

ONTOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN ESPIRITISTA:

CULTURA ESCRITA, TEXTUALIDAD Y AUTORÍA DE UNA
CONTRACULTURA DE COMIENZOS DEL SIGLO XX

ONTOLOGY OF SPIRITUALIST COMMUNICATION:
WRITTEN CULTURE, TEXTUALITY AND AUTHORSHIP OF AN EARLY
TWENTIETH-CENTURY COUNTERCULTURE

PAULA PÉREZ-RODRÍGUEZ

Madrid Institute for Advanced Study
Universidad Autónoma de Madrid-Casa de Velázquez
Madrid, España

paula.perez-rodriguez@casadevelazquez.org - paulaprzrodz@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se aborda el análisis de la cultura escrita y ontología comunicativa del espiritismo, a través del estudio de la autoconceptualización de las comunicaciones espiritistas y sus diferentes tecnologías en fuentes del primer tercio del siglo XX en España, incluyendo el título *Idearium futurismo*, de Agustina González López (1916). A través del examen de las imaginaciones y valores otorgados a la alfabetización, la escritura mediúmnica o la autoría, se investiga cómo el movimiento espiritista no solo desafió corporalmente las normas establecidas, como ya señalara

Gerard Horta (2004), sino que trabajó desde la escritura por la constitución de una esfera pública contracultural. Por medio del desarrollo de una textualidad radicalmente disidente, y subyacente a sus trabajos editoriales, el espiritismo de base popular, compuesto por numerosas mujeres sin estatus, trabajó para que todos los valores pudieran ser dados vuelta.

Palabras clave: espiritismo, Agustina González López, cultura escrita, comunicaciones mediúmnicas, esfera pública.

ABSTRACT

This article addresses the analysis of the written culture and communicative ontology of spiritualism through the study of the self-conceptualization of spiritualist “communications” and its different technologies in sources from the first third of the 20th century in Spain, including the title *Idearium futurismo*, by Agustina González López (1916). Through an examination of the imaginations and values given to literacy, mediums’ writing or authorship, the article investigates how the spiritualist movement not only challenged established norms corporeally, as Gerard Horta (2004) pointed out, but also worked through writing for the constitution of a countercultural public sphere. Owing to the development of a radically dissident textuality which lied beneath its editorial works, grassroots spiritualism and its women without social status worked for all values to be turned upside down.

Keywords: Spiritualism, Agustina González López, written culture, spiritualist communication, public sphere.

Recibido: 13/05/2024

Aceptado: 17/09/2024

Si, tal y como señalara James Paul Gee –siguiendo a Marx– “no hay escapatoria a la teoría” (19), una de las preguntas que cabe hacerse a la hora de estudiar la cultura impresa de aquellas ajenas a la esfera pública dominante es ¿qué conceptualización subyace a sus usos de lo escrito? La llamada “historia de la cultura escrita” (Castillo Gómez y Araya) con frecuencia ha señalado la convivencia, en las “escrituras populares”, de elementos formulaicos propios de las tradiciones discursivas del lenguaje escrito con elementos imprecisamente importados de oralidades situadas; con todo, habitualmente rescatadas a contrapelo, es poco común que las fuentes permitan averiguar el tipo de agencia y participación conceptual de aquellas que escriben desde abajo.

El espiritismo destaca por las posibilidades que ofrece para reconstruir los principios que sustentaron su compleja y oportuna cultura escrita, que, en el caso de la España del primer tercio del XX, no solo contó con un importante cuerpo de publicaciones impresas, sino que constituyó toda una ontología de la comunicación: enfocado como fenómeno sociopolítico en la exploración colectiva de preguntas trascendentales para la mejora racional del ser y la condición humana, resulta un caso cultural paradigmático de anclaje de las indagaciones en torno a la existencia (ontología) en las diferentes tecnologías de escritura, lenguaje y comunicación disponibles. Incluyendo extravagantes teorías sobre la escritura inexperta, la ontología comunicativa del espiritismo habría requerido de la apropiación popular y táctica de los principios domesticadores de la alfabetización: contra la aparente continuidad histórica de la alfabetización como la herramienta estrella para “solidificar la jerarquía social, potenciar a las élites y garantizar que las personas situadas en la parte inferior de la jerarquía acepten los valores, normas y creencias de las élites” (Gee 51) –según fue explicado por pensadores como Antonio Gramsci–, diferentes zonas del movimiento espiritista previo a la guerra civil española (1936-1939) identificaron en el dominio de las tecnologías de la escritura la condición para la constitución

de una esfera pública –y en esta esfera pública, la posibilidad de un mundo social alternativo–.

El tránsito desde las iniciales comunicaciones espiritistas de las hermanas Fox en 1840 hasta el fenómeno internacional fue relativamente rápido en Europa y Latinoamérica. En el caso de España, en 1857, el mismo año que Allan Kardec publicaba en francés *El libro de los espíritus*, se imprimía en Cádiz *Luz y verdad del espiritualismo*; en 1861, se producía una reactiva quema de libros espiritistas traídos de Francia en Barcelona (Müllberger), y en todo el tercio final del siglo XIX se sucedía la creación de medios y revistas de corte o filia espiritista (*El criterio espiritista* (1868), la *Revista espiritista* (1869), *El Espiritista* (1878), *La luz del porvenir* (1879) y *Las Dominicales del Libre Pensamiento* (1883), entre otras), sociedades científico-espiritistas (como el Centro de Estudios Psicológicos o la Sociedad Espiritista Española), o grupos, círculos, reuniones y cenáculos de todo tipo (como el grupo Marietta, liderado por Antonio Torres-Solanot y Casas o el grupo La Paz, liderado por José María Fernández Colavida) en los que se sucederían las comunicaciones mediúmnicas, llegando al punto de ser Barcelona –sede central del espiritismo catalán, de un corte particularmente radical y obrero (Horta)– la ciudad que acogería el Primer Congreso Espiritista Internacional en 1888.

Este primer momento de difusión del espiritismo y creación de grupos de diferentes escalas, además de ser concomitante con el librepensamiento y la teosofía, a comienzo del siglo XX se enmarcaría en un renacimiento ocultista general de gran calado vivido en todo Occidente, con España en particular acusando una intensificación de las prácticas mediúmnicas “durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial” (Müllberger 29). Popular, revolucionario y con “vocación internacional” (19), el espiritismo se desarrollaba a partir de la combinación de la doctrina racionalista y religiosa del pedagogo francés Allan Kardec, con la implementación de una ontología de la comunicación basada en la posibilidad de establecer contacto con espíritus del más allá. En esta ontología, junto con los estallidos glosolálicos (Galán Rodríguez; Yaguello) de la mediumnidad parlante, se dio una explosión de todo tipo de formas de escritura de corte expresionista, como serían

la tiptología¹, la psicografía o escritura automática o la pneumatografía o escritura directa² –según clasificación del manual práctico *Cómo se habla con los muertos* (1930)–, formas que, presuntamente, los espíritus escogerían para comunicarse con los vivos, amparados inicialmente por las conocidas mesas giratorias y tablas parlantes (hoy de ouija) así como por las manos de los cuerpos escribientes, para con posterioridad recurrir a máquinas taquigráficas, máquinas de escribir e incluso la imprenta. En todas estas manifestaciones, el pasado tomaba una cualidad performativa que, lejos del estatismo y la fijeza de los relatos de la historia, permitía su activación para la mejora y modificación del presente.

¹ En *Prácticas científicas de ocultismo*, de José Poch Noguer (1924), se define la tiptografía por medio de esta escena: “Sentados cómodamente los consultantes, con las manos colocadas apropiadamente como se ha expresado, se aguarda a que la mesa dé las primeras oscilaciones. Se hacen las preguntas y se van anotando los golpes seguidos de cada pata. La suma corresponde a la respectiva letra, con relación al número indicador de cada una. Después, juntándolas, se obtienen las palabras que forman las oraciones” (254). Junto a esta tiptología alfabética, se practicaría una tiptología de pregunta-respuesta en formato de sí o no. Con todo, tal y como Sciens señala en *Cómo se habla con los muertos*, a fines del primer tercio del siglo XX esta práctica se habría abandonado a favor de otras tecnologías: “Este fenómeno ha entretenido durante algún tiempo la curiosidad de los salones, y las causas que han contribuido a su abandono son: para la gente frívola, la moda de otras diversiones; para la gente grave y observadora, la ocupación en estudios de otras manifestaciones más importantes” (35).

² Sciens señala que “la pneumatografía es la escritura directa producida por el espíritu sin ningún intermediario: difiere de la psicográfica en que ésta es la transmisión del pensamiento del espíritu que se vale de la mano del médium” (59), y que la psicografía “ofrece la ventaja de acusar la intervención de las entidades de una manera más eficaz y positiva para las consultas, comprobaciones de citas, fechas históricas y personalidades. El médium escribe como si pudiera hacerlo en condiciones normales. Son numerosos los libros publicados sobre la base de comunicaciones psicográficas [...] y muchas las revistas [...] con] una sección dedicada a los dictados de los espíritus con el título de *Medianímicas*” (60-61). Como especifica Martínez Bravo, la distinción establecida por Allan Kardec entre la pneumatografía y la psicografía tiene que ver con los grados de participación del cuerpo humano en las comunicaciones del más allá: si en el caso de la primera el espíritu desencarnado generaría escrituras sin la participación activa de un cuerpo mediúmnico, en el caso de la psicografía “el médium escribía en un inicio por medio de una cestilla (corbeille) y posteriormente usando un tablero (planchette), mientras que en la psicografía directa o manual, era el mismo médium, quien obtenía la información del espíritu desencarnado directamente, sin usar otro objeto más que el lápiz; supuestamente, se trataba de un tipo de posesión espiritual” (159). Remito a Horta (76) para un listado de la tipología comunicativa del espiritismo.

Una comunicación, en el contexto espiritista, refería a la unidad cultural de código, habitualmente –pero no siempre– verbal, dada por un médium y recibida por su comunidad, por lo común en una sesión espiritista, vía la cual un espíritu trataba de transmitir un mensaje de cierta urgencia y calado a los escuchantes y el médium en cuestión. Afectada por las diferentes leyes en torno a los delitos de imprenta lo mismo que por la asequibilidad de las tecnologías de escritura disponibles, en un creciente contexto de alfabetismo (Escolano y Arnove), la cultura escrita del espiritismo español estuvo en auge desde fines del siglo XIX hasta el estallido de la guerra civil española, con diferentes grupos y tertulias presuntamente recibiendo las escrituras de espíritus y publicando folletos, revistas y libros con sus resultados. Atendiendo a las fuentes, cabe pensar que muchas de las y los espiritistas cambiaron su estatus social de analfabeto a lector, y hasta escritor, por arte de la ontología comunicativa del movimiento:

Era Reyes un muchachote maduro y aún no sabía de las sorpresas inefables que con la llave del alfabeto pueden conocerse. La A y la B, la M y la J, mostrábasele como cuerdas misteriosas que él no había tañido nunca [...]. Sin embargo –la voluntad iza castillos y sacude océanos–; el idioma fue pronto cuajándose en signos en su cerebro, y así pudo penetrar en las cosas y en las ideas para paladearlas. El [sic] mismo, sin más mentor que su afán de conocer y poner nombres a lo que le rodeaba, aprendió a navegar por entre ese mar de palabras escritas que a tantos continentes desconocidos nos lleva. Merced a ello y al Espiritismo, fue moldeando su inteligencia y orientándose en el mundo. (Reyes 8)

El caso de José María Reyes ilustra la oportunidad que el espiritismo ofrecía para los de abajo, al resultar no solo un espacio de acogida de inquietudes espirituales y políticas, sino también un entorno educativo en el que reconfigurar la posición social de los miembros de la comunidad. Como ocurrió en los círculos librepensadores y socialistas de la época, la lectoescritura del espiritismo aparecía con frecuencia unida a las utopías de la igualdad de los seres y la posibilidad de la bondad en el mundo. Con

todo, la voluntad entregada a la escritura de adeptos como José María Reyes contrastaría, en el circuito social del espiritismo, con la ausencia de voluntad asociada a los cuerpos médium que lideraban carismáticamente (Horta) las sesiones espiritistas y sus escrituras y que, en ocasiones, afirmaban ser analfabetos e iletrados. ¿Qué bases sostenían a la demanda de compromiso letrado de la comunidad espiritista, con su voluntad intelectual, junto a la idea de unos cuerpos marcados por la involuntaria escritura?

LA PERFORMATIVIDAD COMUNICATIVA VISTA DESDE ABAJO

Los estudios sobre el espiritismo en España y Latinoamérica muestran consenso a la hora de referir las relaciones instituidas e institucionales que regulaban y disciplinaban el orden expresivo de la esfera pública en los siglos XIX y XX, y cómo quedaba cuestionado en las comunidades y acciones públicas espiritistas (Horta; González de Pablo; Graus; Martínez Bravo; Quereilhac; Ramírez, Sevilla y Nieto-Galán). Las transformaciones políticas y subjetivas que el espiritismo habría permitido —particularmente, a las mujeres (Correa; Barranco; Espigado Tocino; Marín; Ortega) y a los excluidos (Horta), muy habitualmente analfabetos— se inscribieron en los procesos de perfeccionamiento comunicativo con los espíritus. En un manual de época, *Sciens* expresaría los pasos prototípicos de una alfabetización mediúmnica en estos términos: “Cuando un médium se halla entrenado en la tiptología y la escritura automática, se puede acometer el intento de que los espíritus hablen por su boca” (64). El dominio de la mediumnidad daba progresivo acceso a tecnologías de tipo verbal que, en su esquema receptivo, resultarían más complejas que la escritura a mano (el primer tipo de escritura automática) o la escucha y anotación de golpes (tiptología): la escritura taquigráfica, las huellas sobre arcilla o la mediumnidad parlante.

El orden de complejidad de la ontología de la comunicación espiritista resulta sorprendente por el desorden aparente sobre las secuencias habituales de los aprendizajes tecnológicos en relación con la escritura. Por un lado, mientras en la secuencia habitual de aprendizaje lingüístico, la capacidad de

hablar del ciudadano común antecede a su alfabetización y manejo de las diferentes tecnologías de la escritura, la capacidad de hablar-mediúmicamente sería, en el caso de la ontología espiritista, el último paso de la comunicación con los espíritus. Por otro lado, en el extremo opuesto, la tiptología, que desde el aprendizaje social al uso requeriría de un conocimiento perfecto de las letras del alfabeto y de su orden específico en cada lengua —además de un conocimiento básico de matemáticas, pues implicaba seguir el orden del alfabeto al son de los golpes de un espíritu—, era conceptualizada como la más sencilla de las manifestaciones mediúnicas. En su detallada comprensión de los gestos comunicativos, cuidadosamente clasificados de manera alternativa a la conocida, el espiritismo se mostraba como un movimiento autorreflexivo respecto de sus actos de comunicación —hablada y escrita—, algo poco habitual en los estratos populares. No obstante, tras sus comunicaciones, en lugar de frente a la transparencia de una identidad propia, el espiritismo nos sitúa frente a una conciencia performativa, esto es, frente a un implícito entendimiento analítico de la semántica de aquellos gestos vinculados a la cultura escrita y comunicativa dominante. Ello posibilitaba, por arte de la invocación energética de lo desconocido y superior, la interpretación del orden semiótico impuesto desde arriba sobre los hechos culturales de la escritura como una situación coyuntural o contingente, de modo que las puertas para alterarlo de manera intencional y táctica quedaban abiertas. La alfabetización *al revés* del espiritismo, en este sentido, sugería la posibilidad de configurar una nueva esfera pública, regida por otras leyes, en la que los de abajo pudieran dejar de serlo.

Como método de acceso a la verdad sobre el ser dependiente de las tecnologías de comunicación disponibles, la ontología espiritista no fue estable o fija: aunque en el movimiento se tendiera a la conceptualización en forma de sistemas, el eclecticismo marcaría el ordenamiento de mundos del espiritismo, y así hemos de entender que la interpretación de los mensajes del más allá se adaptaba a las necesidades y recursos variables de cada grupo y momento. Funcionando por medio de ajustes recursivos de adaptación al contexto tecnológico cambiante de la época, aunque a mediados del siglo

XIX la tiptología y sus “raps” se consideraban un método de comunicación con el más allá apto, pocos años después se acusa de lentitud para generar mensajes a la tiptología, por lo que se prefirió la escritura manuscrita para recoger comunicaciones de espíritus que, recibidas durante sesiones espiritistas, acogían una mayor complejidad y condición discursiva. En 1925, Lesar afirma: “Entre los espiritistas existe una creencia altamente acreditada. Aseguran que el medio de la escritura mediúmnica ha sido sugerido por los espíritus con el fin de obviar la lentitud de las comunicaciones tip[t]ológicas” (68). El mismo Kardec, arguyendo que fueron los propios espíritus quienes le advirtieron sobre la idoneidad de la escritura a mano como técnica de comunicación espiritista, había dedicado varios párrafos a la explicación de por qué la manuscritura había de ser el método primario de contacto con el más allá³. Sciens desarrolló dicho principio recurriendo a argumentos grafológicos: tal y como ocurriría con la escritura de los vivos, la escritura automática tendría “la ventaja de acusar más materialmente la intervención de una potencia oculta y de dejar huellas que pueden conservarse” (s.p.).

Esta potencia no venía sin costes para los cuerpos de acogida. La extenuación a la que, según la teoría espiritista, se vería sometido el cuerpo humano tras acceder a *una escritura ajena y del más allá* sería literariamente retratada por Carmen de Burgos en su novela espiritista *El retorno*, publicada en Lisboa en 1922. En esta obra, tras su instancia de escritura automática, la ficcional médium de un grupo espiritista de Estoril, Juanita, dice sentir “una vaguedad en la cabeza... no pienso... creo que me voy a dormir” (46), y la voz narradora señala que la manuscritura resultante de la comunicación es en efecto “distinta de la de Juanita”, tras lo que la espiritista participante Virginia añade que es de hecho la letra de Anthero de Quental (43), poeta portugués del siglo XIX. En *El retorno*, Juanita transita involuntariamente de la autoría de Mariano José de Larra

³ Según Martínez Bravo, esta apuesta se debió a la convicción de que mediante el gesto corporal de escribir “los médiums podían establecer con los espíritus relaciones más regulares y duraderas” (164), pudiendo así conocerse “los secretos más recónditos” de los espíritus.

o Gérard de Nerval a la de Magallanes, y en todas las comunicaciones que recibe “diferenciaba el lenguaje de unos a otros y los caracteres de la escritura” y podía escribir “lo mismo [en] portugués que francés y español, sin conocer esos idiomas” (46).

Carmen de Burgos recogía lo que resultaba un ideal de las comunicaciones espiritistas: la posibilidad de los médiums de reproducir los gestos de escritura de los muertos –e inclusive sus cualidades lingüísticas o idiolectales–, mito alimentado desde el propio espiritismo en aras de generar una verosimilitud apoyada en las creencias cristianas en torno a la unicidad del alma humana. Pero la realidad era sin duda más compleja. En la biblioteca espiritista española se encuentran divergencias de opinión a la hora de valorar la relevancia o irrelevancia de que un médium reprodujera la estilística amanuense y lingüística de un personaje histórico encarnado en él. Si por un lado testimonios como el de una sesión espiritista en la que un médium (1925)⁴ manifiesta una “letra y sintaxis” diferente por cada espíritu que recibe abundan, y se erigen como marca de identidad de las escrituras automáticas, por otro, algunos manuales espiritistas de los años veinte seguían afirmando que “la escritura mediúmnica presenta[ba] a veces singulares particularidades que, al parecer, rechazan toda intervención humana” (Lesar 68) –como el escribir frases de derecha a izquierda o formar los caracteres al revés, a modo de marca aurática de una presencia sobrehumana–, mientras que otros escritos buscaban normalizar la disonancia entre los posibles espíritus ilustres que fueran a ocupar un cuerpo y el condicionamiento social del cuerpo ocupado en cuestión: “Empleas el lenguaje de tu grado, que he de respetar, otro no tienes para darme, alma amada, me das de tu Verdad y te lo he de agradecer. Dios te premie tu sinceridad” (*Macrocosmo*, febrero de 1934, 6). Esta cita encubriría una justificación que según la escritura mecánica más ocultaba la manuscrita mediúmnica más urgente se iría

⁴ “[P]erdía la consciencia y se ponía a escribir, con letra y sintaxis tan varia, cuando de distintos seres se trataba, y al mismo tiempo tan idénticas, cuando se comunicaba el mismo espíritu, que resultaba curiosísimo observar estas diferencias. Tuvimos, durante más de cuatro años, comprobaciones múltiples de esta mecánica mediumnidad. Una de ellas fue obtener un escrito en árabe, que ninguno de nosotros conocíamos, y que fue traducido por un amigo al siguiente día” (*La luz del porvenir*, n.º 149, p. 73).

haciendo: ¿cómo hacer con la marca lingüística que un médium pudiera dejar sobre el espíritu que lo tomaba? Y si esta marca se quedara, ¿qué implicaba para la credibilidad del mensaje?

En una época en la que la grafología trabajaba para señalar el modo inequívoco en que cada gesto-escritura denotaba una identidad-cuerpo, que la manuscritura de un espíritu se manifestara en un cuerpo ajeno, con sus propias características formales, sería tomado como prueba irrefutable de los aciertos espirituales, sociales y científicos del espiritismo. Esta conceptualización se inscribiría en lo que Horta llamó la “contrapartida fantástica de la societat” (71) del espiritismo, en la que la ruptura con la alienación social habría permitido jugar con pautas semióticas liberadas del orden hegemónico. La ontología espiritista generaría por tanto un orden teórico de la manuscritura en que el cuerpo se postulaba como libre, *a priori*, de las determinaciones sociales asociadas a su gesto, e inclusive de las determinaciones socio-gestuales asociadas a su cuerpo. Más allá de que en la práctica un cuerpo fuera o no capaz de abandonar sus grafismos inexpertos, una conceptualización de lo posible basada en el abandono de los significados sociales atribuidos solo podía implicar ganancias para nuevos alfabetizados y médiums. En este marco de performatividades en juego, la voluntad de las espiritistas y la escritura involuntaria de las médiums dejaban de tener valor estructurante: todo podía significar una cosa y la contraria.

TECNOLOGÍAS DEL SIGLO XX: LA TEXTUALIDAD ESPIRITISTA

La caligrafía, disciplina corporal y amanuense asociada a la agradable visualización de la secuencia alfabética, había formado un todo con la escritura hasta la difusión de nuevas tecnologías para la escritura a tiempo real como la máquina de escribir. En el siglo XIX, sin un correcto entrenamiento de la mano era aún imposible obtener determinados resultados públicos de las operaciones espontáneas de escritura y desde ahí se interpretaban –con estigma o sin él– los intercambios escritos que no pasaban por la imprenta. Aunque el espiritismo del XIX hubiera aprendido a hacer de la mala letra

una virtud, justificando los trazos irregulares e inexpertos como parte de la resistencia de un cuerpo mediúmnicó a ser ocupado, a fines de siglo y a comienzos del XX, la comercialización de versiones baratas de estenógrafos y máquinas de escribir⁵, así como la aparición de un creciente número de opciones de impresión de bajo coste (Martínez Martín), cambiarían la prevalencia de la manuscritura entre las comunidades espiritistas, así como el lugar conceptual que ocupaba en su ontología comunicativa. La alfabetización era un paso previo para participar de las escrituras y las sesiones espiritistas; sin embargo, la caligrafía y la destreza manuscrita eran, gracias a las nuevas tecnologías de lo escrito, desechables.

La escritura a máquina espiritista solventaba simultáneamente los problemas de ilegibilidad y una repentinamente percibida lentitud de la escritura a mano (Enns), a la vez que facilitaba la disociación plausible entre identidad y manuscritura. El mismo Heidegger mostró su preocupación al notar cómo la escritura mecánica, al desconectar ojo, mano y escritura, alteraba la esencia del ser (en Lyons 38). En los años veinte y treinta del espiritismo español, marcados por la urgencia y el posibilismo, la escritura mecánica daba la posibilidad de que la manuscritura pasara a ser una cuestión simbólica y, por lo tanto, proclive a dejarse de lado para favorecer la capacidad de transmisión y captura de las escrituras mediadas por máquinas. El conjunto de convenciones caligráficas –enseñado otrora en lecciones de compostura, decoro y decencia– no solo era poco accesible a una escritura inexperta, sino que pasaba a ser innecesario. Así, por ejemplo, las comunicaciones que aparecen en una revista como *Hacia la igualdad y el amor* tienden a presentarse como contactos obtenidos taquigráficamente. Tanto comunicaciones parlantes como escritas aspiraban, en todo caso, a ser editadas en publicaciones y libros, para entrar en el circuito de la cultura impresa, habitualmente por medio de la gestión editorial de los propios grupos espiritistas.

⁵ Lyons (2021) hace un detallado análisis de la importancia cultural de la máquina de escribir en el siglo XX, señalando cómo contribuye a cambios en la escritura literaria y no literaria en relación con la distancia crítica, la velocidad o los cruces entre registro oral y registro escrito.

En esta entrada al ámbito de la edición de prensa y libros, que continúa con más fuerza tecnológica y conceptual la tradición ya abierta en el siglo XIX con publicaciones como *La luz del porvenir*, la creencia de que la escritura automática era la escogida por los espíritus daba paso implícito a otra: la de que lo mecánico e impreso y, con ello, la escritura tipográfica, eran un espacio y una práctica mediúmnicas preferibles y superiores, dadas las posibilidades de transmisión pública del mensaje espiritual que ofrecían. Lo que importaba, ya fuera desde el punto de vista del emisor o del receptor, pasaba a ser la textualidad tipográfica, pues abría nuevas vías de verosimilitud cultural al espiritismo y sus médiums. En este punto conviene prestar atención a la noción de texto: desarrollada en los estudios literarios por Roland Barthes como aquella estructura lingüística de la obra que trasciende a la composición material específica de un trabajo literario escrito. La noción de texto fue cuestionada por Jerome McGann, quien entendía que el uso generalizado del término texto en los estudios literarios y culturales resultaba errado por los modos subrepticios en los que borraba la historia material, bibliográfica y cultural-contextual de las obras. Es precisamente algo así lo que las comunidades espiritistas comenzarían a detectar como lo propio –y deseable– de la cultura impresa: dada la abstracción contextual que los textos conferían, trabajar en la textualidad podía precisamente conseguir la confusión de las diferencias entre la cultura impresa burguesa y la cultura impresa espiritista, abriendo el espacio para apropiarse de su capital simbólico.

Aunque la escritura tipográfica no eliminaba el cuerpo del médium, su prótesis en cierto modo lo hacía *cyborg* y libre de las categorizaciones impuestas desde arriba de una manera más racional que el mito de la manuscrita, pues igualaba todos los trazos y, desde esa igualación tecnológica, abría una acogida conceptual a todas las almas. La posibilidad texto-tipográfica sobre papel permitía, en efecto, dejar fácticamente de ser quien uno *podía* para comenzar a ser quien uno *quería*. El testimonio espiritista de Krainfort de Nínive (1913) se pronunció en este sentido a favor de la subsunción de la escritura a los usos tipográficos, asociados a la imprenta:

Uno de los más útiles, de los más fecundos inventos de nuestra historia, fue la escritura: merced a ella nada se olvida, nada se pierde, todo se acumula, todo se almacena. Hoy la Imprenta dispersa a los cuatro vientos del cielo ese caudal. La Imprenta es, pues, el mayor propulsor conocido del progreso humano. [...] Natural que los liberales, los que espiran y esperan, la amen y la cultiven. Nosotros entre ellos. (7)

El principio textual del espiritismo del primer tercio de siglo en España se manifestó materialmente en la publicación de revistas como el *Boletín del Centro de Estudios Psicológicos* (1930), *Plvs-Vltra* (1925-1927), *La luz del porvenir* (segunda etapa, 1925-1936), *El más allá del mañana* (1936) o *Macrocosmo* (1933-1935), entre otras. Junto a ellas, ediciones en forma de libro daban salida a traducciones de obras del espiritismo francés y anglosajón o a composiciones propias como *Concordancia del espiritismo con el comunismo y el anarquismo* (1912, 1933), *Páginas íntimas: de ultratumba* (1914) o el conjunto de publicaciones que el grupo Amor y Vida, de Rubí, sacara a partir de los dictados a su médium María Vilanova. En un contexto de crecimiento y difusión de las tecnologías de la comunicación modernas –con la radio recién inventada, la fotografía generalizándose socialmente y fonógrafos y gramófonos conviviendo con la estenotipia y los ya establecidos telégrafos de código Morse–, la ontología comunicativa del espiritismo pronto dio cabida a nuevas expansiones que acogerían retóricamente la cientificidad de las comunicaciones mediúmnicas. Carmen de Burgos también retrataría en su novela esta amplificación expansiva, recogiendo hiperbólicamente una fiebre tecnológico-comunicativa que da cuenta del continuo paralelo que los desarrollos espiritistas tendrían respecto de las tecnologías de su época plausibles de generar esfera pública. Bromearía inclusive con la existencia de una “oficina de comunicaciones de ultratumba” en la ciudad de Londres, en la que:

[t]odos los días los iniciados se ponen en comunicación con el espíritu de una señora fallecida, llamada Julia, y por su mediación establecen relaciones con todos los espíritus por quienes preguntan los clientes. Es una especie

de gabinete telefónico, ultra-terrestre [sic]. Los cambios de correspondencia entre la oficina, Julia y sus abonados son considerables y llegan cartas de todos los puntos de la tierra. El médium habla en trance y se toman sus palabras taquígráficamente. (192)

Testimonios presuntamente reales, como los de F.G.R., del grupo María de Cartagena (Murcia), que contendría las comunicaciones de la médium Luisa en el libro *Páginas íntimas: de ultratumba: recopilaciones y consideraciones de F.G.R. Comunicaciones, aportes, escrituras directas y fotografías espiritistas* (1914), aclararían el amplio repertorio tecnológico que un solo grupo —en este caso, para más inri, un grupo que contaba en muchas sesiones únicamente con la presencia del propio escriba F.G.R. y la médium Luisa, según se atestigua en el libro— podía llegar a concebir:

Las [comunicaciones] verbales son copiadas algunas por un señor Taquígrafo [sic], las demás por un aparato “Parlófono” que con admirable precisión recogía en sus cilindros hasta las más insignificantes vibraciones de la voz de los espíritus comunicantes.

Las comunicaciones escritas son el resultado del movimiento mecánico de la mano de los mediuns [sic], provista de un lápiz sobre un papel blanco.

Las escrituras directas y los aportes fueron obtenidas sin intervención material alguna; espontáneamente se manifestaron.

Las fotografías se obtuvieron con la intervención de dicha mediun. [sic]

Todo el contenido de esta obra es completamente exato [sic], sin que la significación humana haya contribuido a modificar concepto ni hecho alguno. (5)

Si bien parece poco probable que un grupo de la pequeña envergadura de María contase con este despliegue y diversidad de medios en una época en la que hasta los recursos institucionales de grabación y reproducción del sonido eran escasos en España (López Sánchez), ello poco importaría a efectos de la ontología comunicativa que hemos tratado: con sus explicaciones paratextuales, F.G.R. mostraría la existencia de una clara y explícita conciencia en torno al poder performativo y público del ser espiritista respecto de todas

estas tecnologías. Reivindicar el uso de las innovaciones dispuestas hacia nuevas formas de circulación del arte, el conocimiento y la información se convertiría en el paso astuto que dar en aras de la constitución de una esfera pública propia.

DE LO ILETRADO A LO NEOLETRADO: LA *ESKRITURA FUTURISTA*

Pese a que el espiritismo había perfeccionado teóricamente la explicación de los modos en los que se producían los diferentes tipos de comunicación a través de los cuerpos médium, no parecía poder librarse del problema de la nivelación lingüístico-letrada y su conexión con la acogida espiritual de personajes ilustres en un cuerpo. ¿Era posible que autores como Mariano José de Larra tomaran el cuerpo de un médium autómatas y que las escrituras resultantes fueran ya no solo de una calidad literaria cuestionable, sino ortográficamente incorrectas? En principio, un espíritu elevado no habría de escribir un texto con errores ortográficos. ¿Por qué, sin embargo, el caso se daba? La propuesta de reforma alfabética de la escritora espiritista y agitadora política Agustina González López (Granada, 1891–Viznar, 1936) aparecería para tratar de ofuscar la posibilidad de hacerse estas preguntas. Conocida por Federico García Lorca y el resto de la escena política y literaria de la Granada de comienzos del XX como “Agustina la zapatera”, González López participó de manifestaciones y eventos culturales, creó el partido político Internacional Entero Humanista, escribió textos de toda índole y autoeditó numerosas publicaciones, que distribuía desde su zapatería en el centro de Granada.

Combinando el afán educativo con el foco textual y lector de los movimientos populares, González López publicaría el opúsculo *Idearium futurismo* en 1916. Junto a una diversidad de textos de corte político, en el libro se incluía, en apertura, el ensayo “La eskritura futurista”, por medio del cual presentaba una nueva ortografía diseñada, según señalaría, para resolver “las difikultades ortográfikas” (5) del pueblo y facilitar la “trasmisión del pensamiento” (6). La argumentación de la escritora sería clara: la escritura

del “español” –término que, en el contexto de un Estado centralista, Agustina escoge para señalar la posición menor de Andalucía respecto del *castellano*– había generado su ortografía a partir de la variante culta castellana, y ello había de cambiar. La norma estándar habría pretendido la modificación de las pronunciaciones regionales (6) y habría generado, ortográficamente, una suerte de techo de cristal a la hora de aprender a escribir para aquellos no castellanos ni pertenecientes a los estratos y categorías sociales acomodados. El sistema ortográfico futurista pondría solución a ello partiendo de las bases fonológicas de otras variedades regionales, y atajaría, de este modo, las dificultades mnemotécnicas que atravesaban a la población neoletrada:

Siendo klara la lektura futurista komo lo es; kon esto, i kon la fasilidad ke supone para eskribir nuestro idioma, trasmitiendo las ideas al lektor, tanto si son sientífikas, mekánikas, artístikas o industriales; kreo, ke en konsepto de los modernos dados al progresismo mereserá una buena akojida.

Si los analfabetos an de aprender a leer i eskribir kon siete letras menos, i kon innumerables konbinaciones i formas ortográfikas suprimidas en este sistema futurista, lla es otra buena kualidad por la ke merese atensión el futurismo. (7)

Situado sociolingüísticamente en Granada, el futurismo alfabético buscaba proporcionar un método para aprender a escribir fácilmente, con el objetivo de que los niños y los iletrados pudieran acceder a la lectura en torno a “el amor al aire libre, a los pájaros, a la belleza”, para alcanzar con ello “el korasón de oro ke todos debemos tener” (12). Agustina eliminaba siete letras del alfabeto –c, h, q, v, x, y, z–, porque la fonología de la lengua podía resolverse sin ellas y lograr de ese modo una mayor correspondencia entre pronunciación y escritura. Como otras propuestas de reforma ortográfica⁶, la *eskritura futurista* llevaba a una menor diferencia entre las escrituras inexpertas y las escrituras expertas de Andalucía. Léida dentro de

⁶ Entre ellas, algunas que cita, como las de José Gallardo, Cayetano Alberto de la Barrera y la Biblioteca de Ultramar, además de las conocidas reformas de Andrés Bello para Chile y Latinoamérica y las sugerencias de reforma de Unamuno en España, o el plan de la Academia Literaria y Científica de Instrucción Primaria en España (Villa).

la ontología comunicativa espiritista, hacía algo más, de fuerte relevancia en términos del rereparto de agencias y sentidos que suponía: al renunciar a marcar ortográficamente un sonido que, en el diasistema de la lengua, caracterizaba a la pronunciación culta castellana y era signo de estatus social y urbanita en España –los sonidos fricativos (/θ/) asociados a las letras “z” y “c”–, proponía una reordenación *fantasiosa* del estándar social en torno a los modismos de las competencias ortográficas inexpertas en un habla culta entendida como contingente.

Idearium futurismo incluía también una propuesta de modificación del sistema de tratamiento de la lengua española. Los tratamientos de cortesía protocolarios del castellano componen un complejo entramado, pero pese a la variedad de distinciones existentes –‘ilustrísimo’, ‘excelentísimo’, ‘señoría’ y ‘majestad’, entre muchos otros términos hoy en desuso–, todas responden al mismo principio lingüístico: la gramaticalización de una serie de estrategias de distinción y cortesía en aras de disminuir el riesgo implícito en las interacciones entre agentes con diferentes grados de poder (Medina Morales). Gramaticalizar una serie de sustantivos y adjetivos para que formen parte del modo de referirse a alguien, evidentemente, ofrece información sobre el tipo de cosas que valora una cultura. En el caso de la lengua castellana, sus distinciones son prueba y herencia de la existencia de una sociedad altamente estratificada en la que todo grado de nobleza ha de poderse plasmar en un tratamiento especial.

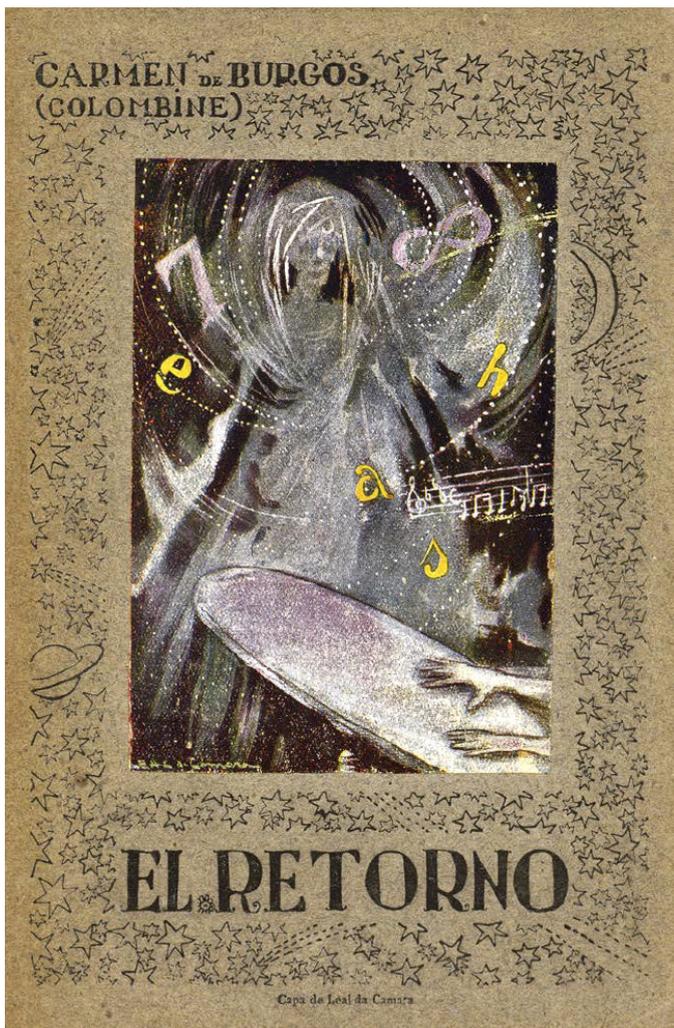
Atacando la herencia feudal del sistema de tratamiento de la lengua, en su búsqueda de una sociedad más justa, Agustina González López propuso en “Lo ke se llaman i lo ke se deben llamar” (recogido en Barranco 86-89) una completa reestructuración de las fórmulas de tratamiento. Contra la generalización del uso de “don” –impreciso, según la escritora, debido al modo en el que señala un “orijen noble” (86)–, se propone la abreviatura “Appre. Rrespor.”, que significaría “Apresiado y rrespetado por la sosiedad” (86). Contra los usos de “señor” y “señora”, que “parese tanto komo nonbrar a Dios i a su Madre Santa”, propondría “kaballero, kaballera, kaballerito, kaballerita” (89), considerando que estas fórmulas acabarían con la tendencia mezquina de usar el par señora-señorita según la edad y estado civil de una

mujer. Por último, González López planteaba la creación de fórmulas de tratamiento para los “maestros en bellas artes” y “los inventores”, “pues tanto los unos como los otros son los que embellecen la tierra y los que nos dan comodidades” (88). Al trastocar las categorías de clasificación discursiva de los individuos en el mundo, Agustina González López planteaba la construcción, desde las bases comunicativas, de una sociedad en la que la naturaleza, el amor y la belleza fueran reubicados en el centro de la experiencia humana. Consciente de que sus planes de revolución letrada no podrían rápidamente sustituir a la esfera pública conocida y sus interpretaciones sociales, Agustina González López manifestaría trabajar para el futuro: “Siendo mi labor altamente desinteresada, plenamente desinteresada, escribo más bien para el siglo veintiuno, que para mil novecientos diecisiete” (15). Aunque en sus obras posteriores abandonó la *eskritura futurista*, su trabajo conceptualizador se sumaba a la posibilidad de imaginar una esfera pública concomitante y subrepticia a la conocida.

Buscando durante toda su vida una relevancia política y cultural que la sociedad de su época le devolvió en forma de acusación de “locura social” –como relata en *Justificación* (1928)–, González López encontró en el espiritismo la posibilidad de un protagonismo y “una trascendencia que el patriarcado les negaba” (Barranco 21) a las mujeres a comienzos del siglo XX. Si, por un lado, las médiums espiritistas eran, habitualmente, “personas con poca autoridad en el contexto social en que se encontraban. Todo lo contrario de los espíritus, que a menudo representaban a una autoridad científica o política” (Müllberger 41), Agustina, por otro lado –una espiritista no especializada en el rol de médium–, trató de movilizar al espiritismo para efectuar desde su propio nombre y su seudónimo –Amelia– un acercamiento a la función-autor que pudiera amplificar sus ideales sociales, llevando a la zona explícita la subversión implícita que alguien como Alex Owen identificaría en el espiritismo victoriano y que estudiosas como Amelina Correa y Gloria Espigado han delineado recientemente para el más explícitamente político contexto español (sumándose a Marín o Arkinstall), atendiendo, en el primer caso, a la célebre editora, escritora y médium espiritista española, Amalia Domingo Soler, radicada en Barcelona y de origen andaluz y, en

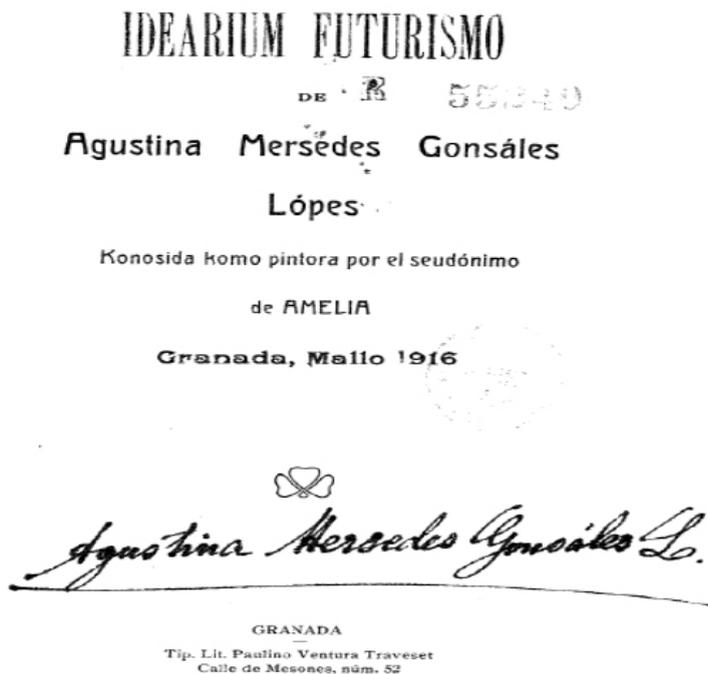
el segundo, a la composición coral de los perfiles de espiritistas españolas comprometidas con la cultura escrita.

Imagen 1



Portada de *El retorno*, de Carmen de Burgos (1922), copia de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Imagen 2



Portadilla de *Idearium futurismo*, de Agustina González López (1916), copia de la Biblioteca Nacional de España.

LA NO-MUERTE ESPIRITISTA DEL AUTOR: APROPIACIÓN DEL CIRCUITO DE COMUNICACIÓN LITERARIO

Por encima de las auráticas presencias de las manuscrituras en calco de una autoría muerta, el medio impreso resultaba un atajo clave para la vocación pública de la utopía espiritista, constituyendo una zona mediadora que reorganizaba deícticamente la distribución del capital simbólico de las esferas

letradas. Junto con él, la posibilidad futurista de unas normas ortográficas adaptadas para revertir el orden social, así como de utópicos centros de telecomunicaciones espiritistas, daban forma a una textualidad en la que el autor era identificado no tanto con una categoría biográfica –como entendería el pensamiento y la praxis literarias hegemónicas de la modernidad tardía⁷– como con una categoría de índole y génesis textual. Esto es, como diría Wilson, un constructo, en tanto propio de la esfera pública, que aunque porte atributos del individuo histórico de mismo nombre, es fácticamente ajeno al mismo, dado que toma forma en las diferentes actualizaciones prácticas del pasado que ocurren por medio de la impresión, la edición y la distribución de objetos publicados singulares.

La conceptualización espiritista de un *undead author* –en términos de Enns– que actualiza recursivamente en comunicaciones mediúmnicas impresas sobre la base de los objetivos del movimiento lograba romper las relaciones semióticas binarias y dadas, generando espacios para la ruptura creativa de las “estilística[s] de la existencia” (Butler 300) asociadas a la cultura impresa dominante. La encarnación mediúmnicamente impresa de presuntos mensajes y deseos de espíritus del pasado, como vía especulativa generadora de realidades, permitía al médium abandonar su identidad social asignada. Como expresaría Enns, “[b]y introducing a distinction between the author of a text and its writer, spiritualist writing practices implied that anyone could become a writer as long as they remained sufficiently passive” (71). La negación de agencia asociada a la médium modificaba así el reparto del poder: abierta la comunicación *post mortem* de los espíritus, aquellos que habían sido desplazados de la esfera pública podían usar los nombres de grandes autores y personajes públicos para contar sus verdades.

En la descubierta textualidad y la socialización de sus lecturas, la percepción de lo informativo, lo literario y lo espiritual quedaba abierta, dando lugar a que lo ecléctico tomara el lugar de lo sistemático. En el

⁷ Huelgue recordar que la identificación de la función-autor con la biografía del creador de una obra, si bien hegemónica, convive en la época con los sueños desidentificadores de las vanguardias y otros experimentos radicales de corte artístico-literario (véanse los casos de dadá o el mundo en torno al café Pombo, como ejemplo).

espiritismo, ni el modo de leer ni el modo de escribir estaban dados y cerrados, como ocurría en el campo cultural burgués de la literatura. La involuntaria escritura asociada a la médium tomaba un lugar central en el circuito de esta nueva cultura escrita, modificando los papeles asignados de autoría, libro o lengua. La médium, aquella que rompía el orden de lo corporal, no era una rebelde, sino una generosa mártir, un ser frágil con una misión divina ajena a su voluntad individual:

Todos los médiums (las excepciones son tan raras, en este caso, que es mejor no citarlas), como todos los sujetos hipnóticos, son de voluntad poco fuerte, particularidad ésta que viene a ser algo así como la condición indispensable para que puedan servir de intermediarios entre los hombres y los espíritus. (*La luz del porvenir*, n.º 435, pp. 328-327)

En la cita se puede observar una conciencia de ruptura performativa entre la referencia (cosa-cuerpo) y el significado legible (interpretación-semiosis) en el movimiento, lo que da lugar a un principio continuo de ambigüedad que rompe la fantasía literal de los sentidos sociales. Shamdāsani es quizás quien mejor ha elaborado la trascendencia teórico-política de la no-muerte del autor espiritista:

In the seances at the fin de siècle, women became men and men became women. There was no limit to who one could be or to how many. Terrestrials and extraterrestrials swapped places and exchanged notes on their habitations. Plato and Socrates returned to offer courses in postmortem dialectics. The departed returned to repledge their loves and continue their intrigues. Evidently the spirits had a rather theatrical way about them and a taste for the decidedly camp, not to mention for black comedy. Linguistic and aesthetic forms were broken, which paved the way for the artistic convulsions that were to come. (2)

La disponibilidad patrimonial del canon literario y cultural como fuente de acceso al capital simbólico para las comunidades espiritistas, activable por medio de las actualizaciones prácticas y performativas de la

función-autor, habilitaba culturalmente una esfera pública independiente de la hegemónica, regida por otros valores y sin estructura fija. En este sentido, la autoría no-muerta que la ontología espiritista construía se arrogaba la autoridad para llevar a cabo auténticos gestos de expropiación patrimonial con el fin de lograr apoyo y difusión de los mensajes del movimiento.

La escritora Emilia Pardo Bazán se hizo eco de la creencia social en el influjo y determinación subjetiva que los autores no-muertos podrían tener en la ciudadanía en el cuento “La nochebuena en el cielo” (1911). En él, la autora y protagonista es visitada por su espíritu guía, el poeta italiano Torquato Tasso, para asistir al parto de María del niño Jesús. En el tránsito de esta experiencia el espíritu le asegura un lugar trascendente para su labor en las letras españolas.

Se encuentran una diversidad de ejemplos adicionales en la cultura impresa espiritista de comienzos del XX. Así, la autoría Miguel de Cervantes sumaría a sus producciones literarias una coautoría con el espíritu Marietta en el panfleto “Ventajas del espiritismo” (1900), presuntamente transmitida al médium Daniel Suárez Artazu. Asimismo, en 1930, Santa Teresa de Jesús se actualizaba performativamente a favor de la misión espiritista en el libro *La filosofía según los tiempos*, dictado a la médium Elvira Vilches. En sus páginas, la santa informaría de la quema de sus escritos por la Inquisición en el siglo XVI, atestiguando que *La filosofía según los tiempos* habría sido uno de ellos. La función-autor de Teresa de Jesús legitimaba así a Elvira Vilches para efectuar una entrada textual en la esfera pública en la que, además de ejercer una dura crítica a la Iglesia y el clero, predecía un crudo y ardiente Apocalipsis y enunciaba reclamos políticos librepensadores como la aceptación de la revolución social o la redistribución del trabajo y su justa remuneración (251).

Imagen 3

VENTAJAS DEL ESPIRITISMO
 POR LOS ESPIRITUS DE
MARIETTA Y CERVANTES




I

Oíd y sabréis, tal cual os podré decir y tal cual podréis comprender las ventajas del Espiritismo.

En el infinito lleno de materia y espíritu, nada muere.

Lo que (en la encarnación) llamáis muerte en la materia, no es más que la descomposición de un sér perfecto, para perfeccionarse más.

Lo que (en la erradicidad) llamamos muerte en el espíritu, no es más que su inmersión en la materia para depurarse mejor.

Cuando (los encarnados) decís que la materia muere, no os apercebís de que un espíritu recobra su libertad; cuando (los desencarnados) decimos que un espíritu muere, apenas recordamos que a la materia anima.

La descomposición de la materia da vida al espíritu, y la encarnación del espíritu en la materia da vida a ésta.

Y de esta acción y reacción de materia y espíritu, resulta la verdadera vida, la mejor manera de ser, la perfección y el progreso.

Los mundos, el hombre y todos los demás aeres, mueren al parecer; el espíritu sujeto a la materia parece que se asfixia en ella. No. La materia y el espíritu se necesitan, se buscan, se encuentran, se combinan, salen de sí mismos, y se separan para buscar sus centros y llegar a ellos más depurados, más perfectos.

El espíritu perfeccionado busca materia perfeccionada a su altura.

El sér orgánico que se llama hombre, tiene espíritu perfecto, que responde a la perfección de su organismo.

El espíritu que en el hombre vive, encuentra en él condiciones para desarrollar y poner en actividad la idea que de Dios tiene.

Rudo fué el hombre en su principio, pero de generación en generación se perfecciona. Rudas fueron también sus ideas, ruda la idea de Dios;

Portada de *Ventajas del espiritismo* (1900, en el Archivo de la Revista de Divulgación Espirita).

Imagen 4

Portada de *La filosofía según los tiempos* (1930)

UNA ESFERA PÚBLICA CONTRACULTURAL

El *más allá de la literatura* que por base social fue el espiritismo hizo un valioso trabajo de reformulación y distorsión del orden burgués en el circuito de comunicación literaria, realizando operaciones experimentales a nivel del grafismo alfabético, la textualidad, la autoría y la ortografía. Con todo, desde las zonas más refinadas del espiritismo se hacían asociaciones entre la altura social y espiritual de un médium –así lo muestran los personajes ociosos de *El retorno*–, buscando tal vez frenar el deseo de apropiación sin límites del patrimonio cultural burgués que anunciaba el espiritismo de base popular. Como es notable atendiendo a paseos por el librepensamiento y el espiritismo como el de Rosario de Acuña (Sandoica), y como se retrata en la novela de Carmen de Burgos, una zona del espiritismo operaba en contacto con la cultura de salón y sus distinciones, y renegaba del tono iletrado del espiritismo de base popular. En sus contextos, se juzgaban los ‘excesos’ textuales y comunicativos espiritistas como contraproducentes al movimiento. Los textos del archivo espiritista a menudo no replicaban los modelos letrados que se esperarían de las funciones-autor invocadas, y apuntaban con frecuencia a un problema de nivelación lingüística entre el médium y el autor. Detectando este problema, *El Kardeciano*, revista espiritista de Ferrol (Galicia), publicaba en octubre de 1935 “Plagas del espiritismo”. Sintetizaba críticamente las características de la fiebre textual de nuevos escribientes que “toman nombres retumbantes que nunca tuvieron y dicen las mayores simplezas y majaderías” (1). La textualidad espiritista, se dice en el artículo, estaba caracterizada por la inconsistencia argumentativa, las muletillas, la creatividad morfológica irregular, la reminiscencia oral de la rima, la insistencia panfletaria en la idea central y la recurrencia a los grandes nombres:

Característica (1): “Los dictados son siempre de pensamiento roto”

Característica (2): “Ciertas muletillas caracterizan a cada médium”

Característica (3): “Los vocablos inventados son numerosos siempre”

Característica (4): “Hay propensión al verso, mejor dicho a la rima”

Característica (5): “La idea central martillea constantemente”

Característica (6): “El dictado aparece [...] como de una gran figura histórica”

Según señalara Arkinstall, el librepensamiento —y el espiritismo interno a él— habría efectuado constantes intersecciones entre una esfera pública plebeya y una burguesa, proporcionando ocasiones para el desclasamiento de registro discursivo a aquellas “mujeres de letras” (Fernández y Ortega) espiritistas porosas a los estratos superiores. Si este parece ser el caso palpable en las publicaciones de Amalia Domingo Soler, Ángeles López de Ayala o Belén Sárraga, “Plagas del espiritismo” viene a observar despectivamente que ello no era una condición compartida: existían grupos y cenáculos cuyas muletillas, vocablos inventados o excesos retóricos resultaban bochornosos para quienes gozaban de una posición superior en la escala de lo letrado. Los grupúsculos espiritistas informales que emergían en diferentes zonas del Estado español desarrollaban su propia cultura y exhibían una dificultad manifiesta para ajustar su textualidad al estilo letrado y literario de sus autores encarnados. Si bien ello impedía que el movimiento se apoderara de la esfera pública —y esto es lo que aqueja el artículo—, al tiempo garantizaba la creación de un espacio público propio en el que, por ejemplo, la tradición literaria pudiera ser desestimada. En “Colaborando. ¡Veladas!” (*Macrocosmo*, n.º 20, febrero de 1935) un espíritu-poeta diría: “No puedo olvidarme del mal uso que hice de la bella poesía en cierta existencia, con la que nada respeté y con mi agredir ¡cuántas víctimas causé! Incontables fueron los sufrimientos que con mi versificar sembré por doquier” (4).

Las características que despectivamente se describen en “Plagas del espiritismo” permiten vislumbrar la existencia plausible de una esfera pública plural y rizomática en la que el autor no-muerto, la textualidad descrita, el mito de la manuscritura o la posibilidad de una nueva ortografía toman sentido: si, tal y como dijera la feminista Iris Young, el desafío de las políticas emancipatorias consistía en romper “con el modernismo en lugar de recuperar determinadas posibilidades extintas de ideales políticos

modernos”, ¿acaso se podría poner fin a las exclusiones de la esfera pública desde la esfera pública? (Guerra Palmero 54). Si la respuesta fuera no, ¿no estaría el espiritismo de las excluidas de clase y género, precisamente, haciendo lo correcto generando un área discursiva y cultural en la que los espacios de espontaneidad social se abrían a toda una nueva mirada de prácticas? Bajo su ontología comunicativa, este espiritismo daba pie a un mundo al margen del Estado, del mercado y de la cultura oficial, basado en lógicas participativas donde, fuera de su estatus social, las personas –y las mujeres en particular– podían circular conocimientos y prácticas y expresar su “sentido crítico sobre una civilización equivocada” (Espigado 153). La posibilidad de trascendencia de las comunidades espiritistas se sustentaba sobre la generación de experiencias y espacios de presencia en los que su ontología comunicativa tomara tierra, materializando el principio por el cual, según diría Gee,

la única manera de adquirir una determinada manera de leer cierto tipo de texto con “fluidez” o “propiedad” consiste en sumergirse (a modo de aprendiz) como miembro de una práctica social en la que las personas no solo lean textos de este tipo y de esta forma, sino que también hablen sobre estos textos de determinados modos, mantengan ciertas actitudes y valores sobre ellos e interactúen socialmente acerca de ellos de ciertas maneras. (56)

Las tertulias, reuniones y grupos espiritistas del primer tercio del XX en España contaron con lógicas y estilismos articuladores de las nuevas y experimentales semiosis sociales que promulgaban. Así lo mostraría la novela mediúmnica *Tertulia espiritista* (1934), en la que la inclusividad generacional, la amistad y la conversación apasionada marcaban las reuniones diarias de un grupo que, en el local de una farmacia, accedía a una “modalidad de tiempo extático” (Muñoz 79) en la que unas nuevas redes afectivas tomaban forma para que lo extraoficial perdiera su condición marginal y pasara a ser el centro. Según señalaría Gerard Horta, la persistencia utópica asociada al continuo comunicativo habría persistido en las trincheras en

1937 y 1938, donde “militantes comunistas y anarquistas lleva[ba]n a cabo sesiones mediúmnicas bajo las bombas” (184) mientras muchos otros —¿los mismos?— soldados aprendían a leer y escribir (Castillo Gómez y Sierra Blas).

La ontología de la comunicación que caracterizaba al espiritismo, marcada por su flexibilidad, parecía sobrevivir, en este sentido, entre sus cuerpos practicantes, no solo en las coyunturas tecnológicas cambiantes de comienzos del XX, sino también en los diferentes contextos que el curso de la historia política de los años treinta les planteaba. No cabe en este sentido sino sospechar que el proceso de constitución de una esfera pública contracultural había sido, en todo caso, acometido. Además de ser la base cultural sobre la que muchos se formaron, el espiritismo dio forma a un circuito de comunicación textual e impreso paralelo al de la literatura: había logrado, adicionalmente, ser el fondo conceptual, creativo y performativo con el que aquellas que formaron parte de su cultura pasaban a *leerse y escribirse* a sí mismas y a sus alrededores, sustentado en un relato alternativo en el que desertar del orden pasaba a ser la única opción consecuente con la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARKINSTALL, CHRISTINE. *Spanish Female Writers and the Freethinking Press, 1879 - 1926*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- BARRANCO, ENRIQUETA. *Agustina González López (1891-1936): espiritista, teósofa, escritora y política*. Granada: Universidad de Granada, 2019.
- BARTHES, ROLAND. *Image, Music, Text: Essays*. Londres: Fontana, 1977.
- BURGOS, CARMEN DE (COLOMBINE). *El retorno. Novela espiritista basada en hechos reales*. Lisboa: Caja de Camara da Leal, 1922.
- BUTLER, JUDITH. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista*. vol. 18, 1998, pp. 296-314.
- CASTILLO GÓMEZ, ANTONIO, Y PEDRO ARAYA, EDS. *Culturas del escrito en el mundo occidental: del Renacimiento a la contemporaneidad*. Madrid: Casa de Velázquez, 2015.
- CASTILLO GÓMEZ, ANTONIO Y VERÓNICA SIERRA BLAS. "Si mi pluma valiera tu pistola. Adquisición y usos de la escritura en los frentes republicanos durante la Guerra Civil española". *Ayer: Las relaciones de España con Europa centro-oriental (1939-1975)*, vol. 67, n.º 3, 2007, pp. 179-205.
- CORREA RAMÓN, AMELINA. *Amalia Domingo Soler y el espiritismo de fin de siglo*. Madrid: Archivos Vola, 2021.
- ENNS, ANTHONY. "The Undead Author: Spiritualism, Technology and Authorship". *The Ashgate Research Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult*. Editado por Tatiana Kontou y Sarah Willburn. Nueva York: Routledge, 2016.
- ESCOLANO, AGUSTÍN, Y ROBERT F. ARNOVE, EDS. *Leer y escribir en España: doscientos años de alfabetización*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez-Ediciones Pirámide, 1992.
- ESPIGADO TOCINO, GLORIA. "Los espacios del saber femenino en las nuevas espiritualidades del siglo XIX: el caso del espiritismo". *Saber y crear en femenino: género, cultura y modernidad entre los siglos XVI-XX*. Editado por Mónica Burguera López y Gloria Espigado Tocino. Granada: Comares, 2024, 147-165.

- F.G.R. *Páginas íntimas de ultratumba. Recopilaciones y consideraciones de F.G.R. Comunicaciones, aportes, escrituras directas y fotografías espiritistas*. Cartagena: Grupo María, 1914.
- FERNÁNDEZ, PURA, Y MARIE-LINDA ORTEGA. *La mujer de letras o la letraherida: discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Madrid: CSIC, 2008.
- GALÁN RODRÍGUEZ, CARMEN. *Glosolalias femeninas e invención de lenguas*. Córdoba: UCOPress, 2018.
- GEE, JAMES PAUL. *Social Linguistics and Literacies: Ideology in Discourses*. Nueva York: Routledge, 2008.
- GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel. "Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica". *Asclepio*, vol. 58, n.º 2, 2006, pp. 63-96.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, AGUSTINA. *Idearium Futurismo*. Granada: 1916.
- _. *Justificación*. Granada: 1928.
- GUERRA PALMERO, MARÍA JOSÉ. "Mujer, identidad y espacio público". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 4, 1999, pp. 45-64.
- GRAUS, ANDREA. *Ciencia y espiritismo en España, 1800-1930*. Granada: Comares, 2019.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA. *Rosario de Acuña: la vida en escritura*. Madrid: Abada, 2022.
- HORTA, GERARD. *Cos i Revolució: L'espiritisme Català o Les Paradoxes de La Modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984, 2004.
- KARDEC, ALLAN. *Estudio sobre la poesía mediúmnica*. Buenos Aires: Confederación Espiritista Argentina, 2019.
- _. *El libro de los espíritus*. Barcelona: Imp. de Carbonell y Esteva, 1904.
- LESAR, P. *¿Nos hablan los muertos?*. Madrid: Ediciones Españolas París-Madrid, 1925.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, JOSÉ MARÍA. *Heterodoxos españoles: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid: Marcial Pons-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

- LYONS, MARTYN. *The Typewriter Century: A Cultural History of Writing Practices*. Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto Press, 2021.
- MCGANN, JEROME. *A Critique of Modern Textual Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- MARIETTA Y CERVANTES [ESPÍRITUS]. “Ventajas del espiritismo”. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1900.
- MARÍN, DOLORS. *Espiritistes i Lliurepensadores: Dones Pioneres en La Lluita Pels Drets Civils*. Barcelona: Angle Editorial, 2018.
- MARTÍNEZ BRAVO, VÍCTOR HUGO. *La escritura automática en el surrealismo. Acercamientos desde el espiritismo y los estudios del cerebro y la mente*. Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2019.
- MARTÍNEZ MARTÍN, JESÚS A., ED. *Historia de la edición en España, 1836-1936*. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- MEDINA MORALES, FRANCISCA. “La metodología en los estudios sobre formas y fórmulas de tratamiento en español”. *Formas y fórmulas de tratamiento en el mundo hispánico*. Editado por Martin Hummel *et al.* Ciudad de México: El Colegio de México, 2010, pp. 21-56.
- MÜLLBERGER, ANNETTE, ED. *Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016.
- MUÑOZ, JOSÉ ESTEBAN. *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- NÍNIVE, KRAINFORT DE. *Crisálidas. Poesías espiritistas. Precedidas de un prólogo del doctor Joaquín*. Barcelona: Editorial Establecimiento Tipográfico de Luz y Unión, 1913.
- ORTEGA, MARIE-LINDA. “Amalia Domingo Soler: la escritura *plus ultra*, entre deseo y comunicación”. *La mujer de letras o la letraherida: discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*. Editado por Pura Fernández y Marie-Linda Ortega. Madrid: CSIC, 2008, 221-241.
- OWEN, ALEX. *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*. Londres: Virago, 1989.

- PARDO BAZÁN, EMILIA. *Cuentos de navidad y año nuevo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir de las OO. CC. (Aguilar, 1963, T. I: 1372-1386)
- POCH NOCHER, JOSÉ. *Prácticas científicas de ocultismo*. Madrid: sin ed., 1924.
- RAMÍREZ, VERÓNICA, ELISA SEVILLA, Y AGUSTÍ NIETO-GALÁN, eds. *Astronomía, literatura y espiritismo: Camille Flammarion en América Latina*. Providencial Valparaíso/Barcelona: RIL, 2022.
- REYES, JOSÉ MARÍA. *Concordancia del espiritismo con el comunismo y el anarquismo*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1933.
- QUEREILHAC, SOLEDAD. “Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)”. *Sociabilidades y Vida Cultural: Buenos Aires, 1860-1930*. Editado por Paula Bruno. Bernal: UNQ, 2014.
- SCIENS. *Cómo se habla con los muertos. Manual práctico adaptado del inglés*. Traducido por J. Blanco Coris. Madrid: Aguilar, Imprenta de J. Pueyo, 1930.
- SHAMDASANI, SONU. “Introduction”. *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality with Imaginary Languages*. Princeton: Princeton UP, 2015.
- VILCHES, ELVIRA [MÉDIUM]. *La filosofía según los tiempos, por Teresa de Jesús*. Barcelona: Editorial Helios, 1930.
- VILLA, LAURA. “The officialization of Spanish in mid-nineteenth-century Spain: The Academy’s authority”. *A Political History of Spanish: The Making of a Language*. Editado por José del Valle. Cambridge: Cambridge UP, 2013, 93-105.
- YAGUELLO, MARINA. *Imaginary Languages: Myths, Utopias, Fantasies, Illusions, and Linguistic Fictions*. Massachusetts: The MIT Press, 2022.
- WILSON, ADRIAN. “What Is a Text?”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 43, n.º 2, 2012, pp. 341-58.