation found greater support in the spiritist movement than in the scientific community. Given the absence of an institutionalized movement of psychical research in Spain, and the reluctance of scientists, demarcating psychical research from spiritism was not a priority for the researchers examined.

Bibliografía

- Abend, L. (2004). Specters of the secular: spiritism in nineteenth-century Spain. *European History Quarterly*, 34(4), 507–534.
- Ajuntament de Lleida (Ed.). (1982). *Humbert Torres*. Lleida: Ajuntament de Lleida.
- Aksakof, A. (1893). Rapport de la comission réunie à Milan pour l'étude des phénomènes psychiques. *Annales des Sciences Psychiques*, III, 39–64.
- . (1906). *Anismisme et spiritisme* (Primera edición original en ruso: 1890). Paris: Paul Leymarie.
- Alippi, T. (1962). Eusapia Palladino. *Luce e Ombra*, 62, 126–155, 210–240, 283–310.
- Alvarado, C. S. (1984). Psychical research in Spain. *Journal of Parapsychology*, 48, 219–226.
- . (2006). Human radiations: concepts of force in mesmerism, spiritualism and psychical research. *Journal of the Society for Psychical Research*, 70.3(884), 138–162.
- . (2011). Eusapia Palladino: an autobiographical essay. *Journal of Scientific Exploration*, 25(1), 77–101.
- Alvarado, C. S., & Biondi, M. (2008). Enrico Morselli's forgotten bibliography. *Psypioneer*, 4(8), 190–193.
- Alvarado, C. S., & Zingrone, N. L. (2012). “The pathology and treatment of mediomania”, by Frederic Rowland Marvin (1874). *History of Psychiatry*, 23(2), 229–244.
- Anaya Mena, E. (pseudónimo: Profesor Asmara). (1925). Richet y el espiritismo. *La Luz del Porvenir*, XIII(155), 161–163.
- . (1929). Para la obra común. *La Luz del Porvenir*, XVII(194), 37–39.
- Anónimo. (1872). Carta anónima. *Revista Espiritista*, IV(1), 15.
- Anónimo. (1892). De todas partes. *El Heraldo de Madrid*, III(708), 1.
- Anónimo. (1895a). Clínica Hidro-Magnética. *Revista de Estudios Psicológicos*, 29, 145.
- Anónimo. (1895b). Grupo Barcelonés de Investigaciones Psíquicas. *Revista de Estudios Psicológicos*, 29, 111–114.

- Anónimo. (1895c). La Clínica Hidro-Magnética. *Revista de Estudios Psicológicos*, 29, 114.
- Anónimo. (1901). Un premio de 20.000 pesetas. *Luz y Unión*, II(49), 389–390.
- Anónimo. (1902). Clínica Hipno-Magnética. *Luz y Unión*, XXXIV, 281.
- Anónimo. (1905). Conferencias del Doctor Melcior. *Lumen*, XX, 84–89.
- Anónimo. (1908). D. Francisco Parés Llansó. *Luz y Unión*, IX(10), 289.
- Anónimo. (1915). Crónica. *La Evolución*, XII(8), 62–63.
- Anónimo. (1918). “Métapsychiel?”. Le Pays de France. 29 de noviembre 1919. Caja 3, dossier 9: Archive de l’Institut Métapsychique International, Paris.
- Ardouin. (1919). Declaración del IMI como bien de utilidad pública. Caja 3, dossier 8: Archive de l’Institut Métapsychique International, Paris.
- Arregui, J. V., & Choza, J. (2002). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.
- Asprem, E. (2010). A nice arrangement of heterodoxies: William McDougall and the professionalization of psychical research. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 46(2), 123–143.
- Audinet, G. (Ed.). (2012). *Entrée des médiums. Spiritisme et art de Hugo à Breton*. Paris: Paris-Musées.
- Ausín Hervella, J. L. (2003). *Dr. Giné i Partagàs (1836-1903). En homenatge*. Barcelona: Col·legi oficial de metges de Barcelona.
- Azam, E. (1887). *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*. Paris: Librairie J. B. Baillière et fils.
- Bacopoulos-Viau, A. (2012). Automatism, Surrealism and the making of French psychopathology: the case of Pierre Janet. *History of Psychiatry*, 23(3), 257–276.
- . (2013). *Scripting the mind. Automatic writing in France, 1857-1930*. Tesis sin publicar. University of Cambridge.
- Balltandre, M. & Graus, A. (2015). The city of spirits. Secular alternatives practices in Barcelona. En O. Hochadel & Nieto-Galan, A., *Barcelona (1888-1929): an urban history of science and modernity*. Hampshire, Burlington: Ashgate, en prensa.
- Bálsamo, Dr. (1901a). Carta del Dr. Bálsamo. *Luz y Unión*, II(54), 515.
- . (1901b). Desvío lamentable. *Luz y Unión*, II(52), 457–460.

- . (1902). Espiritualismo y medicina. *Luz y Unión*, XXXIV, 295–298.
- Barreiro Fernández, X. R. (Ed.). (2003). *Historia de la Universidad de Santiago de Compostela* (Vol. 2). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Barrera, F. (2008). *Literatura y espiritismo*. Buenos Aires: Vida infinita.
- Barrow, L. (1986). *Independent spirits: spiritualism and English plebeians, 1850-1910*. London; New York: Routledge & Kegan Paul.
- Barrull Pelegrí, J. (2009). *Humbert Torres: metge, filòsof, polític*. Lleida: Alfazeta.
- Beloff, J. (1997). *Parapsychology: a concise history*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bensaude-Vincent, B. (2002). Des rayons contre raison? L'essor de la radiesthésie dans les années trente. En B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (Eds.), *Des savants face à l'occulte, 1870-1940* (pp. 201–226). Paris: Éditions La Découverte.
- . (2009). A historical perspective on science and its “others.” *Isis*, 100(2), 359–368.
- Bensaude-Vincent, B., & Blondel, C. (Eds.). (2002). *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*. Paris: Éditions La Découverte.
- Bensaude-Vincent, B., Bourdeau, M., Jurdant, B., & Petitjean, P. (2008). Sciences et croyances: religions, parasciences et scientisme. *Cahiers du MURS*, 57-58, 108–125.
- Binet, A. (1892). *Les altérations de la personnalité*. Paris: Félix Alcan.
- Biondi, M. (1988). *Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia*. Roma: Gremese.
- Bladé i Desumvila, A. (2006). *Cicle de l'exili I. L'exiliada*. Valls: Cossetània Edicions.
- Blanco Coris, J. (1922). Siluetas espiritualistas: el doctor Manuel Otero Acevedo. *Hesperia*, II(13), 11–12.
- Blondel, C. (2002). Eusapia Palladino: la méthode expérimentale et la “diva des savants.” En B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (Eds.), *Des savants face à l'occulte 1870-1940* (pp. 143–171). Paris: Éditions La Découverte.
- Boirac, É. (1908). *La psychologie inconnue. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques*. Paris: Félix Alcan.
- . (1910). L'étude scientifique du spiritisme. En H. Durville (Ed.), *Congrès International de Psychologie Expérimentale: réuni à Paris, du 15 au 20 novembre 1910: compte-rendu des travaux* (pp. 118–134). Paris: Henri Durville fils.

- . (1917). *L'avenir des sciences psychiques*. Paris: Félix Alcan.
- . (1918). *The psychology of the future* (Primer edición original francesa: 1917, traductor W. de Kerlor). London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Bois, J. (1901). L'au-delà et les forces inconnues. *Le Matin*, XVIII(20 de julio), 1–2.
- Bozzano, E. (1927). *Els Enigmes de la psicomètria*. (Traducción y notas de Humbert Torres). Barcelona: Lux.
- . (1928). *La Supervivència humana. Biblioteca d'estudis metapsíquics* (Traducción, prólogo y notas de Humbert Torres). Lleida: Tip. Joventut.
- . (1939a). Carta a Humbert Torres. 7 de diciembre 1939. Documento de archivo Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- . (1939b). Carta a Humbert Torres. Montpellier, 24 de diciembre 1939. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Univseritat de Lleida, Lleida.
- Bracco, R. (1907). *Lo spiritismo a Napoli nel 1886*. Napoli: Francesco Perrella.
- Bragdon, E. (2005). Spiritist healing centers in Brazil. *Seminars in Integrative Medicine*, 3(2), 67–74.
- Brancaccio, M. T. (2014). Enrico Morselli's "Psychology and 'Spiritism'": Psychiatry, psychology and psychical research in Italy in the decades around 1900. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 75–84.
- Braude, A. (2001). *Radical spirits. Spiritualism and woman's rights in nineteenth-century America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brock, W. H. (2008). *William Crookes (1832-1919) and the commercialization of science*. Hampshire, Burlington: Ashgate.
- Brower, M. B. (2010). *Unruly spirits: the science of psychic phenomena in modern France*. Urbana: University of Illinois Press.
- Caballero Garrido, E., & Cavia Azcuenaga, M. C. (Eds.). (2010). *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas: historia de sus centros y protagonistas (1907-1939)*. Gijón: Trea y Asociación Nacional de Estudiantes e Investigadores SIGLO XXI.
- Carpintero, H. (2014). *Luis Simarro: de la psicología científica al compromiso ético*. Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.
- Carrington, H. (1909). *Eusapia Palladino and her phenomena*. New York: B. W. Dodge & Company.

- Carroy, J. (1991). *Hypnose, suggestion et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (1993). *Les personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Carroy, J., & Plas, R. (2000). La genèse de la notion de dissociation chez Pierre Janet et ses enjeux. *L'Évolution Psychiatrique*, 65, 9–18.
- Carroy, J., Ohayon, A., & Plas, R. (2006). *Histoire de la psychologie en France, XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions La Découverte.
- Carson, J. (2003). Abnormal minds and ordinary people. American psychologists discover the normal. En J. Link, T. Loer, & H. Neuendorff (Eds.), "Normalität" im Diskursnetz Soziologischer Begriffe (pp. 85-99). Heidelberg: Synchron.
- Castillo, S. G. del. (1922). Siluetas espiritualistas: el dr. Manuel Otero Acevedo. *Hesperia*, II(13), 12–14.
- Cembrano, J. (1908). El Espiritismo y el Sr. Comas Solá. *La Voz de la Verdad*, 1(1), 1–2.
- Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos. (1900). Eventos. *Luz y Unión*, 1(11), 109.
- Cerullo, J. J. (1982). *The secularization of the soul: psychical research in modern Britain*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Charuty, G. (1999). La "boîte aux ancêtres". Photographie et science de l'invisible. *Terrain*, 33, 57–80.
- Chazarain, L. T. (1883). Discours de M. le Dr. Chazarain. *Bulletin de la Société Scientifique d'Études Psychologiques*, I(Mars), 45.
- Cheroux, C. (2004). Le procès de la photographie spirite. L'image spectrale entre récréation et conviction. En C. Chéroux, A. Fischer, P. Apraxine, D. Canguilhem, & S. Schmit (Eds.), *Le troisième oeil: la photographie et l'occulte*. Paris: Gallimard.
- Chiaia, E. (1888). Un desafío para la ciencia. En *Primer Congreso Internacional Espiritista: septiembre 1888 Barcelona: representaciones, adhesiones, sesiones públicas, etc.* (pp. 169-174). Barcelona: Imprenta de Daniel Cortezo y Ca.
- . (1890). Expériences médianimiques. En: *Compte-rendu du Congrès Spirite et Spiritualiste International* (pp. 326–331). Paris: Librairie spirite.
- Ciolfi, E. (1891). Les expériences de Naples. *Annales des Sciences Psychiques*, I, 326–332. Barcelona: Ariel.

- Collins, H. M., & Pinch, T. J. (1982). *Frames of meaning. The social construction of extraordinary science*. Henley-on Thames: Routledge & Kegan Paul.
- Comas i Solà, J. (1907a). *Astronomía y ciencia general: colección de trabajos científicos de popularización referentes a la astronomía, a la sismología, a la historia de las ciencias en el siglo XIX, etc.*. Barcelona: Librería de Domingo Ribó.
- . (1907b). El espiritismo ante la ciencia. Juicio crítico sobre la mediumnidad. Epílogo. *La Actualidad*, 2(73), s.n.
- . (1908). *El Espiritismo ante la ciencia: estudio sobre la mediumnidad*. Barcelona: F. Granada.
- . (1925). Sobre metapsíquica. *La Vanguardia*, (28 de enero), 4.
- Comisión de organización. (1900). Congreso espiritista y espiritualista. *Luз y Unión*, 1(9), 84–85.
- Coon, D. J. (1992). Testing the limits of sense and science. American experimental psychologists combat spiritualism, 1880-1920. *American Psychologist*, 47(2), 143–151.
- Crabtree, A. (1993). *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. New Haven etc.: Yale University Press.
- Crookes, W. (1874). *Researches in the phenomena of spiritualism*. The Quarterly Journal of Science: London.
- Cuchet, G. (2012). *Les voix d'Outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dariel, Dr. (pseudónimo). (1925a). De re metapsíquica. *La Luз del Porvenir*, XIII(145), 8–10.
- . (1925b). *El Problema de la muerte: demostración científica de una vida futura*. Barcelona: B. Bauzá.
- Daston, L., & Galison, P. (2007). *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Daston, L., & Lunbeck, E. (Eds.). (2011). *Histories of scientific observation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Delanne, G. (1899). *Las vidas sucesivas* (Traducción de Victor Melcior). Barcelona: Establecimiento Tipográfico Juan Torrents.

- Delanne, G. (1900). Congreso espiritista y espiritualista de 1900. *Luz y Unión*, 1(11), 105–107.
- Delorme, S. (2014). Physiology or psychic powers? William Carpenter and the debate over spiritualism in Victorian Britain. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 57–66.
- Diéguez Gómez, A. (2003). Hipnotismo y medicina mental en la España del siglo XIX. En L. Montiel & Á. González de Pablo (Eds.), *En ningún lugar, en parte alguna: estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo* (pp. 197–228). Madrid: Frenia.
- Domingo Soler, A. (1901). Un héroe ignorado. *Luz y Unión*, II(35), 60–62.
- Durand, J. P. (1894). *Le merveilleux scientifique*. Paris: Félix Alcan.
- Edelman, N. (1995). *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France: 1785-1914*. Paris: Albin Michel.
- . (2006). Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (1850-1914): de la creencia al saber y vuelta. *Asclepio*, LVIII(2), 39–62.
- Ellenberger, H. F. (1970). *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Enríquez de Salamanca, D. (1934). La castidad ante la ciencia médica. *Acción Española*, VIII(48), 1181–1182.
- Esteva Marata, J. (1908). El caso del Sr. Comas Solá. *La Voz de la Verdad*, 1(1), 3.
- Estrany, J. (1908). Carta abierta. En J. Comas i Solà, *El Espiritismo ante la ciencia: estudio sobre la mediumnidad* (pp. 127–147). Barcelona: F. Granada.
- Evrard, R. (2015). *La légende de l'esprit. Enquête sur 150 ans de parapsychologie*. Paris: Trajectoire, en prensa.
- Evrard, R., & Méheust, B. (2012). La métapsychique: une science surréaliste? Éléments d'histoire. En G. Audinet (Ed.), *Entrée des médiums. Spiritisme et art de Hugo à Breton*. Paris: Paris-Musées.
- Federación Espiritista Internacional. (1934). *Libro resumen. V Congreso Espiritista Internacional. Barcelona, 1 al 10 de septiembre 1934*. Barcelona: Tip. Cosmos.
- Fernández Teijeiro, J. J. (2001). *Más allá de la patología: la psicología de Nôvoa Santos*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

- Ferran i Clua, J. (1923). Prólogo para la edición española. En C. Richet, *Tratado de Metapsíquica* (pp. I-XVI). Barcelona: Araluce.
- Flammarion, C. (1900). *L'inconnu et les problèmes psychiques*. Paris: Ernest Flammarion.
- . (1907). *Les forces naturelles inconnues*. Paris: Ernest Flammarion.
- . (1922). *La mort et son mystère: Après la mort* (Vol. 3). Paris: Ernest Flammarion.
- Flournoy, T. (1994). *From India to the planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages* (Primera edición original en francés: 1899). Princeton N.J.: Princeton University Press.
- . (1911). *Esprits et médiums* (Vol. 1&2). Genève: Albert Kundig.
- Fornaguera, J. (1908a). *El Espiritismo ante la ciencia: sobre un juicio crítico publicado por D. J. Comas Solá*. Barcelona-San Martín: Tip. “La Moderna.”
- . (1908b). El espiritismo ante la ciencia. Sobre un juicio crítico publicado por el Sr. Comas y Solá en la revista “La Actualidad.” *Orbi...!*, 3(67), 19–21.
- Fuentès, P. (2002). Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues. En B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (Eds.), *Des Savants face à l'occulte 1870-1940* (pp. 105–122). Paris: Éditions La Découverte.
- Gambini, D. (2002). Sonata de primavera: itinerarios reales/itinerarios ficticios. *Anales de Literatura Española Contemporánea*, 27(3).
- García Domínguez, R. (pseudónimo: Borobó). (1986). *El fantasma de Valle-Inclán*. A Coruña: Edición do Castro.
- Gauld, A. (1968). *The founders of psychical research*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1992). *A history of hypnotism*. Cambridge: Cambridge University press.
- Gavroglu, K., Patiniotis, M., Papanelopoulou, F., Simões, A., Carneiro, A., Diogo, M. P., Bartomeu-Sánchez, J. R., García-Belmar, A., Nieto-Galan, A. (2008). Science and technology in the European periphery: some historiographical reflections. *History of Science*, (46), 153–175.
- Geley, G. (1919). Carta a Humbert Torres. 18 de octubre de 1919. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- . (1920). Carta a Humbert Torres. Paris 7 de septiembre 1920. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.

- Gibier, P. (1900). *Psicología experimental: estudio acerca de las materializaciones de los fantasmas, de la penetración de la materia y otros fenómenos psíquicos* (Traducción de Victor Melcior). Barcelona: Imprenta de Juan Torrents y Coral.
- Gieryn, T. F. (1983). Boundary-work and the demarcation of science from non-science: strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review*, 48(6), 781–795.
- . (1999). *Cultural boundaries of science: credibility on the line*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . (2008). Cultural boundaries: settled and unsettled. En P. Meusburger, M. Welker, & E. Wunder (Eds.), *Clashes of knowledge. Orthodoxies and heterodoxies in science and religion* (pp. 91–100). New York: Springer.
- Gimeno, A. (1925). *El misonéismo en la ciencia. Discurso leído en la solemne sesión inaugural del curso académico de 1925-26*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- González de Pablo, Á. (2006). Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio*, LVIII(2), 63–69.
- . (2003). El hipnotismo en la España del primer tercio del siglo XX. En L. Montiel & Á. González de Pablo (Eds.), *En ningún lugar, en parte alguna: estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo* (pp. 229–299). Madrid: Frenia.
- . (2008). La hipnosis médica española y sus contextos (1887-1934). En J. Martínez Pérez, J. Estévez, M. del Cura, & L. Victor Blas (Eds.), *La gestión de la locura: conocimiento, prácticas y escenarios: España siglos XIX y XX* (pp. 485-506). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gordin, M. D. (2004). Chasing ghosts: spiritualism and the struggle for public knowledge. En *A well-ordered thing. Dimitri Mendeleev and the shadow of the periodic table* (pp. 81–110). New York: Basic Books.
- . (2011). Seeing is believing: Professor Vagner's wonderful world. En L. Daston & E. Lunbeck (Eds.), *Histories of scientific observation* (pp. 135–155). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . (2012). *The pseudoscience wars: Immanuel Velikovsky and the birth of the modern fringe*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gota Casas, A. (1905). Nuestros poderes psíquicos ocultos. *Lumen*, 357–361.
- . (1909). La ciencia y los fenómenos espíriticos contemporáneos. *La España Moderna*, 21(248), 82–103.

- . (1910). ¿Debe estudiarse el espiritismo? *La España Moderna*, 22(254), 55–83.
- . (1911). El renacimiento de la antigua magia. *La España Moderna*, 23(267), 35–55.
- Graus, A. (2014a). ¿Dobles o espíritus? Las teorías del desdoblamiento frente al espiritismo a principios del siglo XX. *Asclepio*, 66(1), 1–35.
- . (2014b). Hypnosis in Spain (1888-1905): From spectacle to medical treatment of mediumship. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 85–93.
- . (2015). Los prodigios del hombre encarnado. Victor Melcior y la redefinición de la mediumnidad (1901). *Dynamis*, en prensa
- Guénon, R. (1923). *L'erreur spirite*. Paris: M. Rivière.
- Gurney, E., Myers, F. W. H., & Podmore, F. (1886). *Phantasms of the living* (Vol. 1&2). London: Trübner and co., Ludgate Hill, E. C.
- Hacking, I. (1998). *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Hall, T. (1962). *The story of Florence Cook and William Crookes*. London: Duckworth.
- Hanegraaff, W. J. (2008). Reason, faith, and gnosis: potentials and problematics of a typological construct. En P. Meusburger, M. Welker, & E. Wunder (Eds.), *Clashes of knowledge. Orthodoxies and heterodoxies in science and religion* (pp. 133–144). New York: Springer.
- Harrington, A. (1987). *Medicine, mind and the double brain: a study in nineteenth-century thought*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- . (1988). Hysteria, hypnosis, and the lure of the invisible: the rise of neomesmerism in fin-de-siècle French psychiatry. En W. F. Bynum, R. Porter, & M. Shepherd (Eds.), *The anatomy of madness. Essays in the history of psychiatry. Volume III. The asylum and its psychiatry* (pp. 226–246). London: Routledge.
- Heredia, C. M. de. (1946). *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*. Barcelona: Herder.
- Hess, D. J. (1991). *Spirits and scientists. Ideology, spiritism and Brazilian culture*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Hormigón, J. A. (2006). *Valle-Inclán: biografía cronológica y epistolario (1866-1919)* (Vol. 1). Madrid: Publicaciones de la Asociación de Directores de Escena de España.
- Horta, G. (2001). *De la mística a las barricades*. Barcelona: Proa.

- . (2004). *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.
- Hyslop, J. H. (1908). The riddle of personality. *Journal of the American Society for Psychical Research*, II(6), 310–346.
- James, T. (1999). Dédouplements. *L'Évolution Psychiatrique*, 64, 739–748.
- Janet, P. (1898). *L'Automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (Vol. 1&2, 4^a edición del original de 1889). Paris: Félix Alcan.
- . (1894). *L'état mental des hystériques. Les accidents mentaux* (2^a edición del original de 1892). Paris: Rueff et Cie.
- . (1983). *Le traitement psychologique de l'hystérie* (Primera edición original: 1893). Paris: Laffitte Reprints Marseille.
- . (1923). À propos de la Métapsychique. *Revue Philosophique*, XCVI(Juillet-Décembre), 5–28.
- . (1930). Autobiography of Pierre Janet. En C. Murchison (Ed.), *History of psychology in autobiography* (vol. 1, pp. 123–133). Worcester, MA: Clark University Press.
- Kaplan, L. (2008). *The strange case of William Mumler. Spirit photography*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Kardec, A. (2009). *El libro de los médiums* (Primera edición original en francés: 1861). Capellades: Hojas de luz.
- . (1924). *L'Évangile selon le spiritisme :contenant l'explication des maximes morales du Christ* (Primera edición original: 1864). Paris: Éd. de la B.P.S.
- . (1992). *Devocionario espiritista (libro de oraciones)* (Primera edición original en francés: s.d.). Barberà del Vallès: Humanitas.
- Kloosterman, I. (2012). Psychical research and parapsychology interpreted. *History of the Human Sciences*, 25(2), 2–22.
- Kössler, T. (2009). Towards a new understanding of the child: Catholic mobilisation and Modern Pedagogy in Spain, 1900-1936. *Contemporary European History*, 18(1), 1–24.
- Kronhelm, J. (1901). Dibujos automáticos. *Luz y Unión*, II(49), 400.
- Kurella, H. (1910). *Cesare Lombroso. A modern man of science*. New York: Rebman Company.

- Lachapelle, S. (2004). Between miracle and sickness: Louise Lateau and the experience of stigmata and ecstasy. *Configurations*, 12(1), 77–105.
- . (2005). Attempting science: The creation and early development of the Institut Métapsychique International in Paris, 1919-1931. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 4(1), 1–24.
- . (2008). From the stage to the laboratory: magicians, psychologists, and the science of illusion. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 44(4), 319–334.
- . (2011). *Investigating the supernatural: from spiritism and occultism to psychical research and metapsychics in France, 1853-1931*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 167–195.
- Lamont, P. (2004). Spiritualism and a mid-victorian crisis of evidence. *The Historical Journal*, 47(4), 897–920.
- . (2013). *Extraordinary beliefs. A historical approach to a psychological problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Maléfan, P. (1999). *Folie et spiritisme: histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars: 1850-1950*. Paris; Montréal: L'Harmattan.
- . (2002). Richet chasseur de fantômes: l'épisode de la villa Carmen. En B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (Eds.), *Des savants face à l'occulte 1870-1940*. Paris: Éditions La Découverte.
- Le Maléfan, P., Evrard, R., & Alvarado, C. S. (2013). Spiritist delusions and spiritism in the nosography of French psychiatry (1850–1950). *History of Psychiatry*, 24(4), 477–491.
- LeBlanc, A. (2001). The origin of the concept of dissociation: Paul Janet, his nephew Pierre, and the problem of post-hypnotic suggestion. *History of Science*, 39, 57–67.
- Lodge, O. (1918). Carta a Charles Richet. Edgbaston, 16 octubre de 1918. Carton 3, dossier 8: Archive de l'Institut Métapsychique International, Paris.
- Lombroso, C. (1886). *Studi sull'ipnotismo*. Torino: Fratelli Bocca.
- . (1892). Le spiritisme et la psychiatrie. Explication psychiatrique de certains faits spirites. *Annales Des Sciences Psychiques*, II, 143–151.
- . (1909b). El histerismo de los médiums. *Por esos Mundos*, X(176), 251–261.

- . (1993). *Los fenómenos del hipnotismo y espiritismo* (Primera edición original en italiano: 1909, traducción de Fernando Weyler). Barcelona: Amelia Boudet.
- López Gómez, Q. (1918). La muerte de Eusapia Palladino. *Lumen*, (Junio), 144–148.
- . (1926). *Glosario de palabras nuevas o poco comunes: usadas en psicología experimental, metapsíquica, ciencias ocultas y espiritismo*. Tarrasa: Talleres Gráficos de José Ventayol Vilá.
- López-Muñoz, F., Alamo, C., & Rubio, G. (2008). The neurobiological interpretation of the mental functions in the work of Santiago Ramón y Cajal. *History of Psychiatry*, 19(1), 5–24.
- Luckhurst, R. (2002). *The invention of telepathy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Maehle, H., & Sauerteig, L. (eds.). (2012). Sexology, medical ethics and occultism: Albert Moll in context [Special issue]. *Medical History*, 56(2).
- Marmin, N. (2001a). Métapsychique et psychologie en France (1880-1940). *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 4(4), 145–171.
- . (2001b). *La métapsychique (1875-1935): une impasse fructueuse dans l'histoire de la science de l'esprit*. Tesis sin publicar. Université Paris Descartes.
- Masschelein, A. (2011). *The unconcept. The freudian uncanny in the late-twentieth-century theory*. Albany: State University of New York Press.
- Mauskopf, S. H., & McVaugh, M. R. (1980). *The elusive science: origins of experimental psychical research*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Mayorca, S. (2006). *Médium y mediumnidad*. Barcelona: De Vecchi.
- Méheust, B. (1999). *Somnambulisme et médiumnité. Le choc des sciences psychiques* (Vol. 2). Paris: Institut Synthélabo.
- Melcior i Farré, V. (1895). Notas clínicas del consultorio médico hidro-magnético. *Revista de Estudios Psicológicos*, 29, 125–127.
- . (1900). *La enfermedad de los místicos (Patología-psíquica)*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico Juan Torrents.
- . (1901a). Cuatro palabras. *Luz y Unión*, II(53), 491–492.
- . (1901b). La dinamita anulada por una potencia invisible IV. *Luz y Unión*, II(50), 414–416.

- . (1901c). La dinamita anulada por una potencia invisible V. *Luz y Unión*, II(51), 445–446.
- . (1902). Le périsprit et les maladies. En *Compte-rendu du Congrès Spirite et Spiritualiste International tenu à Paris en 1900* (pp. 483–508). Paris: St. Amand.
- . (1904). *Los estados subconscientes y las aberraciones de la personalidad*. Barcelona: Carbonell y Esteva.
- . (1908). *¿Puede considerarse la voluntad como una fuerza medicatriz?: terapéutica de esa potencia anímica, cuando está debilitada y perturbada*. Madrid: Enrique Teodoro.
- Meusburger, P., Welker, M., & Wunder, E. (Eds.). (2008). *Clashes of knowledge. Orthodoxies and heterodoxies in science and religion*. New York: Springer.
- Milner Garlitz, V. (1990). Valle-Inclán y el ocultismo: la conexión gallega. En T. Albadalejo, J. Blasco, & R. de la Fuente (Eds.), *El modernismo: renovación de los lenguajes poéticos*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- . (2007). *El centro del círculo: “La lámpara maravillosa”, de Valle-Inclán*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Mira, E. (1922). Reseña. Charles Richet, *Traité de métapsychique*. *Archivos de Neurobiología, Psicología, Fisiología, Histología, Neurología y Psiquiatría*, 3, 319–355.
- . (1924). Réplica d’un crític criticat. *Anal de Ciències Mèdiques*, 18, 105–106.
- Monroe, J. W. (2008). *Laboratories of faith. Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Montiel, L. & Á. González de Pablo, Á. (Eds.) (2003). *En ningún lugar, en parte alguna: estudios sobre la historia del magnetismo animal y del hipnotismo*. Madrid: Frenia.
- Montiel, L. (2006). Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la alemania romántica. *Asclepio*, LVIII(2), 11–38.
- Moore, R. L. (1977). *In search of white crows: spiritualism, parapsychology, and American culture*. New York: Oxford University Press.
- Moreira-Almeida, A. (2005). Spiritist views of mental disorders in Brazil. *Transcultural Psychiatry*, 42(4), 570–595.
- Moreira-Almeida, A., Silva de Almeida, A. A., & Lotufo Neto, F. (2005). History of “spiritist madness” in Brazil. *History of Psychiatry*, 16(1), 5–25.
- Morselli, E. (1908). *Psicologia e “spiritismo”. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino*. (Vol. 1&2). Torino, Milano, Roma: Fratelli bocca.

- Mülberger, A. (2008). Marginalisation de la parapsychologie et du spiritisme dans le discours scientifique en Espagne. *L'homme et la Société*, (167/168/169), 101–118.
- Mülberger, A., Astudillo, S., Lorente, S., & Martos, M. (2001). El padre Palmés contra la metapsíquica: un análisis histórico de su retórica defensiva. *Revista de Historia de la Psicología*, 22(3-4), 431–438.
- Mülberger, A., Balltandre Pla, M., Vilaplana Traveria, E., Leal Cavalcante, M. T., & Moreno Lozano, V. (2009). La metapsíquica en la prensa diaria barcelonesa: un análisis de La Vanguardia (1923-1936). *Revista de Historia de la Psicología*, 30(2-3), 269–276.
- Mülberger, A., & Balltandre, M. (2012). Metapsychics in Spain: acknowledging or questioning the marvellous? *History of the Human Sciences*, 25(2), 108–130.
- . (2013). En el umbral de lo desconocido: un caso de visión extraordinaria en la España de Primo de Rivera. *Dynamis*, 33(1), 195–216.
- Mülberger, A., Balltandre, M., & Graus, A. (2014). Aims of teachers' psychometry: intelligence testing in Barcelona (1920). *History of Psychology*, 17(3), 206–222.
- Müller, T. (2006). La psiquiatría y el fenómeno de las “apariciones” a finales del siglo XIX. *Asclepio*, LVIII(2), 97–114.
- Myers, F. W. H. (1903). *Human personality and its survival of bodily death* (Vol. 1&2). London: Longmans, Green.
- Natale, S. (2013). Spiritual stars: religion and celebrity in the careers of spiritualist mediums. *Celebrity Studies*, 4(1), 94–96.
- Negrete, E. (1926a). De re metapsíquica. *España y América*, XXIV(1), 90–99.
- . (1926b). De re metapsychica. *España y América*, XXIV(2), 107–116.
- Nieto-Galan, A. (2011). *Los públicos de la ciencia. Expertos y profanos a lo largo de la historia*. Madrid: Ambos mundos.
- Noakes, R. (2002). “Instruments to lay hold of spirits”: Technologizing the bodies of Victorian spiritualism. En I. R. Morus (Ed.), *Bodies/Machines* (pp. 125–163). Oxford: Berg.
- . (2004). The “bridge which is between physical and psychical research”: William Fletcher Barrett, sensitive flames, and spiritualism. *History of Science*, XLII, 419–464.
- . (2007). Cromwell Varley FRS, electrical discharge and Victorian spiritualism. *Notes and Records of the Royal Society*, 61(1), 5–21.

- . (2008a). The historiography of psychical research: Lessons from histories of the sciences. *Journal of the Society for Psychical Research*, 72(891), 65–85.
- . (2008b). The “world of the infinitely little”: connecting physical and psychical realities circa 1900. *Studies in History and Philosophy of Science: Part A*, 39, 323–334.
- . (2014). Haunted thoughts of the careful experimentalist: Psychical research and the troubles of experimental physics. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 46–56.
- Oliver, S. (1901a). A Mr. Bérillon. *Luz y Unión*, II(49), 394–400.
- . (1901b). Clericales y sectarios de Roma, materialistas y neantistas, impugnadores del espiritismo. *Luz y Unión*, II(49), 393–394.
- . (1901c). Una carta, varias mediumnidades y 20.000 pesetas de premio. *Luz y Unión*, II(49), 390–392.
- . (1902a). Défense de la médiumnité. *Le Progrès Spirite*, 8(17), 133–135.
- . (1902b). Défense de la médiumnité (suite). *Le Progrès Spirite*, 8(18), 141–143.
- . (1902c). Monsieur le Directeur du Le Matin. *Le Progrès Spirite*, 8(11), 84.
- Oppenheim, J. (1985). *The Other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Osty, E. (1913). *Lucidité et intuition*. Paris: Félix Alcan.
- . (1914). Un fait de lucidité en la condition dite “psychométrique.” *Annales des Sciences Psychiques*, 24(4), 97–107.
- . (2000). *La connaissance supranormale. Étude expérimentale*. (Primera edición original: 1922). Paris: Éditions Exergue.
- Otero Acevedo, M. (1891a). Los fantasmas I. *El Heraldo de Madrid*, II(229), 1.
- . (1891b). Los fantasmas III. *El Heraldo de Madrid*, II(240), 1.
- . (1891c). Los fantasmas V. *El Heraldo de Madrid*, II(261), 1.
- . (1891d). Los fantasmas VI. *El Heraldo de Madrid*, II(268), 1.
- . (1891e). Los fantasmas VII. *El Heraldo de Madrid*, II(275), 1.
- . (1891f). Los fantasmas XII. *El Heraldo de Madrid*, II(309), 1.

- . (1892). Fotografías pseudo espiritistas. *La Ilustración Artística*, XI(529), 103–106.
- . (1893-95). *Los espíritus* (Vol. 1&2). Madrid: Revista Psicológica “La Irradiación.”
- . (1895). *Lombroso y espiritismo: (apuntes para la psicología del porvenir): colección de artículos publicados en “El Globo.”* Madrid: Biblioteca de la Revista de Estudios Psicológicos La Irradiación.
- Owen, A. (1989). *The darkened room: women, power, and spiritualism in late Victorian England*. London: Virago.
- . (2004). *The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Palasí, F. (s.d.). *Renacimientos, o, Pluralidad de vidas planetarias*. Barcelona: Maucci.
- Palladino, E. (1895). Carta a Eleonora Sidgwick. Nápoles, 14 de noviembre 1895. Myers, 23, 124: “Myers papers”, Trinity College, Cambridge.
- Palmés, F. M. (1926a). La ciencia y las ciencias ocultas. *Ibérica*, 1(630), 347–348.
- . (1926b). La metapsíquica de Richet. *Ibérica*, 2(642), 141–143.
- . (1928). Epílogo a la crítica de la metapsíquica objetiva. *Ibérica*, 1(733), 393–399.
- . (1932). *Metapsíquica y espiritismo*. Madrid: Razón y Fe.
- Parot, F. (1993). Psychology experiments: spiritism at the Sorbonne. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 29(1), 22–28.
- . (1994). Le bannissement des esprits. Naissance d’une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie. *Revue de Synthèse*, IV(3-4), 416–443.
- . (2004). Honorer l’incertain: La science positive du XIXe enfante le spiritisme. *Revue d’Histoire de Sciences*, 57(1), 33–63.
- Piéron, H. (1922). Compte-rendu “Traité de Métapsychique.” *L’année Psychologique*, 23(23), 602–603.
- Pierssens, M. (1993). Le merveilleux psychique aux XIXe siècle. *Ethnologie Française*, XXIII(351-366).
- . (2002). Récits et raisons. En B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (Eds.), *Des Savants face à l’occulte 1870-1940* (pp. 41–62). Paris: Éditions La Découverte.

- Plas, R. (2000). *Naissance d'une science humaine: la Psychologie. Les psychologues et le "merveilleux psychique"*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- . (2012). Psychology and psychical research in France around the end of the 19th century. *History of the Human Sciences*, 25(2), 91–107.
- Poch Noguer, J. (s.d.-a). *La medicina, el ocultismo y la metapsíquica*. Barcelona: Maucci.
- . (s.d.-b). *El Enigma de la muerte ante la metapsíquica*. Barcelona: Casa Ed. Maucci.
- . (1924). *Prácticas científicas de ocultismo. Las ciencias ocultas reveladas por la metapsíquica*. Madrid: Orrier.
- . (1926). De re metapsíquica. *Revista de Estudios Metapsíquicos*, II(11), 10–12.
- . (1927). *¿Habló la esfinge?: libro en el que se describe imparcial y científicamente hasta dónde se ha llegado en la actualidad en los estudios y prácticas metapsíquicos*. Barcelona: Maucci.
- Primer Congreso. (1888). *Primer Congreso Internacional Espiritista: septiembre 1888 Barcelona: representaciones, adhesiones, sesiones públicas, etc.*. Barcelona: Imprenta de Daniel Cortezo y Ca.
- Ramón y Cajal, S. (1941). *Charlas de café: pensamientos, anécdotas y confidencias* (Primera edición original: 1921). Madrid: Tipografía Artística.
- . (1981). *Recuerdos de mi vida: Historia de mi labor científica* (Primera edición original: 1923). Madrid: Alianza.
- Ramos, A. M. (1897). Clínicas. *Revista de Estudios Psicológicos*, 31, s.n.
- Richet, C. (1893). Expériences de Milan. Notes de M. Charles Richet. *Annales des Sciences Psychiques*, III, 1–31.
- . (1900). Un cas remarquable de précocité musicale. *Annales des Sciences Psychiques*, X, 324–344.
- . (1906). *Les phénomènes dits de matérialisation de la villa Carmen: avec documents nouveaux et discussion*. Paris: Annales des Sciences Psychiques.
- . (1919). Carta a Humbert Torres. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- . (1922). *Traité de métapsychique*. Paris: Félix Alcan.
- . (1923). Réponse à M. P. Janet. A propos de métapsychique. *Revue Philosophique*, XCVI(Juillet-Décembre), 462–471.

- . (1933). *Souvenirs d'un physiologiste*. Paris: J. Peyronnet & Cie.
- Robertson, B. A. (2013). *In the laboratory of the Spirits. Gender, embodiment and the scientific quest for life beyond the grave, 1918-1939*. Tesis sin publicar. Carleton University.
- Roca Rosell, A. (1986). Los ecos de un debate internacional. En J. Comas i Solà, *El espiritismo ante la ciencia: estudio sobre la mediumnidad* (pp. V–XXVII). Barcelona: Alta fulla.
- . (Ed.). (2004). *Josep Comas i Solà: astrònom i divulgador*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Rochas d'Aiglun, A. de. (1897). *Exteriorización de la motilidad* (Primera edición original en francés: 1896, traducción y notas de Victor Melcior). Barcelona: Impr. de Pujol y C^a.
- Rodríguez de Aldao, A. (pseudónimo: Aymerich). (s.d.). *El hipnotismo prodigioso (los fenómenos del espiritismo)* (Vol. 1&2). Madrid: Librería de Pueyo.
- Rodríguez Lafora, G. (1975). *Don Juan, Los milagros y otros ensayos* (Primera edición original: 1926). Madrid: Alianza.
- Rojo Pantoja, Á. (2006). *El concepto de "disociación" en el fin-de-siècle: P. Janet y S. Freud*. Tesis sin publicar. Universidad Complutense de Madrid.
- Roll, W. (2005). Transcendental mind. Eugène Osty's supernormal faculties in man. *Journal of Scientific Exploration*, 19(4), 615–624.
- Rueda, S. A. (1991). Parapsychology in the ibero-american world. *Journal of Parapsychology*, 55(June), 175–207.
- Sánchez Herrero, A. (1897). Prólogo. En A. de Rochas d'Aiglun (Ed.), *Exteriorización de la motilidad* (pp. VII–XVI). Barcelona: Impr. de Pujol y C^a.
- Sánchez Herrero, A. [hijo] (1926). *Nuestra vida extra-carnal*. Madrid: Imp. de los Sucesores de Felipe Peña Cruz.
- Santa Cara, M. de. (s.d.). *Un Tanteo en el misterio: ensayo experimental sobre la lucidez sonambúlica*. Madrid: M. Aguilar.
- . (1924a). Carta a Gustave Geley. Madrid, 12 de mayo 1924. Caja 13: Archive de l'Institut Métapsychique International, Paris.
- . (1924b). Carta a Gustave Geley. Madrid, 6 de enero 1924. Caja 13: Archive de l'Institut Métapsychique International, Paris.
- . (1925). Carta a Eugène Osty. Madrid, 12 de febrero 1925. Caja 13: Archive de l'Institut Métapsychique International, Paris.

- Santoliquido, R. (1918). Carta a Charles Richet. Paris, Noviembre 1918. Caja 3, dossier 7: Archive de l'Institut Métapsychique International, Paris.
- Secord, J. A. (2004). Knowledge in transit. *Isis*, 95(4), 654–672.
- Shamdasani, S. (1993). Automatic writing and the discovery of the unconscious. *Spring*, 54(June), 100–131.
- . (1994). Encountering Hélène. Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology. En T. Flournoy, *From India to the planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages* (pp. XI–LI). Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Shapin, S. (1994). *A social history of truth: civility and science in seventeenth-century England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sharp, L. L. (2006). *Secular spirituality: reincarnation and spiritism in nineteenth-century France*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Sociedad de Investigaciones Psíquicas Ibero-Americana. (1895). *Estatutos y reglamento*. Madrid: Revista Psicología “La Irradiación.”
- Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos. (1925a). Llamamiento. *Revista de Estudios Metapsíquicos*, I(5), 32.
- . (1925b). Por el mundo de lo desconocido. Hechos y experimentos. *Revista de Estudios Metapsíquicos*, I(3), 19.
- . (1925c). Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos. *Revista de Estudios Metapsíquicos*, I(4), 1.
- . (1926). Un experimento de metagnomía en la Sociedad Española de Estudios Metapsíquicos. *Revista de Estudios Metapsíquicos*, II(6), 24–26.
- Sommer, A. (2012). Psychical research and the origins of American psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino. *History of the Human Sciences*, 25(2), 23–44.
- . (2013a). *Crossing the boundaries of mind and body: psychical research and the origins of modern psychology*. Tesis sin publicar. University College London.
- . (2013b). Normalizing the supernormal: the formation of the “Gesellschaft für Psychologische Forschung” (“Society for Psychological Research”), c. 1886–1890. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 49(1), 18–44.
- . (ed.). (2014a). Psychical research in the history and philosophy of science [Special section]. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 38–111.

- . (2014b). Psychical research in the history and philosophy of science. An introduction and review. *Studies in History and Philosophy of Science, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, 38–45.
- Taves, A. (2014). A tale of two congresses: the psychological study of psychical, occult, and religious phenomena, 1900–1909. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 50(4), 376–399.
- Tolosa Latour, M. (1884). *Las Fuerzas físicas y la fuerza psíquica: memoria leída el 7 de noviembre de 1884 en el Ateneo de Madrid* (p. 44). Madrid: Gutenberg.
- Torres, H. (s.d.). De cómo mi padre se hizo espírita. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- . (1923). A propòsit d'una crítica. *Analys de Ciències Mèdiques*, 17, 397–398.
- . (1926). La psicología supranormal i la personalitat humana. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- . (1946–48). *Mi libro de metapsíquica. Los puntos cruciales*. Documento de archivo, Fons Humbert Torres: Universitat de Lleida, Lleida.
- Torres Solanot, V. de. (1888). Proemio. En *Primer Congreso Internacional Espiritista: septiembre 1888 Barcelona: representaciones, adhesiones, sesiones públicas, etc.* (pp. 3–46). Barcelona: Imprenta de Daniel Cortezo y Ca.
- . (1895). *La médium de las flores*. Barcelona: Revista de Estudios Psicológicos.
- Treitel, C. A. (2004). *A science for the soul: occultism and the genesis of the German modern*. Baltimore [etc.]: Johns Hopkins University Press.
- Trochu, T. (2008). L'Amérique de Pierre Janet: William James & Co. *Annales Médico-Psychologiques*, 166, 199–205.
- Turchetti, S., Herran, N., & Boudia, S. (eds.). (2012). Transnational history of science [Special issue]. *The British Journal for the History of Science*, 45(3).
- Tusquets, J. (1932a). *Los Poderes ocultos de España*. Barcelona: José Vilamala.
- . (Ed.). (1932b). *Miscelánea antisectaria*. Barcelona: Vilamala.
- . (1939). *Masones y pacifistas*. Burgos: Ediciones antisectarias.
- Valentí Camp, S., & Massaguer, E. (1912). *Las Sectas y las sociedades secretas a través de la historia: estudio analítico y descriptivo de las principales sectas misteriosas y de las sociedades secretas*. Barcelona: Antonio Virgili.

- Valentine, E. R. (ed.). (2012a). Relations between psychical research and academic psychology in Europe, the USA and Japan [Special issue]. *History of the Human Sciences*, 25(2).
- . (2012b). Spooks and spoofs: relations between psychical research and academic psychology in Britain in the inter-war period. *History of the Human Sciences*, 25(2), 67–90.
- Valle-Inclán, R. del. (1987). Psiquismo. En J. Serrano Alonso (Ed.), *Artículos completos y otras páginas olvidadas* (pp. 190–192, artículo publicado en 1892). Madrid: Ediciones Istmo.
- Vidal, F., & Barras, V. (1996). La Suisse romande “à la découverte de l’inconscient.” *Révue Médicale de la Suisse Romande*, (116), 909–915.
- Vilaplana, E., & Mülberger, A. (2006). Espiritismo, metapsíquica y ciencia: análisis de tres aportaciones catalanas de principios del siglo XX. *Revista de Historia de la Psicología*, 25(3-4), 477–488.
- Vilar de la Tejera, C. (1923). *Las maravillas del metapsiquismo: misterios y enigmas*. Barcelona: Antonio Roch.
- Vulser, H. (2008). *La mythomanie: approche clinique et psychopathologique*. Memoria sin publicar, Journées Inter-Universitaires, Rennes.
- Wolf, S. (1993). *Brain, mind and medicine. Charles Richet and the origins of the physiological psychology*. New Brunswick, London: Transaction.
- Wolffram, H. (2009a). In the laboratory of the Ghost-Baron: parapsychology in Germany in the early 20th century. *Endeavour*, 33(4), 152–156.
- . (2009b). *The stepchildren of science. Psychical research and parapsychology in Germany, c.1870-1939*. Amsterdam, New York: Editions Rodopi.
- . (2012a). “An object of vulgar curiosity”: legitimizing medical hypnosis in imperial Germany. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 67(1), 149–176.
- . (2012b). Hallucination or materialization? The animism versus spiritism debate in late-19th-century Germany. *History of the Human Sciences*, 25(2), 45–66.
- Ystehede, P. J. (2013). Demonizing being: Lombroso and the ghosts of criminology. En P. Knepper & P. J. Ystehede (Eds.), *The Cesare Lombroso handbook* (pp. 72–97). Oxon: Routledge.