

EL USO DE DOCUMENTACIÓN FOLCLÓRICA EN ARGENTINA Y BRASIL PARA COMPRENDER LAS PRÁCTICAS DE CURACIÓN

Diádiney Helena de Almeida¹

Astrid Dabbur²

RESUMEN: El siguiente trabajo es el enfoque de un problema compartido por intelectuales brasileiros y argentinos entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. A través de textos folclóricos analizamos la construcción intelectual de la llamada “medicina popular” como un campo de estudio por parte de investigadores de ambos países. Presentamos así el desarrollo de ambos casos prestando atención a cómo lo “popular” fue analizado en un contexto de expansión de los nacionalismos como así también de fortalecimiento de la disciplina folclórica. Se trata de llamar la atención sobre una amplia documentación histórica que requiere un análisis crítico para presentar las diferentes concepciones de curación y de curadores brasileiros y argentinos.

PALABRAS CLAVE: Argentina. Brasil. Folclore. Medicina popular.

¹ Doctora en História das Ciências e da Saúde pela Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) y en Governação, Conhecimento e Inovação pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Filiación institucional: Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. Este texto es parte de la investigación para el grado de doctora financiada por la FioCruz y por la CAPES entre entre 2013 y 2018. Contacto: dyhelena@gmail.com

² Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Investigación financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (2012-2017) para la realización del doctorado y por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires (2018-2020). Actualmente es becaria post-doctoral del CONICET (2020-2022) en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS-CONICET-UCA). Contacto: astridahhur@gmail.com

O USO DA DOCUMENTAÇÃO FOLCLÓRICA ARGENTINA E BRASILEIRA NA COMPREENSÃO DAS PRÁTICAS DE CURAS

RESUMO: O trabalho a seguir é a abordagem de uma problemática compartilhada pelos intelectuais brasileiros e argentinos entre o final do século XIX e meados do século XX. Através de textos folclóricos, analisamos a construção intelectual da chamada “medicina popular” como um campo de estudo de pesquisadores de ambos os países. Apresentamos, portanto, o desenvolvimento de ambos os casos, prestando atenção à forma como o “popular” foi analisado em um contexto de expansão de nacionalismos e de fortalecimento da disciplina folclórica. Trata-se de chamar a atenção para uma ampla documentação histórica que requer análise crítica a fim de apresentar as diversas concepções de curas e de curadores brasileiros e argentinos.

PALAVRAS-CHAVE: Argentina. Brasil. Folclore. Medicina popular.

THE USE OF ARGENTINE AND BRAZILIAN FOLK DOCUMENTATION IN UNDERSTANDING HEALING PRACTICES

ABSTRACT: The following paper is the approach to a problem shared problem by Brazilian and Argentinian intellectuals since the latest XIX century to middle XX century. We analyze the intellectual construction of the “folk medicine” through folkloric production as a field of study by researchers from both countries. Though we present both cases paying special attention to how they explain the “popular issue” during the nationalism development and the disciplinary strengthening of the Folklore. It is important to draw attention to a wide historical documentation that requires critical analysis in order to present the different conceptions of healing and curators of Brazil and Argentina.

KEYWORDS: Argentina. Brazil. Folklore. Folk-Medicine.

PALABRAS INICIALES

El estudio de la llamada “medicina popular” es un campo relativamente reciente en la historiografía latinoamericana y requiere de un interés mayor (AGOSTONI, 2014) por parte de los investigadores,

especialmente desde la historia. En esta oportunidad presentamos un estudio preliminar comparativo sobre dos casos latinoamericanos, el argentino y brasilero, sobre cómo los estudios del folclore fueron una forma de preservación, pero a su vez de denostación de las prácticas médicas consideradas “populares”. El folclore como veremos sirvió como arena de discusión sobre cuestiones ligadas a la cultura, pero también como una herramienta para poder construir una identidad nacional a fines del siglo XIX y principios del XX. Para ello nos servimos de documentación de los “fundadores” del folclore argentino y brasilero mediante la cual contribuimos a un mejor conocimiento sobre la construcción del concepto “medicina popular” desde la disciplina folclórica en ambos países. El trabajo se encuentra dividido en dos pasajes correspondientes a cada país y unas palabras finales que dejan abiertas ideas a profundizar en un futuro no muy lejano.

ARGENTINA

LOS INICIOS DEL FOLCLORE: AMBROSETTI Y GRANADA

El folclore fue una disciplina que se conformó paralelamente a los estados nacionales en Europa y que tuvo su correlato a fines del siglo XIX en la Argentina con figuras como las de Juan Ambrosetti (1865-1917), Daniel Granada (1847-1929) y posteriormente Orestes DiLlullo (1898-1983) y Luis Gudiño Kramer (1898-1973), entre otros. De todos modos, estos antropólogos y folcloristas reconocidos no fueron los únicos que consignaron “tradiciones”, “prácticas”, “creencias”, “supersticiones” sino que hubo otros que fueron anónimos. Tal el caso de los maestros de las llamadas escuelas Laínez, en 1921, quienes realizaron una encuesta de carácter folclórica a pedido del Consejo Nacional de Educación que se encontraba bajo la órbita del Ministerio del Interior como ya trabajamos con anterioridad (DAHUR, 2016; 2019). El folclore, disciplina encargada de preservar las tradiciones y lo popular nos permite realizar este análisis en un clima de época impregnado por el nacionalismo y de fuertes corrientes migratorias.

Los trabajos de Blache (1992), Ratier (2010) y 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 Thoms (1846) el folclore consistía en las manifestaciones de la vida tradicional de sectores populares, transmitidos de forma oral (CORTÁZAR, 1976, p. 13). Es decir que eran fenómenos culturales colectivizados, empíricos, funcionales, tradicionales, anónimos, regionales e inmutables en el tiempo. A nivel de trabajo histórico la investigación de Chamosa (2012) 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 nació en un periodo en el que coincidieron 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 –la de Cuyo, el Norte, el Noreste, la Pampa y la Patagonia-. A esto debía sumársele la presencia de tradiciones indígenas, europeas y 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: las tradiciones europeas traídas por la Conquista española, la cultura indígena o el mestizaje entre ambas. En el siglo XIX esta discusión no se solucionó y se prolongó hasta avanzado el siglo XX. Los pensadores sociales de fines del XIX consideraban que la clase mestiza e indígena desaparecerían por sus propias características. Para 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 quedarían sus tradiciones (CHAMOSA, 2012, p. 29-31).

En este sentido podemos enmarcar los trabajos de Juan Ambrosetti (1865-1917) y Daniel Granada (1847-1929). 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, 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 las prácticas cristianas “aprendidas a medias y las supersticiones derivadas de ellas” (AMBROSETTI, 1917, p. 135) que se asociaban en la “mente del indio” permitiendo la combinación de ritualidad aborigen con la europea. Otros precursores de esta disciplina fueron también Samuel A. Lafone Quevedo (1835-1920); Roberto Lehmann-Nitche (1872-1938), Adán Quiroga (1863-1934), Ventura Lynch (1850-1888), 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).

El folclore en el siglo XIX según Daniel Granada se proponía “recoger las tradiciones históricas, cosmogónicas y gentílicas conservadas en la mente vulgar y en hábitos y costumbres, sin despreciar las más pueriles aficiones y ridículos entretenimientos de la gente sencilla, niños y viejos. Junta y almacena el folclorista” (GRANADA, 1947, p. 10). Este escritor y lingüista español radicado en Uruguay (FERNANDÉZ SALDAÑA, 1945, p. 605-606) desarrolló a mediados del siglo XIX una obra en la que se proponía “abrir los estudios en el Río de La Plata” sobre las tradiciones imperantes en esta zona del continente americano (GRANADA, 1947, p. 17). Destaca este autor la importancia del sincretismo cultural y religioso reinante, producto de la amalgama de las tradiciones cristianas e indígenas (GRANADA, 1947, p. 34). La descripción que realiza del *paisano* sobre

esto es un ejemplo. El paisano es el hombre de campo que vive a mediados del XIX aislado prácticamente de toda institución y “enturbiado con supersticiones diversas” (GRANADA, 1947, p. 61) favorecidas por su estilo de vida y sus propias raíces étnicas e históricas. Con esto no se refería a que carecían de formación religiosa, sino que las distancias, las actividades hacían que también creyesen en las supersticiones criticadas por la Iglesia y la ciencia.

Para Granada (1947), como otros observadores de la época, algunas de las creencias y prácticas carecían de racionalidad y por lo tanto caían en la categoría de supersticiones. La religión en su análisis tiene un peso determinante, por ese motivo desarrolla una caracterización de los *manosantas* y *tatadioses*. El primero curaba con la taumaturgia o imposición de manos, según algunos, otros intuían que lo hacían mediante brujería o que simplemente era un *misterio* su poder (GRANADA, 1947, p. 264). Su característica principal era el empleo de la señal de cruz o la utilización de imágenes de la virgen durante la curación. El *tatadiós* en cambio, propinaba remedios consistentes en hierbas y, según Granada, “procedimientos inventados” (GRANADA, 1947, p. 263). Normalmente eran personas de color, probablemente el autor hacía referencia a tradiciones africanas que con el pasar de los años en la campaña fueron desapareciendo. Al *manosanta* lo caracterizaba como un personaje que lejos se hallaba de hacer el mal, por el contrario, sostenía que estas personas realmente creían que curaban mediante la imposición de manos por alguna transmisión de energía que recolectaban de estar por un tiempo bajo el sol.

A lo largo de su escrito desplegaba una serie de críticas, especialmente contra la religión y la creencia de que las divinidades cristianas serían capaces de subsanar cualquier mal existente. Destacaba el principio *simpático* (correspondencia entre una acción y otra) que se reproducía en ciertas acciones, como por ejemplo la recolección por parte de herbolarios de hierbas en sábado santo pues se creía que potenciaba sus virtudes (GRANADA, 1947, p. 245). Algunas de las hierbas que menciona son la gramilla, un diurético y purgante; la lucera para los problemas estomacales y hepáticos; la zarzamora para las diarreas, gastroenteritis y fiebres como problemas menstruales; hierba del pollo como diurético, contra el

empacho y con efectos depurativos. Pondera finalmente sobre el tema cómo en “personas ignorantes, crédulas” influía el *misterio* (GRANADA, 1947, p. 259). De todos modos, tal como lo demostraron Vallejo (2017; 2018) con el hipnotismo y el espiritismo e Podgorny (2015), el *misterio* en aquellos años era inherente a todos los estratos sociales.

Algo que destaca a Granada de los demás expertos en folclore de la zona es su conocimiento de la Cábala (disciplina esotérica basada en numerología del Antiguo Testamento) y la relevancia de los números en la práctica de la misma que ha sido extrapolado a la medicina popular. Granada focaliza en cómo los curanderos emplean los números “3” y “7” en sus acciones y preparaciones (GRANADA, 1947, p. 251), el primero el número perfecto y el último la sumatoria entre la perfección que es el “3” y lo terrenal representado por el “4”. Pero Granada va más allá y señala que desde la Iglesia y ciertos sectores sociales que no especifica veían al accionar de los *tatadioses* y *manosantas* como obra del demonio (GRANADA, 1947, p. 268). Sin embargo, para la población que consumía el tipo de medicina que dispensaban estos personajes poco podía importarles el origen de los conocimientos o poderes si podían ver reducidos o desaparecidos sus males. En palabras de Granada, (1947, p. 268-269), *el vulgo* lo elegía.

Al retomar las formas de curación explicaba algunos de los remedios prototípicos del Rio de La Plata. La medicina popular o *casera* se componía principalmente de plantas y algunas partes de animales. Agregaba la noción de casera. Con esto dejaba en claro cómo era una práctica llevada a cabo al interior de los hogares por la transmisión de conocimientos de otra generación, especialmente en lo referido a las hierbas. Llama a lo suministrado en estos casos *remedios caseros* que se aplicaban a variadas enfermedades como las curas de palabra para la *culebrina* o *culebrilla*, una afección provocada por el herpes Zoster. La creencia recogida por Granada explicaba que la enfermedad era causada por una culebra sobre la pieza de ropa interior que, después de lavarse había sido tendida al sol, recogida y puesta sin haber sido planchada. La irritación provocada se extendía tomando la forma de una víbora desde su cabeza y cola. Como método curativo empleaban la piel de zorrino envolviendo la zona de la cintura para mitigar el dolor. Esta forma de curación es distinta a otra en

la que se aplicaban cruces con tinta china en la zona y se realizaba un rezo para curar el mal.

En suma, durante estos procesos, la conformación de campos científicos del saber cómo 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 tradicional 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 extranjero 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 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.

EL CRIOLISMO Y LA REVITALIZACIÓN DEL GAUCHO

A inicios del siglo XX tuvo lugar un movimiento literario y cultural, el criollismo (PRIETO, 1989) que puso en el centro de la escena, a diferencia del Positivismo, una visión romántica y nacionalista del habitante de la pampa argentina, el Gaucho. Esta admiración hacia la cultura gauchesca fue apropiada por parte de la elite y convertida en un espectáculo (PASOLINI, 2002; PRIETO, 1989). Este movimiento tuvo diferentes representaciones desde folletines, novelas, circo y obras teatrales. Dio lugar a 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* (SÁNCHEZ, 2010, p. 200). Adamovsky (2014) retoma esta idea, pero le suma un elemento nuevo que fue la visibilización de la heterogeneidad de la población argentina en figuras no-blancas (ADAMOVSKY, 2014,

p. 51). Este movimiento enaltecía a la figura del criollo, del mestizo por sobre la del inmigrante destacando valores tales como la honestidad y la valentía. Si bien la mayoría de las obras durante este periodo fueron coplas y versos 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 (1996, 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 (HERNÁNDEZ, 1996, p. 110-114). Dos personajes citan el escritor en su canto la *culandera* y 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. Esta denostación no debe sorprenderlos pues es en cierta forma similar a lo que Daniel Granada hizo con su trabajo sobre *supersticiones* en el Río de la Plata. Por un lado, se intenta retratar la idiosincrasia de la cultura gauchesca del interior de la provincia de Buenos Aires, un mundo que probablemente Hernández ya preveía desaparecería con los cambios económicos y sociales que se estaban suscitando. Es decir, preservar ese germen prototípico de la argentina o de la pampa húmeda. Pero por el otro, la crítica mordaz y dura hacia algunas prácticas que a los ojos del escrito debían de ser signos de atraso y falta de instrucción de las personas al interior de la campaña bonaerense.

El criollismo sería la antesala del surgimiento del movimiento nacionalista de los años veinte, que se prolongaría hasta los años cuarenta. La segunda década del siglo XX 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, p. 15). 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 NACIONALISMO Y EL ETHOS NACIONAL EN LA FIGURA DE RICARDO ROJAS

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 (1922, p. 200). Sus escritos apuntaban a construir un “mito nacional” con valores liberales-democráticos que tenían en la escuela pública como un instrumento de excelencia de su programa de “restauración nacionalista” (ALTAMIRANO; SARLO, 1997 p. 186-189). Buscaba en realidad la unidad nacional en un contexto de inmigración masiva (BLACHE, 1992) cimentándola en lo hispánico e indígena. Por ello mismo no es casualidad que estas ideas sustentaran la Encuesta Nacional de Folclore, organizada por el mismo Rojas en 1921 gracias a su cargo de Decano de la Facultad de Filosofía y Letras.

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, al igual que el masivo ingreso de hijos de inmigrantes a la escuela pública (MÍGUEZ, 2013: 43).

Ricardo Rojas, fue uno de los intelectuales más prolíficos respecto a la cuestión del ser nacional y sus connotaciones culturales. Dos de sus

obras *Eurindia*³ y *El país de la Selva*⁴ nos permiten comprender la lógica del pensamiento nacionalista de la década del veinte. Altamirano y Sarlo (1997, p. 162) han señalado que el control oligárquico del aparato cultural sería el germen para el debate sobre la identidad nacional. Dentro de este debate estaba sumergido Ricardo Rojas quien miraba con añoranza el pasado, pero buscaba integrar el cosmopolitismo reinante de las últimas décadas. En el plan de Rojas, la cultura tradicional criolla reemplazaría las abstracciones “libertad”, “patria” y “progreso” con canciones, representaciones, leyendas y tradiciones locales tangibles para la población (CHAMOSA, 2012: 43). Su origen provinciano, tucumano, pero de familia santiagueña, hizo que recopilara la tradición del interior del país junto con creencias, prácticas y reflexiones sobre el imaginario popular. Rojas intentó a través de sus escritos realizar una síntesis entre las distintas culturas y tradiciones. Es así que en su construcción mental aparece entonces la figura del *crisol*, una metáfora conciliadora frente a los elementos conflictivos entre la modernidad y la nación (FUNES, 2006, p. 93).

En este sentido en *Eurindia*, Rojas explicaba los motivos por los cuales debía estudiarse el pasado de la Argentina: “Para estudiar analíticamente el alma de la nacionalidad argentina tal como se ha manifestado en nuestras letras, necesitamos descubrir éstas la influencia de su territorio, de su población, de su tradición y su cultura.” (ROJAS, 1924, p. 130).

Más adelante sentaría las bases su teoría cultural y los pasos a seguir. El territorio es donde se realiza una cultura, con todo lo que conlleva, la geografía, el gaucho, el indio, la religión, la política, la ciencia, todo esto es lo que para Rojas constituía el folclore (ROJAS, 1924, p. 131). Pero este folclore debe cristalizarse de alguna forma, para Rojas se daba en la memoria colectiva encarnada en la tradición. Esta es la memoria colectiva del pueblo, un constructo que se transmite de generación en generación y que termina siendo el “fundamentos preciosos de la nacionalidad” (ROJAS, 1924, p. 139). Todo se cimenta en el folclore, un folclore que fuese inclusivo de las tradiciones circulantes en la Argentina. Rojas era más que consciente de

³ Publicada originalmente en 1924.

⁴ Su primera publicación es de 1907.

la tarea a realizar por lo que no son menores sus escritos si consideramos que buscó aunar posturas en un periodo cultural complejo de la Argentina. Cuando manifestaba que “Ahora necesitamos asimilar lo extranjero y concluir con la imitación, volver los ojos a la realidad local, sentir la vida colectiva, dar unidad de carácter a nuestra cultura y plasmar los símbolos estéticos de la personalidad americana.” (ROJAS, 1924, p. 224), se refería a lo que percibimos en la Encuesta Nacional de Folclore (DAHUR, 2016; 2019) y de lo que ya han trabajado Grendi (1977), Ginzburg (1989) y Lévi-Strauss (1995), una circulación de información, prácticas y creencias que conformaban en este caso a la tradición argentina.

Esto ya estaba presente en *El país de la selva* cuando tomó la determinación de reunir en este ensayo una serie de vivencias y relatos de la zona de Santiago del Estero en vistas de su pronta desaparición debido al avance de la inmigración y el éxodo a las ciudades. Su propósito era preservar un caudal de folclore para las próximas generaciones y que estas creencias sirvieran para poder finalmente ayudar a delimitar el *etbos* nacional.

La narración es básicamente un relato de creencias y prácticas del monte santiagueño que también las hallamos en otras partes del país, como por ejemplo la provincia de Buenos Aires. Nos referimos a la creencia de las salamancas, la hibridación cultural de la religión católica con mitos indígenas como el *zupay*⁵ o el *incubo*⁶. No hay demasiadas referencias a la medicina popular en este trabajo, sin embargo, en tres oportunidades desarrolla de forma breve nociones sobre el conocimiento empírico de la población y la relación entre la medicina popular y la religiosidad.

La primera describía “la mujer del campo (...) sabe gracias al aprovechamiento empírico de la flora silvestre que la balda tiñe de amarillo” (ROJAS, 1907, p. 65), así continúa relatando cómo el conocimiento ancestral se transmite de generación en generación. Para referirse al gaucho destaca también sus conocimientos: “Saben el olor de los pastos, la virtud tintórica de las flores, la maléfica de las hierbas y la terapéutica de vegetales

⁵ El *Zupay* es el diablo o demonio en las creencias folclóricas del Noroeste Argentino.

⁶ Demonio de origen europeo que adopta la forma de hombre para acostarse con una mujer.

en cocción” (ROJAS, 1907, p. 67). En este caso señala al hombre como depositario de estas cuestiones y no a las mujeres, probablemente para no asociarlas con la figura de bruja o hechicera, habituales en las salamancas.

Finalmente, casi al final de su escrito rescata el mito de la Telesita, una mujer que vivía ebria y sin destino fijo y que al morir se le atribuyeron milagros. Se debía rezarle, bailar y beber para que cumpliera el milagro. Sobre esto Rojas destacaba el mestizaje y la hibridación cultural de la zona de Santiago, transferible al resto del país: “se amalgamaron allí las supersticiones católicas del milagro, las costumbres paganas del bosque, y la suprema intuición metafísica que adoraba al puro espíritu de la muerta” (ROJAS, 1907, p. 178).

Hasta aquí marcamos los tres momentos por los que pasó el folclore como disciplina desde su nacimiento en el siglo XIX hasta la década del XX en Argentina. Señalamos cómo paulatinamente la “medicina popular”, una de las aristas de la cultura popular, fue tenida en cuenta por el folclore mismo. A continuación, nos centramos en el caso brasileiro que también tuvo sus peculiaridades.

BRASIL

El desarrollo de estudios sobre el Folclore en Brasil se caracterizó por el intento de valorización de la cultura popular, pero principalmente, constituyó la definición de identidad nacional brasileira. Según Cavalcanti (2012, p. 75), las matrices del romanticismo y de los anticuarios determinaron una concepción de cultura popular vista como un símbolo de la nacionalidad y como espacio político de actuación de una intelectualidad determinada en Brasil. Las marcas de esa herencia en los estudios de folclore están representadas, especialmente, por la valorización de las fuentes orales. Esa trayectoria (BRANDÃO, 1983; ORTIZ, 1982) comprende a las obras publicadas a partir de la generación de Celso Magalhães y Silvio Romero, hacia fines del mil ochocientos, y se extendió hasta la creación de la Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) en 1958.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Silvio Romero por convertir estos estudios en un abordaje más científico sobre la vida popular, los

estudios del folclore, -así como sus protagonistas- fueron desacreditados por las instituciones universitarias y señalados como intelectuales no académicos, románticos, empiristas y diletantes. Aun así, la discusión en torno al tema y la producción folclórica estuvo presente en los debates atrayendo figuras importantes del pensamiento social brasileiro que desarrollaban diversas funciones en el interior de la academia (VILHENA, 1997).

La crítica a una concepción del folclore como cultura estática, coleccionable y comprendida de forma descontextualizada fue realizada esencialmente por Fernandes (2003, p. 102) durante la difusión de la Antropología Cultural norteamericana y en plena institucionalización de las ciencias sociales en Brasil. Fernandes (2003) resaltaba la importancia de los datos proporcionados por los folcloristas, empero rechazaba la idea de que el folclore pudiese transformarse en una ciencia positiva autónoma. Asimismo, tales críticas también estaban presentes en el movimiento. Amadeu Amaral y Mário de Andrade, por ejemplo, publicaron diversos artículos denunciando el diletantismo, y el sentimentalismo romántico, la ausencia de criterios en la recolección de material folclórico y, finalmente, la falta de cientificidad en el abordaje del folclore y consecuentemente, a la realidad de la vida popular. Aunque, las publicaciones de este período fueron parte de un esfuerzo para interpretar al Brasil a partir de la cultura popular.

Como contraste evidente la trayectoria de estos estudios está la actuación política marcada por la organización de la *Comissão Nacional de Folclore* (CNFL) en 1947 y, subsidiada por el Estado, y los innumerables encuentros nacionales e internacionales realizados en todo el país. Al mismo tiempo fueron creadas subcomisiones estaduais de folclore en donde se reunieron varios intelectuales interesados en estudios regionales de folclore.

Fueron esas iniciativas las que derivaron en una producción bibliográfica significativa en las más diversas áreas con lo que se convino comprender como folclórico a: las danzas, comidas, vestimentas, fiestas, una infinidad de otros temas y entre ellos, las costumbres sobre curación denominadas *medicina popular*. Se incluían apenas libros publicados a partir

de las Comisiones Regionales de Folclore, al igual que ensayos y artículos de prensa, relacionados específicamente a la temática del Folclore al igual que secciones dedicadas al Folclore de los periódicos de mayor circulación.

Para este texto introductorio, se seleccionaran algunas obras, que comparten una narración donde los conocimientos al respecto de las dolencias y sus formas de curar aparecen como modo de llevar a cabo un registro de una colección de prácticas exóticas a punto de desaparecer. Los trabajos en cuestión están relacionados con las creencias y prácticas curativas de la población brasileña, especialmente en la región noreste: *Medicina Rústica* (1979) por Alceu Maynard Araújo, *Crendices do Nordeste* (1941) por Getúlio César y *Medicina Folclórica* (1961) de Jósá Magalhães.

Este artículo entiende estos trabajos como documentación que representa, por lo tanto, un esfuerzo debido a la ausencia de investigaciones históricas relacionadas con las obras de los folcloristas. Unas décadas atrás, algunos antropólogos e historiadores rescataron esos estudios y realizaron algunas investigaciones. En general, los análisis se centran en la actuación política de los folcloristas, en biografías de los participantes de los movimientos folclóricos, en la comprensión y la interpretación del pueblo y la nación a partir de sus estudios (BAPTISTA, 1985, p. 292). Como así también, de las prácticas populares de curación a partir de estudios regionales de folcloristas (FIGUEIREDO, 1996). En este sentido, nos proponemos presentar la documentación, algunas de sus características y sus posibilidades de análisis.

A través de la lectura crítica de las obras podremos acceder a los vestigios de creencias y hábitos acerca de las prácticas de curas que formaron parte de la cotidianidad brasileña. Nos interesa, principalmente, comprender de qué modo esas prácticas proporcionan indicios de costumbres, de creencias de curanderos y *benzedeiras*, así como de otros curadores populares.

Es importante definir al grupo llamado de folcloristas en este caso a analizar: estos son entendidos como autores de diversos orígenes y vinculados a diferentes instituciones destinadas a los estudios y pesquisas sobre el folclore. En Brasil todos aquellos que fueron parte del “Movimento Folclórico” (VILHENA, 1997) representaban un

campo intelectual marcado por la búsqueda de los rasgos auténticos del brasileiro, que se configuró en la instalación de diversas instituciones como la Sociedade de Etnografia e Folclore (en 1937, fundada por Mário de Andrade en São Paulo), la *Sociedade Brasileira de Folclore* (organizada por Câmara Cascudo en 1941, en Natal), el *Conselho Nacional de Folclore* (en 1947), y la *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro* (en 1958), así como todas las *Comissões e Subcomissões Regionais de Folclore* incluidas las publicaciones de estas. Como se dijo anteriormente, la intención aquí es tratar con una selección específica de publicaciones dirigidas a lo que convencionalmente se llama “medicina popular”.

Un importante autor en el escenario de los estudios de folclore brasileiro y de las prácticas populares de cura fue el sociólogo Alceu Maynard Araújo. Su obra, *Medicina Rústica*, le valió el premio “Arnaldo Vieira de Carvalho”, de la Sociedade Paulista de História da Medicina en 1958 y el Prêmio Brasiliana⁷ al año siguiente. Este autor poseía una trayectoria intelectual ligada a la Escola de Sociologia e Política de São Paulo⁸ y a la experiencia como asociado de investigación del sociólogo americano Donald Pierson, en el Bajo San Francisco. Luego, será destacado y conocido como “o mestre do folclore brasileiro” (O Estado de São Paulo, 29 de maio de 1965) por los intelectuales del movimiento folclórico y también por sus actuaciones como fundador, por iniciativa propia, de la Subcomissão Goiana de Folclore, en la búsqueda, un tanto misionera, para estrechar las relaciones entre los folcloristas de todo Brasil (VILHENA, 1997, p. 98).

Este autor desarrolla la concepción de la “medicina rústica”, la cual

7 Este fue un premio otorgado por la Companhia Editora Nacional a Alceu Maynard Araújo por su obra “Medicina Rústica” en 1959. El Comité Evaluador decidió darle el galardón pues su estudio buscaba explicar distintas facetas del Brasil de mediados del siglo XX.

8 La Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo fue creada en 1933 por un grupo de personajes detacables de la sociedad paulista, de las cuales se destacaban los principales lugares de enseñanza. Entre 1950 y 1964 tuvo su mayor esplendor a través de las publicaciones de sus miembros y reconocimientos de sus trabajos de investigación.

busca aprender para facilitar el proceso de inserción de la medicina de la comunidad alagoana de Piaçabuçu. El conocimiento de los “caboclos”, comprendidos a partir de una linealidad evolutiva, es valorizado y considerado como portador de una racionalidad distinta. A pesar de esto el autor afirma que los médicos deben entender los conceptos populares, su discurso también se orienta a una superioridad de la medicina en relación a los tratamientos del pueblo cuando afirma que “certamente a atuação do médico transformará, embora lentamente, as práticas referentes à medicina rústica, provocando quem sabe ceticismo em referencia às práticas mágicas medicinais” (ARAÚJO, 1979, p. 2-3).

La formación sociológica hizo que sus descripciones fueran seguidas con cierta atención por el contexto histórico y por las cuestiones culturales del interior alagoano, donde desarrolló su trabajo de campo. Afirmó inicialmente que no comprendía las concepciones populares de cura como “superstições, exotismos, práticas abomináveis”. Al mismo tiempo, Araújo señaló su objetivo de contribuir con la ciencia médica al “aplainar os caminhos de compreensão que os muitos médicos palmilharão ao entrar em contato com as classes destituídas, incultas, de nossa sociedade, quer nas cidades grandes, quer nas zonas rurais brasileiras” (ARAÚJO, 1979, p. 2-3).

Su trabajo se destaca en el conjunto de la amplia documentación brasilera (ALMEIDA, 2018) por la presencia de un análisis sociológico más cuidadoso con relación al contexto y particularidades de la población estudiada. Además de eso, también se detuvo en realizar una clasificación de los curadores populares, las prácticas de curación y los usos de los remedios. Pero, así como la mayoría de los folcloristas del mismo período, compartían la idea de que era necesario superar el atraso en el tratamiento de la salud en una región marcada por las experiencias populares sobre la curación y para el desarrollo de la región.

En este sentido, Araújo consideró que “haja uma certa boa vontade, interesse e simpatia para com a experiência do povo” (ARAÚJO, 1979, p. 2-3) por parte de los médicos. Por lo tanto, Araújo poseía un discurso que evidenciaba un conflicto epistemológico entre la ciencia, y las prácticas culturales no científicas y los estudios del folclore. Al mismo tiempo en

que elaboraba una percepción de las prácticas populares de curación por la perspectiva de la sociología y la antropología social, buscaba una verdad que excediera las críticas realizadas hacia los estudios de folclore. El autor así defendía la idea de que los médicos deberían aprender sobre folclore y valorizar la experiencia de los “caboclos”. Comprendía, de la misma forma que los intelectuales de su época, que aquellos conocimientos estaban en riesgo de desaparecer y solamente existían a raíz de la distancia entre Piaçabuçu y la ciudad, tal como manifestaba “provavelmente por causa do isolamento geográfico e consequentemente cultural, persistem ainda traços da medicina de folk” (ARAÚJO, 1979, p. 199-214).

Araújo reconocía que esos curadores poseían un lenguaje que se diferenciaba y que los distanciaba de la medicina al afirmar que “o processo tem que ser lento e é preciso antes de tudo, saber contornar para poder substituir. A fé que eles têm nas causas miraculosas e não científicas leva-os a afastar-se da ciência, da verdade” (ARAÚJO, 1979, p. 217). No obstante, el autor también exponía indicios importantes para que se repensaran esas prácticas, pues afirmó que “é comum o homem do povo buscar remédio para suas *doenças, males e mazelas*. nos benzimentos, rezas, chazinhos, mezinhas, garrafadas, invocações de divindades, gestos e uma infinidade de práticas” (ARAÚJO, 1964, p. 111). No sólo las personas buscaban a los curadores sino que también se curaban así mismos dolencias como asma, reumatismo, dolor de cabeza, dolencias femeninas o rigidez (hígado fibroso, ictericia, boca amarga), mas también para ojeo, espinhela caída, contra el aire, desmayos en las mujeres (exceso de menstruación), para romper trabajos de hechicería, abrir el apetito, diluir la sangre, para los nervios (ARAÚJO, 1979, p. 147-154) y tantos otros “*males ou mazelas*” de la vida cotidiana de la población.

La lectura de esas obras debe realizarse separando el conocimiento popular del juicio de valor atribuido por sus autores. Araújo afirmaba que en Piaçabuçu sólo había un médico y este era poco consultado (ARAÚJO, 1979, p. 204), lo cual fue visto como un atraso de esas poblaciones por gran parte de los autores; dado que representaba el hecho de que la medicina no había penetrado en las sociedades en las primeras décadas del siglo XX. Por eso, es imprescindible considerar las motivaciones de los

enfermos que, después acudieron a los servicios médicos y no obtuvieron el resultado esperado, recurrían al médico popular. El análisis de esta cuestión tiene como objetivo identificar la pertinencia de las prácticas de curas populares a partir de las necesidades y de las expectativas generadas.

Las listas de recetas descritas son importantes indicios de la experiencia y de las costumbres populares acerca de la curación. El análisis de los registros demuestra cómo las enfermedades curadas, los saberes populares sobre curación y las más variadas prácticas conforman los vestigios de las costumbres en torno a las experiencias de curación de las personas. Esas descripciones del modo de vivir del pueblo, los remedios, de las muertes por ciertas enfermedades y males, las formas de administración de las sustancias, las prácticas que involucran a esos cuidados. Todos ellos contextualizados ofrecen vestigios que permiten reconstituir el universo cultural de la salud y enfermedad, comprender el papel social de los curadores y su amplia aceptación. De igual modo entender las estrategias de contra-hegemonía representadas por la permanencia de este tipo de prácticas en la vida cotidiana.

Los principales sujetos en estos estudios sobre las denominadas “medicinas populares” son aquellos que promovían esa cura y que generalmente vivían del oficio, siendo considerados como referentes en salud en el radio geográfico que habitaban. Segundo Getúlio César, Secretário-Geral da Subcomissão Pernambucana de Folclore, (*Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 30 de outubro, 1948) en su obra *Crendices do Nordeste*, publicada en 1941 por el Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano señalaba que:

Existe uma classe de gente, disseminada por todos os Estados, principalmente pelo interior, que, espalha discricionariamente males em abundância, tornando incuráveis varias molestias curáveis e alimentando, no pobre povosofredor a esperança dura doura de curas fantásticas. São os curandeiros (CÉSAR, 1941, p. 143).

Es habitual que esos autores caracterizaran a las costumbres del pueblo, las cuales estimaban estaban prontas a desaparecer, dado que eran

catalogadas como fantasías y supersticiones. El texto de Getúlio César deja claro que esos curadores formaban un grupo presente en todo Brasil, que atendía a los pobres y cuya forma de curar era radicalmente diferente de la de la medicina. Esto demuestra que las prácticas populares de curación no pueden ser comprendidas como una práctica médica, ya que representan un conjunto de conocimientos que tienen otras premisas y significados.

En *Crendices do Nordeste* aún es posible encontrar otros indicios. Son personas simples y sin instrucción formal que tienen como oficio la venta de productos, como botellas, o entonces curan a partir de bendiciones y rezos. Son muchos, pues el autor afirma que es una “nação de gente” y ellos son llamados por los que se identificaban como “doutor” o “doutor raiz”. Para Getúlio César, los curanderos “adquirem, entre as pessoas ignorantes nome de doutor e, com esse título, saem, com empáfia, curando gente, como dizem, mas, na verdade, saem espalhando males em profusão” (CÉSAR, 1941, p. 143). Esto significa que estas personas tuvieron acceso, aunque precariamente, a los profesionales de salud y tratamientos médicos y que esos curadores eran considerados competidores “de peso” en la atención a la población.

Las palabras de Getúlio César sugieren la existencia de esa competición entre médicos y curadores y entre los mismos curanderos. La relación con las prácticas médicas está presente constantemente, y queda ejemplificada cuando el autor afirma que algunos “dilatam a sua ciência” ao administrar remédios que são anunciados nos jornais para os seus doentes como, por exemplo, as “píulas de ispirina” para dor de cabeça (CÉSAR, 1941, p. 144). Así, el conocimiento de los remedios, muchos anunciados en los periódicos, indicaría más conocimiento por parte de los curanderos, así como el uso de un vocabulario que pudiese impresionar al enfermo; esto también sería un elemento para valorizar al curandero ya que existían muchos de ellos.

De ese modo, es posible percibir que no se trataba de algunos curadores que todavía existían en la región y realizaban rezos, bendiciones, e hacía brebajes, pero sí da cuenta de su existencia de varios de ellos en las regiones del nordeste brasileiro. El prestigio adquirido por los curadores populares está aún presente en la memoria del pueblo observado por

todos los folcloristas. Los autores entendían que la preferencia hacia los curanderos se explicaba por el alto costo de las consultas médicas, la falta de médicos como así también por el miedo a ellos, pero básicamente se decantaban por una cuestión cultural basada en las costumbres.

Según Jôsa Magalhães, no había una relación directa entre la ausencia de médicos y la actuación de los “*curandeiros*”, más afirmaba que en la ciudad la población proletaria, al disponer de un servicio público de salud deficiente, acababa automedicándose o acudiendo a los “*mezinheiros e curandeiros*”. Este autor reconoce que esos curadores poseían un lenguaje que los diferenciaba y distanciaba de la medicina, y al mismo tiempo los aproximaba a la población. De ese modo, es posible verificar los límites de las explicaciones dadas por los autores y realizar un análisis crítico de la documentación. Es interesante observar cómo el autor da pistas de esas costumbres al afirmar que, aunque los brebajes sean ineficaces, ningún curador o sus remedios son desacreditados (MAGALHÃES, 1961, p. 46).

Magalhães (1961, p. 47) a su vez se muestra disconforme con el hecho de que personas “*instruídas e fornecidas de farta pecúnia*” también buscasen a los curadores. Una de las cuestiones que más lo molestaban era que estos personajes atendían a todos, ricos o pobres. Sin embargo, sus orígenes se remontaban a los estratos sociales más bajos. Magalhães afirmaba al caracterizarlos que

São os curandeiros indivíduos de rastejante categoria social e calva ignorância, e os rezadores profissionais, pessoas reservadas, introvertidas, que sempre relutam em revelar a oração forte de que fazem praça. (MAGALHÃES, 1961, p. 43).

La perspectiva del autor asimismo se modificaba para comprender las tradiciones sobre la curación como prácticas que se generaban entre los más pobres, aunque, al mismo tiempo, eran solicitadas por los moradores de la ciudad y por los sectores más acomodados. El acceso a los médicos, independientemente que pudiesen pagar sus tarifas resultaban caros, a esto debe sumársele que los resultados no eran satisfactorios y el prestigio de los curadores se reforzaba cotidianamente en la sociedad brasileira.

CONCLUSIONES

Al conceptualizar las prácticas populares de curación fuera de la medicina y del conocimiento científico como un todo, se busca amplificar las pistas de un conocimiento contra-hegemónico. Lo cual implica reconocer una pluralidad de saberes existentes en el mundo (SANTOS, 1988; 2004; 2006). Sus fragmentos no permiten ver la totalidad de ese conocimiento, más posibilita la comprensión de las evidencias de las experiencias socialmente relevantes. De ese modo, es el ejercicio de multiplicar o conocimiento de las experiencias sociales relacionadas a los procesos de curar.

Esto es una llama de atención para visualizar la potencialidad de esta documentación. Disolver las narrativas folclóricas a fin de identificar partes significativas de los curadores y sus saberes y experiencias es un desafío impuesto por la propia naturaleza de la documentación. Los elementos históricos que ayudan a la comprensión de la cultura popular están ocultos en los discursos de los folcloristas.

Para entonces esa posibilidad, es preciso admitir que los indicios de las tradiciones y usos para las salud y enfermedad están imbuidos en un proceso de aprendizaje invisibilizado y colonizado por el discurso científico. La identificación de un repertorio de saberes es una posibilidad de análisis de las narrativas que componen a la historia de la población brasileira y de la argentina; y que constituyen, por lo tanto, un archivo privilegiado para acceder históricamente a la cultura popular en materia de conocimientos y prácticas curativas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMOVSKY, Ezequiel Agustín. 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*, v. 41, p. 50-92, 2014.

- AGOSTONI, Claudia Historias, enfermedades y salud pública. En: BIERNAT, Carolina y RAMACCIOTTI, Karina (2014). *Historia de la salud y la enfermedad: bajo la lupa de las ciencias sociales*, n. 23-36. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- ALMEIDA, Diádiney Helena de. “*Nós aqui cura com benzedura e raiz de pau*”. Experiências de cura a partir da cultura popular brasileira e portuguesa (século XX). Tese (Doutorado em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida), Casa de Oswaldo Cruz (Fiocruz – Rio de Janeiro) e Faculdade de Economia (Universidade de Coimbra), 2018.
- ALTAMIRANO, Carlos; SARLO, Beatriz. *Ensayos argentinos*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. *Supersticiones y leyendas: regiónmisionera-valles Calchaquies-las Pampas*. Con una introd. de Salvador Debenedetti. La Cultura Argentina, 1917.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e Técnicas*. Folclore Nacional, vol. III. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1964.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- BAPTISTA, Alcione Fernandes. *O povo capturado na apreensão do Brasil* (uma leitura dos estudos brasileiros de folclore, 1945-1964). Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985.
- BLACHE, Martha Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Ruma: archivo para las ciencias del hombre*, v. 20, n. 1, p. 69-89, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Folclore?* Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1982.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

- CÉSAR, Getúlio. *Crendices do Nordeste*. Rio de Janeiro: Irmãos Ponguetti Editores, 1941.
- CHAMOSA, Oscar *Breve historia del folclore argentino (1920-1970):* Identidad, política y nación. Buenos Aires: Edhasa, 2012.
- CORTÁZAR, Augusto Raúl. *Ciencia folklórica aplicada*. Reseña teórica y experiencia argentina. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1976.
- DAHUR, Astrid. Los maestros entre la condena y la aceptación de la medicina tradicional en la provincia de Buenos Aires. La cultura popular y la cultura docta en la Encuesta Nacional de Folclore de 1921. *Sociedad y Discurso*, v. 28, 2016.
- DAHUR, Astrid. La medicina popular a través de las fuentes judiciales. El proceso de medicalización en la provincia de Buenos Aires a fines del siglo XIX y mediados del siglo XX. *el@ tina*. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, n. 17, v. 66, 2019a.
- DAHUR, Astrid. El folclore, la religión y la medicina popular en la provincia de Buenos Aires 1920, Argentina. *Revista Cambios y Permanencias*, v. 10, n. 2, p. 400-430, 2019b.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FERNÁNDEZ SALDAÑA, José María. *Diccionario uruguayo de biografías: 1810-1940*. Montevideo: Amerindia, 1945.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moreira de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia; a constituição de um campo de estudos, 1870-1950*. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1996.
- FUNES, Patricia. *Salvar la nación*. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

- GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna*. Las raíces antropológicas del relato. Barcelona: Muchnik Editores, 1989.
- GRANADA, Daniel. *Reseña histórico-descriptiva de antiguos y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Buenos Aires: Ed. Kraft, 1947.
- GRENDI, Edoardo. (1977). Micro-analisi e storia sociale. *Quaderni Storici*, a.12, v. 35, n. 2, p. 506-520. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43900497>. Acesso em: 20 nov. 2018.
- HERNÁNDEZ, José. *Martín Fierro*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996 (Original publicado em 1879).
- INGENIEROS, José. *La simulación de la locura*. s/Ed., 2003 (Original publicado em 1903).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructura*. Barcelona: Ed. Paidós, 1995.
- MAGALHÃES, Jôsa. *Medicina Folclórica*. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, 1961.
- MÍGUEZ, Eduardo. La provincia de Buenos Aires entre 1980 y 1943. En. PALACIOS, Juan Manuel (Comp.). *Historia de la provincia de Buenos Aires: de la federalización de Buenos Aires al advenimiento del peronismo (1880-1943)*. Buenos Aires: Edhasa, 2013.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC, 1985.
- PASOLINI, Ricardo. *La ópera y el circo en el Buenos Aires de fin de siglo: consumos teatrales y lenguajes sociales*. Buenos Aires: Taurus, 2002.
- PODGORNY, Irina. *Charlatanería y cultura científica en el siglo XIX*. Madrid: Catarata, 2015.
- PRIETO, Adolfo. *El discurso criollista en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 1989.
- RATIER, Hugo. La antropología social argentina: su desarrollo. *Antropología y Ciencias Sociales*, v. 9, p. 17-46, 2010.

- ROJAS, Ricardo. *El país de la Selva*. París: Garnier Hermanos, 1907.
- ROJAS, Ricardo. *La restauración nacionalista*. Crítica de la educación argentina y bases para la reforma en el estudio de las humanidades modernas. 2º Ed., Buenos Aires: Librería La Facultad, 1922.
- ROJAS, Ricardo. *Eurindia*. Buenos Aires: Librería La Facultad, 1924.
- SÁNCHEZ, Santiago Javier. El aporte del "criollismo" a la forja de la identidad nacional argentina. *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, v. 12, p. 199-215, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear Outras Soluções*. Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivaís. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, v. IV. Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- THOMS, William John. "Folk-Lore, "from" The Athenæum", August 22, 1846. *Journal of Folklore Research*, p. 187-189, 1996.
- VALLEJO, Mauro. *El conde de Das en Buenos Aires - 1892-1893*. Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino. Buenos Aires: Biblos, 2017.
- VALLEJO, Mauro. El Instituto Psicológico Argentino (1892). Teosofía, hipnosis y charlatanería en los orígenes de una iniciativa olvidada. *Asclepio*, v. 70, n. 1, p. 217-230, 2018.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro - 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte, Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Texto recebido em 26/12/2019 e aprovado em 16/01/2020