



“El sueño de la razón produce monstruos”

Visiones de la religiosidad popular en el positivismo argentino de entresiglos

Alejandra Mailhe (UNLP / CONICET)

jjbalsa@isis.unlp.edu.ar

A principios del siglo XX, el estudio de las religiosidades y de las prácticas médicas populares constituye una zona de disputa especialmente álgida entre el positivismo hegemónico y el incipiente folclorismo criollista. Entre la medicalización del campesinado y el registro nostálgico de “curiosidades en extinción”, los intelectuales (especialmente médicos psiquiatras y criminólogos, además de antropólogos e historiadores, tensionados entre la práctica *amateur* y la profesionalización disciplinar) se vuelcan al registro, análisis –y eventualmente represión– de prácticas populares vinculadas tanto al curanderismo como a los ritos y los mesianismos “residuales”, productos de un universo de valores “retrogrados”, “pre-modernos” y “resistentes a la secularización”.

Esta ponencia aborda, en términos comparativos, algunos artículos, informes y ensayos publicados en este período en Argentina (en el cruce entre psiquiatría, psicología de las multitudes, medicina legal y antropología), y centrados en el análisis “científico” de diversas manifestaciones religiosas de la “irracionalidad” popular. Considerando textos aparecidos en *Archivos de psiquiatría, criminología y ciencias afines*, en *La semana médica* y en la *Revista Médico-Quirúrgica*, y ensayos tales como la *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, del jurista Daniel Granada, este trabajo explora la patologización de los diversos fanatismos religiosos, en el marco de un proceso más amplio de control social, que incluye la identificación del “otro” con el predominio de lo inconsciente. Los movimientos milenaristas, el curanderismo o la hechicería popular revelan inquietantes puntos de contacto con la histeria femenina, con otras formas de la patología individual, con la caída en “estado de multitud” de las nuevas masas, y con el fanatismo político de los movimientos revolucionarios. En definitiva, nuestra lectura apunta a reconstruir la gradación etnocéntrica que organiza la sugestionabilidad de los sectores populares, al insistir en diagnosticar, para estos grupos, un predominio de la irracionalidad que a menudo deviene síntoma de su preocupante “inmadurez política”.

*

Las principales revistas médicas editadas en Buenos Aires en esta etapa (como la *Revista Médico-*

Quirúrgica, *La semana médica* o *Archivos de psiquiatría, criminología y ciencias afines*) editan trabajos centrados en el agravamiento de las enfermedades mentales por la influencia negativa del curanderismo y de las religiosidades populares en general, al tiempo que denuncian la competencia entre curanderismo y ciencia médica por el dominio de las enfermedades físicas y mentales.¹ Los curanderos aparecen como charlatanes embaucadores y/o como enfermos mentales (en cualquier caso, como *análogo* del *meneur* en la psicología de las multitudes de Le Bon), en un discurso que busca imponer la medicina científica y patologizar la medicina popular, en el marco de un proceso más amplio de control de las culturas populares.²

En esta psiquiatrización de las prácticas ajenas a la tradición médica, el curanderismo es reprimido por su peligrosidad, pero también porque le disputa a la ciencia el dominio de la sugestión y de la cura. La represión (más dura a partir de entresiglos) se manifiesta en las leyes que penan el ejercicio ilegal de la medicina, en la vigilancia ejercida sobre los curanderos, e incluso -en algunos casos- en su detención en cárceles o asilos psiquiátricos.

Sin embargo, este vínculo entre misticismo y enfermedad mental ocupa un lugar menor en las revistas porteñas: en general, solo se trata de casos aislados y que no trascienden hacia la experiencia colectiva del “contagio” (más allá de episodios “residuales”, como el del movimiento milenarista, liderado por un curandero y que, en 1872, desencadena una masacre contra inmigrantes extranjeros en Tandil). En general la perspectiva marginal que adquiere en *Archivos...* la religiosidad popular como problema psico-social contrasta con la gravitación mayor de las religiosidades populares (y del riesgo de contagio colectivo) que diagnostican otros autores latinoamericanos para los contextos de Brasil, Cuba, Perú o México. Así por ejemplo, gran parte de la obra psiquiátrica del brasileño Nina Rodrigues o la obra antropológica del cubano Fernando Ortiz se centra en las religiosidades afro-americanas que, en expansión desde las bases populares, amenaza con convertirse en un verdadero “problema nacional”.

En las revistas porteñas aquí consideradas, varios informes señalan que las creencias supersticiosas juegan un papel importante en la sugestión negativa de los pacientes con histeria u otras patologías

¹ Solo por citar un ejemplo, la *Revista Médico-Quirúrgica* edita, en 1885, una nota del médico Franceschi en la que éste denuncia el predominio del curanderismo en la provincia de Buenos Aires: según este facultativo, en el pueblo de 9 de Julio y aledaños, la población acude a los curanderos pero nadie lo visita a él: incluso durante una terrible epidemia de viruela, apenas ha tenido dos pacientes, ¡mientras que la enorme mayoría solo le pide los certificados de defunción! Ver *Revista Médico-Quirúrgica*, Buenos Aires, 1885, pp. 347-8.

² Sobre este tema, en el marco del largo proceso argentino de fines del siglo XVIII a inicios del XX, ver Di Liscia, Silvia, *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

mentales.³ La creencia en el “daño” o *walicho* (un concepto de origen *mapundun*, muy arraigado en la sociedad mestiza colonial) se convierte en entresiglos en un agravante de posibles tendencias patológicas. Así por ejemplo, en 1884, la *Revista Médico-Quirúrgica* de Buenos Aires edita un informe sobre un varón que, al perder a sus dos hijos, consulta a un adivino; éste le advierte que ha sido víctima de un daño, y a partir de allí, ese padre desdichado –y ahora además, bajo el efecto de la sugestión- sufre una manía persecutoria y cae en una debacle socio-económica hasta convertirse en un verdadero marginal social. El caso conjuga así varios fantasmas burgueses, como el temor a la enfermedad mental y al desclasamiento, combinados con el temor al daño (en definitiva, con el temor al poder de las culturas populares).

Además, algunos trabajos muestran claramente la convergencia entre histerización del sujeto femenino y patologización de la religiosidad popular. Así por ejemplo, en “Curanderismo y locura” (*Archivos...*, 1903, pp. 649-653), dos peritos⁴ abordan el diagnóstico de M. G., una mujer católica, por entonces famosa curandera popular, dedicada a la sanación de enfermedades mentales, en base al reconocimiento de los pecados por parte de sus pacientes. El informe deja entrever la fuerza de la secularización científica arrasando la religiosidad popular. Los médicos diagnostican histeria, empleando ese diagnóstico como sanción al desvío religioso, aun cuando la curandera carece de estigmas morfológicos degenerativos, es bien parecida y culta, lleva una vida ascética y metódica, ha sido maestra, e incluso ha padecido con resignación religiosa la violencia de género ejercida por su esposo (en principio una virtud, para los parámetros hegemónicos de la época). Lo que molesta entonces de esta ciudadana “ejemplar” es tanto el exceso de religiosidad (solo conceptualizable como síntoma de degeneración),⁵ como su actitud desafiante frente a la psiquiatría, a la cual enfrenta disputándole el dominio de la enfermedad mental. En efecto, M. G. sostiene que, por un don divino, es capaz de comprender y de curar a los enfermos mentales, así como también declara comprender a los niños que aun no hablan. Cuando le proponen que se someta a la sugestión hipnótica, la mística acepta complaciente (ya que la pericia médica la coloca en una situación particularmente vulnerable), pero les advierte a los médicos que la ciencia no podrá jamás “penetrar en el terreno abstracto del

³ Por ejemplo, en “Obsesión sexual: la mirada masturbadora” (*Archivos...*, 1902, pp. 273-275), el paciente cree que la mirada de otros varones, sobre sus genitales, desencadena su eyaculación como resultado de un maleficio.

⁴ Los médicos N. Acuña y J. Alba Carreras.

⁵ El cruce entre catolicismo y degeneración se hace explícito también en otros textos editados en *Archivos...* Por ejemplo, en “Fetiquismo y uranismo femeninos en los internados educativos” (*Archivos...*, 1905, pp. 22-30), Víctor Mercante analiza las “epidemias” de homosexualidad femenina, sobre todo en los internados católicos. El autor propone combatir la educación “malsana” de esos centros religiosos (que promueven el desarrollo de la homosexualidad y el fetichismo), sustituyéndola por la moderna enseñanza laica de la ciencia y el deporte.

espiritualismo” ni entender “su misión” (*Archivos...*, 1903, p. 650). Y a pesar de su “buena voluntad”, la hipnosis fracasa: según la interpretación de M. G., la falla médica consiste en no apelar a la voluntad de Dios para hipnotizarla –según lo exige su espiritualidad–, y en emplear un reloj de oro como foco para la atención hipnótica, cuando su ascetismo la lleva a despreciar cualquier objeto de riqueza. Así, toda la escena de diagnóstico (incluido el intento fallido de hipnosis) se revela como una puja entre dominación y resistencia cultural, de clase y de género al mismo tiempo. Para los facultativos, su historia se manifiesta en el modo en que sobrevalora su propio misticismo, en la creencia en su pureza espiritual, e incluso en la entrega desapasionada a su esposo (cuestionada por los médicos... ¡cuando M G. ha padecido años de violencia de género!).⁶

Así, el caso de M. G. permite recrear la perduración, en plena ciudad modernizada, de resabios retrógrados de la antigua y extendida historia religiosa. Para los médicos, el origen de este desequilibrio radica en la educación de la enferma, desde la infancia sumergida en un ambiente malsano de misticismo exaltado, desencadenante de sus primeras alucinaciones místicas. El caso es especialmente delicado por el gran prestigio de la Hermana María, por el alto número de discípulos que tiene, y porque no administra remedios (lo que vuelve más difícil comprobar el ejercicio ilegal de la medicina). Poniendo en evidencia el efecto perlocucionario de todo peritaje sobre el destino penal del individuo estudiado, los facultativos concluyen que sufre de alucinaciones y delirio sistematizado, pero que no representa peligro alguno para la sociedad, por lo que no se requiere su reclusión... siempre y cuando se le prohíba el ejercicio del curanderismo.

Otro texto que aborda la dimensión patológica de la religiosidad popular es “Fakires y fakiristas. Fisiopatología del ascetismo” (*Archivos...*, 1902, pp. 577-592), donde Horacio Piñero analiza el faquirismo como fenómeno de auto-sugestión histérica. Aunque se desplaza hacia un exotismo culturalmente remoto, el artículo también anuda faquires e histéricas modernas, bajo los mismos síntomas de ascetismo y pérdida de la sensibilidad corporal.

El artículo de Piñero se abre con la intención de presentar, en el anfiteatro del aula universitaria,⁷ a un

⁶ Reforzando la deslegitimación letrada de la religiosidad popular, en el informe judicial los autores incorporan algunos de los escritos de la mística, como prueba material de su patología, aunque *Archivos...* no los edita. La inclusión de los *corpora* discursivos de los/las pacientes merece un estudio específico porque revela la patologización letrada de las auto-imágenes de los subalternos. Así por ejemplo, en su serie de artículos sobre la “inversión sexual”, De Veyga reproduce varias fotografías de “invertidos” según sus propias construcciones identitarias, o publica fragmentos de una autobiografía; Víctor Mercante cita fragmentos de cartas privadas que prueban el lesbianismo en instituciones educativas católicas; Angulo y Souza Gómez, en sendos artículos, reproducen el arte (primitivo) de los tatuajes entre los reclusos (respectivamente de Argentina y Brasil), o se editan poemas decadentes de autores anónimos.

⁷ Por entonces, Horacio Piñero es profesor de psicología experimental en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

inmigrante faquir, para estudiar en su cuerpo los síntomas de su extraña patología. Para el facultativo, ese faquirismo “evoca creencias y sentimientos místicos que han resistido victoriosos al violento empuje de la civilización [...], acantonándose en la India” (*Archivos...*, 1902, p. 577). Invocando un típico clisé eurocéntrico sobre Oriente (como parte de la “sugestión” teatral del propio intelectual sobre un auditorio ávido de exotismos), Piñero señala que, en esa región bárbara “donde los reptiles todavía tienen un asiento al lado del hombre mismo, [...] una secta de mendigos [...], y una legión de ignorantes que forman su cohorte (los fakires) buscan por el ascetismo y su propia mutilación adquirir la santidad”, a fin de “provocar la credulidad sugestiva de la ignorancia y el fanatismo de su pueblo” (*Archivos...*, 1902, p. 578). Piñero sostiene que todo faquir es un “profesional” que, por necesidad de supervivencia, se auto-sugestiona suprimiendo la sensibilidad de su cuerpo.⁸

El artículo es ambiguo porque, por un lado, explota la fascinación por Oriente, apelando a clisés sugestivos propios de la literatura de masas, excediendo así la objetividad científica propia del discurso académico, para dar cuenta del cosmopolitismo global de una Buenos Aires capaz de contener en sí “todos los mundos”; por otro, deja entrever cierto temor xenófobo a una exotización “retrógrada” del pueblo argentino, en base a una inmigración negativa.

Pero la promesa de mostrar ese Oriente malsano, enquistado en la capital, se frustra en varios sentidos: el faquir que Piñero espera presentar como objeto de estudio deserta de su cita académica (sumándose así a la larga lista de los personajes populares que huyen del control médico, tan próximo respecto del control policial); además, no es un hindú legítimo... sino un italiano, ya acriollado, que monta un espectáculo circense de faquirismo, aprendido en una estadía en el Indostán: en las calles de la capital, frente al público popular se clava agujas, mastica vidrio y se cose botones a la piel, ofreciendo una puesta en escena orillera y espuria, alejada del ascetismo oriental legítimo, prometido en el artículo (y en el aula).

Para reforzar la identificación entre faquirismo e histeria, Piñero recuerda su experimento con una histérica a la que le atravesó la lengua con una aguja, sin que ésta registrara dolor, tal como si se tratara de un faquir. Además, comenta el caso de Magdalena, una histérica internada en la Salpêtrière y estudiada por Janet, que cae en éxtasis místicos luego de los cuales exhibe llagas como las de Cristo en sus pies y manos. Dos fotografías del cuerpo de Magdalena subrayan el lazo de insensibilidad en el

⁸ Los grabados que ilustran el artículo muestran a un faquir muy parecido a Cristo, recostado en una cama de clavos; a un faquir con los brazos en alto, con las articulaciones soldadas y con las uñas larguísimas clavadas en las manos, y a un faquir en postura de trípode. Esas imágenes incluyen una representación del público oriental, al que se suma el marco del alumnado porteño y luego el del lectorado erudito de *Archivos...*, en un encadenamiento “barroco” de públicos implícitos que refuerza la dimensión teatral del faquirismo, así como también –indirectamente– la dimensión teatral de la histeria.

faquirismo y en la histeria, estableciendo así un puente universalizante entre las manifestaciones de la misma enfermedad en versiones culturalmente diversas, arcaicas y modernas, según grados variables de occidentalización.

Por otro lado, los discursos de la criminología positivista refuerzan la colocación del curanderismo popular (y de las religiosidades populares en general) en las fronteras del delito, además de en los límites de la patología mental. Así por ejemplo, el abogado Eusebio Gómez en *La mala vida en Buenos Aires*⁹ sitúa a los curanderos y adivinos, junto a prostitutas, homosexuales, lesbianas, mendigos y estafadores de diverso tipo. Esa población (situada en los márgenes de las ciudades y en los límites de la legalidad) es concebida como patológica y/o al menos como potencialmente peligrosa.¹⁰ Basándose en *Archivos...* entre otras fuentes,¹¹ Gómez revela un anti-catolicismo militante, ya que considera a todos los religiosos (desde los frailes y monjas hasta las adivinas, los curanderos y los médicos charlatanes) como parásitos improductivos y estafadores. Además, su escepticismo es tal

⁹ Gómez, Eusebio. *La mala vida en Buenos Aires*, Buenos Aires, Juan Roldán, 1908.

¹⁰ En paralelo con respecto a la condición fronteriza del individuo peligroso, la categoría de “mala vida” apunta a esa zona borrosa, próxima al delito, pero que no necesariamente cae en él. Permite ampliar el alcance de la criminología para incluir estados pre-delictuales de cierta peligrosidad social. El estudio de la mala vida implica entonces el abordaje de un amplio estrato de la población, marcado por la desviación de sus conductas y su proximidad para con el delito, es decir, supone el estudio del infra-mundo situado en los márgenes de las ciudades, en las capas inferiores del mundo popular, en las fronteras del código penal e incluso en el fondo más lejano de la escala evolutiva. Las claves interpretativas de la mala vida están dadas, según los discursos de la época, por la anomia, la inadaptación y el parasitismo.

Campos Marín señala que los estudios sobre la mala vida se inician en entresiglos con trabajos como *La mala vida a Roma* de Alfredo Nicéforo y Scipio Sighele (1898), y como *La mala vida di Palermo* (1900) y *La mala vida napoletana* de Giulio Caggiano (1901). Estos trabajos, surgidos en el marco de la escuela antropológica italiana, prueban el impacto de la criminología en la opinión pública, fenómeno que se vuelve visible en la difusión de estos estudios, y en el crecimiento exponencial de la prensa sensacionalista (Ver Campos Marín, Ricardo, “Los fronterizos del delito. Las relaciones entre crimen y mala vida en España y Argentina a comienzos del siglo XX” en Miranda, Marisa - Girón Sierra, Álvaro, *Cuerpo, biopolítica y control social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009).

¹¹ Así por ejemplo, menciona el caso de la “Hermana María” analizado en “Curanderismo y locura”, como modelo de la patologización religiosa, además de remitir, a lo largo del ensayo, a otros artículos también editados en *Archivos...* (como la galería de “invertidos” estudiados por Francisco De Veyga). Además, Gómez mismo colabora en *Archivos...*, por ejemplo editando su artículo “La mala vida en Buenos Aires”, luego incorporado como introducción al libro *La mala vida en Buenos Aires* (ver Gómez, Eusebio, “La mala vida en Buenos Aires”. *Archivos...*, 1907, pp. 431-442). Al año siguiente de aparecido el artículo de Gómez, Ingenieros publica allí “La mala vida” (*Archivos...*, 1908, pp. 513-521). Se trata del prólogo que escribe, como director de la revista y del Instituto de Criminología –y como maestro del joven abogado Gómez–, para la primera edición de *La mala vida en Buenos Aires*. Según advierte Ingenieros en ese trabajo, las fronteras borrosas entre la mala vida y la criminalidad son especialmente angustiantes, y constituyen un espacio poroso que resiste la clasificación y el control, poniendo en crisis las identidades estables. Ingenieros explicita esa indefinición en Gómez y en la criminología europea. Apelando a la diferencia entre la mala vida como inadaptación *moral* y como inadaptación *legal*, declara que el número de malvivientes es mucho mayor que el de delincuentes, dato perturbador porque muestra el peligro potencial al que se somete la ciudad, con toda una legión de habitantes que oscilan “entre el bien y el mal”, del mismo modo en que los fronterizos de la locura evidencian gradaciones de anormalidad que desafían las clasificaciones científicas.

que descrea incluso de los efectos de la curación por sugestión, reconocida en cambio por la psiquiatría de la época.

Además, esta condena de las religiosidades populares atenta contra la búsqueda (en las patologías mentales, en la “mala vida”, e incluso en las supersticiones y creencias) de alguna especificidad “nacional” (aspiración que el positivismo local se impone a sí mismo a pesar de –o junto con– su tendencia a la universalización). Así por ejemplo, el doble cariz de Buenos Aires (como centro hegemónico del positivismo en América Latina, y como puente mediador con los grandes centros europeos), coloca a la revista *Archivos...* en una incómoda tensión “periférica” entre la aspiración a la validez universal de sus trabajos y la conciencia del más modesto aporte local. Esa tensión puede entreverse en muchos de los trabajos de argentinos y latinoamericanos que abordan sus casos de estudio como no marcados en términos de raza, clase o *ethos* cultural, casi sin localismos exotizantes, como respondiendo a un control ejercido por la revista para poner en evidencia la dimensión universal del crimen y de la enfermedad mental. Esta tendencia relativiza uno de los principales objetivos explicitados en el “Programa” editado en cada número, en donde se postula –entre otras cosas– que los *Archivos...* “tratarán de establecer las modalidades especiales que revisten en el continente sudamericano los fenómenos de psicopatología individual y social, completando así los estudios de los investigadores europeos”.¹² Lo mismo sucede en el caso de Eusebio Gómez: en la medida en que busca definir la mala vida “en Buenos Aires”, pone en evidencia cierta preocupación nacionalista/regionalista; sin embargo, también aquí la búsqueda de esa especificidad local se frustra, ya que la peculiaridad local apenas se entreve en el *argot* lunfardo del *lumpen* porteño (formado con fragmentos de lenguas extranjeras resultado de la inmigración masiva), o en la mayor eticidad de la delincuencia criolla, que mantiene cierto contraste con respecto a la degeneración anti-ética que domina entre ladrones, estafadores, prostitutas y curanderos del *lumpen* internacional (que invade peligrosamente la capital a través del “aluvión inmigratorio”).

En este sentido, intentando cierta reivindicación del *lumpen* criollo en contraste con el delito extranjero, algunos textos rescatan al “curandero criollo”, al concebirlo como una figura negativa pero

¹² Varias colaboraciones latinoamericanas confirman esta tendencia universalizante (tensionada con respecto a la preocupación localista), al no enfatizar la indagación en torno de alguna especificidad *ad hoc* del *lumpen* propio de sus contextos nacionales de origen. Al respecto, para el contraste entre *Archivos...* y los enfoques del brasileño Raimundo Nina Rodrigues, el cubano Fernando Ortiz y el peruano Hermilio Valdizán, ver Mailhe, Alejandra. “El archivo de *Archivos*. Un latinoamericanismo eurocéntrico en la psiquiatría y la criminología de principios del siglo XX” en *Vária História*, Belo Horizonte, UFMG, 2014.

también como un reservorio de la memoria popular local.¹³ Esa legitimación, por contraste con los esoterismos foráneos (y que, paradójicamente, ocurre al interior de la misma patologización de las creencias populares que venimos considerando), puede verse por ejemplo en “Factores científicos del charlatanismo”. Allí Leónidas J. Facio (en *La semana médica*, en abril de 1910), confirmando la validez científica de la sugestión, recuerda con nostalgia el poder sugestivo de Francisco Sierra, un famoso curandero criollo presentado como un anciano venerable, remedo de un santo rural, arquetipo de la cura “saludable” por sugestión, en contraste con los charlatanes extranjeros, ávidos de lucro, que se promocionan en los periódicos de la capital.¹⁴ Casi diez años después de su muerte, Sierra (conocido como “el médico del agua”, muy popular y éticamente elevado por su sinceridad frente a los casos y por su desinterés material) adquiere la dimensión de una figura auténtica de la historia local, erigiéndose en símbolo de la convivencia pacífica entre la medicina popular y la ciencia médica en el pasado (y ya imposible bajo el auge actual del positivismo).

Sin embargo, esta defensa nacionalista del curandero criollo es muy limitada en el discurso positivista, tanto por la condena taxativa de las religiosidades populares en general, como por el sentimiento de amenaza -aun presente- frente a ciertos rebrotes “atávicos” del mesianismo local. En este último sentido, cabe recordar que, en entresiglos, aun está vivo el recuerdo de la matanza de Tandil, ocurrida en enero de 1872, cuando un grupo de 50 gauchos, recuperando consignas y emblemas del rosismo (como la divisa punzó), son probablemente impulsados por el curandero Jerónimo de Solané o “Tata Dios”, asesinando a 36 inmigrantes (en su mayoría, italianos y vascos), por considerar a los extranjeros como “gringos francmasones” que amenazan la religión y los derechos del pueblo criollo.¹⁵ Los rebeldes se creen invulnerables por la bendición de Solané, por lo

¹³ Además, numerosos trabajos subrayan el agravamiento de las enfermedades mentales en el contexto “magnético” de la inmigración. Para explicar este fenómeno, los autores apelan sobre todo a razones sociológicas (en base a la experiencia traumática de anomia producto de la condición inmigrante), y en menor medida a causas biológico-hereditarias. Al respecto, ver por ejemplo “Los locos de la capital”, “Neurosis de los atorrantes” de Lucio Meléndez, en *Revista Médico-Quirúrgica*, Buenos Aires, julio de 1884, y “Erotomanía con ideas de persecución”, también de Lucio Meléndez, en *Revista Médico-Quirúrgica*, Buenos Aires, octubre de 1886.

¹⁴ Para Facio, estos son los casos de patología social que exigen una urgente persecución por ejercicio ilegal de la medicina. En contraste con la figura legendaria de Sierra, “...diarios, periódicos y revistas son colmados por estos luchadores del dolor; aparece en primera línea la fotografía del charlatán en elegante apostura, después sus poderes y en letra de doble tipo su dirección. Algunos se presentan operando; otros, recogiendo las hierbas con que preparan sus brebajes, pero todos en fin tratan de descollar, en ese lujoso concurso donde la credulidad humana paga con su vida y hacienda, el pecado original de la ignorancia” (*La semana médica*, 1910, p. 610). Esa actitud coincide con la de Pedro C. Barbieri en “El curanderismo en la Argentina” en *Archivos...* (1905, p. 707), texto en el que también se condena especialmente el curanderismo entre los inmigrantes, definidos como charlatanes inescrupulosos.

¹⁵ Solané realiza primero curas milagrosas en Azul y en Rosario, proclamándose “salvador de la Humanidad”. Llega cerca de Tandil en 18971, y se instala en una estancia en la que se aglomeran unos 400 seguidores que desean ser curados. Los

que muchos son detenidos fácilmente; el líder muere antes del juicio, y varios son condenados a muerte. Desde el momento en que ocurren estos hechos (y más aun bajo el auge de la psicología de las multitudes en entresiglos), el caso parece confirmar el riesgo al contagio colectivo por sugestión y, peor aún, el peligroso poder sugestivo del curandero, incluso como potencial líder político de los sectores populares.¹⁶

En definitiva, la lectura de este tipo de informes y ensayos revela que, para los psiquiatras y criminólogos argentinos, fuertemente secularizadores y anticlericales, el modelo ideal de clase baja debe presentar apenas una religiosidad moderada, ya que todo fanatismo religioso es condenado negativamente como una superstición antimoderna que puede transformarse fácilmente en peligrosa enfermedad mental, aunque la mayoría de las patologías, “por suerte”, presenten trazos compatibles con las estudiadas en los grandes centros europeos.

Esa universalización de la patología parece adquirir connotaciones diferentes en el centro y en la periferia latinoamericana. En este sentido, varios intelectuales europeos como Charcot, Bourneville, Bernheim o Tarde postulan –en algunos casos, obsesivamente– la equivalencia de las psicopatologías en el pasado y en el presente, y en las periferias más atrasadas tanto como en los principales centros civilizatorios. Así por ejemplo, señalan la identidad del fenómeno histérico en las epidemias de posesión en la Edad Media, en los ritos fetichistas africanos, y en los ataques y contagios colectivos en las ciudades modernas.¹⁷ Pero si en el contexto europeo esa universalización permite –entre otras cosas– llevar adelante una cruzada secularizadora y republicana contra el discurso religioso, en el contexto argentino (y latinoamericano) parece suscitar, además, una comparación constante con el

vecinos le exigen a la justicia que disuelva la concentración. A fines de 1871, Solané hace predicciones apocalípticas sobre el Juicio Final para el campo poblado de extranjeros, concebidos estos últimos como enemigos causantes de la crisis económica y social del mundo rural. Esto desencadena la acción sangrienta posterior, en un grupo de adeptos a la religión popular y antiliberal. Di Liscia (*Saberes, terapias y prácticas médicas...*, op. cit.) enmarca este milenarismo en el contexto mayor de otros milenarismos latinoamericanos, como Canudos o la rebelión del Padre Cícero en el nordeste de Brasil. Claramente, no se trata de movimientos revolucionarios, sino de respuestas de resistencia a las transformaciones modernizadoras; retornos religiosos tradicionales, comunitarios, a un orden anterior. Además, M. A. Palermo (“El fin del mundo en Tandil” en *Punto de vista*, n° 1, 1978) advierte que este levantamiento está vinculado al alzamiento del Malón Grande, dirigido por Calfucurá en marzo de 1872, y sobre el cual ya hay rumores en la zona, desde fines de 1871. Sobre el caso consultar también la revisión historiográfica de Juan José Santos en *El Tata Dios. Milenarismo y xenofobia en las pampas* (Buenos Aires, Sudamericana, 2008).

¹⁶ Los periódicos de 1870’ (como *La prensa*, *La nación* y *La tribuna*) tienden a asociar gauchos alzados y malones salvajes, y a condenar el hecho como resultado de la sugestión colectiva por parte de un líder negativo (aun antes de la sistematización teórica de la *Psychologie des foules* de Le Bon). Sobre los discursos de la época ver Nario, H. *Tata Dios. El mesías de la última montonera*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1956.

¹⁷ Para estudiar el esfuerzo de la escuela de la Salpêtrière por comparar formas antiguas y modernas de la misma psicopatología, ver especialmente los nueve volúmenes de la *Bibliothèque Diabolique*, editada por D. Bourneville.

modelo europeo, para mensurar indirectamente los grados variables de modernización alcanzados por los diversos grupos que componen los sectores populares nacionales. De allí que las formas religiosas (mesiánicas y “pre-políticas”) de contagio colectivo y rebelión popular (como la que desencadena la masacre de Tandil) se presenten en Argentina (junto con las montoneras, y los malones acallados por la “Campaña al Desierto”) como parte de una irracionalidad colectiva ya superada... aun cuando la pretendida universalidad de lo irracional impida someter esas manifestaciones a una escala evolutiva.

*

Ahora bien; esta patologización de las culturas populares se consolida como discurso hegemónico precisamente cuando emergen algunos estudios sobre las prácticas curativas de indios, negros y gauchos, dando lugar a una nueva disciplina: la antropología médica. Esta *episteme* surge desgarrada *ab origine* por una tensión ideológica y epistemológica interna, entre la antropología positivista que aspira a la represión de los saberes populares, y el nacionalismo cultural dispuesto a recuperar –aunque de forma controlada– la dimensión indo-hispánica de la identidad, como respuesta ante el avance del “aluvión inmigratorio”. La ambivalencia entre la adhesión al positivismo hegemónico y cierta legitimación marginal de los saberes populares anida a menudo en el interior de un mismo discurso, poniendo en evidencia las dificultades que supone un cambio de paradigma, o –en otros términos– los efectos centrípetos de la hegemonía discursiva, en el sentido de Marc Angenot.¹⁸

El libro titulado *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, editado en 1896 por el jurista y filólogo hispano-uruguayo Daniel Granada, lleva esta ambigüedad hasta la exasperación, centrándose además en la misma religiosidad popular condenada por las revistas científicas arriba mencionadas.¹⁹ Veamos.

Granada advierte que su libro busca recuperar la dimensión espiritual (o la “verdad estética” del hombre), para frenar la secularización del materialismo positivista (que reprime todo elemento sobrenatural). Para ello, realiza un rescate erudito de las creencias populares, abordando un denso *corpus* de prácticas curativas vinculadas al curanderismo y la magia en el Río de La Plata.

Granada decide centrarse en este campo precisamente porque éstas se han convertido en el principal punto de convergencia (y de disputa) entre la psicología experimental y las doctrinas esotéricas: “fisiólogos, médicos, físicos, filósofos y hombres de letras, en el Antiguo y en el Nuevo Mundo”

¹⁸ Ver Angenot, Marc. “El discurso social” en *El discurso social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

¹⁹ Granada, Daniel. *Supersticiones del Río de La Plata*, Buenos Aires, Kraft, 1947 [Primera edición: *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, 1896].

(Granada, 1947, p. 10) se vuelcan obsesivamente sobre los “fenómenos preternaturales” (las apariciones, la posesión, las curas mágicas y otras manifestaciones psíquicas) convertidas ahora en un objeto de estudio privilegiado:

Enlázanse tales materias [...], real o aparentemente, a diversos fenómenos peculiares del magnetismo animal, del hipnotismo, del espiritismo [...], de la sugestión mental o de la autosugestión, de la llamada fascinación, etc., los cuales a su vez tienen [...] notoria correspondencia con las doctrinas y prácticas de la magia y de la titulada *ciencia oculta* de la India y del Egipto, tan de moda en nuestros días (Granada, 1947, p. 10).

Reconociendo la competencia (pero también, en algunos casos, la colaboración) entre los saberes populares y la medicina científica,²⁰ Granada busca organizar el *continuum* de las supersticiones, separando los fenómenos explicables en términos científicos, de las meras creencias resultado de la ignorancia popular o de la sugestión colectiva (así por ejemplo, demuestra los efectos alucinógenos de ciertas hierbas y las causas físico-químicas de la “luz mala”; confirma la licantropía, pero la redefine como “psicopatología”, o advierte que la sugestión y la hipnosis -a las que apelan el curanderismo y las religiosidades populares- han sido científicamente comprobadas por Charcot.²¹

Profundizando su objetivo instrumental de reafirmar las jerarquías culturales, refuta rápidamente las creencias rudimentarias del “vulgo”, y en cambio reconstruye con detalle los argumentos de los espiritismos contemporáneos más sofisticados -de los cultos más cultos- cuya proximidad respecto de la ciencia médica los vuelve más problemáticos. En este sentido, despliega los principales argumentos del ocultismo francés de Papús, Leví, Crocq Fils o Rochás,²² confrontándolos con la ciencia

²⁰ Esa circulación se espeja por ejemplo en el caso del médico, alquimista y astrólogo Paracelso que, según recuerda Granada (1947, p. 279), reconocía que sus conocimientos médicos provenían del vulgo, obtenidos entre curanderos y pastores, y que hizo contribuciones objetivas a la medicina (como la aplicación del opio y del mercurio entre otros logros farmacéuticos). Es probable que a Granada le interese especialmente esta figura por su cruce entre modernización médica y arcaísmo alquímico-astrológico.

²¹ Granada estudia la creencia en la posesión o las técnicas de curación de hechiceros, adivinos, sacerdotes y magos, pues del antiguo Oriente al Nuevo Mundo, todos “se han valido [...] sin saberlo, [...] de la sugestión *mental*” (Granada, 1947, p. 278). Así, para Granada, un factor esencial de las supersticiones populares (y especialmente fascinante en estos estudios en general) es la sugestión. El curandero cura por sugestión solo a los enfermos autosugestionados; las curaciones solo comprueban cuadros de histeria. Así por ejemplo, ante el caso reciente de una joven mestiza en Uruguay, que se manifiesta como (supuestamente) poseída por el demonio, detalla los fenómenos paranormales que el pueblo cree ver y oír en la casa, presentándolos como resultado de la sugestión colectiva, al tiempo que frente a los esfuerzos inútiles del exorcista popular, defiende la eficacia del médico convocado “por consejo de personas sensatas” (Granada, 1947, p. 316). Además, recuerda diversos experimentos refutados por la academia –como la hipótesis de la curación por la proximidad física del paciente respecto de la sustancia curativa (Granada, 1947, p. 263).

²² Frente a las apariciones, revisa tesis ocultistas contemporáneas que buscan una explicación racional del fenómeno (como las de Crocq Fils en *L’hipnotisme scientifique* o las de Papus y Leví) pero las descarta como científicamente inaceptables; o analiza la tentativa científicista de M. A. de Rochás en *L’exteriorisation de la sensibilité* (1895) de probar empíricamente la acción a distancia (por medio de muñecos, de ropa o de fotografías que actúan sobre la sensibilidad exteriorizada del

contemporánea, para finalmente volverse en general en favor de esta última.

En este sentido, la dimensión esotérica de las creencias populares (aquello que la racionalidad científica descarta) se convierte literalmente en un elemento residual, prueba de un universo cultural en extinción que debe ser conservado como exotismo local²³ y cuyo valor reside apenas en su instrumentalización para frenar el avance del materialismo... y del ateísmo. Así, aceptando la explicación científica contra el “vulgo”, y la explicación esotérica contra los positivismos,²⁴ Granada diseña un doble discurso según el tipo de interpelación, deslegitimando las creencias populares cuando el agonista es el sujeto popular (su propio objeto de estudio),²⁵ y legitimándolas cuando el agonista es el propio mundo letrado en el seno del cual se juega su confrontación con el positivismo.²⁶ De este modo, neutraliza el “reencantamiento del mundo” al que aspira *a priori* en su cruzada antipositivista.

Ahora bien; ¿por qué vías esos esoterismos residuales podrían frenar -o al menos espiritualizar- el materialismo, si el autor los desacraliza confirmando su ilegitimidad científica...? Si la explicación científica arrasa con la magia, el folclore centrado en la magia permite preservar un halo de espiritualidad, aunque ya despojado de todo espiritismo²⁷. Caída el aura de lo sobrenatural, ese museo de creencias ya secularizadas deviene ahora una cantera de motivos disponibles para la literatura y el arte, que precisan de la religión para frenar, en el campo estético, el avance arrasador del realismo (Granada, 1947, p. 12)²⁸. Así, Granada seculariza las supersticiones populares, para reubicarlas bajo la

paciente), tendiendo a adoptar también frente a este fenómeno una posición escéptica. Ver por ejemplo Granada (1947, pp. 337-338).

²³ Recogiendo los “desperdicios dejados en el campo de la observación por la pluma grave del historiador y del sociólogo” (Granada, 1947, p. 12).

²⁴ Pues, citando de manera ambigua *Le Diable et l'Occultisme* de Papús, advierte que “el legítimo sacerdote del diablo en la tierra es el materialista, el ateo, para quien las fuerzas espirituales no son otra cosa que el resultado de una debilidad cerebral, que conduce al misticismo” (Granada, 1947, p. 318).

²⁵ En este sentido, Granada opone “nosotros” y “ellos”, reforzando las fracturas culturales, de clase y de género. Dice que no cree en esas supersticiones que son propias de mestizos, mulatos e indios, así como de mujeres (es decir, de la población más proclive a la irracionalidad).

²⁶ Las ambivalencias de Granada frente a los fenómenos “preternaturales” que estudia repercuten en su apertura para afirmar la existencia del espíritu: citando *La science de l'ame dans les limits de l'observation* de G. Tiberghien, y a partir de los fenómenos de alucinación narcótica y de hipnosis, plantea el problema del enlace “íntimo” entre el espíritu y el sistema nervioso “cerebro-espinal”, como “la clave antropológica de todos los fenómenos sensitivos de la naturaleza humana” (Granada, 1947, p. 384).

²⁷ Si el positivismo descalifica la religión y las aspiraciones trascendentes del pueblo, considerándolas elementos foráneos y retrógrados (y aquí Granada alude a una polémica con Juan A. Argerich; Granada, 1947, p. 14), el antipositivismo responde recreando un rico acervo de tradiciones esotéricas... a punto de extinguirse.

²⁸ Para Granada, el realismo “es un sistema pernicioso” sobre todo en los países en que “la literatura está en la infancia” (Granada, 1947, p. 14) porque crea el hábito de no despegarse del plano material, perdiendo de vista la necesidad de una

sacralidad moderna del arte, confirmándolas como vías válidas para espiritualizar la experiencia moderna.

En este sentido, el gesto de Granada anticipa el folclorismo esotérico de Rojas en *Eurindia*;²⁹ establece puntos de contacto con el esoterismo helenizante de *El payador* de Lugones, e incluso prefigura los retornos fascinados a la religiosidad popular como fuente creativa entre las vanguardias primitivistas de otros contextos latinoamericanos.³⁰ Aun cuando el primitivismo vanguardista postule una ruptura radical con los espiritualismos de entresiglos (rompiendo con la larga genealogía que patologiza las religiosidades populares, o subrayando su identificación con las vías esotéricas de reconexión con lo inconsciente -claves en la creación popular-), perdura la ambivalencia letrada que oscila entre la secularización y la resacralización estetizante de ese sustrato.

Además, para Granada (y para el posterior nacionalismo cultural de Rojas), frente a la secularización internacionalista del positivismo,³¹ ese esoterismo folclórico permite mantener vivo el lazo con la tradición cultural hispano-indígena. En efecto, para Granada el mundo del esoterismo se revela como un mosaico de sustratos culturales yuxtapuestos desde donde América religa con España primero, y luego -a través de España- con el mundo judío, moro, hindú, persa, gitano y grecolatino, en base a la

trascendencia artística.

²⁹ En los manuscritos que acompañan la escritura de *Eurindia*, es posible ver cómo Rojas piensa un ordenamiento triádico de los saberes, de la ciencia al arte y de ésta a la religión como superación de ambas, aunque entre los dos últimos polos se verifican dudas y cambios de posición legibles en las correcciones de los inéditos (ver carpeta de manuscritos de *Eurindia* y apuntes sueltos sobre el mismo tema en el archivo Casa-Museo de Ricardo Rojas).

³⁰ Así por ejemplo, el brasileño Mário de Andrade, en textos como *Música de feitiçaria no Brasil* (Belo Horizonte, Itatiaia / Brasília, Obras completas de Mário de Andrade, vol. 12, 1983 [1933]), cruza exploración vanguardista y etnográfica de candomblés nordestinos, macumbas cariocas y catimbós del norte, creando una valoración contradictoria (de rechazo racional y, al mismo tiempo, de empatía afectiva, e incluso de fascinación) ante la riqueza de un rito religioso que registra y seculariza para volverlo un espectáculo artístico afín a la vanguardia. En efecto, el narrador pasa rápidamente del registro de los *mestres* que acudieron para brindarle protección, al distanciamiento intelectual (inclusive, un salto de párrafo grafica la fractura que sesga al sujeto), pues "...a mistura de santos católicos chamados pra abençoar os trabalhos [...], ...tudo com um ar malandro de mistificação, repugnou por demais à minha consciência convictamente católica" (Andrade, Mário de, 1983, p. 252); "...é impossível descrever tudo o que se passou nessa sessão disparatada, mescla de sinceridade e de charlatanismo, ridícula, dramática, cômica, religiosa, enervante, repugnante, comovente, tudo misturado". Y cuando cierra la narración del rito, sentencia: "Foram bonitezas e ridículos, cantos e rezas e quase duas horas imperceptíveis de sensações e divertimentos pra mim. Preço: 30 mil-réis" (Andrade, Mário de, 1983, p. 250). Refiriéndose a los *mestres* materializados que intervienen en el ritual, el narrador evalúa que "o João era sincero. Manuel não, um farsante de marca maior, charlatão cabotino pararaça" (Andrade, Mário de, 1983, p. 253). De este modo, el ritual es al menos en parte desenmascarado como una mera "puesta en escena". Incluso la publicación de las oraciones secretas, o la negación del carácter trascendente del ritual, ¿no dejan entrever las huellas de la ya conocida manipulación de las culturas populares? En términos antropológicos, esa mediación cultural no deja de implicar cierta tergiversación de los significados originarios... Y en este sentido, otra vez, el intelectual traductor "traiciona" al "otro" cuando transpone sus prácticas en el discurso escrito de la alta cultura.

³¹ De hecho, el positivismo "ha tratado de incrustarse, y no sin eficacia, en el seno de las sociedades americanas. A la par con esta calamidad, hállase por demás bastardeado el campo de la política, cuyas múltiples ramas se extenuan y deforman, [...] ante la inminencia y rumor sordo y alarmante de profundos trastornos en el orden social" (Granada, 1947, p. 13).

identidad de los fenómenos “preternaturales” (y en definitiva, en base a la universalidad del espíritu humano)³². Esa universalidad duplica e invierte universalismo cientificista y modernizador del positivismo, porque garantiza el acceso al cosmopolitismo por la vía del espíritu y de la tradición, y controlado por un *ethos* mestizo (hispano-indígena) como base (en este sentido, el antipositivismo de Granada puede verse como prefiguración “noventayochista” del arielismo, y como germen del telurismo culturalista de Rojas).

En la formulación de esa teoría del mestizaje juegan un papel privilegiado doctrinas esotéricas como la *Histoire de la Magie* de Elifás Leví, o el *Traité Méthodique de Science Occulte* de Papús, tal como sucede en el caso de Rojas con el ocultismo de masas difundido por Edouard Schuré³³: en general, se trata de discursos que articulan diversos ocultismos (incluyendo el magnetismo, el neopitagorismo y el espiritismo), que refuerzan la identificación entre los fenómenos abordados desde la antigüedad hasta el presente (en base a la manifestación de un solo ideal espiritual, y una visión sincrética del cosmos o del progreso del espíritu, y que incluso teorizan sobre la transmigración de las almas, en base a una dinámica teóricamente homóloga a la del mestizaje cultural (tal como lo ha probado Arcadio Díaz Quiñones para el caso de Fernando Ortiz).³⁴

En nombre de esta pretendida universalidad, Granada realiza diversas operaciones de reduccionismo eurocéntrico, insistiendo en la convergencia entre culturas a fuerza de negar diferencias insoslayables

³² Obsesivamente, Granada aspira a catalogar las creencias populares del Río de La Plata, para que luego se revelen relaciones comparativas de convergencia con otras culturas populares del mundo, a fin de probar así la unidad humana en el mismo estadio de barbarie. Para esto, Granada sigue el modelo de William Black, estudioso británico del folclore médico en la segunda mitad del siglo XIX.

³³ Para el espiritualismo modernista neopitagórico y ocultista en general, hay una ley de correspondencias entre diversas manifestaciones culturales (una armonía secreta en el Universo) revelada solo por la vía de la intuición del arte y la religión, no por la vía de la ciencia. Rojas apela a un esoterismo mestizo, donde el espíritu se manifiesta como única realidad de las religiones, articulando ciencia y religión (para que la ciencia se haga religión, y la religión ciencia), basándose teóricamente en *Los grandes iniciados* del escritor y musicólogo Edouard Schuré (*Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, de 1889): allí Schuré estudia la iniciación esotérica de diversas figuras: Rama, Krishna, Moisés, Pitágoras, Platón, Zoroastro, Orfeo, Jesús y Buda, entre otros: todos tendrían un conocimiento esotérico común.

³⁴ Ver Díaz Quiñones, Arcadio. “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación” en *Sobre los principios*, Bernal, UNQ, 2006. El libro de Schuré también es como un templo para iniciar al lector (masivo) en su espiritualidad interior, como *Eurindia*; también Schuré plantea un ideal integrador de ciencia y espiritualidad como superación dialéctica del conflicto entre positivismo y antipositivismo. En el cierre del prólogo, Schuré dice que “...nosotros, pobres seres perdidos, que creemos que el Ideal es la sola Realidad y la sola Verdad en medio de un mundo cambiante y fugitivo; que creemos en la sanción y el cumplimiento de sus promesas, en la historia de la humanidad como en la vida futura; que sabemos que esa sanción es necesaria; que ella es la recompensa de la fraternidad humana, como la razón del Universo y la lógica de Dios; para nosotros, que tenemos esa convicción, sólo hay un partido, que debemos abrazar: afirmemos esa Verdad sin temor y tan alto como sea posible; echémonos por ella y con ella en la palestra de la acción, y por encima de la batalla confusa, tratemos de penetrar por la meditación y la Iniciación individuales, en el Templo...”. El templo es así el propio libro como vía iniciática.

(por ejemplo entre indígenas y europeos, o entre grupos indígenas entre sí).³⁵ Ese tipo de reduccionismos lleva implícito además el desconocimiento de la lucha por la dominación material (y simbólica) que se refracta en el campo de las religiosidades, y el olvido de la violencia en base a la cual se forjaron los diversos sincretismos coloniales³⁶ (solo al comentar *La sorcière* de J. Michelet, reconoce que hay lecturas que, en el presente, subrayan la dimensión política de la brujería como resistencia “de los oprimidos [...] contra las crueles injusticias y odiosas tiranías de clérigos y señores”; Granada, 1947, p. 390).

Además de homogeneizante y despolitizado, el ensayo está sobrecargado de referencias a la literatura colonial hispánica, pues Granada no se basa en informantes sino en la relectura de fuentes eruditas de cronistas coloniales, e incluso en confesiones (sustraídas bajo tortura en el marco de los procesos inquisitoriales), leídas como documentos transparentes que reflejan las creencias populares.³⁷

Pero además, bajo el dominio intangible de esa espiritualidad trascendente anida la nostalgia del imperialismo cultural hispánico: a la crisis económica y política de España -precisamente en el contexto de quiebre del colonialismo español-, Granada opone la *riqueza simbólica* del *ethos* indo-hispánico (ese gesto -clave en el noventayochismo- será fundamental en la relegitimación regionalista conservadora, emprendida en las primeras décadas del siglo XX).

El ensayo de Granada perfila en cada detalle la construcción de una argumentación antipositivista, *a priori* opuesta a la de los intelectuales nucleados en torno a las revistas científicas: el arte y la religión

³⁵ Así por ejemplo, afirma que es el mismo concepto de “diablo” el que se manifiesta en el vulgo ibérico y entre los indios de la Patagonia, del Chaco o de la zona andina. Entre los numerosos ejemplos que refuerzan este reduccionismo eurocéntrico, cabe agregar la imposición de nombres exógenos para la fauna local (como las reiteradas referencias al tigre en América del Sur) o el desconocimiento de las plantas alucinógenas locales.

³⁶ Así por ejemplo, cuando lista las denominaciones del diablo en los sectores populares americanos (el Zupay en Perú, Cemí en Santo Domingo, o Mandinga entre los negros), pierde de vista la diferencia cultural entre las diversas cosmovisiones, el impacto de la dominación colonial y el sincretismo como respuesta de resistencia adaptativa.

³⁷ En efecto, para recrear las prácticas mágicas de indígenas, mestizos y negros (y sobre todo de “mulatas, cuarteronas, mestizas, negras y zambas [que] forman el mayor número de las brujas y hechiceras que [...] fueron a parar a las cárceles del Santo Oficio”, Granada, 1947, p. 388), el autor apela a los procesos inquisitoriales, sin introducir advertencias sobre el carácter sesgado de la información que allí se registra. De este modo, América en general, y el Río de la Plata en particular, se perciben solo a través de esas lentes eurocéntricas (más allá de algunas referencias aisladas a la superstición en la literatura de Santos Vega, Estanislao del Campo o José Hernández, o de algunos ejemplos locales contemporáneos -como el del Tata Dios que incentiva la matanza del Tandil en 1871, en Granada, 1947, p. 264-). Más allá de las numerosas citas de la literatura colonial (leída acriticamente como un documento objetivo sobre las creencias populares, desde Ruy Díaz de Guzmán, Alvar Núñez Cabeza de Vaca o Torquemada al Inca Garcilaso, entre otros autores), y de los procesos inquisitoriales (pensados como documentos transparentes de las religiosidades populares), adhiere a una visión europeizante del folclore, apoyándose en textos de Teófilo Braga y de Menéndez Pelayo (de quien cita su *Historia de los heterodoxos españoles*, en Granada, 1947, pp. 233 y 402). Además, Granada apela a la literatura española (por ejemplo, a novelas de Cervantes -en las que se escenifican supersticiones populares- o a *Calixto y Melibea* de Fernando de Rojas, como fuentes antropológicas leídas como fuentes documentales, a tono -por lo demás- con sus propias recreaciones novelescas muy clisés de escenas de aquelarre o de curanderismo, al gusto de la literatura de masas).

se re-ubican por encima de la ciencia; el positivismo se deslegitima como ajeno al *ethos* hispano-indígena; el realismo –en tanto materialismo- es condenado como tendencia contraria a la trascendencia espiritual a la que debe aspirar el arte; y el esoterismo popular es instrumentalizado como cantera de religiosidades capaces de frenar la desacralización del mundo desatada con la modernización. Contradictorio -reiterando la tensión entre el rechazo del positivismo y el rechazo de las supersticiones-, Granada recrea el universo de las creencias y a la vez confirma la censura que debe aplicarse sobre este universo de valores, aunque reclame que esa censura sea “indulgente” e indirecta, para evitar una reacción defensiva del “vulgo” frente a las críticas.

La fuerza centrípeta de la hegemonía discursiva que ejerce el positivismo se replica en otros planos del ensayo. Así por ejemplo, en el campo del arte, Granada asume un punto de vista moralizante que, más allá de su rechazo del realismo, converge con el criterio peternalista de Ingenieros (y de *Archivos...* en general) acerca del papel didáctico que debe asumir la literatura de masas para promover la elevación ética del pueblo (en oposición a la peligrosa difusión del delito que promueve el “moreirismo” y la literatura criollista en general).³⁸

En conclusión, tanto la formación nucleada en torno a *Archivos...* como Granada se vuelcan sobre los mismos fenómenos de la religiosidad popular cuyo interés se ha reactivado en el presente a partir tanto de la secularización psiquiátrica como de las doctrinas esotéricas que buscan compensar el materialismo cientificista con el retorno de la trascendencia espiritual, en términos religiosos, espiritistas y/o espirituales. Incluso los avances técnicos (como la fotografía, la electricidad o el magnetismo) reactivan –tanto en Europa como a nivel local- la disputa entre ciencia y esoterismo, desdibujándose a menudo los límites entre ambos campos, volcados sobre el dominio de las fuerzas sutiles de la energía o de la luz.³⁹

³⁸ Contra la heroización de delincuentes, Granada advierte que “la masa del pueblo, a fuer de inculta, propende naturalmente a lo grotesco. El salvaje de la pampa, del Uruguay, de la Patagonia, prefería la carne de yegua, condimentada con la grasa hedionda del ñandú, a los manjares más exquisitos de nuestras mesas” (Granada, 1947, p. 16). La misma reacción letrada, ante la imposibilidad de controlar qué hace el lectorado con lo publicado, experimenta Ingenieros: en “La vanidad criminal” (*Archivos...*, 1907, p. 161), condena el elogio romántico del bandidismo social (allí, partiendo del modelo de Juan Moreira de E. Gutiérrez, define a Moreira como un amoral congénito o delincuente nato, y advierte acerca de los peligros que encierra la lectura de la literatura gauchesca que heroiza a marginales). Eusebio Gómez en *La mala vida en Buenos Aires* reitera esta crítica a la literatura popular, porque sugestiona al público heroizando figuras de la mala vida (aunque esa lógica también afecta la lectura del propio libro de Gómez, potencialmente empleable como manual para perfeccionar el ejercicio de la delincuencia).

³⁹ No casualmente el espiritismo explora la capacidad de la fotografía de captar supuestos “espíritus materializados” (o al menos el “aura humana”) mientras *Archivos...* se empeña en deslegitimar esas prácticas. En este último sentido, por ejemplo, en “Fantasmas y espíritus materializados”, el científico parisino Paul Valentin analiza el engaño por sugestión en

Pero si las revistas científicas demuestran la supervivencia de casos muy aislados de misticismo retrógrado, Granada por el contrario despliega una geografía simbólica del Río de la Plata cargada de esoterismos vivos en el presente que relativizan el éxito de la modernidad, abriendo vasos comunicantes con la Europa ocultista, con el mundo hispano-colonial, e incluso -a través de éste-, con Oriente y con África, como contracara de la psiquiatría positivista y del internacionalismo modernizador... aunque este gesto esté lejos de implicar una legitimación neo-romántica o culturalista de esas periferias.

*

que ha caído Carlos Richet (¡profesor de Fisiología en la Facultad de París y miembro de la Academia de Medicina!), en una sesión de espiritismo celebrada en Argelia, en la cual cree asistir a la materialización de un espíritu, registrando la imagen con su Kodak). Además de combatir el peligroso avance del espiritismo en el seno de la ciencia positivista, el texto alerta sobre los riesgos que implica confiar en las imágenes y en la reproducción fotográfica. Ver Valentin, Paul, “Fantasmas y espíritus materializados (La mistificación al profesor Charles Richet)”. *Archivos...*, 1906, pp. 40-44.