



Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 10, Núm. 2, pp. 400-430 - ISSN 2027-5528

El folclore, la religión y la medicina popular en la provincia de Buenos Aires 1920, Argentina

Folklore, religion and folk-medicine at Buenos Aires's province in the 1920's, Argentina

Astrid Dahhur

Universidad Católica Argentina
orcid.org/0000-0001-6535-0819

Recibido: 31 de agosto de 2019

Aceptado: 8 de octubre de 2019



Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación

El folclore, la religión y la medicina popular en la provincia de Buenos Aires 1920, Argentina

Astrid Dahhur
Universidad Católica Argentina

Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, UNCPBA. Doctora en Historia por la Universidad Católica Argentina.

Correo electrónico: astriddahhur@uca.edu.ar
astridahhur@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6535-0819

Resumen

El propósito de este artículo es analizar la relación existente entre la medicina popular y la religión durante la década de 1920 en la provincia de Buenos Aires, Argentina. Para ello empleamos una fuente documental producida por maestros de diversas escuelas Laínez en el interior de la provincia. Nos referimos a la Encuesta Nacional de Folclore. La documentación que presentamos aquí nos permite reconstruir cómo la religión podía ser una parte esencial en ciertos tratamientos de la medicina popular.

Palabras clave: Religión, curanderos, medicalización, folclore, medicina popular, Buenos Aires

Folklore, religion and folk-medicine at Buenos Aires's province in the 1920's, Argentina

Abstract

The aim of this article is to analyze the relationship between folk-medicine and religion on the 1920's in Buenos Aires province, Argentina. In order to check this we chose a folk source produced by teachers in several of the Laínez's schools, inside the Province. We refer to la Encuesta Nacional de Folclore. The documentation we present here allows us to rebuild how religion could be an essential part of certain kinds of treatment in folk medicine.

Keywords: Religion, folk-healers, medicalization, folklore, folk-medicine, Buenos Aires.

El folclore y la medicina popular en la provincia de Buenos Aires en la década de 1920

El proceso de medicalización inaugurado en América Latina a fines del siglo XIX e inicios del XX ha suscitado un sinnúmero de trabajos en los últimos años. El empleo de documentación de carácter oficial, memorias de médicos e instituciones, legislación, censos, expedientes judiciales y hasta novelas han ayudado a los historiadores a reconstruir la situación sanitaria de distintas poblaciones a lo largo de los años. Nuestro trabajo no es ajeno a ello, por el contrario, nuestro objetivo es contribuir a la explicación de algunos de los comportamientos de la población en materia de salud. Específicamente nos centramos en la llamada medicina popular, objeto de investigación que hemos trabajado a lo largo de algunos años. En este caso empleamos una documentación de carácter oficial con tintes folclóricos, nos referimos a la Encuesta Nacional de Folclore de 1921 realizada en la Argentina en donde entre otras cuestiones se reunieron prácticas, creencias, personajes

ligados a la medicina popular. Emplearemos una serie de expedientes concernientes a la provincia de Buenos Aires y focalizaremos nuestro análisis en la relación entre la medicina popular –toda práctica o teoría relacionada a la curación de enfermedades que no se encuentra reconocida por organismos oficiales, las cuales en gran medida tienen componentes y técnicas transmitidas de forma oral a través del tiempo- y la religión. Hallamos aquí cómo se da una simbiosis entre ambas y se desarrolla un ambiente cultural y social que permite la interacción entre la religión y las cuestiones ligadas a la salud. Asimismo, buscamos visibilizar las contradicciones internas de la Encuesta acerca de la imposibilidad de puntos de encuentro entre lo docto y lo popular. Mediante este análisis podremos reconstruir en parte la cosmogonía de las sociedades rurales de la provincia a inicios del siglo XX.

Es necesario profundizar en investigaciones sobre la medicina popular al interior de América Latina dadas las vacancias historiográficas existentes, tal como lo ha señalado Claudia Agostoni (2014, p. 23). Algunos estudiosos han abordado estas temáticas para países como México (Módena, 2002:), Colombia (Palmer, 2002), Chile (Correa, 2017) y Costa Rica (Sowell, 2002) entre otros. Trabajos sobre la relación entre la medicina popular y la religión son cuestiones que no han sido abordadas con asiduidad en la historiografía argentina salvo casos muy puntuales. Podemos nombrar el trabajo de María Silvia Di Liscia (2002) que realizó un recorrido sobre las diferentes prácticas de la medicina en la Argentina desde 1750 hasta la década del 1920 mencionando las conexiones entre religión y medicina. Desde una perspectiva de la historia cultural Juan Pablo Bubello (2010) analizó los nexos entre la religión y diversas prácticas curativas haciendo hincapié en el esoterismo existente en la Argentina. En un tener similar los trabajos de Mauro Vallejo (2017a; 2017b; 2018; 2019) sobre el espiritismo y el curanderismo han aportado interesantes datos sobre estas actividades en la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XX. Como así también los recientes trabajos de Juan José Allevi, Adrián Carbonetti, María Laura Rodríguez y María Dolores Rivero que han retratado las condiciones en las que la medicina popular se desarrollaba en las provincias de Córdoba (Rivero, Carbonetti, Rodríguez, 2017; Rivero, Carbonetti, 2019) y Santa Fe (Allevi, Carbonetti, Sedrán, 2018). Sin embargo, a pesar de

estos trabajos son pocos los que se han detenido en emplear la documentación folclórica para entender y explicar las formas de curación de la población. Hallamos algunos trabajos en Brasil de Diadiney de Almeida (2015, 2016) quien aborda al folclore como una forma de llegar a comprender el proceso de medicalización en Río de Janeiro y zonas aledañas mediante el empleo de documentación folclórica. Algo similar hicieron María Silvia Di Liscia y Valeria Otero González (2011) con la Encuesta Nacional de Folclore de 1921 para la provincia de La Pampa. Este mismo documento llevó a Judith Farberman (2010) a profundizar en las creencias y prácticas de la medicina popular y la superstición en la provincia de Santiago del Estero. Y finalmente el artículo de Astrid Dahhur (2015) en el que señala la circulación de saberes entre la cultura docta y popular a través de la Encuesta Nacional de Folclore para la provincia de Buenos Aires. En cierta forma este artículo es una continuación de estos trabajos y centrará su atención en la relevancia de la religión para el tratamiento de ciertas patologías en el universo de la medicina no institucionalizada.

Para ello dividimos el artículo en tres secciones. La primera versará sobre cómo la disciplina folclórica ha percibido a la medicina popular como objeto de estudio desde fines del siglo XIX. En segundo lugar, analizamos a la Encuesta Nacional de Folclore de 1921 como fuente de información y el contexto en el que se desarrolló. Y finalmente en un tercer y último apartado, nos centramos en cómo la religión, sus prácticas y creencias se relacionan con la medicina popular y cuáles son las representaciones que los maestros encargados de recabar la información nos proporcionan.

La medicina popular vista por el folclore

Los trabajos de Martha Blache (1992), Hugo Ratier (2010) y Oscar Chamosa (2012) han analizado las distintas etapas de conformación del campo folclórico y antropológico en la Argentina desde mediados del XIX hasta la actualidad. Los tres hacen mención al comienzo del folclore y la antropología como resultado del trabajo de arqueólogos y anticuarios que durante el siglo XIX dotaron de herramientas

teóricas para la definición del ser nacional enmarcado en el surgimiento de los estados nacionales tanto en Europa como en América. Así, por ejemplo, para el folclorista británico William John Thoms (1996 [1846]) el folclore consistía en las manifestaciones de la vida tradicional de sectores populares, transmitidos de forma oral (Cortázar, 1976). Es decir que eran fenómenos culturales colectivizados, empíricos, funcionales, tradicionales, anónimos, regionales y, inmutables en el tiempo. A nivel de trabajo histórico la investigación de Oscar Chamosa sirve para trazar una línea temporal que ordena las distintas etapas del folclore en la Argentina.

En principio la disciplina folclórica tanto en Argentina como en América Latina nace en un periodo en el que coinciden la conformación del estado-nación, la expansión capitalista y un predominio ideológico positivista. La conformación del *ethos* nacional en la Argentina y de un Folclore Nacional sería dificultosa debido a la presencia de diferentes tradiciones a lo largo de toda la extensión territorial – Cuyo, el Norte, Noreste, la Pampa y la Patagonia-. A esto debía sumársele la presencia de tradiciones indígenas, europeas, mestizas que circularon por todo el territorio y fueron adoptadas, redefinidas y reproducidas en todo el país.

Es así que se suscitó el debate sobre qué conformaba el ser nacional si las tradiciones europeas traídas por la Conquista española, la cultura indígena o el mestizaje entre ambas. Sobre estas cuestiones en el siglo XX se extendió Ricardo Rojas en su ensayo *Eurindia* (Rojas, 1924). En el siglo XIX esta discusión no se solucionó y se prolongó hasta avanzado el siglo XX. Los científicos sociales de fines del XIX (Chamosa, 2012) consideraban que la clase mestiza e indígena desaparecerían por sus propias características, algo que por lo menos en el censo de 1895 se dio. Para José Ingenieros (1903) lo que se daría sería una fusión entre los europeos provenientes de la inmigración y los residentes en el país descendientes de los primeros europeos y producto del mestizaje. Sería una civilización de blancos y de los mestizos e indígenas solo restarían sus tradiciones. En este sentido podemos enmarcar los trabajos de Juan Ambrosetti (1917) y Daniel Granada (1896). Ambos

exponentes del Positivismo y responsables directos de la preservación de un cúmulo de saberes ligados a las culturas indígenas, mestizas y de la Colonia Europea.

En Argentina, Juan Ambrosetti (1917), uno de los precursores de la arqueología y la etnografía a fines del XIX y principios del XX en su libro póstumo, *“Supersticiones y leyendas”*, realizó un análisis de corte positivista sobre tradiciones, prácticas y creencias en la Argentina. Para el autor, el folclore argentino se caracterizaba por un sincretismo entre culturas europeas (principalmente hispánica) e indígenas que se unían conformando creencias, cultos y rituales, como los de la Pacha Mama en el noroeste argentino, o el daño, el susto, la cura de las verrugas, y la existencia de espíritus y demás seres en otras regiones. Ambrosetti, al hablar de sincretismo se refería a la relación entre las prácticas cristianas (aprendidas a medias) y las supersticiones derivadas de ellas que se asociaban en la “mente del indio” permitiendo la combinación de ritualidad aborígen con la europea. Otros precursores de esta disciplina fueron también Samuel A. Lafone Quevedo, Roberto Lehmann-Nitsche, Adán Quiroga, Ventura Lynch entre otros. Estos folcloristas, a pesar de su deseo de preservación de esas tradiciones, las consideraban como resabios de incultura y atraso (Chamosa, 2012, p. 35).

En suma, durante estos procesos la conformación de campos científicos del saber, como la arqueología, la paleontología, el folclore y posteriormente la antropología, se consolidaría una cosmogonía nacional que trascendía el tiempo. Por ejemplo, la idea de que la medicina llamada tradicional¹ por los folcloristas debía ser atesorada como una práctica autóctona colisionaba con la noción de medicina académica, sinónimo de civilización que buscaba eliminarla. Sin embargo, el folclore argentino al igual que el europeo poseía una cierta dualidad que no puede soslayarse. Se criticaba como atrasadas las creencias recabadas por los investigadores, pero al mismo tiempo se buscaba preservarla como estandartes de la

¹ Debemos aclarar que en este trabajo empleamos como sinónimos medicina popular y medicina tradicional, pues en la documentación de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX aparecen como dos formas de llamar al mismo fenómeno a partir de la construcción del saber médico hegemónico. Para mayores detalles sobre la evolución de los términos consultar la tesis de doctorado de Isabella Ricó (2017).

argentinidad que peligraba por el cosmopolitismo y el avance de las ciencias. Del mismo modo que ocurría con los médicos, la fascinación y el horror podían conjugarse en una sola persona en tiempo y lugar. El periodo de 1870 a 1910 marcó el espanto y la felicidad de haber hallado un *folk* autóctono pero proveniente de las dos tradiciones que se esperaba desarraigar en pos del desarrollo de una cultura.

A inicios del siglo XX se dio un movimiento cultural, el criollismo (Prieto, 1989) que puso en el centro de la escena, a diferencia del Positivismo una visión romántica del habitante de la pampa argentina, al Gaucho. Este movimiento tuvo diferentes representaciones desde folletines, novelas, circo y obras teatrales. Se da una recuperación del espectro rural pampeano por parte de una serie de intelectuales de la ciudad de Buenos Aires en un periodo de grandes oleadas inmigratorias. Se contraponía la figura del *gringo* con la del *gaucho* (Adamosky, 2014). Ezequiel Adamovsky retoma esto junto con el estudio de Adolfo Prieto, pero suma un elemento nuevo que fue la visibilización de la heterogeneidad de la población argentina en figuras no-blancas. Este movimiento enaltecía a la figura del criollo, de ese mestizo por sobre la del inmigrante destacando valores tales como la honestidad y valentía. Si bien la mayoría de las obras durante este periodo fueron coplas, versos y obras que retomaban la figura del gaucho hubo un rescate de la obra de José Hernández, *Martín Fierro*. En particular nos detenemos en este escrito pues la Segunda Vuelta publicada en 1879 describía en los cantos VI, XVI y XIX cuestiones ligadas a la medicina popular y creencias populares en general. A modo de ejemplo podemos citar los siguientes versos en los que Hernández (1879, p. 110) dejaba en claro que ciertas cuestiones de la medicina popular eran un saber específico que no cualquiera conocía:

Sus remedios son secretos,
Los tienen las adivinas;
no los conocen las chinas,
sino alguna ya muy vieja,
y es la que los aconseja.

Posteriormente continúa Hernández con descripciones de algunos métodos que sirven para denostar la actuación de los médicos populares. Dos personajes citan el escritor en su canto la *culanderay* el *adivino*. Ambos los emplea para burlarse de los saberes populares y ridiculizar la ignorancia que existía en la ruralidad de la provincia de Buenos Aires a fines del XIX. Impresión que se mantendría por lo menos hasta los años veinte del siglo XX.

Este movimiento cultural y literario sería la antesala para el surgimiento del movimiento nacionalista de los años veinte, que se prolongaría hasta los años cuarenta, en el campo de la medicina popular con los folcloristas Luis Gudiño Kramer y Héctor Vivante Palma quienes en las décadas del cuarenta profundizaron sus estudios sobre estas temáticas.

La década del veinte del mismo siglo es un terreno poco explorado por los historiadores, dado que ha quedado subsumido entre la organización del Estado Nacional y la crisis de 1929-30 (Funes, 2006). Estos años se caracterizaron por una revitalización de la cultura indígena y mestiza, esa que había sido condenada como un símbolo de barbarie y atraso por parte de los primeros folcloristas de la Argentina y del Río de La Plata, como los citados Granada y Ambrosetti.

El caso de Ricardo Rojas es paradigmático, uno de los padres del Nacionalismo, veía en la educación y la instrucción escolar la salvaguarda de la tradición argentina (Rojas, 1933). Sus escritos apuntaban a construir un “mito nacional” con valores liberales-democráticos que tenían en la escuela pública un instrumento de excelencia de su programa de “restauración nacionalista”. Rojas buscaba en realidad la unidad nacional en un contexto de inmigración masiva cimentándola en lo hispánico e indígena. Por ello mismo no es casualidad que estas ideas sustentaran la Encuesta Nacional de Folclore, al contrario, en ella se aprecian varias de estas cuestiones. La década de 1920 marcó un hito en lo que sería la integración y la asimilación de los inmigrantes para la conformación de una

identidad nacional. Los flujos migratorios no cesaron abruptamente, sin embargo, el ambiente de época y la existencia de una tercera generación de nativos hijos de inmigrantes, como así también los matrimonios entre ellos y argentinos, ayudó a que se diluyera la etnicidad europea. Durante estos años los cambios sociales fueron mayores, el acceso a la educación con la profusión de escuelas gracias a la Ley Laínez de Educación sería uno de ellos. Es a través de los docentes de estas escuelas que se realizó la Encuesta que analizaremos en los dos siguientes apartados.

La Encuesta Nacional de Folclore

La cultura letrada en la provincia de Buenos Aires despegó considerablemente a partir de la gestión de Domingo Faustino Sarmiento quien impulsó la organización de un sistema de escuelas de instrucción común con una administración escolar para su gobierno al crear la Dirección General de Escuelas en 1875. Se estableció así una educación primaria gratuita y obligatoria que sólo sería superada en números cuando el Estado federal sancionara la Ley 1420 en 1884 y la Ley Laínez en 1905 que crearía escuelas en las provincias, dependientes del Consejo de Educación, que así las solicitasen y en los territorios federales. Esta propulsión de escuelas llevó a una alfabetización creciente de la población nativa e inmigrante que se completó al fin de varias décadas (Graciano, 2013, p. 165; Fiorucci, 2012 p. 13). Durante un clima de creciente nacionalismo, desde el Estado se buscó preservar y salvaguardar las tradiciones y prácticas que hacían a la argentinidad. Por este motivo en la década de 1920 se decidió realizar un relevamiento de las tradiciones argentinas. Los encargados de esto serían los maestros de las llamadas escuelas Laínez.

La Encuesta fue realizada por mandato del Consejo de Educación, órgano dependiente del Ministerio del Interior de la Nación, y su objetivo primordial consistió en reunir el folclore argentino mediante una serie de preguntas a habitantes

dispersos en todo el territorio nacional. Por “folclore argentino” o “nacional” se entendía a un conjunto de prácticas, creencias y conocimientos que fueran representativos de lo argentino. Esta relación con el auge nacionalista de los años veinte es primordial para entender la labor de los docentes en la Encuesta. La misma fue organizada por Juan Pedro Ramos, vocal del Consejo Nacional de Educación, basándose en los estudios de los países anglosajones, pioneros en la preservación de las tradiciones folclóricas. Entre los considerandos por los cuales se justificaba la realización de la Encuesta Ramos escribía: “Creo innecesario encarecer la importancia de esta compilación que aspira a desenterrar en el presente algunos de los recuerdos o tradiciones que nos ha dejado el pasado de nuestra nacionalidad” (Carrizo, 1953, p. 18).

Las categorías consideradas fueron: creencias y costumbres, entre las que se distinguían prácticas y costumbres comprendidas como supersticiosas y aquellas relevadas como tradicionales; narraciones y refranes; arte, incluyendo poesía, canciones y danzas y conocimientos populares en las diversas ramas de las ciencias (medicina, botánica, zoología, y otras)². Los maestros de las escuelas Laínez serían los encargados de llevar a cabo la recopilación siguiendo las instrucciones y categorías.

Sin embargo, los docentes no necesariamente respetaban las categorizaciones dado que en algunos casos englobaban a los conocimientos populares sobre medicina en el campo de la superstición denominándolos como *curanderismo*. Ejercían así, un juicio de valor debido a lo peyorativo del término en la época. Pero, en las instrucciones diseñadas por Ramos para la realización de la Encuesta, no se explicitaban los significados de los conceptos. Es muy factible que esto se diese porque se apelaba al significado del sentido común del término, en lugar de a una definición proveniente de las teorías folclóricas y antropológicas de aquellos años.

² En la actualidad, pueden consultarse los seis tomos del catálogo y los cientos de miles de folios relevados y organizados en provincias y/o Territorios Nacionales en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (Buenos Aires) en formato microfilm.

En la Encuesta se conjugaban dos intereses: 1) el nacional, buscando preservar el folclore frente al avance del cosmopolitismo. Se pretendía entonces la construcción de un ciudadano, integrándolo a la masa de creencias detentadas por el Estado a fin de garantizar una unidad nacional basada en una historia, cultura y credos comunes. Y 2) los incipientes pasos de una ciencia antropológica que aún se encontraba entre la antropología, la arqueología y el folclore (Perazzi, 2003; Lazzari, 2003; Podgorny, 2012).

En la provincia de Buenos Aires doscientos expedientes fueron enviados al Consejo de Educación, de los cuales sólo noventa y tres hacían alguna mención a la medicina popular, sus creencias y prácticas. A partir de algunos de estos testimonios analizamos: 1) El rol de los maestros y sus posturas ante las prácticas de la medicina popular. 2) La importancia de la religiosidad en ciertas formas del curanderismo. 3) Algunas de las prácticas empíricas más comunes. 4) Casos de curanderos *célebres* en distintas localidades. Estas cuestiones permiten entender y desmitificar la idea de que todos los representantes de la “cultura docta” menospreciaban las tradiciones que recababan, inclusive algún maestro reconocía la eficiencia de la medicina popular para ciertas patologías.

En los expedientes empleados para esta investigación la densidad de información oscila de acuerdo a variadas circunstancias: a) el interés del docente, b) la inserción y la confianza del maestro en la comunidad para recabar información, c) el tipo de comunidad (si era una colonia extranjera, de inmigrantes internos) d) el tiempo que poseía para realizar la investigación y e) la predisposición de los posibles entrevistados. Entendemos que la construcción de las categorías, de las preguntas y del procedimiento de la Encuesta posee similitudes con los censos nacionales de población. Hernán Otero (2004) ha analizado los censos en la Argentina y sus construcciones históricas y discursivas. En torno a las estadísticas censales advierte que las estadísticas, encuestas y relevamientos censales más que representaciones fidedignas de la sociedad son en realidad una *modelización* de la

misma, acorde con los intereses políticos en los que fueron labrados. La Encuesta y sus preguntas, al igual que la población que era objeto de análisis y los encuestadores fueron elegidos basándose también en los objetivos políticos de sus propulsores, con fuerte influencia del nacionalismo. Asimismo, los docentes y los informadores poseían un grado de libertad al momento de participar mediante la formulación de preguntas, la información dada y cómo esta fue asimilada y procesada por los docentes al transcribirla en los informes.

Por estos motivos, la exactitud y la densidad de redacción de los informes de los maestros varían desde una foja hasta ciento setenta y seis. Una de las cuestiones a explorar es la minuciosidad con la que los mediadores entre la cultura docta y popular describían a sus informantes. Dos de los datos más relevantes son la edad y la procedencia de las personas que suministraban la información.

Los rangos etáreos iban de entre los 40 y 80 años, aunque había excepciones en las que personas de cerca de la veintena eran entrevistados. Estas libertades contradecían las recomendaciones de Ramos acerca de entrevistar a los más ancianos, pues estos eran vistos como depositarios de los conocimientos ancestrales. No obstante, ello, en su mayoría, los testimonios provenían de gente adulta, algunas sin llegar a ser ancianas, y nos atrevemos a conjeturar con capacidades y conocimientos de medicina popular que ponían en práctica cuando se les presentaba la ocasión. La selección no debió haber estado sujeta al azar, seguramente las entrevistas a estas personas se deberían a la confianza que generaban los informantes a los maestros como poseedores de ciertos conocimientos de medicina tradicional. Probablemente ejercían de sanadores en sus comunidades y barrios o habrían tenido contacto cercano con ellos, llegando a ser familia inclusive. Tampoco era menor que quienes recordasen estas técnicas superasen la cuarentena pues esto significaba que ellos mismos habrían comprobado la efectividad o no de los remedios. En estos documentos hay infinidad de datos, pero en esta oportunidad nos centramos

solamente en cómo la religión podía llegar a curar ciertas patologías según los relatos de los informantes.

La religiosidad y la medicina popular

Las cuestiones de la religiosidad popular se entremezclaban con la empírea y con los conocimientos sobre el empleo de ciertas hierbas, minerales u órganos animales. En la Encuesta para la provincia de Buenos Aires se destacaban una serie de enfermedades, la curación del empacho, la culebrilla, el ojeo y los orzuelos tenían en la religiosidad una de las formas de curación. Los docentes daban cuenta de esto en sus informes en los que se empleaban básicamente tres elementos: agua, aceite y metal. Dos de ellos si se analizan más detenidamente eran empleados durante los sacramentos de la Iglesia Católica, el agua era utilizada en ritos de purificación e iniciación como el Bautismo, el aceite en cambio era para la confirmación de votos como en el Orden Sagrado y la Confirmación. El ejercicio ilegal de la medicina o curanderismo -como en ocasiones figuraban en las carátulas de los expedientes- en los siglos previos y también durante el mismo siglo XIX guardaba en el imaginario colectivo una fuerte relación con los términos brujería y superstición, nociones que en el siglo XX desaparecieron de los argumentos acusatorios. Esta es una modificación sustancial en la cosmogonía de la sociedad que señala el avance de una nueva visión del mundo, el de la ciencia y la razón por sobre la religión sumado a un proceso de secularización (Di Stefano, 2011, p. 4).

A principios del siglo XX y en las mismas ciudades aún existía la creencia en supersticiones: “Aunque en los centros civilizados no se cree ya en augures y oráculos, subsiste en las gentes cierto fondo supersticioso que las hace entregarse a otros simuladores del mismo género: las adivinas y los curanderos.” (Ingenieros, 1903, p. 75). Nosotros hayamos en la religiosidad uno de los componentes esenciales al hablar de curanderismo,

particularmente en el tratamiento de ciertas enfermedades con un fuerte componente psíquico.

La religión perdió su lugar con la ciencia en un proceso de secularización de la sociedad que tuvo sus inicios en la Argentina en el último cuarto del siglo XIX, dando como resultado el “divorcio” entre la Iglesia y el Estado. Una de las consecuencias de ello fue la influencia que tuvieron la ciencia y la educación laica en la población argentina. Encontramos en los argumentos acusatorios de parte de médicos, comisarios y fiscales una asimilación entre el concepto jurídico de ejercicio ilegal de la medicina con el curanderismo y superstición.

Además del discurso científicista del XIX que se profundizó en el siglo XX, la visión de la medicina popular como un resabio de las prácticas paganas y/o supersticiosas, sentó sus fundamentos en la presencia de aspectos religiosos, más bien de religiosidad popular. Este concepto ha suscitado debates en los últimos años respecto a la utilización o no de religiosidad popular en las investigaciones (Delgado, 1993; Fogelman, 2010; Martín, 2007). Particularmente se lo ve como un término estigmatizante ligado directamente a la institucionalidad de la religión (Delgado, 1993) y todo aquello que escapa a su órbita es tildado de religiosidad. La religión, puede ser entendida como parte de una institución, con un dogma que fija, marca la ritualidad y creencias de sus seguidores. La religiosidad por otro lado sería la manifestación de fe que escapa a los designios de las instituciones religiosas. Julio Caro Baroja (1995) al respecto sobre las diferencias ha señalado que:

“[...] religiosidad, entendiéndolo que esta palabra se refiere, más que a <<la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas>>, a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer”. (p. 21).

Paralelamente Daniel Santamaría (1991) destaca a la religiosidad no sólo como parte de lo litúrgico, lo ritual o lo cultural, sino que la incluye en una amplia gama de comportamientos individuales y colectivos que definen el proceso global de simbolización.

Igualmente siguiendo la línea de Eloisa Martín (2007) debemos tener en cuenta el concepto temporal y analizar cada caso acorde al proceso histórico en el que se desarrolla concibiendo a la religiosidad como un concepto dinámico y no estático.

En esta clave un elemento central en la conexión entre la medicina popular y la religiosidad y su consecuente adjetivación como superstición es la ritualidad de las acciones. Acerca de este último concepto resaltamos la diferencia que posee con la doctrina de cualquier religión. La religión se basa en un cuerpo de dogmas o verdades establecidas reguladas por una institución, en nuestro caso la Iglesia Católica, los cuales son rígidos por lo que no pueden ser sujetos a interpretación ni modificarse con facilidad. Inclusive los ritos están fijados para ser desarrollados de una cierta manera. Cuando nos referimos a religiosidad, es la adaptación, redefinición y/o suma de ciertas prácticas o creencias al corpus de la religión en la cual no debe perderse de vista la cuestión del sincretismo cultural. Los santos populares no reconocidos por la Iglesia, la mezcla de creencias religiosas con ciertos actos como los de curación, el ojeo, el empacho, la culebrilla, la curación del hipo mediante el rezo de tres Ave María mientras se bebe un vaso de agua, entre otros son algunos ejemplos. Los curanderos hacen uso de la religiosidad popular para la cura de enfermedades mediante la fe. En estas enfermedades lo que apreciamos específicamente es una concepción mágica de la enfermedad, algo maligno me enfermó por lo tanto su antítesis, Dios, es el único que puede curarme.

La religiosidad en varios casos tenía una relevancia tal que el mismo José María Ramos Mejía, médico y psiquiatra del siglo XIX, apuntaba a la ritualidad en la acción de lo que él denominaba médico gitano como un componente imprescindible: “Su solemnidad, cuando necesita simularla como revestimiento de la sabiduría, es emocionante; siempre toma aptitudes de misa y no levanta los ojos al cielo ni los cierra con la unción del <sacrificante>” (1904, p. 248). Y concluye la idea llamándolo irónicamente “sacerdote del sagrado fuego de la vida” (Ramos Mejía, 1904, p. 249). El empleo de la religiosidad como mecanismo de curación fue duramente criticado por los contemporáneos de los casos que analizamos. Desde la psiquiatría a fines del XIX y principios del XX se apuntaba al

curanderismo como uno de los factores determinantes en el recrudescimiento de las enfermedades mentales (Mailhe, 2017, p. 2). Si bien la fe en el curandero no era determinante, la necesidad de Creer favorecía la presencia de estos personajes sumado a los aspectos económicos y sociales que señalamos páginas antes. Ratier, años atrás, ha señalado que en la “medicina curanderil” (Ratier, 1972, p.10) el peso de las nociones religiosas es un aspecto característico de la misma y guarda una estrecha relación entre las pócimas que preparaban y las oraciones que recitaban para sanar. Ratier separa en sus trabajos a la medicina popular, la considera aquella que no está institucionalizada, del curanderismo que posee un componente religioso. Por ello mismo el uso del término sanar que implica una afección más ligada al alma que a lo fisiológico.

En este sentido Bubello (2007, p. 78) parafraseando a Daniel Granada hace hincapié en el término sanación en lugar de curación, al considerar que sus mecanismos de diagnóstico consistían en los análisis de vasos de agua y sanar al enfermo. Esto implicaba que los orígenes y mecanismos de reconocimiento de las enfermedades que sanaban escapaban al orden de lo biológico y guardaban relación con cuestiones de índole energética, es decir lo que normalmente se les llama males. A esto se le sumaban los conocimientos de hierbas para la curación de diferentes patologías, lo cual genera un sistema híbrido de prácticas basado en la empírea, conocimientos de prácticas adquiridos mediante la experiencia propia o de terceros, y la religiosidad con oraciones y rituales que aseguran el éxito del tratamiento.

El ritual es inherente al proceso de sanación, teniendo esto en cuenta se comprende la descripción de la metodología terapéutica que realiza Granada sobre los manosantas -un tipo de curandero-. Estos eran personas que curaban sin esperar una remuneración, pues era su deber emplear para el bien los poderes que Dios les confería. Aplicaba medicamentos, pero lo que le distinguía y caracterizaba era el uso de la señal de la cruz y de velas encendidas delante de un crucifijo o de la Virgen. No interrogaba sobre la enfermedad del doliente, le bastaba conocer el lugar del dolor para santiguar la parte enferma. La práctica curativa consistía básicamente en ubicar el crucifijo o la imagen en una mesa. Encendía tres

velas delante y rezaba, con las manos cruzadas. El paciente, también rezaba entonces, fijos los ojos en el crucifijo o la imagen. Luego el manosanta hacía con la mano o el dedo pulgar la señal de la cruz en el lugar en que entendía se hallaba localizada la dolencia.

Así por ejemplo, Haydeé Enríquez de Capitán Sarmiento decía que “para curar un orzuelo se hacen tres cruces en ayunas sobre él con una llave o un anillo de oro³”. Esta era una de las prácticas más habituales que se reiteraba en otros testimonios⁴. La creencia de que hacer cruces con un metal noble pudiera sanar una afección de origen bacteriana era, y es, una práctica habitual en la medicina tradicional. Las cruces se repiten para curar los dolores de muela, pero en esta ocasión en lugar de un anillo, un sapo era el objeto para santiguar la zona afectada⁵.

Algo similar ocurría con las verrugas, el procedimiento empleado era con dos espinas: lastimar la verruga en forma de cruz, con esa sangre mojar maíz molido blanco y dárselo de comer a una polla negra, si ésta se lo comía la verruga se sanaría⁶. Otra demostración de esto era creer en el poder de la oración para curar el dolor de cabeza caminar para atrás y rezar un Ave María⁷. A su vez emplear advocaciones y santos para que curasen enfermedades.

La religiosidad y la invocación de santos populares no eran infrecuentes. En el informe enviado por Josefina M. Garat de la localidad de Bahía Blanca, se señala que para curar el dolor de estómago se debía: “Tomar en ayunas y antes de cada comida tres tragos de agua recién sacada de un pozo y decir: ‘En el nombre de Dios y de Don Pancho Sierra’⁸. Nuevamente el agua es mencionada, pero esta vez junto a Pancho Sierra famoso por curar con agua magnetizada a fines del siglo XIX en la localidad de Rojas en provincia de Buenos Aires.

³ E.N.F. Docente Haydeé Enríquez. Localidad Capitán Sarmiento, Provincia de Buenos Aires, Legajo 70, fs. 1.

⁴ E.N.F. Docente Otilia Enríquez. Localidad Capitán Sarmiento, Provincia de Buenos Aires, Legajo 71, fs. 1.

⁵ E.N.F. Docente Susana Fietes. Localidad Capitán Sarmiento, Provincia de Buenos Aires, Legajo 79, fs. 9.

⁶ E.N.F. Docente Clara Acosta. Localidad Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires, Legajo 3, fs. 8.

⁷ E.N.F. Docente Teófila Q de Baguiristain. Localidad Los Pinos, Provincia de Buenos Aires, Legajo 25, fs. 3.

⁸ E.N.F. Josefina M. Garat. Localidad Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Legajo 23, fs. 12.

La alusión a la Sagrada Familia, junto a las cruces de tinta, eran una de las prácticas con las que se curaba la llamada culebrilla: “Escribir durante tres días y tres veces al día, con tinta alrededor de la culebrilla las palabras siguientes: Jesús, José y María, se cura la culebrilla”⁹. Sin embargo, una forma distinta de curar esta enfermedad sin apelar a la religiosidad, producida por el herpes zoster, recogida en Bahía Blanca, era pasar sobre la franja roja el cuero de la panza de un sapo vivo al que se lo ata a la pata de la mesa hasta que muera cuando esto suceda se cura el enfermo¹⁰. Aunque no es menor que la forma de hacerlo sea con un sapo, pues algunos relatos señalan que este batracio es el enemigo natural de las víboras. En varios de los expedientes de la Encuesta cuando los maestros se refieren a la culebrilla apuntan a que el motivo por el cual aparece esta erupción es que una víbora o culebra ha reptado por la ropa interior en algunos casos, en otros simplemente se menciona la ropa. Esta sería la causa del mal, denominándose también así porque la forma de la erupción toma la forma de una culebra, desde su cabeza hasta su cola rodeando el torso de la persona.

Otra figura reconocida en el ámbito de la medicina popular y de la brujería a su vez era la de San Juan. Laura R. García describía una práctica común en la provincia de Entre Ríos para curar las quebraduras. Cuando una persona tenía algún miembro fracturado, esperaban a que llegara el 23 de junio, víspera del día de San Juan Bautista; pasaban a la persona que estaba fracturada, alrededor del tronco de una higuera y decían: ‘San Juan toma a este quebrado’ y dicen, que esto era suficiente para que la persona quebrada quedara completamente curada”¹¹. Ernestina Galván se refería también al peso de la religiosidad en los métodos del curanderismo. Por ejemplo, plasmó en su informe la creencia de que una vela bendita prendida a un santo determinado curaba cualquier enfermedad¹². Nombra

⁹ E.N.F. Docente Herminia H. Herrera. Localidad Coronel Seguí, Provincia de Buenos Aires, Legajo 108, fs. 5.

¹⁰ E.N.F. Docente Pura Sylvia Caretta. Localidad Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Legajo 42, fs. 5.

¹¹ E.N.F. Docente Laura R. García. Localidad Centenario, Provincia de Buenos Aires, Legajo 89, fs. 8.

¹² E.N.F. Ernestina F. de Galván. Localidad Bernal, Provincia de Buenos Aires, Legajo 83, fs. 14.

como ejemplo, aunque para la provincia de San Luis, las manifestaciones de fe en forma de procesiones y romerías que generaba Santo Domingo, al cual la población le atribuía milagros y la capacidad de curar mediante la fe cualquier dolencia.

A su vez había prácticas que no necesariamente implicaban lo religioso, pero sí un deje de sobrenatural como el hecho de poder traspasar el mal o enfermedad a otro: "Para curar los orzuelos, en ayunas ofrecerlo a un hermano diciéndole de esta forma: ¿Hermano, quieres lo que tengo en la mano?

Si contesta que sí debe decirle: Un orzuelo para que te salga mañana"¹³.

Lo mismo sucedía con traspasar a los sapos las dolencias de muelas. Por ejemplo Elba Aloris Salas recabó que para curar verrugas se debía frotar un ajo o quemarlas con palitos de yerba que se hacían cortar por otra persona y luego a esta se le pegaban¹⁴. Otro remedio para las testes (verrugas en las manos), era contar tantos granos de maíz como testes se tenía, a estos se les sacaba el corazón y ponía sangre de la verruga. Luego se los guardaba en una bolsita y el paciente debía caminar tres cuerdas tiraba la bolsita y volverí corriendo sin mirar atrás. El curioso que observara la operación sería quien recibiría las testes¹⁵. El tema de la manifestación de los males en forma de enfermedad, es algo que se repite en varios testimonios. La creencia arraigada que aquellos que deseaban algún mal o simplemente veían con envidia a una persona podían, simplemente por su envidia o recurriendo a algún brujo/a, generarles algún daño. Es así que se manifestaba que la aparición de un orzuelo era señal de que había sido ojeado. Uno de los mecanismos para curar esta enfermedad era levantarse temprano, dar tres vueltas al mortero de la casa y decir "señor don mortero, vengo a que me cure este orzuelo y este desaparecía según el relato"¹⁶.

Por su parte Dolores Cirio en Coronel Mom explicaba las diferencias entre el ojeo y el daño. Básicamente se puede decir que el daño es intencional y lo motiva el odio. Las curanderas son las encargadas de hacer ir el mal, esa es su función. El ojeo en cambio, lo

¹³ E.N.F. Docente Clara Acosta. Localidad Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires, Legajo 3, fs. 9-10.

¹⁴ E.N.F. Docente Elba Aloris Salas. Localidad Salazar, Provincia de Buenos Aires, Legajo 8, fs. 9.

¹⁵ E.N.F. Docente Agustina J. Alvarado. Localidad Excelsior, Provincia de Buenos Aires, Legajo 9, fs. 9.

¹⁶ E.N.F. Docente Agustina J. Alvarado. Localidad Excelsior, Provincia de Buenos Aires, Legajo 9, fs. 10.

puede producir cualquier persona con ojos grandes y no necesariamente es intencional¹⁷. En este caso se pone a las curanderas como ya ha señalado Farberman (2015) para el Tucumán colonial como las únicas capaces de poder revertir una patología pernicioso que podía llevar a la muerte. Lo importante de la diferenciación es que hace hincapié en la posesión de un conocimiento específico para dañar a una persona. Hasta el momento los conocimientos y prácticas que hemos mencionado buscaban sanar. Pero lo que se desprende de este testimonio y de otros es que esa idea de los siglos pasados no había sido destronada y que aun en las zonas rurales de la provincia de Buenos Aires, Coronel Mom, una estación del partido de Alberdi, pervivían. Ciertamente es que la mayoría de las personas que entrevistaban eran de edad avanzada o que habían crecido en sociedades en donde las explicaciones médicas a las enfermedades no eran habituales. Sin embargo, lo que deja de manifiesto es que, a pesar de haber un mayor contacto con los médicos, sus prácticas y otras cuestiones, no se lograban desarraigar estas nociones de la población. La Encuesta a su vez nos permite entrar en contacto con personajes que posiblemente creyesen en lo que relataban a personas que debían ser los paladines de la cultura. La riqueza de esta documentación es la contradicción que representa en sí misma. Por un lado, desde los intelectuales argentinos se buscaba propagar la cultura y la ciencia representada por la educación y los mismos docentes. Mas por el otro lado, se buscaba preservar como parte del folclore nacional creencias, prácticas y costumbres que no tenían relación con lo científico. Todo esto debido al avance del cosmopolitismo, resultado de las diversas oleadas inmigratorias que recibió el país.

Acerca de lo sobrenatural Salas nos señala que para curar los juanetes hay que saludarlos de noche: "por la noche mojar el dedo y hacerle tres cruces diciéndole buenos días señor bobanillo y a la mañana repetir la operación pero diciéndoles buenas noches señor bobadillo"¹⁸. El tema de las cruces y nuevamente el número tres como ya señalamos con Granad de una fuerte carga mística, la perfección, la Santísima Trinidad. La docente

¹⁷ E.N.F. Docente Dolores A. Cirio. Localidad Coronel Mon, Provincia de Buenos Aires, Legajo 53, fs. 1.

¹⁸ E.N.F. Docente Elba Aloris Salas. Localidad Salazar, Provincia de Buenos Aires, Legajo 8, fs. 9.

Teófila Q. de Baguiristain en el pueblo de Los Pinos también destacaba que para sanar los dolores de cabeza se debía caminar para atrás rezando un Ave María¹⁹.

Los dolores de muela no sólo eran curados con el sapo que, junto a la víbora, el avestruz y el gato son animales cuyos beneficios en materia de salud son reiterativos en los testimonios. Las muelas también se curaban con una oración en la que se entremezcla la religiosidad. Aunque no está claro el origen de estas rimas, San Matías es el patrono de los carniceros y posiblemente se lo relaciona con que ellos podrían extirparlos, aunque normalmente esta era una tarea realizada por los barberos:

Buenas noches señora Luna
Esposa de San Matías
Si a usted le duele la muela
A mí me duele la mía²⁰.

Los casos descritos permiten atisbar algunas de las nociones que imperaban en la medicina popular. Independientemente de la efectividad o no de ciertas prácticas el encomendar la cura de una enfermedad, molestia a los santos y Dios implicaba brindarle un peso importante a la religión. La idea de que sólo a través de la intersección divina se podía lograr, era característica de tiempos anteriores al desarrollo de la ciencia médica en el XVII. Esto mismo complejiza la idea de medicina popular por dos motivos: primero hay que contemplar que no sólo existía un conocimiento empírico sobre ciertas prácticas sino una fe en su efectividad basada en la divinidad. En segundo lugar, hacía que su erradicación fuese más compleja pues implicaba una fuerte relación con prácticas asociadas al catolicismo, religión preponderante entre españoles e italianos, dos de las colectividades con mayor presencia en la Argentina.

¹⁹ E.N.F. Docente Teófila Q de Baguiristain. Localidad Los Pinos, Provincia de Buenos Aires, Legajo 25, fs. 2.

²⁰ E.N.F. Docente Aurora Castino. Localidad Pérez Millán, Provincia de Buenos Aires, Legajo 46, fs. 3.

Estas muestras de religiosidad entremezcladas con prácticas médicas señalaban a ojos de ciertos observadores la falta de cultura y resquicios de prácticas pre-civilizatorias que denunciaban médicos, pensadores liberales y algunos de los maestros como hemos mostrado. En la llamada medicina popular la presencia de la religiosidad no era inhabitual, al contrario, en ciertas patologías era imperiosa la intervención divina para conseguir la cura, pues muchos implícitamente veían a la brujería como causante de los males.

Así el tema de la Brujería se hacía presente en la Encuesta como uno de los factores por los que se podía causar una enfermedad. En la localidad de Sáenz Peña, la docente Clara Acosta describía como repelerlas mediante un “contra” con un anillo de oro y hierro estando siempre alerta por la posible presencia de las brujas²¹. Algunas enfermedades se achacaban a daños producidos por personas que los odian y les hacen un mal mediante brujería²² según pudo documentar J. Revatti en Villa Domínico. Esto mismo, aunque no se hablase de brujería directamente en los relatos que presentamos a continuación explicaría el por qué era tan importante el empleo del agua. La brujería y el daño son la contrapartida de Dios y el bien, por ello mismo, la creencia en ambos los dotaba de entidad en una sociedad en la que la religiosidad, no la religión, era fuerte y formaba parte de su cultura. El rezar, emplear agua, aceite, oro, cruces tenía la explicación en que se creía que las enfermedades tenían su origen en cuestiones relacionadas con la voluntad de las personas de obrar mal o de haber obrado mal siendo estas castigadas.

Si los médicos populares y parteras que presentamos en apartados anteriores expresaban la idea de ayuda al próximo como justificativo de su accionar - independientemente del contexto en el que se daba la declaración- no era descabellado en la cosmogonía o estructura mental de la población que el mal fuese algo fehaciente y tangible que los alcanzaba mediante enfermedades. Ante la falta de

²¹ E.N.F. Docente Clara Acosta. Localidad Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires, Legajo 3, fs. 8.

²² E.N.F. Docente J. Revatti. Localidad Villa Domínico, Provincia de Buenos Aires, Legajo 166, fs. 2.

una explicación científica satisfactoria o de una solución accesible era factible creer que las malas intenciones podían hacer que uno enfermara.

De allí la relevancia de la religiosidad y de sus agentes como los curanderos. Estos personajes eran los depositarios de un saber ancestral, transmitido de generación en generación que podía vencer ciertas enfermedades. Si bien es cierto que no todas las patologías eran atendidas por curanderos pues cualquiera podía curar un orzuelo o la culebrilla, otras vicisitudes a los ojos de la población sólo ellos podían afrontarlas y derrotarlas.

La fe es un componente fundamental. Sobre esto se refería también Aníbal Gallardo en la ciudad de La Plata. La gente en el campo tiene "muchacha fe" en los remedios indígenas. Preferían estas prácticas para los animales antes que los suministrados por los veterinarios, y lo mismo para las personas. Menciona en este sentido a una mujer, "Doña María" que vivía unos pocos años atrás en Tolosa y curaba el empacho a los niños, muchos desahuciados por los médicos, lo hacía mediante emplastos de yuyos pero no brinda mayores detalles²³. La informante pensaba que su hija debía poseer la receta. En este breve testimonio aparecen tres cosas. Primero la fe nuevamente como en el caso de la curandera del pabito, el desahucio de los médicos y como los curanderos atendían a estas personas, algo que ya mencionamos con el docente Cotta de Dolores. Y en tercer lugar la enfermedad del empacho en los infantes, tema que abordamos en capítulos anteriores y que en las fuentes folclóricas se repiten.

Ernestina Galván en Bernal, luego de manifestarse abiertamente en contra del curanderismo, desde el inicio de su exposición relataba a modo de justificación de sus dichos el caso de una mujer que falleció por los cuidados dispensados por un "médico del agua fría": "De uno sé, que aplicó a una parturienta que acababa de dar a luz, un baño completo con agua a menos de 0 grados. Como es natural, la pobre

²³ E.N.F. Docente Aníbal Gallardo. Localidad La Plata, Provincia de Buenos Aires, Legajo 81, fs. 2.

víctima murió. Pero sin tocar la fe que inspiraba el curandero²⁴.”. Inclusive agregaba cuando se refería a la cura de palabra que la metodología de curación es de transmisión oral, secreta y que sólo se le puede pasar ese conocimiento a un miembro de la familia. Esto mismo concuerda con los casos anteriores, la médica del pabito y la de Doña María que depositaron su saber en sus hijos.

Los relatos anteriores, los datos, recetas y hasta lo que hemos detallado en los apartes anteriores podríamos decir que se resume en las palabras de los informantes de Emilio Pugnali en Lincoln. A partir de los dichos de un matrimonio conformado por un hombre de 80 años y su esposa de 69 ambos argentinos el docente llegó a la conclusión que:

“Entre la gente de estos lugares está sumamente extendida la fe en el curandero o curandera, a quienes ellos le llaman médicos. Esta gente cree que el médico verdadero los engaña y agrava el mal y procura sacarles dinero, por eso acuden al curandero cuando se sienten enfermos o han recibido algún daño”²⁵.

La fundamentación de todo esto es cultural, estrictamente para él, en la década del veinte. Descreían de la medicina, que como ya consignamos no tuvo grandes victorias hasta la década del cuarenta. Por ello mismo se acude a lo conocido y eficaz entre las personas de los ambientes rurales y urbanos también. Y ante un mal la explicación científica no existía, sino que se recurría a lo que hoy en día se le denomina sobrenatural. Entonces el curandero, después de observar el enfermo, le dice que es un daño, siguiendo la misma lógica que sus pacientes, aplicándole sus recetas a base de yuyos silvestres, unas veces, y palabras y rezos, “casi siempre” (Legajo 158, foja 6). La cuestión cultural además de las limitaciones económicas y sanitarias tiene un peso innegable para entender el fenómeno que es la medicina popular. Los expedientes de la Encuesta analizados aquí lo atestiguan.

²⁴ E.N.F. Docente Ernestina F. Galván. Localidad Bernal, Provincia de Buenos Aires, Legajo 83, fs. 13.

²⁵ E.N.F. Docente Emilio Pugnali. Localidad Lincoln, Provincia de Buenos Aires, Legajo 158 fs. 5.

Conclusiones

Este artículo lejos está de ser exhaustivo y sólo hemos explorado una de las facetas de la Encuesta Nacional de Folclore. En otro trabajo profundizamos en la relación entre la cultura docta y la popular. Sin embargo, en esta ocasión nos decantamos por centrar nuestra atención en las representaciones que los maestros, etnógrafos improvisados, recogieron sobre el curanderismo y la religión. A lo largo de los casos pudimos demostrar la relevancia de esta interacción para la cosmovisión de una parte de la sociedad.

Mediante los testimonios se desprende una concepción de la enfermedad que tiene a lo sobrenatural como motivo de los males que aquejaban a las personas. Hallamos que, si algo relacionado a lo extrasensorial es el causante de todo, sólo algo así puede salvarlo. No cabe duda que para ciertas cuestiones la religión era imprescindible para algunas personas, y así lo retrataron los docentes. La riqueza de este documento no sólo radica en lo que recaban sino quiénes lo hicieron. A través de los testimonios hallamos la cosmogonía de los mismos docentes, esos personajes que estaban en la frontera entre la cultura docta y popular, que por momentos rechazaban las prácticas ligadas al curanderismo, pero por otros lo abrazaban como algo propio de su sociedad. Esto mismo lo vemos replicado en la razón por la que se realizó la Encuesta, la necesidad de preservar tradiciones en vías de desaparición por el cosmopolitismo en la Argentina de principios de siglo pero que a su vez colisionaba con la idea de una sociedad iluminada y alejada de las supersticiones. Para varios docentes y pensadores de la época la presencia de cuestiones religiosas era un símbolo inequívoco de atraso e ignorancia, empero estos conocimientos siguiendo el espíritu de la Encuesta debían preservarse como parte del *ethos* nacional.

La religión y el curanderismo en este artículo nos ayudan a reconstruir en parte algunas de las ideas imperantes en la época en la provincia de Buenos Aires, así como también destacar varias de las creencias con fuerte arraigo en la población. Es decir que mediante estos testimonios podemos apreciar algunas de las nociones ligadas a la salud, la cultura y el comportamiento de la población. La Encuesta y los docentes nos ayudan a comprender un poco más la complejidad de las sociedades rurales del interior de la provincia de Buenos Aires en las primeras décadas del XX. La salud, la religión, la educación, la cultura, las representaciones, las prácticas y las creencias se entrecruzan en los testimonios recabados y nos permiten adentrarnos en la complejidad del tejido social de las poblaciones rurales. Accedemos por medio de esta fuente a personas anónimas; seguramente algunas de sus experiencias y conocimientos se hubiesen perdido en las arenas del tiempo de no ser por esta iniciativa. Por último, no menos importante, la Encuesta y sus encuestadores nos permiten atisbar las contradicciones internas que las personas y la sociedad poseían respecto de la medicina popular y todo lo que la rodeaba. En un periodo en el que se intentaba por todos los medios “civilizar” a la población y hacer penetrar la ciencia en la mente de las personas, paralelamente se buscó preservar conocimientos, prácticas y creencias que fueron catalogadas como supersticiones. Sin embargo, a pesar de demostrar el atraso de la cultura argentina se intentó resguardarlas. Asimismo, señalamos como esos maestros, depositarios del saber civilizador, fueron reproductores y consumidores de estas prácticas que lejos estuvieron de desaparecer.

En síntesis, la Encuesta Nacional de Folclore es simplemente una excusa para poder abordar esos matices y grises que pueblan la historia, especialmente en lo referente a la cultura y a la salud de las personas.

Fuentes Primarias

Encuesta Nacional de Folclore, Provincia de Buenos Aires. (1921). Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires, Argentina...

Bibliografía

Adamovsky, E. (2014). La cuarta función del criollismo y las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta c. 1940). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, (41), pp. 50-92.

Agostoni, C. (2014). *Historias, enfermedades y salud pública*. En Biernat, C., y Ramacciotti, K. I. (2014). *Historia de la salud y la enfermedad: bajo la lupa de las ciencias sociales*, (pp. 23-36). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Allevi, J. I., Carbonetti, A. C. A., y Sedrán, P. M. (2018). Médicos, administradores y curanderos. Tensiones y conflictos al interior del arte de curar diplomado en la provincia de Santa Fe, Argentina (1861-1902). *Anuario de Estudios Americanos*, 75(1), 295-322.

Ambrosetti, J. B. y Debenedetti, S. (1917). *Supersticiones y leyendas: región misionera-valles Calchaquies-las Pampas. Con una introd. de Salvador Debenedetti*. Argentina: La Cultura.

Blache, M. (1992). Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 20(1), pp. 69-89.

Bubello, J.P. (2007). Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872). *Revista de Historia*, (11), pp. 73-93.

Bubello, J.P. (2010). *Historia del esoterismo en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Carrizo, A. J. (1953). *Historia del folklore argentino*. Argentina: Ministerio de Educación, Instituto Nacional de la Tradición.

- Chamosa, O. (2012). *Breve historia del folclore argentino (1920-1970): Identidad, política y nación*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Correa Gómez, M.J. (2015). Por haber sanado a muchos y haber matado a varios. Charlatanes, practicantes y curanderos. La Justicia y el ejercicio médico ilegal. Chile, 1874-1919. En D. Palma (ed.). *Delincuentes, policías y justicias. América Latina, siglos XIX y XX*, (pp. 466-490). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Cortázar, A.R. (1976). *Ciencia folklórica aplicada. Reseña teórica y experiencia argentina*. Buenos Aires, Argentina: Fondo Nacional de las Artes.
- De Almeida, D. H. (2015). O reconhecimento social dos curadores populares e a construção de uma identidade médica no Brasil oitocentista. *Ciencias Sociales y Educación*, 4(8), pp. 141-158.
- Delgado, M. (1993). La «religiosidad popular». En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*, 10.
- Di Liscia M. S. y Otero González, V. (2011). *Antropólogos aficionados, patriotas conscientes. Maestros, folclore y medicina popular*. Ponencia presentada en IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia 19 y 20 de mayo. Santa Rosa, La Pampa.
- Di Liscia, M. S. (2002). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. No. 24. Argentina: Editorial CSIC-CSIC Press.
- Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto sol*, 15(1), pp.1-31. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-28792011000100004&lng=es&tlng=es
- Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza*, Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores.
- Farberman, J. (2010). *Magia, brujería y cultura popular. De la Colonia al siglo XX*, Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

- Fiorucci, C. (2012). *Las escuelas normales y la vida cultural en el interior: apuntes para su historia*. En P. Laguarda y F. Fiorucci (eds.). *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)*, (pp. 131-152). Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Fogelman, P. (2010). *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Lumière SA.
- Funes, P. (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Graciano, O. (2013). El mundo de la cultura y las ideas. En J. M. Palacio (ed.) *Historia de la provincia de Buenos Aires. De la federalización de Buenos Aires al advenimiento del peronismo (1880-1943)*, (pp. 153-182). Tomo IV. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Granada, D. (1947) [1896]. *Reseña histórico-descriptiva de antiguos y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Kraft.
- Hernández, J. [1879] (1996). *Martín Fierro*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Ingenieros, J. (2003 [1903]). *La simulación de la locura*. Biblioteca virtual universal. Recuperado de <https://www.biblioteca.org.ar/libros/8815.pdf>
- Lazzari, A. (2004). Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955). En F. Neiburg y M. Plotkin (Comps). *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina*, (pp. 203-229). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Mailhe, A. (2017). Creencias y supersticiones en conflicto: visiones de la religiosidad popular en la Argentina de entresiglos. *Orbis Tertius*, 22(26).
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular” una revisión de la bibliografía argentina. En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas. *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*, (pp. 61-79). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Otero, H. (2004). *El mosaico argentino: modelos y representaciones del espacio y de la población, siglos XIX-XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina Editores.

- Palma, P., y Vallejo, M. (2019). La circulación del esoterismo en América Latina. El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, (14), pp. 6-28.
- Palmer, S. (2003). *From Popular Medicine to Medical Populism: Doctors, Healers, and Public Power in Costa Rica, 1800–1940*. Durham, NC: Duke University Press.
- Perazzi, P. (2003) *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de antropología en Buenos Aires, 1935-1966*. Buenos Aires, Argentina: Colección Tesis de Licenciatura.
- Podgorny, I. (2012). *Charlatanes, Crónicas de remedios incurables*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Prieto, A. (1989). *El discurso criollista en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Ramos Mejía, J.M. (1904). *Los simuladores del talento*. Buenos Aires, Argentina: Félix Lajouane Editores.
- Ratier, H. (1972). *La medicina popular. La historia popular*. N° 87. Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Ratier, H. (2010). La antropología social argentina: su desarrollo. *Antropología y Ciencias Sociales*, (9), pp. 17-46.
- Rivero, M. D., y Carbonetti, A. (2019). ¿Explotadores de la salud? Un estudio sobre miradas médicas desde Córdoba, Argentina, en torno a saberes empíricos vinculados a las prácticas de curar (1930-1940). *Folia Histórica del Nordeste*, (34), pp. 65-90.
- Rivero, M. D., Carbonetti, A., y Rodríguez, M. L. (2017). Alternativas al saber diplomado en la escena pública: una aproximación al curanderismo a partir de la prensa escrita de las ciudades de Córdoba y de Buenos Aires, Argentina en la década de 1920. *Revista Historia y Sociedad*, (33), pp. 19-43.
- Rojas, R. (1922). La restauración nacionalista. Crítica de la educación argentina y bases para la reforma en el estudio de las humanidades modernas. 2° Ed. Buenos Aires, Argentina: Librería La Facultad.
- Rojas, R. (1924). *Eurinidia*. Buenos Aires, Argentina: Librería La Facultad.

- Santamaría, D. (1991). La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En: M.E Chapp, et. al. *Religiosidad popular en la Argentina*, (pp. 16-33). Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Sowell, D. (2002). Andanzas de un curandero en Colombia: Miguel Perdomo Neira En D. Armus (ed.) *Entre médicos y curanderos: cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna* (pp. 71-103). Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Thoms, W. J. (1996). " Folk-Lore," from" The Athenæum," August 22, 1846. *Journal of Folklore Research*, pp. 187-189.
- Vallejo, M. S. (2014). Buenos Aires mesmérica. Hipnosis y magnetismo en la cultura y la ciencia de la capital argentina (1870-1900). *Iberoamericana*, pp. 7-26.
- Vallejo, M. S. (2017). *El conde de Das en Buenos Aires 1892-1893. Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.