

Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872) *

Juan Pablo Bubello **

Resumen

La historia de la *Magia* en Argentina aún está por escribirse. Desde la perspectiva de la historia cultural, realizamos aquí un estudio de caso: el proceso que se instruyó contra Gerónimo Solané en una sociedad de frontera (Tandil) entre 1871 y 1872. Buscamos una nueva aproximación a este particularísimo suceso para explorar el universo de prácticas mágicas y representaciones milenaristas que circulaban en la región y también su instalación en las relaciones de fuerza de la época, enfocando en la crítica que de ellas elaboraban el discurso médico y los poderes judiciales locales.

Descriptores

Magia – Milenarismo - Polémicas antimágicas - Represión judicial

Gerónimo Solané fue un mago carismático, popular e itinerante, devenido en líder de un movimiento mesiánico milenarista. Su fama se había extendido de tal manera hacia fines de 1871, que desde todos los puntos de la provincia de Buenos Aires peregrinaban los gauchos y campesinos para verle. Algunos, le llamaban *tatadios*; otros, *curandero-adivino* o *médico-dios*. Le atribuyeron acciones tales como hacer llover en tiempos de sequía, exterminar saltamontes, leer el pensamiento, curar a distancia y hasta la resurrección de muertos¹. Pero Solané fue sujeto de la represión judicial de la época, pues en el año nuevo de 1871-1872, alrededor de cincuenta de sus seguidores atacaron sorpresivamente el pueblo de Tandil, matando a treinta y siete extranjeros. Uno de sus ayudantes, Jacinto Pérez, había repartido previamente entre los gauchos y paisanos cintas punzó, arengándolos para la lucha y asegurándoles que no morirían porque la cinta iba a protegerlos de las balas. Finalmente, fueron detenidos y juzgados por la autoridad local. Solané, aunque no había participado en el sangriento suceso y negó su vinculación al hecho, igual fue apresado, muriendo asesinado en prisión, cinco días después del año nuevo, en circunstancias misteriosas nunca aclaradas.

Pese a que la prensa de la época se hizo eco del suceso -un inmigrante dejó en sus memorias su impresión de Solané y parte del proceso instruido oportunamente a sus seguidores fue publicado hace décadas- la bibliografía sobre este caso aún sigue siendo notablemente escasa: los estudios se centraron básicamente en el ataque a Tandil, buscando establecer determinaciones sociales, político-económicas y religiosas y/o priorizando el análisis sobre las características milenaristas del grupo de Solané².

¹ Alfred METRAUX, *Religión y magias indígenas en América del Sur*, [1967] Madrid, Aguilar, 1973, pp. 33-34.

² Descubrimos que el caso ya fue mencionado brevemente en 1896 por el folklorista Daniel Granada, aunque no citó el nombre de Solané (cfr. Daniel GRANADA, *Reseña histórico-descriptiva de antiguos y modernas supersticiones del Río de la Plata*, 1896- Montevideo, A. Barreriro y Ramos -consultamos la edición de G. Kraft, 959, 2º ed., -p. 264) y que lo mismo hizo en la década del 60' el antropólogo Alfred Metraux, que lo señaló brevemente, precisando haber consultado un artículo local de la época: "Ein nordprophet bei den Argentinischen gauchos" en *Globus*, vol. XXI, n° 17, 1872, pp. 255-257 (cfr. Alfred, METRAUX, *Religión y magias indígenas en América del Sur*, [1967] Madrid, Aguilar, 1973, 1º ed. pp. 33-34) Ahora bien, concretamente los trabajos sobre el tema, publicados e inéditos, son: Juan Carlos TORRE, "Los crímenes del Tata Dios, el mesías gaucho" en *Todo es Historia*, 4, Bs. As., 1967; Dolores JULIANO, "Bandolerismo social y milenarismo en la provincia de Buenos Aires", en *Étnica. Revista de Antropología*, 12, Barcelona, 1976; Hugo, NARIO, *Tatadios, el mesías de la última montonera*, Bs. As., Plus Ultra, 1976; publicando el mismo autor el fallo y numerosos fragmentos de los testimonios del expediente criminal en *Los crímenes de Tandil, 1872*, Bs. As., CEAL., 1983; y retomando el caso en "Mesianismo en La Pampa", en *Todo es Historia*, 204, Bs. As., 1984 y en *Mesías y bandoleros pampeanos*, Bs. As., Galerna, 1993. Los últimos trabajos han sido: Fermín CHAVEZ, "La rebelión del Tata Dios", en *Desmemoria: Revista de Historia*, 3, Bs. As., 1994; Juan José SANTOS, *Una revuelta popular en el sur bonaerense: Tandil 1872*, mimeo, 1995, Tesis inédita; Miguel Ángel PALERMO, *Mesianismos en el sur*, mimeo. 1995; John LYNCH, *Masacre en las pampas: la matanza de inmigrantes en Tandil, 1872*, [1998], Bs. As., Emecé, 2001; Lorenzo MACAGNO, *Apocalipsis al Sur: una protesta contra inmigrantes en el desierto argentino*, Bs. As., Biblos, 2002. Federico GRASSI elaboró un estado de la cuestión en *El armagedón gaucho: estado de la cuestión del movimiento milenarista del tata dios Solané, Tandil, 1872*, UBA., mimeo. 2004. Por último, no salen de una mera descripción del caso sin profundidad analítica: Luis BAUDIZZONE, "Los asesinatos de Tandil" en *Imago Mundi*, 2, Bs. As., 1953; Ramón GORRAIZ BELOQUI, *Tandil a través de un siglo*, Bs. As., 1958; E. SAGNUL, "1º de enero de 1872. Matanza de extranjeros en el Tandil", en *La Opinión*, año 1, 203, Bs. As., 1972; Jorge HALPERIN, "El Tata Dios: gauchos contra extranjeros en 1872" en *El Cronista Comercial*, Bs. As., 17/7/1975; Miguel Ángel PALERMO, "Fin del mundo en Tandil" en *Punto de Vista*, I, 1, Bs. As., 1978, pp. 8-13; Blanca

Descartando los trabajos que sólo mencionaron el caso tímida y anecdóticamente o sencillamente se limitaron a describir el ataque a Tandil sin más análisis, encontramos que algunos sí buscaron elaborar una interpretación o explicación. Si para Juan Carlos Torre en 1967 el suceso debía analizarse a la luz del contexto socioeconómico de formación de un mercado nacional, donde el grupo de Solané que ataca Tandil emergía como protesta gaucha enmarcada en una atmósfera religiosa típica de una sociedad tradicional; para Juliano, diez años después, el punto era subrayar el carácter milenarista del movimiento y sumergirlo en la tradición de levantamientos sociales que antecedieron a los movimientos populares modernos. Pero fue el historiador tandilense Hugo Nario, quien tras un análisis minucioso del proceso penal, concluyó en 1976 que el movimiento era la última supervivencia de las luchas civiles que se iniciaron a comienzos del siglo XIX y persisten hasta 1880, donde mesianismo y montonera se unían en algo común: las luchas interregionales y el conflicto entre facciones políticas asumían en Tandil la forma de movimiento mesiánico.

Ahora bien, durante los 90´ del siglo XX, si Fermín Chavez relacionó a Solané con el movimiento Jordanista que había sido desbandado en Entre Ríos a principios de la década de 1870, enfatizando el carácter antiliberal de la prédica de nuestro personaje que suscita luego el trágico ataque a Tandil; Juan José Santos, desde la historia social, observó el marco de las políticas inmigratorias estatales y los conflictos generados en los lazos de sociabilidad rural hegemónicamente manejados por dos décadas de rosismo, caracterizando la revuelta de Solané como un movimiento protonacionalista, siguiendo la línea de Hobsbawm. Desde 1998, el historiador inglés John Lynch y el antropólogo y sociólogo argentino Lorenzo Macagno revitalizaron la búsqueda de explicaciones del caso Solané. Lynch lo interpretó en la misma línea de Santos y, contra la opinión de Nario, enfatizó que el ataque era una espontánea reacción nacionalista frente a los inmigrantes de Tandil, combinando elementos de “catolicismo popular”, “religión” y “superstición”; asimismo, el componente mesiánico milenarista debía ser relativizado, pues en un país de inmigrantes como Argentina el caso debía verse como un ejemplo del conflicto latente entre distintas culturas en el marco del problema social, definido en términos de resentimientos nativos hacia el inmigrante y manifiesto en susceptibilidades nacionalistas y xenófobas. Criticando esta interpretación, Macagno enfatizó que, por el contrario, el grupo de Solané debía ser definido en términos de un movimiento mesiánico milenarista en línea con el cuatrismo de la época, el bandolerismo y la desertión del ejército, ya que elaboraba una cosmología alternativa que ponía en peligro el monopolio legítimo de la violencia simbólica que quería ejercer el Estado Nacional en proceso de construcción. Este grupo constituía, al mismo tiempo y al igual que aquéllos, una fuerza que tendía a la fragmentación: esa cosmología era una forma de actuar sobre el mundo, dando identidad a una microsociedad mesiánica alternativa en el marco de un mundo trastornado. Así, para Macagno, debían entonces estudiarse las determinaciones económicas y políticas del movimiento y luego analizar su especificidad y la propia interpretación que los sujetos dieron de los sucesos, pues dicha microsociedad tenía sus especificidades que la apartaban de lógicas políticas regionales y nacionales, no

MONTEVECHIO, “Choque cultural, mesianismo y violencia: el tata Dios” en *La identidad negativa. Metáfora de la Conquista*, Bs. As., Kargieman, 1991.

debiendo ser interpretada en términos de supervivencias ni aspectos pre o postpolíticos o vinculada con la montonera, sino que, por el contrario, debía observarse que bajo la apariencia de cuestiones seculares operaba el problema del cierre de los canales políticos para los gauchos de la zona, que se canalizaba precisamente en el movimiento mesiánico. Enfatizó, contra Nario, que era la ausencia de montonera como mecanismo de acción política lo que generó las condiciones de posibilidad del movimiento mesiánico, movimiento que, contra Lynch, se manifestaba no en antagonismo a todos los inmigrantes y masones, sino para enfrentar a los extranjeros que específicamente se dedicaran al comercio.

Ahora bien, sin perjuicio de todos estos debates y perspectivas disímiles, nosotros subrayamos que los aspectos esotéricos de nuestro célebre personaje y el mundo de las representaciones y prácticas mágicas en las cuales se instalaba junto a sus seguidores, *antes* del ataque a Tandil, no han sido el objeto de estudio de la producción académica local y tampoco del trabajo de Lynch.

En el marco de nuestra investigación sobre la historia de la 'Magia' en Argentina, proponemos aquí un abordaje original a partir de la fuente primaria, el discurso judicial sobre Solané.

Desde la perspectiva de la historia cultural, enfocaremos en el extenso entramado de significaciones mágicas y de polémicas antimágicas vigentes en esta sociedad de frontera *con anterioridad* al trágico final de Solané y de su grupo, y en el cual nuestros sujetos históricos se encontraban inmersos. En el centro de nuestra perspectiva estarán, entonces, nuestro célebre mago y su clientela mágica, entendiéndolos fundamentalmente como actores con identidad social propia y agentes de producción cultural original; y, en tanto insertos en relaciones de poder en el espacio judicial, vislumbrados paralelamente como víctimas, o mejor, considerados como sujetos de la enunciación-discriminación. El material documental primario será abordado en este sentido junto a otras fuentes de época, buscando dar cuenta de la doble dimensión del espacio cultural³, en tanto constituido por una arista vertical, diacrónica (que establece la relación de las fuentes con épocas anteriores) y otra horizontal, sincrónica, (donde son relacionadas con otros aspectos de la cultura en el que se encuentran instaladas en su propio tiempo)⁴. Este abordaje, necesario para un caso casi descuidado por la historiografía de nuestro país, permitirá un acercamiento a aspectos poco conocidos de una sociedad de frontera (Tandil) en el tercer cuarto del siglo XIX, contribuyendo, de este modo, al conocimiento general sobre la historia de la 'Magia' en Argentina, historia que aún está por escribirse⁵.

³ Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 41.

⁴ Carl SHORCKE, *Pensar con la Historia*, Buenos Aires, Taurus, 2001, pp. 355 y ss.

⁵ Hemos abordado el estado de la cuestión en nuestra tesis de maestría "*Bienhechora de la humanidad*"- "*locura*": *Polaridad de la Magia en la Argentina del siglo XX*", dirigida por el Dr. José E. Burucúa. Defendida en el Instituto Altos Estudios Sociales (IDAES)- Universidad Nacional de Gral. San Martín (UNSAM), 2003- inédita.

‘Magia’ y milenarismo

Sabido es que Lugones y Arlt mencionaron prácticas de ‘Magia’ en la ciudad de Buenos Aires de principios del siglo XX⁶ y que en esa época diversos grupos esotéricos crecieron y se consolidaron entre las elites y en los sectores medios básicamente urbanos⁷. Pero los sujetos históricos que observamos aquí no elaboraron *corpus* doctrinales vinculados a *lo mágico* ni formaron grupos de iniciados -como los teósofos y/o espiritistas a los que se referían los célebres escritores-. Por el contrario, las prácticas y representaciones mágicas de Solané y sus seguidores, como veremos, pueden ser inscriptas en el ámbito de los sectores populares⁸, en este caso, rurales.

Solané era un mago itinerante, posiblemente originario de Chile, aunque pocos datos son conocidos sobre su vida. Durante los años previos a 1872 se registró su presencia por Rosario, por poblaciones de frontera y hasta en Bolivia, desde donde se trasladó finalmente a Tandil, pasando antes por Las Flores, Azul y Tapalqué en la provincia de Buenos Aires⁹. Sin embargo, diarios de época sostenían la posibilidad de que procediera de la provincia de Santiago del Estero, donde había sido conocido como “*médico-advino*”, pues “... *a juzgar por los milagros que hace (...) no se le puede dar otro calificativo a las curas prodigiosas que según la generalidad hace*”¹⁰.

Si bien no encontramos registros de su imagen, fue descrito como una persona alta, de mirada penetrante, abundante barba, larga y blanca, bien cuidada, que le llegaba casi hasta la cintura; de entre 45 y 50 años hacia 1872, pelo lacio y layo; que se cubría con una manta cuyas puntas tocaban el suelo y que caminaba con aire majestuoso¹¹.

Pero ¿se trataba Solané de un “médico-advino” como lo pintaba la prensa de entonces, o tal vez, era alguna variante de curandero, manosanta, salamanquero,

⁶ En 1906, publicaba “Las fuerzas extrañas”, donde uno de sus personajes comenta: “... el esfuerzo humano debería tender a la abolición de todo intermediario entre la mente y las fuerzas originales, a suprimir en lo posible la materia -otro axioma de filosofía oculta; más para esto hay que poner el organismo en condiciones especiales, activar la mente, acostumbrarla a la comunicación directa con dichas fuerzas. Cosa de Magia...” [Cfr. Leopoldo LUGONES, *Las Fuerzas extrañas* [1906], Bs. As., Huemul, 1966, 4° ed., pp. 26-27] Recordemos que en 1920, Arlt, relatará su experiencia personal ocurrida en 1916, cuando, contando con dieciséis años de edad, se relacionó con un grupo teosófico seguidores de Blavatsky. Arlt critica ácidamente al movimiento, no tanto por sus doctrinas, sino porque descubre básicamente que aquél grupo esotérico no practicaba en la vida cotidiana sus ideas, ni permitía disenter en su comunidad. [Cfr. Roberto ARLT, “Las Ciencias Ocultas en la Ciudad de Buenos Aires” [1920] en *Obra Completa*, Buenos Aires, Planeta, 1991, pp. 531-553].

⁷ Cfr. Fortunato MALLIMACI, Floreal FORNI y Luis CARDENAS, *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos, 2003; Daniel SANTAMARIA, “El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización e ideología” en A.A.V.V. *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, Bs. As., CEAL, 1992, pp. 8-45.

⁸ Los sectores populares no serían un sujeto histórico objetivo y previamente existente, pero serían de un área del campo social resultante de un conjunto de procesos, objetivos y subjetivos, que los constituyen, confluyendo en una identidad provisional en relación con el fluir del proceso histórico. Sus límites serían fluidos y cambiantes al relacionarse con otras identidades del campo. Su identidad se construiría, reconstruiría y moldearía permanentemente en el seno de la relación de fuerzas resultado de las prácticas sociales [Cfr. Luis Alberto ROMERO, “Los sectores populares urbanos como sujetos históricos” en Leandro GUTIERREZ, y Luis Alberto ROMERO, *Sectores populares, cultura y política: Buenos Aires en la Entreguerra*”, Bs. As. Sudamericana, 1995, pp. 23-44]

⁹ Lorenzo MACAGNO, op. cit., p. 41.

¹⁰ Hugo NARIO, op. cit., 1976, p. 68; Lorenzo MACAGNO, op. cit., p. 42.

¹¹ Hugo NARIO, op. cit., p. 78.

tatadios o magnetizador popular? Es decir ¿cuáles eran las características específicas del universo de representaciones y prácticas mágicas donde deberíamos instalar a Solané y a sus seguidores en esa sociedad de frontera del tercer cuarto del siglo XIX, insistimos, *antes* de su fatídico ataque a Tandil?

En principio, ya pudimos investigar ciertas características culturales del esoterismo rural de la época.

Sabemos que los curanderos eran los “médicos”, sobre todo, de los campesinos de la región del Río de la Plata y su área de influencia. Su práctica fundamental consistía en la sanación, prescribiendo fundamentalmente hierbas, pues enfatizaban que no había ninguna que careciera de alguna virtud curativa. La dificultad radicaba en conocer las propiedades de cada una de ellas, ya que existía infinito número de remedios simpáticos¹². La tarea básica de todo curandero era pues descubrir el *daño* que padecía su cliente, generalmente, a través de la inspección de un vaso de agua y sanarlo¹³.

Por su parte, manosantas, tatadioses y magnetizadores eran entre los taumaturgos los más célebres porque prometían curas maravillosas valiéndose de aparatos y ceremonias, fórmulas ininteligibles, preces, palabras y santiguaderas. Sin embargo, existían diferencias entre ellos.

El tatadios era básicamente del ámbito rural, en general analfabeto y de raza negra y proporcionaba remedios que consistían comunmente en hierbas. El manosanta, más célebre en ámbitos urbanos, buscaba efectuar la curación invocando una gracia *gratis data*. Como el tatadios aplicaba medicamentos, pero lo que le distinguía y caracterizaba era el uso de la señal de la cruz y de velas encendidas delante de un crucifijo o de la virgen. No interrogaba sobre la enfermedad del doliente, no le importaba saberlo, le bastaba conocer el lugar del dolor para santiguar la parte enferma. La práctica curativa consistía básicamente en ubicar el crucifijo o la imagen en una mesa. Encendía tres velas delante y rezaba, con las manos cruzadas. El paciente, también rezaba entonces, fijos los ojos en el crucifijo o la imagen. Luego el manosanta hacía con la mano o el dedo pulgar la señal de la cruz en el lugar en que entendía se hallaba localizada la dolencia. A veces curaba imponiendo las manos sin más ceremonia, como si se propusiera transmitir a la parte enferma o dolorida del cuerpo las determinaciones de su voluntad al paciente. La ética y la moral debían ser mantenidas a toda costa, pues podría perder sus poderes en caso de actuar indebidamente. De ahí que, por ejemplo, los manosantas no cobraran honorarios por sus curaciones y sólo vivían de limosnas. El magnetizador, por su parte, hacía uso de los pases para someter a su influencia la voluntad del paciente sobre quien operaba y/o imponía las manos¹⁴.

El saludador era el más antiguo, pues había pasado a América con la Conquista. En España durante los siglos XVI y XVIII fue uno de los personajes centrales entre los profesionales dedicados a la sanación por medio de prácticas mágicas y de adivinación¹⁵. En las regiones del Río de la Plata, el saludador había sido el precursor

¹² GRANADA, op. cit. p. 271.

¹³ Ibid., p. 375.

¹⁴ Ibid., pp. 263-266.

¹⁵ Fabián Alejandro CAMPAGNE, "Entre el milagro y el pacto diabólico. Saludadores y reyes taumaturgos en la España Moderna" en María Estela GONZALEZ DE FAUVRE [edit.] *Ciencia, poder e ideología. El saber y*

del tatadiós y del manosanta. Si bien los tres en ciertas ocasiones hacían uso de la imposición de las manos y de los soplos, el saludador difería en que su especial misión era curar la hidrofobia o mal de rabia en hombres y animales. Lo que le distinguía sobre todo era el empleo de su saliva, por medio de la lengua y el aliento. Elegía la mañana para curar, pues estaba en ayunas. Si el nacimiento del manosanta no venía acompañado ni precedido de ninguna circunstancia necesaria o fatal, el del saludador sí: cuando una mujer había tenido siete hijos varones seguidos, el último de ellos nacía con una cruz en el paladar, señal de que tenía la virtud de curar por medios "sobrenaturales"¹⁶.

Por último, el término de "salamanquero" se relacionaba con la cueva de Salamanca, en España, recinto donde, desde la Edad Media, se iniciaban en sus conocimientos magos y adivinos. Si bien de España pasó a América, en el ámbito de la cultura popular amplió sus alcances, ahora la Salamanca era todo mundo o ámbito embrujado. En Argentina, fundamentalmente entre los pobladores de ámbitos rurales, los magos o los brujos eran conocidos y tildados de "salamanqueros"¹⁷. Custodio de la Salamanca, el salamanquero se rodeaba de sapos que le obedecían, para proteger los tesoros que, se decía, el recinto encerraba. La Salamanca entonces era propiamente una cueva encantada, tradicionalmente custodiada en su umbral por peligrosas serpientes y habitada en sus profundidades por seres fantásticos o hasta por el mismo diablo. Los paisanos sostenían que aquellos intrépidos que se internaran en ella oírían voces, ruidos extraños y hasta música. El terror, el espanto y el intenso miedo eran las sensaciones usuales en estos lugares¹⁸.

Ahora bien, los métodos de sanación mágica de Solané en este espacio rural consistían básicamente, al parecer, en pases de mano sobre la parte afectada del paciente, al tiempo que murmuraba ciertas palabras; a continuación, mostraba al enfermo carozos de aceitunas, alfileres, etc., que afirmaba haberle quitado del cuerpo, extrayendo de esta forma el *mal*¹⁹. Sabemos que, ante la autoridad policial que le interrogó por una denuncia de ejercicio ilegal de la medicina en su contra en la localidad de Azul, tiempo antes de su llegada a Tandil, Solané describió sus prácticas: "... admitió suministrar remedios a las personas que van a buscarlos, [que] no era 'médico recibido'... que no cobra por sus servicios, salvo limosnas que los enfermos dejan a la Virgen de Luján y que él después distribuye entre los pobres"²⁰.

el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII), UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia de España, 2001, pp. 247-290.

¹⁶ GRANADA, *op. cit.* pp. 273-274.

¹⁷ Sarmiento en *Recuerdos de Provincia* recuerda que de niño "creía en brujos y aparecidos" y se refiere a la Salamanca de Peyuta, en su San Juan natal; mientras que Joaquín V. González en *La tradición nacional*, relató sus recuerdos sobre un anciano loco iniciado en los secretos de la Salamanca. [Cfr., Ricardo ROJAS, *La Salamanca*, Buenos Aires, Losada, 1943, pp. 9-16] Para la región de Santiago del Estero hacia 1761, Farberman ha encontrado "Salamancas" como centros de iniciación de prácticas hechiceras. [Cfr. Judith FARBERMAN, "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia, serie economía y sociedad*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Nro. 4, 2001, pp. 67-104; Judith FARBERMAN, *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*, Bs. As., Siglo XXI, 2005, pp. 22-25]

¹⁸ GRANADA, *op. cit.* pp. 77-80 y págs. 98, 101 y 363

¹⁹ MACAGNO, *op. cit.*, p. 50.

²⁰ NARIO, *op. cit.*, 1976, p. 69; MACAGNO, *op. cit.*, p. 46.

Palermo consideró que este método evidenciaría la presencia de algunas pautas constantes de la “medicina popular” -cuyo antecedente sería la terapia chamánica indígena- como por ejemplo, la doctrina del cuerpo extraño introducido en el cuerpo del paciente, la enfermedad concebida como un ente materializado en un objeto y su extracción por contacto con la parte afectada y uso simultáneo de palabras potentes²¹.

Sin embargo, esta opinión de Palermo nos remite a una cuestión central que la producción historiográfica del caso ha perdido de vista: pensamos que esos actos sanadores de Solané, en tanto pueden ser considerados como esotéricos, no deben ser comprendidos haciéndose eco de la interpretación tradicional elaborada generalmente desde la historia de la ciencia o de la historia de la medicina, es decir, concibiéndolos como una *variante popular* de estas prácticas. Por el contrario, analizando los numerosos datos de las fuentes judiciales y periodísticas de época, podríamos representarnos a Solané como un *tatadios*, pues –como veremos- sus prácticas esotéricas no pueden ser asimilables a las de un saludador, ni a las de un salamanquero, magnetizador o un manosanta. Más aún, debemos considerar a nuestro personaje fundamentalmente como un *mago*: los actos de sanación y de adivinación que se le atribuyen adquieren toda su significación en el extenso entramado de representaciones y prácticas esotéricas populares vigentes en esta sociedad fronteriza de la época.

Vale precisar entonces, en este marco, que si nuestra investigación sobre la historia de la ‘Magia’ en Argentina nos permite observar personajes vinculados con prácticas esotéricas populares que, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, se presentaban a sí mismos -y eran conocidos- como manosantas, curanderos, salamanqueros, tatadioses y magnetizadores. Esta larga lista daría cuenta, en principio, de un universo amplio y heterogéneo de prácticas y representaciones mágicas, lo cual nos lleva a analizar los casos como el de Solané con precaución para evitar generalidades arbitrarias, y para alejarnos de análisis reduccionistas, superficiales y hasta estigmatizatorios, como el elaborado por los folkloristas, los historiadores de la medicina y/o los de la ciencia, que rotularon *lo mágico* durante todo el siglo XX una y otra vez en términos de “superstición” y lo relacionaron con la “ignorancia” popular²².

Perspectiva que nos es útil para tampoco coincidir con la interpretación de Lynch, que inscribe a nuestro personaje en el entramado de significaciones del “catolicismo popular”,

²¹ PALERMO, Miguel Angel, *Mesianismos en el sur*, mimeo, p. 152.

²² Adjetivaron negativamente a la “Magia”, fundamentalmente, GRANADA, Daniel, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Montevideo, Barreiro, A. y Ramos, 1896 [G. Kraft limitada, Buenos Aires, 2° ed., 1959 -primera ed., 1947]; Juan B. AMBROSETTI, Juan B., *Supersticiones y Leyendas*, [1917] Buenos Aires, Siglo Veinte Ediciones Guillermo Alfredo, 1976; GUDIÑO KRAMER, Luis, *Médicos, magos y curanderos*, Buenos Aires, EMECE, 1942; TERRERA, *Folklore de los actos religiosos en la Argentina*, [1948?], Buenos Aires, Plus Ultra, 1969, 5° ed.; MOYA, Ismael, *Aves mágicas: mitos, supersticiones y leyendas en el folklore argentino y americano*, La Plata, Ministerio de Educación Pcia. de Buenos Aires, 1958; COLOMBRES, Adolfo, *Seres sobrenaturales en la cultura popular argentina*, Buenos Aires, Biblioteca de Cultura Popular/1, Ediciones del Sol, 1984; COLUCCIO, Félix, *Presencia del diablo en la tradición oral de Iberoamérica*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1987; AMBROSETTI, Juan, *El diablo indígena: supersticiones y leyendas del folklore argentino*, Buenos Aires, Editorial Convergencia, 1976. El “problema” del curanderismo fue abordado también por el discurso médico preocupado por encontrar una “solución” a la persistencia de su práctica en la sociedad. Cfr. PERGOLA, Federico, *El pensamiento mágico en la medicina colonial argentina*, Bs. As., 1966; *Brujos y cuasimédicos en los inicios argentinos*, Buenos Aires, EDIMED, 1986; y TARNOPOLSKY, Samuel, *Los curanderos, mis colegas*, Buenos Aires, Planeta, 1979 y 1994.

la “religión” y la “superstición”. Para el inglés, si el paisanaje se acercó a Solané fue buscando “tranquilidad religiosa” y “atención médica”, gestándose así un movimiento milenarista que, como ocurre en la tradición occidental, se mantiene por fuera de la Iglesia Católica²³. El poder de convocatoria estaría manifiesto en el mensaje apocalíptico del *tatadios*, y “... en su carácter sagrado... confirmado por sus poderes extraordinarios de profecía, sanación y milagros... era un Mesías no por sus cualidades personales sino porque cumplía con las expectativas mesiánicas de su gente... [pero] Menos que un Mesías, Solané era algo más que un curandero. Sus seguidores, además, no solamente eran exponentes del milenarismo sino también del catolicismo popular”²⁴. Y concluye “Solané no representaba tanto un culto milenarista específico cuanto una tradición conocida del catolicismo popular en el cual se combinaban cantidades indefinidas de religión y superstición... Su medicina folklórica estaba ligada a un elemento de curación por la fe, pero esto era moneda corriente entre los curanderos y no lo convertía en un Mesías. La proliferación de curanderos y la supervivencia de la religión popular que se mezclaba con la magia y la superstición llenaban un vacío dejado por la Iglesia Católica y satisfacían las necesidades espirituales de la gente del campo”²⁵. Pues, para el inglés, “... la fe de la pampa era la superstición, no la religión”²⁶.

Numerosas objeciones formularemos contra esta visión, empezando por esta última afirmación: ¿Qué significa que la fe de la pampa era la *superstición*? Nada en términos positivos. Por el contrario, el rechazo, la crítica y la descalificación de lo *mágico*, subyacen en la interpretación de Lynch, pues el concepto de superstición carece de carácter reflexivo, es decir, nadie lo utiliza espontáneamente para calificar sus propias creencias²⁷. Más aún, no existen supersticiones hasta que alguien utiliza el término para denotar prácticas y creencias de otros descalificándolas²⁸.

Pero vayamos directamente a las características de nuestro personaje y a las de sus prácticas, en la representación de Lynch: el inglés quiere definirlos en términos de *profecía, sanación y milagros, catolicismo popular y curación por la fe*; al mismo tiempo que por *medicina folklórica, magia y superstición*.

No queda nada claro en este marco interpretativo si las prácticas de Solané son una variante de medicina popular asimilable al campo de la historia de la ciencia o están inscriptas en el espacio de la creencia popular, el milenarismo, la fe y los milagros que, aun compartiendo rasgos de magia y superstición, lo instalan en el campo de la historia de la religión. En síntesis para Lynch, Solané puede ser ora un curandero, ora un santón, ora un mesías, ora un médico popular, o tal vez, todo al mismo tiempo. El historiador inglés parece carecer, entonces, de un marco interpretativo sólido para comprender tanto a nuestro personaje y sus actos, como las prácticas y representaciones de sus seguidores.

²³ LYNCH, op. cit., pp. 148-151.

²⁴ Ibid, pp. 152-154.

²⁵ Ibid, p. 160.

²⁶ Ibid, p. 163.

²⁷ CAMPAGNE, Fabirán, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Bs. As., Miño y Dávila –Universidad de Buenos Aires, 2002, p. 23.

²⁸ Ibid., p. 136.

Para comenzar a dilucidar nuestro problema, señalemos previamente que, aunque el debate internacional sobre el concepto de 'Magia' lleva más de un siglo y medio²⁹, a la luz de la propuesta reciente de Faivre³⁰, podría señalarse que ciertos sujetos históricos delinearon por siglos en la tradición occidental una *espiritualidad esotérica*. Esta espiritualidad implica una representación mágica del mundo, operando sobre una íntima vinculación analógica entre todas las partes de un cosmos considerado como esencialmente vivo; los principios de "correspondencia" y de "naturaleza viva", que serían aplicables a partir de los intentos de magos y astrólogos por vincularse con el mundo del *más allá* merced a su mediación en la relación hombre/universo, estarían presentes a partir de sus propias presencias en las prácticas esotéricas; mientras que sus intenciones (sanaciones, daños, maleficios, adivinaciones, etc.) han constituido la búsqueda de la experiencia de la transmutación, o la metamorfosis del mundo, como objetivo primordial³¹. Desde este marco teórico, al que adscribimos, observemos el universo de prácticas y representaciones de Solané y de su grupo de seguidores.

Comencemos con una anécdota que se relataba con relación a Solané:

Un "... peón aquejado por una dolencia insistió a su patrón, incrédulo, para que lo llevase al encuentro del médico dios. El estanciero, que no padecía de ninguna enfermedad pero quería burlarse del adivino, le solicita remedios. Solané acepta el pedido a condición de que vuelva al día siguiente a los efectos de recetarle el medicamento y además porque su peón debía permanecer en su 'hospital', pero le hizo una advertencia: que ensillara, para volver, el caballo más manso que tuviese y que marchara con precaución. El hacendado cumplió al pie de la letra y cuando iba por la mitad de camino, su cabalgadura comenzó a bellaquiar como un potro y lo derribó. Del golpe salió con las dos piernas fracturadas. Tata Dios envió a sus ayudantes a buscar por él. El estanciero, ya frente a Solané, recibió la explicación del caso: "El que ha hecho que usted se quiebre las piernas he sido yo en desagravio de lo que usted me quiso burlar ayer, pidiéndome remedio para un mal que no padecía. Y

²⁹ Expusimos un trabajo sobre el tema en el "V Coloquio Internacional de Historiografía Europea y II Jornadas de Estudios sobre la Modernidad Clásica", Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), 2003, cuyo artículo titulado "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'magia', fue publicado en GONZALEZ MEZQUITA, María Luz, *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) – 2005.

³⁰ Faivre ha desarrollado el concepto de "espiritualidad esotérica" para abordar las prácticas mágicas en el marco geográfico-cronológico de Occidente, donde la "Magia" conformaría un campo distinguible respecto de la ciencia y la religión, más allá de las culturas o geografías en las que se sitúe el análisis empírico, caracterizándose por seis elementos: el "principio de correspondencias"; el principio de "naturaleza viva"; "imaginación y la mediación"; "experiencia de la transmutación", "práctica de la concordancia", y principio de "transmisión" [Cfr. FAIVRE, Antoine y NEEDLEMAN, Jacob [comps.], *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* [1992], Buenos Aires, Paidós Orientalia, 2000, pp. 9-22.; ver también los trabajos, en la misma línea, de HANEGRAAFF, Wouter, "Some remarks on the study of western esotericism" en *Esoterica*, vol I, 1999, pp. 3-21, y VERSLUIS, Arthur, "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", en *Esoterica*, Vol. IV., 2002, pp. 1-15 y 2º parte en *Esoterica*, Vol. V, 2003, pp. 27-40]

³¹ Por supuesto, a efectos de la historia general de la "Magia" en Argentina, deberá profundizarse la investigación de la "espiritualidad esotérica" estableciendo precisiones y distinciones en función de cada uno de los espacios socioculturales específicos de nuestro país así como los contextos -y los sujetos- históricos de cada época.

ahora, para probarle que Dios todo me concede, levántese usted que ya está sano. Váyase a su casa con su peón, que también está curado y otra vez tenga usted fe”³².

Este relato nos permite distinguir entonces una de las representaciones mágicas más usuales: la creencia en la posibilidad por parte del mago de hacer *daño* a distancia³³. En toda la campaña bonaerense, los paisanos creían que bien se podría, por ejemplo, maleficiar la yerba del mate y así vehiculizar el daño. La literatura gauchesca ha dado cuenta de ello: “*Me puse a cantar mis penas/ Mas colorao que un tomate/Y se me añudó el gznate/ Cuando dijo el ermitaño/ Hermano, le han hecho daño/ Y se lo han hecho en un mate*”³⁴. Pero, además, los trabajos folklóricos nos brindan la posibilidad de conocer otra práctica vinculada a la creencia de dañar por medio de un mate. Consistía en extraer de una sepultura reciente cinco puñados de tierra, que se echaban en el fondo del recipiente debajo de la yerba: aquél desdichado que tomara de él, se iría consumiendo lentamente, a medida que el cuerpo del difunto en la tumba se fuera secando³⁵. También, los campesinos y gauchos de la campaña bonaerense creían en otra variante de daño a distancia, en este caso por medio de imágenes: si se enterraba una foto de alguien a *dañar* conjuntamente con un cadáver en una tumba, a medida que el cuerpo se descomponía, la persona fotografiada se maleficiaba hasta la muerte, pues estaba *ligada* por el conjuro³⁶. Sin embargo, toda representación mágica elabora siempre una práctica que permite contrarrestar, e incluso eliminar, el efecto del *daño*: con relación específica a la yerba-mate, era usual que los paisanos del Río de la Plata preventivamente escupieran por sobre sus espaldas, hacia la derecha y hacia la izquierda, los primeros dos sorbos de un mate³⁷.

Asimismo, el más popular de los daños a distancia era, en la campaña bonaerense, el llamado *daño por aojamiento*, o sencillamente *mal de ojo*. Particularmente se creía que, aunque podría haber hombres que aojaran a sus víctimas, eran específicamente ciertas mujeres las que tenían el poder de dañar por medio de la vista. La acción del *ojeo*, *aojar* u *ojear*, producía rápidamente sobre el cuerpo de la víctima la enfermedad. Las personas con temperamento sensible, como los niños, estaban más predispuestas, se decía, a este mal, por eso los paisanos esquivaban las miradas fuertes, fijas u oblicuas. Para comprobar un daño la práctica mágica en estos casos consistía en echar tres carbones encendidos al agua que si se hundían evidenciaban el mal de ojo. La sanación consistía en la repetición de la práctica hasta que flotaran los carbones³⁸.

En este marco de prácticas y representaciones esotéricas populares específicas, sabemos que Solané realizaba una práctica diferente para contrarrestar el *mal de ojo*. Nario extrajo, de una declaración en el juicio penal de 1872, una escena donde un *secretario* de Solané primero recibía al paisano cliente y le interrogaba en una sala

³² NARIO, op. cit., 1976, p. 79; MACAGNO, op. cit, p. 51.

³³ VIVANTE, Armando y PALMA, Néstor, *Magia y daño por imágenes en la sociedad argentina: antecedentes y actualidad. Estudio antropológico del daño por imágenes*. Buenos Aires, Cabargón, 1971

³⁴ HERNANDEZ, José, *Martín Fierro y la vuelta de Martín Fierro*, Argentina, de la Rivera ediciones, 1982, p. 152, estrofa 837.

³⁵ GRANADA, op. cit. p. 360.

³⁶ Ibid., p. 344.

³⁷ Ibid., pp. 170-171.

³⁸ Ibid., pp. 375-380.

aparte sobre su vida y su afección, mientras que Solané permanecía escondido y escuchando. Luego entraba al recinto y entonces:

*“Ceremoniosamente la mano pasa para que se la besasen. Después, solemne y paternalmente, decíale: ‘Levántate, hijo fulano’, llamándolo por su verdadero nombre... Y sin preguntarle cosa alguna solía decirle: ‘No te aflijas, tu mal no es grave. Sientes tal y tal cosa desde hace tal tiempo’, y se le hablaba de sus intereses y de su familia, como si a todos los conociera... Después de toda esta escena, que producía un efecto mágico dejando estupefactos a sus clientes que a pie junto [sic] creían un verdadero Dios al que tales secretos conocía. Volvía a hablar con gran majestad anunciándole que su enfermedad era un ‘mal de ojos’ que le habían hecho, y que por los ojos iba a sacárselo, sin que sintiera ningún dolor- Entonces con algunas invocaciones que mascullaba y algunos pases de mano que hacía sobre la parte afectada, de pronto, todo alborozado mostraba al enfermo o enferma, un hueso de aceituna, un alfiler retorcido, un objeto cualquiera que había ocultado entre los dedos y le decía que ya estaba curado, que acababa de extraerle el mal, que podía irse a su casa. Los enfermos salían como hipnotizados, creyéndose curados.”*³⁹

Evidentemente, este testimonio brindado en sede judicial representa a Solané como un vil embaucador que primero toma ladinamente conocimiento de la afección de su cliente por medio de su secretario y luego literalmente engaña a la víctima extrayendo de entre sus dedos la prueba del *mal*. Sin embargo, más allá del sesgo antimágico del discurso elaborado en este caso sobre la imagen de Solané, el punto central en el relato no es tanto la representación del célebre mago como embaucador, sino los aspectos que enfatizaron la representación que de él hacía su clientela. Los gauchos, peones y habitantes de la campaña que le seguían se representaban el mundo en términos mágicos y, creyendo firmemente en la posibilidad del daño a distancia, acudían en búsqueda de una práctica que eliminara el mal que les habían provocado: *“salían como hipnotizados, creyéndose curados”*.

Es pues en este entramado de prácticas y representaciones esotéricas donde Solané, en tanto mago, adquiere toda su significación popular.

Además, tenemos un segundo aspecto de nuestro célebre personaje que no debemos menospreciar: el paisanaje adjudica a Solané la virtud de adivinar y hasta de predecir las cosas por venir. Por ejemplo, y ante la angustia de los habitantes por la sequía incesante, les tranquiliza asegurándoles que lloverá el 25 de diciembre. Lo sabemos por otra fuente. El relato del inmigrante danés en Tandil Juan Fugl, quien en sus memorias escribió: *“Como no había llovido en bastante tiempo se le había pedido que hiciera llover. Era unos días antes de Navidad. Contestó que sería dentro de los días de Navidad, que haría llover. Efectivamente llovió el mismo día 25 y la gente quedó más convencida aún de sus poderes y creyeron ciegamente en él.”*⁴⁰

Pero hay más, la representación de Solané como mago se nutre de un tercer elemento, muy importante: *su propio caballo era mágico*. Los gauchos y campesinos de la región creían que el caballo que montaba Solané era portador de virtudes

³⁹ NARIO, op. cit., 1976, pp. 78-79.

⁴⁰ *Memorias de Juan Fugl. Vida de un pionero danés durante treinta años en Tandil (Argentina), 1874-1875*, traducción literal inédita de los manuscritos en danés existentes en la Biblioteca Real de Copenhague, realizada por Alice Larsen de Rabal, s/f., citado en MACAGNO, Lorenzo, op. cit., p. 52.

mágicas, decían que aún estando ensillado y atado noche y día no comía ni bebía, pero se mantenía en perfecto estado de gordura. Uno de los ayudantes de Solané, el vasco Lizaso, se negaba a montarlo, pues estaba convencido de que se trataba del Espíritu Santo, y que si alguien aún así osaba montarlo, fuera del propio *tatadios*, se perdería por los aires porque (según había hecho creer su dueño) no había modo de gobernarlo, es más, uno de los testigos en el juicio declaró que durante su estadía en el ‘hospital’ de Solané oyó decir que el caballo se inquietaba *cuando las brujas cruzaban el campamento*⁴¹. Juan Fugl relató que entre el gauchaje era creencia indiscutida que quien montara el caballo blanco sagrado de Solané caería enseguida muerto e iría directamente al infierno⁴². José Aguilar, que se acercó para ser curado por Solané, declaró durante el juicio: “... *lo único que decía don Gerónimo era que hablaba con San Francisco y que las epidemias habidas eran a causa de los masones, médicos y brujos, y que su caballo bayo era capaz sólo de devorar o concluir con todos aquellos que quisiera*”⁴³.

Un cuarto asunto que permite confirmar las características esotéricas de Solané es la cuestión de su carisma mágico, fuente de autoridad y de liderazgo político de todo *magus*⁴⁴. Sabemos que la fama de Solané crecía día a día. Era conocido no sólo en Tandil, sino también en Quequén Grande, Dolores, Juárez, Arenales (Ayacucho) y Tres Arroyos⁴⁵. Había curado a gauchos y campesinos en Azul y Tapalqué, donde anunció la inminente aparición de San Francisco para el 15 de noviembre⁴⁶. Había sido apresado en Azul, acusado de ejercer ilegalmente la medicina, y liberado luego inmediatamente por el juez de paz local, llegando a Tandil entre el 16 y el 17 de noviembre de 1871, donde se instaló en la estancia *La Argentina* de la familia Gómez - tradicionales terratenientes de la zona-. Rápidamente, atrajo su presencia unas cuatrocientas personas⁴⁷ sobre un total de 5000 almas que contaba Tandil por entonces⁴⁸. Así, si nos alejamos del día del trágico ataque a Tandil, los elementos mesiánicos y milenaristas de su discurso quedan relativizados como componentes formadores de su prestigio y atracción popular. Encontramos, por el contrario, que ha sido el carisma mágico de Solané lo que atraía al paisanaje rural, pero también acercaba a sujetos de la elite de Tandil, como el caso de la familia Gómez.

⁴¹ NARIO, op. cit., 1976, p. 80; MACAGNO, op. cit., p. 53.

⁴² MACAGNO, op. cit., p. 54.

⁴³ NARIO, op. cit., 1976, p. 82; MACAGNO, op. cit., p. 49. Paralelamente, sabemos que, practicado el inventario de sus bienes ordenado por el Juez, se determinó que Solané poseía para sus prácticas de sanación algunos elementos de culto religioso, que posiblemente hayan sido reapropiados por nuestro personaje en sentido mágico: si se descubrieron entre sus papeles 54 recetas de enfermos, 36 cartas pidiendo medicinas, 18 recibos de individuos que le vendieron hacienda vacuna, lanas, ropa y comestibles, 1 libro titulado “Guía de la Salud”, 2 libritos titulados “San Ramón Nonato” y “Sagrada Novena”, 2 libretas de comprar en casas de negocio sin nombre y otras dos con listas de nombres; también se encontró una virgen de Luján. Pero, aunque la mencionan, ninguna de las fuentes sugieren el uso de esta imagen de la virgen para las prácticas de sanación de Solané: si la utilizó entonces deberíamos explorar la posibilidad de que hubiera sido más un manosanta rural que un *tatadios*. Cfr. Lorenzo MACAGNO, op. cit., pp. 52-53.

⁴⁴ WEBER, Max, *Economía y Sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*, [1922], México, FCE., 1999, 13° reimpresión, p. 359.

⁴⁵ MACAGNO, op. cit., p. 42

⁴⁶ MACAGNO, op. cit., p. 45.

⁴⁷ MACAGNO, op. cit., p. 45.

⁴⁸ MACAGNO, op. cit., p. 48.

Ahora bien, un aspecto que no debemos olvidar es que este universo de prácticas y representaciones mágicas en la cual debemos instalar a Solané no está completo aún. Es que nuestro mago no actuaba solo, sino asistido por un lugarteniente a quien también se le adjudicaban popularmente virtudes o poderes mágicos. Se trataba de Jacinto Pérez, conocido entre los lugareños de Tandil como “San Jacinto” o “el adivino”⁴⁹ que murió en el enfrentamiento del año nuevo⁵⁰. Más aún, Solané no era el único mago de la campaña bonaerense de la época. Las actuaciones judiciales sugieren indicios de la existencia de otros instalados, o moviéndose itinerantemente, por diversas zonas: Francisco Rivero en Cañuelas, *Santo Domingo* en Baradero, *San Francisco* en Cañuelas, *San Juan* en Zárate. Para el caso de Francisco Rivero, se dijo que era de unos treinta y cinco años, que había estado hasta los últimos días de diciembre de 1871 en Cañuelas, luego de lo cual se ausentó para San José de Flores, donde vivía, se hacía llamar ‘Profeta’ y decía que era un ser divino enviado por Dios a este mundo para cumplir una misión que más tarde se conocería⁵¹. A todos estos personajes también los paisanos les adjudicaban prácticas mágicas. Por eso, Antonio Ponce declaró en el juicio que visitó a Jacinto Pérez unos días antes del ataque a Tandil, entrevistándose en Rauch. Fue a “... *la casa del titulado médico adivino y al verlo le dijo... que iba a su llamado para que hiciera el favor de curarlo, que a esto le contestó el individuo ese a quien más tarde oyó allí dar el nombre de Jacinto que él no curaba y que al día siguiente lo llevaría a lo del otro médico Dios*”⁵².

Es más, fue precisamente este Jacinto Pérez quien repartió entre los gauchos cintas punzó para arengarlos al ataque de Tandil ese año nuevo de 1871-72, asegurándoles que no morirían porque la cinta “iba a protegerlos de las balas” si se las ponían en sus sombreros⁵³. Esta mención sobre una protección mágica por medio de talismanes –en el caso, las cintas- no tenía, sin embargo, nada de extraordinario. Sabemos que era común entre los paisanos la creencia y el uso cotidiano de talismanes de protección frente a los avatares de una vida insegura y difícil. Los gauchos y campesinos del Río de la Plata se apropiaban así de una práctica mágica que, posiblemente, haya sido de origen indígena –tal vez de Perú o Bolivia. En la vida diaria utilizaban como protección *guayaca* o bolsitas de cuero herméticamente cerradas que ocultaban escritos y otros objetos considerados mágicos (agujas partidas, plumas, alumbres, etc.). Era práctica común llevar las *guayacas* colgando del cuello no sólo para protección contra las balas, sino también para atraer la suerte y la victoria en el juego y en el amor⁵⁴. Otro talismán para favorecer la buena suerte era la herradura, sobre todo, si su hallazgo había sido fortuito⁵⁵.

En síntesis, contra Lynch, es en este entramado de prácticas y de representaciones esotéricas populares donde instalamos a Solané y a su grupo.

⁴⁹ Ibid., pp. 30-31.

⁵⁰ Ibid., p. 34.

⁵¹ NARIO, op. cit., 1976, pp. 147-148; MACAGNO, op. cit., pp. 44-45.

⁵² NARIO, op. cit., 1983, p. 27; MACAGNO, op. cit., pp. 34-35.

⁵³ MACAGNO, op. cit., pp. 30-31.

⁵⁴ GRANADA, op. cit., pp. 201-202 y p. 418.

⁵⁵ Ibid., p. 246.

Pero, también desde la perspectiva de la historia cultural, paralelamente numerosos datos nos sugieren la presencia de fuertes polémicas antimágicas en toda esta región durante el tercer cuarto del siglo XIX.

En este sentido, Solané y su clientela mágica entendidos hasta ahora fundamentalmente como actores con identidad social propia y agentes de producción cultural original, estaban asimismo insertos en relaciones de poder, por lo que, además, pueden ser vislumbrados paralelamente como víctimas, o mejor, sujetos de la enunciación-discriminación.

Polémicas antimágicas. Represión judicial

Si observamos la prensa de la época encontramos que Solané fue sujeto de la enunciación-discriminación.

Cuando fue asesinado el 5 de enero de 1872 en la cárcel de Tandil, el diario *El Nacional* le atacó burlescamente: “*La catástrofe que él predijo, como se ve, se ha cumplido... (ocasión para) los compañeros del Tatita Dios, para saber si realmente es Tatita y si realmente es Dios*”⁵⁶. *El Nacional* reprodujo también una carta cuyo autor (no da el nombre) se refería a Solané y a estos personajes en términos muy duros –descalificándolos como *charlatanes*-, haciendo un llamado al juez de paz de Tandil y demás autoridades de la campaña a que pongan “... un poco más de *vigilancia respecto de tantos charlatanes que infestan nuestras campañas con los ridículos e injustificables títulos de ‘Médico de la Salina’, ‘Médico de las Sangrías’ en Lobería y otros mil que no tenemos ahora presente*”⁵⁷. Pero luego del suceso del 1 de enero *El Nacional* adjudicó a Solané las prácticas más aberrantes, como profanar cadáveres para levantar a las *masas ignorantes*⁵⁸.

Este discurso que refleja la prensa está en sintonía con otra serie de discursos que articulan también fuertes polémicas antimágicas. Sabemos que desde el discurso médico se hacían oír en la tradición occidental, desde hacía cuando menos cuatro siglos, esos médicos que enfatizaban una y otra vez a los gobernantes sobre la necesidad de la persecución de los charlatanes que engañaban a sus inocentes víctimas con métodos de sanación ineficaces e inocuos, sacando provecho de la ignorancia, el fanatismo o la *superstición* popular⁵⁹. Y esto es importante señalarlo porque cuando

⁵⁶ *El Nacional*, 9 y 10/1/1872, citado por MACAGNO, op. cit., p. 40.

⁵⁷ *El Nacional*, 9/1/1872, citado por MACAGNO, op. cit., p. 43.

⁵⁸ “... un bandido que ha conseguido levantar las masas ignorantes contra los extranjeros establecidos en nuestras campañas, ha hecho su prédica, no sólo a la vista y paciencia de las autoridades de Tandil, sino bajo la inmediata protección de los mismos... Las autoridades no han podido ignorar lo que todo el mundo sabía, que el titulado adivino o dios hacía arrebatarse cadáveres para profanarlos de la manera más inicua, haciendo con ellos las farsas más sangrientas, quemándolos en presencia de todos sus prosélitos, so pretexto de que merecían la condenación del cielo por sus actos en la tierra... cómo es que las autoridades superiores y subalternas de aquél partido no pusieron coto a tan infames procedimientos, cuyos malos resultados no podrán reconocer? Era que temían romper con el fanatismo popular o que ellos mismos se sentían fanatizados o dominados por la voluntad subyugadora de este nuevo apóstol del crimen?” *El Nacional*, 9/1/1872, citado por MACAGNO, op. cit., p. 56

⁵⁹ Abordamos el tema en una ponencia presentada en las “I Jornadas de Reflexión Histórica: problemas de la Antigüedad Tardía y Alto Medievo”, en el Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), 2004, titulada “*Eclesiásticos y*

Solané se encontraba en Azul, fue precisamente el médico de policía Alejandro Brid quien lo denuncia por ejercicio ilegal de la medicina y lo hace visible formalmente ante la autoridad. Brid dirige una nota al comisario Reginaldo Ferreyra enfatizando en las *bribonadas* del que llama “*médico dios*”: “*Un individuo llamado... Solano (o Médico Dios) y que viven en el cuartel 7º, a cinco leguas distante de este pueblo, en dirección a Tapalqué, está cometiendo escandalosos abusos, tanto por estar ejerciendo la medicina indebidamente cuanto de los medios supersticiosos de que se vale para engañar a personas ignorantes que desgraciadamente es la mayor parte que viven en la campaña, haciéndoles creer que es el inspirado de Dios y conversa con él cuantas veces quiere y otras bribonadas por el estilo para expoliarles a mansalva*”⁶⁰.

Esta denuncia contra Solané nos introduce en un aspecto de la estigmatización de lo *mágico*, común en la tradición occidental desde el siglo XVII, su asociación clásica con un modelo que la alejaba del complejo científico racionalista del principio de causalidad y la ubicaba en el campo de la ignorancia y/o de la falta intelectual. La “*Magia*” ignoraría, relativizaría o directamente se opondría al funcionamiento del mundo físico real según la ciencia moderna⁶¹.

Ahora bien, los antecedentes en nuestro territorio de esta vía de estigmatización de lo *mágico* tenían para 1872 casi cien años. Hemos abordado esta cuestión en un trabajo anterior, por lo que ahora haremos una breve síntesis⁶².

Desde la creación del Protomedicato en Buenos Aires [1779] el Estado colonial prohibió el curanderismo, ordenando que sólo tenían derecho a ejercer el arte de curar cirujanos y médicos diplomados, pero si entre sus objetivos estaban el control de la práctica médica profesional, la protección de la salud pública y la enseñanza de la ciencia médica, la crónica escasez de médicos diplomados fue una constante del período⁶³. Así, en la campaña y en las zonas alejadas de los centros urbanos, ya en 1797 “para aliviar a los habitantes”, se autorizó a curanderos a ejercer bajo ciertas condiciones mínimas⁶⁴. Registros del Cabildo de 1784 dan cuenta de la autorización del curanderismo en sectores rurales donde no hubiera médicos⁶⁵. Tras la Revolución y la Independencia, en 1851, Urquiza emitiría aún una circular permitiendo en Entre Ríos la acción de los curanderos ante la ausencia de médicos⁶⁶. Pero, desde 1810, los médicos diplomados vinculados al ejército comenzaron a delinear lo que será el campo profesional de la sanidad argentina: la creación de la carrera de medicina en la Universidad de Buenos Aires -en la década del 20- y la de un Tribunal para juzgar el ejercicio ilegal de la medicina que ayudaron a este

médicos vs. saludadores, salamanqueros y curanderos. La persecución de las prácticas mágicas populares como factor en la construcción de la práctica médica en España y en sus colonias americanas”

⁶⁰ NARIO, op. cit., 1976, p. 69; MACAGNO, op. cit., p. 46.

⁶¹ CAMPAGNE, op. cit., p. 102.

⁶² Remitimos a nuestra ponencia “*El hermano Juan. Un bienhechor de la humanidad...* La representación de lo mágico como peligroso en el discurso y la práctica judicial penal porteña de los años 20’ y una aproximación a la historia de la ‘Magia’ en Argentina” en las actas publicadas en formato digital de las *IX Jornadas Inter-escuelas y/o Departamentos de Historia*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Historia, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), 2003.

⁶³ ARMUS, Diego, “Los Médicos” en AAVV., *La vida de nuestro pueblo*, Bs. As. CEAL, 1983, Vol. 4, p. 7.

⁶⁴ José Pedro BARRAN, *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos*, Ediciones de la Banda Oriental, 1992, T. 1, p. 29.

⁶⁵ BRAZEIRO DIEZ, H., *Supersticiones y Curanderismo. Ensayo crítico y valorativo*, Montevideo, Barreiro y Ramos Edit., 1975, p. 145 y p. 157.

⁶⁶ RATIER, Hugo, *La medicina popular*, Buenos Aires, CEAL, 1972, p. 11.

proceso⁶⁷. El Tribunal de Medicina fue el reemplazante del arcaico Protomedicato⁶⁸. En 1852 el gobierno de la provincia de Buenos Aires promulgaba y reglamentaba el Cuerpo Médico por medio de la Facultad de Medicina, el Consejo de Higiene y la Academia de Medicina⁶⁹. En 1870, se legislaba la composición del Consejo de Higiene pública, después de la epidemia de cólera y antes de la de fiebre amarilla de 1871⁷⁰. Pero para la época del ataque a Tandil el “problema del curanderismo” planteado por la ciencia médica no se había resuelto: en 1869, el primer censo nacional registraba aún 1047 curanderos contra 453 médicos diplomados⁷¹.

Retomando el caso Solané. Como vimos, nuestro mago había sido encarcelado por el comisario de Azul, a instancias de la denuncia del médico Brid. Pero el doctor Botana, juez de paz en la región, le liberó inmediatamente enviándole una nota al funcionario policial con expresiones vertidas en muy duros términos: *“Ignoro las causas que hayan dado lugar a esta prisión, pero si sólo como se me ha informado depende de una denuncia del doctor Brid, sin que haya fundamento serio, ni reclamación de parte, y sólo por el interés de no conseguir que los que quieren se hagan curar con el referido curandero, espero lo ponga usted en libertad, recibida que sea la presente, pues durante mi administración no quiero consentir tiranía de ninguna especie”*⁷².

Como sabemos, Solané abandonó rápidamente Azul tras su liberación y se dirigió a Tandil, produciéndose entonces, unos días después, durante el año nuevo de 1871-1872, el sangriento ataque de sus seguidores.

Apenas dos días después del suceso el juez de la causa, Juan Adolfo Figueroa envía una carta, de fecha 2 de enero de 1872, relatando sintéticamente su visión de la situación al Ministro de Gobierno Antonio Malaver. El estado de ánimo del juez de paz no era el mejor: *“Con el ánimo intranquilo y bajo la impresión dolorosa que ha causado los sucesos desarrollados el día de ayer en este pueblo y una parte de su campaña, cumplo con el deber de dirigirme a V. E. para llevar al conocimiento del Superior Gobierno la relación de los hechos...”*⁷³.

Solané fue asesinado el 5 de enero, por lo que al escribir la carta Figueroa el día 2, aún estaba vivo en prisión, donde el juez lo conservaba según informó *“con dos barras de grillos y con centinela a la vista”*⁷⁴. Bien observó Nario que, aunque había Solané negado su participación en el ataque, el juez de paz comenzaba ya a hacer recaer la responsabilidad del suceso sobre su persona. Pero el punto central para nosotros es analizar minuciosamente en qué términos se expresó Figueroa sobre las prácticas de Solané y sus seguidores para observar las polémicas antimágicas que podrían estar

⁶⁷ ARMUS, op. cit., pp. 13-14.

⁶⁸ BELLORA, Antonio, "La salud pública" en *La historia popular: vida y milagros de nuestro pueblo*, Buenos Aires, CEAL, 1972, p. 13.

⁶⁹ GONZALEZ LEANDRI, Ricardo, "La profesión médica en Buenos Aires, 1852-1870" en Mirta LOBATO, [comp.], *Política, médicos y enfermedades: lecturas de la historia de la salud en argentina*, Bs. As., Biblos, 1996, p. 29.

⁷⁰ LEANDRI, op. cit., p. 42.

⁷¹ Ibid., p. 27.

⁷² NARIO, op. cit., 1976, p. 70; MACAGNO, op. cit., p. 46.

⁷³ NARIO, op. cit., 1983, p. 17.

⁷⁴ Ibid., p. 22.

vigentes durante el proceso a sus seguidores y vislumbrar así la opinión del juez de paz sobre *lo mágico*.

En su nota a sus superiores jerárquicos, tras describir con detalles el ataque a Tandil, Figueroa estigmatizó a Solané pues lo presentaba como un personaje que aprovechándose de la “ignorancia” y de su popularidad entre “las masas irreflexivas” ponía en juego ciertos principios “con ánimo de extraviar las creencias religiosas profanando así las bases de nuestra organización social”. Dice en su párrafo más revelador Figueroa: “*El origen de los lamentables sucesos... la voz pública lo atribuye a la inicua propaganda de un individuo que bajo el título de “médico Dios” se ha presentado en este partido, llamando la atención desde larga distancia a personas de ambos sexos que han ocurrido hasta él en búsqueda de remedios que él ha suministrado... De la creencia pública por una parte, y de las declaraciones de los más de los criminales por otra, resulta que el titulado “médico Dios” llamado Gerónimo G. De Solané, aprovechándose de la ignorancia de algunos y de la popularidad que iba ganando en las masas irreflexivas, ponía en juego ciertos principios con ánimo de extraviar las creencias religiosas profanando así las bases de nuestra organización social, como en efecto lo había conseguido en un número considerable de personas a quienes había fanatizado de tal modo que lo consideran aún como un hombre superiora la humanidad...*”⁷⁵.

Más aún, días después del ataque a Tandil se tejía la posibilidad, entre los habitantes de la región, de una ‘revolución de los curanderos’, pues el propio juez Figueroa llegó a afirmar que de las indagatorias que estaban realizando a los acusados se desprendía la hipótesis de que el movimiento tuviera otros emisarios en la provincia y particularmente en Lujan, Baradero, Cañuelas, Chascomús, Tapalqué y Azul⁷⁶.

Pero detengámonos en este punto central que queremos subrayar, los discursos y las prácticas esotéricas de Solané están, en el ánimo del juez de paz, reñidas con el orden social, pues extraviaban las creencias religiosas de la población.

Esta nueva caracterización de lo *mágico* como peligroso se alejaba del otro modelo de estigmatización que suscribían –como vimos– los médicos como Brid. Ahora, en el discurso judicial de Figueroa las prácticas de Solané no buscaban ser definidas en términos de oposición al complejo científico–racionalista del principio de causalidad, ubicándose las relativamente ora en el campo de la ignorancia, ora en el de la falta intelectual. Por el contrario, las prácticas esotéricas de nuestro mago eran peligrosas en el discurso judicial porque atentaban contra las “creencias religiosas”.

En este sentido, el argumento del juez Figueroa se alejaba del modelo de polémicas antimágicas del siglo XIX, que estigmatizaban a *lo mágico* a partir de su oposición a la ciencia médica a instancias básicamente del discurso médico. Por el contrario, se acercaba al modelo estigmatizador vigente de los siglos XVI–XVIII, donde *lo mágico* era prohibido y perseguido al ser definido en términos de peligrosidad para la religión oficial, siguiendo el discurso de los eclesiásticos de la Iglesia Católica.

La visión de Figueroa debe inscribirse en la misma línea de procesos judiciales que diversas investigaciones históricas han descubierto y estudiado con relación al período colonial, donde se percibe la estigmatización cultural y persecución de las prácticas

⁷⁵ Ibid., p. 22.

⁷⁶ NARIO, op. cit., 1976, pp. 144–148; MACAGNO, op. cit., p. 44–45.

esotéricas populares por el Estado colonial, merced a los jueces de esa época y a instancias de la Iglesia Católica.

Ya tan tempranamente como en el transcurso del siglo XVI, el Visitador del área de Tucumán, Don Juan Ruiz del Prado, denunciaba al Tribunal de Lima que Rodrigo Alonso, en Nuestra Señora de Talavera, pretendía curar a sus caballos enfermos por la presencia de gusanos, conjurándolos en los siguientes términos: "... *gusanos, con todos los diablos, que no tengais mas parte en la carne de este caballo que tiene la manceba del abad en la misa del domingo*"; mientras que el representante para asuntos civiles de la Provincia de Córdoba del Tucumán ante la Corte en Lima se presentó quejándose de la proliferación de hechiceros en el lugar, que alimentaba las creencias de la población en cuanto a que los orígenes de las enfermedades se debían a los efectos de maleficios. Para el funcionario, aquella tierra estaba plagada "... *de los más enormes vicios y herejías, y especialmente hechiceros´ que siendo en su mayor parte individuos del pueblo, servían hasta en los monasterios y conventos: a tal punto que casi no se presentaba enfermo en la ciudad que no atribuyese sus dolencias a efectos de algún maleficio...*"⁷⁷.

Sabemos también que, en 1709, el teniente de gobernador Don Juan José de Ahmada dispuso según consta en las actas del Cabildo de Santa Fe: "*Que ninguna persona de cualquier estado o calidad que sea ose usar de supersticiones, hechizos ni yerbas sospechosas, so pena que serán castigados conforme a la fealdad, gravedad y abominación del delito y a las personas que de ellos supieren e tuvieren alguna noticia, condeno, siendo españoles, en diez pesos aplicados por mitad a la Real Cámara de Su Majestad y a gastos de justicia, y siendo de baja estofa, cincuenta azotes en el rollo y diez días de cárcel, en que desde ahora los declaro por incursos*"⁷⁸. En Tucumán, La Rioja, Santiago del Estero y Córdoba, la denuncia y represión de las prácticas esotéricas populares continuó hasta casi fin del siglo XVIII (1665 contra Angela Carranza; 1688, contra Luisa González; 1689, contra Ana Vira; 1703, contra Inés; 1717, contra Clara; 1721, contra Magdalena, Lorenza y Ana de Manantiales; 1761 contra Lorenza y Francisca; 1766 contra Pascuala; y 1785, contra Juana Juárez)⁷⁹.

⁷⁷ José Toribio MEDINA, *La Inquisición en el Río de la Plata*, Bs. As., Huarpes S. A. 1945, pp. 123-124; 138-139; 245 y 259.

⁷⁸ Extraído de Agustín ZAPATA GOLLAN, *Supersticiones y amuletos*, Ministerio de Cultura y Educación, Santa Fe, Argentina, 1960, 2da. época, n° 1, p. 36.

⁷⁹ Cfr. José María GUTIÉRREZ, "Un proceso célebre: las herejías de la beata ´Angela Carranza´, natural de Córdoba de Tucumán" en *Revista del Río de la Plata*, Vol. 13, 1877, pp. 311-330; J. LOPEZ MAÑAN, "La prueba testimonial en la superchería: justicia criminal tucumana del siglo XVIII" y "El suplicio de una hechicera: justicia criminal tucumana del siglo XVIII" en *Tucumán Antiguo*, Bs. As., Universidad Nacional de Tucumán, 1916, pp. 89-96 y pp. 97-110; Emilio CATALÁN, "La brujería penada con la hoguera en el tucuman colonial" en *Revista de Filosofía*, 1926, Bs. As., T. 1, pp. 461-499; Miguel RIOPEDRO, "El encomendero y la hechicera" en *Todo es Historia*, Año I, n° 5, 1967, pp. 25-28; Carlos GARCÉS, *Brujas y adivinos en Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Universidad Nacional de Jujuy, 1997; Judith FARBERMAN, "La fama de la hechicera: la buena reputación femenina en un proceso criminal del siglo XVIII" en Fernanda GIL LOZANO; Valeria PITA, y M. INI, *Historia de las mujeres en la Argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2000, tomo 1, pp. 27-43; Judith FARBERMAN, "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII" en *op. cit.*; Alicia PODERTI, *Brujas andinas. La hechicería colonial en el Noroeste Argentino*, Salta, Univ. Nac. de Salta, 2002.

Conclusiones

El caso de Solané esta aún descuidado por la historiografía de nuestro país. En este trabajo buscamos contribuir a las discusiones y debates con un asunto poco conocido de esta sociedad de frontera del tercer cuarto del siglo XIX en el marco de la historia de la 'Magia' en Argentina: analizamos los aspectos esotéricos de nuestro célebre personaje y el mundo de las representaciones y prácticas mágicas en las cuales se instalaba junto a sus seguidores *antes* del ataque a Tandil.

Básicamente contra Lynch, investigando y haciendo visible el extenso entramado de significaciones mágicas y de polémicas antimágicas vigentes en la región *con anterioridad* a su trágico final, definimos así a Solané como mago y a sus seguidores como clientela mágica, es decir, desde la perspectiva de la historia cultural buscamos subrayar que han sido actores con identidad social propia y agentes de producción cultural original.

Pero, en tanto insertos en relaciones de poder en el espacio judicial, vislumbramos a nuestros sujetos históricos paralelamente como víctimas, o mejor, los consideramos como sujetos de la enunciación-discriminación de las polémicas antimágicas articuladas desde la prensa, los médicos y los jueces de paz de la época (polémicas de las que hemos intentado dar cuenta estableciendo diferencias diacrónicas y sincrónicas)

Ahora, una pregunta final todavía queda con relación a nuestro mago: ¿Por qué en 1871 un juez de paz –Botana- libera a Solané, mientras que otro –Figuroa- le encarcela?

Pensamos que sucedió porque aún la cuestión legal, con relación a las artes esotéricas de curar que se practicaban en los sectores populares, estaba lejos de resolverse. Recién el código de 1887 y la ley 4189 de 1903 darían los instrumentos legales que regirían la justicia criminal⁸⁰, aunque la inestabilidad social y política de la época no generaría aún el ámbito propicio para una justicia republicana y vigorosa⁸¹. Hasta 1921, con relación a la legislación vinculada con el ejercicio ilegal de la medicina, se aplicará la tolerante ley 2829 que disponía que el acusado fuera reiteradamente citado por el Departamento Nacional de Higiene y apercibido con sucesivas multas de 5000, 10000 y 20000 pesos. De no saldar la deuda, o reincidir una cuarta vez, se remitían los antecedentes a la justicia criminal para que graduara un mes de prisión por cada 5000 pesos de multa⁸².

En síntesis, cuando surja finalmente una medicina profesional que busque legitimar sus prácticas a través del poder político, y comience a organizarse para desplazar a los curanderos que competían por la misma clientela, a partir de la legitimación de su saber por el poder institucional; cuando en un nuevo contexto donde las epidemias y el proceso de rápida urbanización de fin de siglo ayudaran a la causa de la medicina

⁸⁰ RUIBAL, Beatriz, "Medicina legal y derecho penal a fines del siglo XIX" en Mirta LOBATO, [comp.], *Política, médicos y enfermedades: lecturas de la historia de la salud en argentina*, Bs. As., Biblos, 1996, p. 201.

⁸¹ GAYOL, Sandra y KESSLER, Gabriel, *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Buenos Aires, Manantial - Universidad Nacional de General Sarmiento, 2002, p. 20.

⁸² BLACHE, Marta, "El curanderismo folklórico enfocado a través de los procesos legales" en *Revista Universidad* [57], Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, jul.-set., 1963, p. 214.

profesional, sobre todo en las ciudades⁸³; cuando el crecimiento urbano obligue a que la cuestión de la salud pública pase a ser preocupación del Estado y entonces surjan los médicos higienistas preocupados por la salud de la población⁸⁴; y, finalmente, cuando la cuestión social en una sociedad en rápida transformación favorezca aún más la intervención del Estado en la salud pública⁸⁵ y los médicos diplomados ya conformen un grupo de profesionales con capacidad para articularse con las políticas públicas⁸⁶; la cuestión de las prácticas esotéricas populares de sanación serán sancionadas y reprimidas con prisión por medio del artículo 208 del Código Penal de 1921, con entrada en vigencia el 1 de enero de 1922⁸⁷.

Pero esta legislación llegaba muy tarde para nuestro carismático mago Solané: había sido asesinado exactamente 50 años y 5 días antes, en circunstancias misteriosas nunca aclaradas por la justicia.

⁸³ ARMUS, Diego, op. cit., pp. 2-4.

⁸⁴ Ibid., p. 18.

⁸⁵ SALESSI, Jorge, *Médicos, maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la Nación Argentina (Buenos Aires, 1871-1914)*, Argentina, B. Viterbo edit., 1995.

⁸⁶ GONZALEZ LEANDRI, Ricardo, "Notas de la profesionalización médica en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX", en Juan SURIANO, [comp.], *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, La Colmena, 2000, p. 242.

⁸⁷ Durante el 2003 hemos desarrollado este tema en la ponencia "El hermano Juan. Un bienhechor de la humanidad... La representación de lo mágico como peligroso en el discurso y la práctica judicial penal porteña de los años 20' y una aproximación a la historia de la 'Magia' en Argentina" presentada ante las *IX Jornadas Inter-escuelas y/o Departamentos de Historia*, Facultad de Filosofía y Humanidades- Escuela de Historia, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), - publicadas en formato digital; mientras que en el 2004 la profundizamos y ampliamos en un trabajo titulado "'Caras y Caretas y esa infame comparsa de malas mujeres': Notas sobre la estigmatización cultural de las prácticas de curanderismo, hechicería y adivinación durante el Centenario (Buenos Aires, 1900-1910)" que fue publicado en BRAVO, María; PITA, Valeria y GIL LOZANO, Fernanda, *Construcciones genéricas, representaciones cultrales y protesta social en la Argentina (siglos XIX-XX)*. Universidad Nacional de Tucumán (UNT) 2007, pp. 249-266 .