

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# Ritual y Terapia en los Tratamientos Tradicionales del Noroeste Argentino.

Anatilde Idoyaga Molina y Francisco Sacristán Romero.

Cita:

Anatilde Idoyaga Molina y Francisco Sacristán Romero (2007). *Ritual y Terapia en los Tratamientos Tradicionales del Noroeste Argentino*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/mxG>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

CITARELLA, L., compilador. 1995 *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Trafkin, Cooperación italiana. Editorial Sudamericana, Santiago de Chile.  
CRUZ COKE, R. 1989 El Museo Nacional de Medicina (I) La Época Colonial. En *Revista Médica de Chile* n° 117 pp 1073 – 1078.  
DE TEZANOS, S. (1990) La medicina colonial en Chile: primera parte: siglo XVI En: *Boletín del Hospital de Viña del Mar*. Marzo N °46 (1): 45- 53  
\_\_\_\_\_ (1990b). La medicina colonial en Chile: segunda parte: los hospitales de Chile en el siglo XVI En:

*Boletín del Hospital de Viña del Mar*. Marzo N °46 (12): 52-57  
MEDINA, E. 1988 La medicina tradicional o popular y la medicina oficial o moderna. *Revista Enfoques en Atención Primaria* 3 (3): 1-52.  
MENÉNDEZ, E. 1994 La enfermedad y la curación ¿qué es medicina tradicional?. *Alteridades* 4 (7):71-83.  
VICUÑA MACKENNA B. *Los Médicos de Antaño en el Reino de Chile*. Santiago de Chile. Ed. Rafael Jover, 1877.

# *Ritual y Terapia en los Tratamientos Tradicionales del Noroeste Argentino*

## *Ritual and Therapy in the Traditional Treatments in North-Western Argentina*

Anatilde Idoyaga Molina\* y Francisco Sacristán Romero\*\*

### **Resumen**

Sobre la base de materiales originales, los autores analizan los traslajos entre medicina y religión en las prácticas médicas tradicionales del noroeste argentino (NOA). En primera instancia, analizan algunas tradiciones humorales que se advierten en el curanderismo y en la medicina doméstica o autotratamiento. En segundo término, enfocan técnicas terapéuticas rituales usadas especialmente por los legos. En tercer lugar, analizan las terapias rituales asociadas al curanderismo, haciendo énfasis en los procedimientos específicos para el tratamiento del mal de ojo. Finalmente, reflexionan sobre la apropiación de símbolos y expresiones de sacralidad de raigambre católica en la terapéutica ritual estudiada.

**Palabras Claves:** Terapia, Ritual, NOA.

### **Abstract**

Based on original material, the authors analyse the religion/medicine overlap in traditional practices of North-western Argentina. Firstly, they focus on Humoral medicine influences into curandero healing and domestic medicine. Then, they explore the therapeutic-ritual procedures practiced by laypersons, following with the therapeutic ritual actions performed by the curandero

(the traditional healer), emphasizing procedures carried out in the treatment of the evil eye. Finally, they reflect on the influences of the Catholic believes system.

**Keywords:** Therapy, Ritual, NWA

### **I. Introducción**

En Noroeste Argentino (NOA), al igual que en el resto del país, las medicinas tradicionales son el curanderismo y la medicina doméstica o autotratamiento. En el NOA la atención de los legos es la primera opción terapéutica seguida del curanderismo en áreas rurales y por la combinación de esta última con la biomedicina en las ciudades.

Los saberes y prácticas de legos y curanderos sintetizan antiguas teorías biomédicas (especialmente de raigambre humoral) y ciertas prácticas rituales, en su mayoría de raigambre católica. Aspectos compartidos que han llevado a algunos investigadores a no distinguir con claridad la medicina doméstica practicada por legos del curanderismo, medicina que cuenta con un especialista capaz de atender cualquier episodio de enfermedad (Véase por ejemplo Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1989).

\* Centro Argentino de Etnología Americana/CONICET, IUNA-UBA, Argentina.

\*\* Universidad Complutense de Madrid, España.

En esta oportunidad intentamos hacer una reseña de la medicina tradicional del NOA a fin de mostrar que básicamente se trata de una síntesis entre antiguos saberes de la medicina oficial y rituales de raigambre católica. Con ello no queremos decir que no haya otro tipo de rituales ni otros saberes médicos, sólo queremos remarcar en una síntesis los rasgos sobresalientes, prestando especial atención a la terapéutica ritual. En este contexto enfatizaremos el análisis del mal de ojo, dando cuenta de sus manifestaciones, teorías etiológicas y procesos diagnóstico-terapéuticos, privilegiando la descripción y comprensión de los significados<sup>1</sup>.

Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en numerosos trabajos de campo iniciados en 1997 y que continuamos en la actualidad. En dichas ocasiones, la mayor parte de los datos fueron obtenidos a través de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados y grupos naturales (Coreil, 1995). Realizamos además, observación y observación participante.

Los resultados expuestos son parte de la labor desarrollada en sucesivos proyectos de investigación financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva y el Instituto Universitario Nacional del Arte de la Argentina y el Grupo Ibero-Latinoamericano de Investigación en Comunicación de la Universidad Complutense de Madrid (España), instituciones a las que expresamos nuestro agradecimiento.

### ***Prácticas de raigambre biomédica***

Los mismos componentes de raigambre biomédica integran los saberes y las praxis del curanderismo y de la medicina doméstica.

Estos conocimientos incluyen la preparación de numerosos remedios -en su mayoría de origen vegetal, en menos frecuentemente mineral y animal- la utilización de ventosas, cataplasmas, parches y sanguijuelas, los baños de asiento, masajes, acomodamiento de huesos dislocados, tratamiento de luxaciones y quebraduras, entre otras técnicas.

En este contexto se ve el aporte de la medicina humoral, aunque refigurada, en lo que hace a la clasificación de los males, los remedios y los alimentos en fríos y cálidos y en la teoría etiológica de la enfermedad como un desequilibrio orgánico, explicable en términos naturales.

Entre las tradiciones humorales aparece la etiología de diversas dolencias como desbalances térmicos y alimenticios, tales como resfríos, anginas, catarros, neumonías, pulmonías, algunos tipos de mal aire, insolación, entre otros males, que se deben a la exposición a corrientes de aire, a cambios bruscos de temperatura o al exceso de frío y de calor, a la alimentación inadecuada o a conductas inapropiadas durante el proceso digestivo. Así, es dañino comer y/o beber excesivamente, tomar bebidas o alimentos fríos, ingerir carnes pesadas como la de puerco o cordero, cortar el proceso digestivo por inmersión en el agua sin haber esperado el tiempo necesario y combinar alimentos en forma inapropiada.

Son ideas de raigambre biomédica, también, las que interpretan la enfermedad como resultado de esfuerzos físicos y golpes que producen dolores, desgarros musculares, luxaciones, quebraduras, dislocaciones y heridas.

En lo que hace a la clasificación de raigambre humoral<sup>2</sup>, entre las enfermedades frías figuran el frío de estómago, el resfrío, el catarro, la gripe, las anginas, algunos dolores musculares, los problemas en los pulmones, algunos problemas menstruales, la neumonía, las puntadas en la cintura, los dolores en los huesos, el reuma y el mal aire. Las terapias deben ser cálidas e incluyen infusiones, baños, cataplasmas, ventosas, frías, sahumeros, productos vegetales, animales y minerales.

De acuerdo con los actores, la condición de cálido o frío de la enfermedad y de los remedios puede ser térmica o metafórica. Es térmica cuando se habla de los aires y vientos, los rayos del sol, el agua fría, las corrientes de agua, de algunos animales como sapos y víboras y los remedios que producen efecto refrescante o calórico. Es metafórica en el caso de muchos de los fármacos preparados con vegetales, del agua bendita, de los alimentos y de otras sustancias.

El carácter cálido de los remedios usados es térmico cuando es una propiedad del elemento utilizado o de la preparación, tales como la arcilla, los paños y las cataplasmas, o las grasas y ungüentos utilizados para dar masajes. Son metafóricamente cálidos los preparados sometidos a cocción o fermentación como el azúcar tostada, el vino, el aceite, el cebo, la sal y el lino. En lo que hace a los vegetales, cabe acotar que los que se clasifican como cálidos son de olores y sabores fuertes y penetrantes, propiedades que son extraídas mediante la cocción. De acuerdo a Mariño Ferro (1996:432), ya en la antigua medicina hipocrática el sabor cumplía

un rol fundamental en la atribución de la calidad a los vegetales. Las plantas amargas se consideraban cálidas y secas y las ácidas frías y secas, mientras que intervenía el color para completar la clasificación, el rojo identificaba las cálidas y húmedas y el blanco las frías y húmedas. Así, la mostaza en la medicina clásica de los humores era cálida (Foster, 1994: 195) y entre la población del noroeste es, justamente, el olor fuerte y penetrante que se la define como cálida y es por ello que se agrega a las cataplasmas. Costumbre que, por otra parte, sigue vigente entre las prácticas de la medicina popular en Francia (Laplantine, 1999:205)

Entre las enfermedades cálidas encontramos la soleadura o insolación, la fiebre y las enfermedades que producen fiebre, los granos, forúnculos y abscesos, el dolor de muelas, las picaduras, el ardor estomacal, las hernias, la presión arterial y los males cardíacos derivados. Obviamente, las terapias pertinentes se valen de elementos fríos que facilitan la compensación del doliente.

La condición térmica de fríos se advierte en remedios como los paños embebidos en agua natural y en alcohol, los bálsamos y los parches que enfrían ardores y abscesos y las salmueras o el bicarbonato por su efecto refrescante. La víbora es fría al tacto y por extensión lo es la pomada que se prepara con elementos de los boídeos. Son, en cambio, metafóricamente fríos los vegetales, tenidos por más suaves que los cálidos, en especial los que se utilizan para ardores estomacales y problemas de presión.

La terapia se realiza haciendo uso de sustancias de signo contrario al de la dolencia. Vale decir, la eficacia se atribuye a la compensación del organismo a través de elementos fríos si la enfermedad es cálida y viceversa, se trata de un mecanismo de compensación y regulación que permite adquirir nuevamente el equilibrio que implica la salud. No obstante, el proceso de cura no se entiende como un modelo natural -en el sentido humoral clásico- en virtud de que los vegetales son definidos en términos de poder (en el sentido de sagrado) verificable en su acción restauradora. En desde este punto de vista que también suman a la sanación las acciones simbólicas que se realizan, como la señal de la cruz o las oraciones que acompañan el consumo de remedios. En este sentido, se acostumbra rociar los elementos que se adosan a la cataplasma haciendo una cruz, el enfermo y el terapeuta suelen para dar inicio a la cura.

## *Terapéutica ritual y medicina doméstica*

Las técnicas terapéutico-rituales más extendidas entre los legos son la cura de palabra o el método diagnóstico-terapéutico del agua y el aceite para tratar el mal de ojo, el uso de un trapo rojo para el sarampión, la medida para el empacho, la tinta china para la culebrilla y el recorte del pie en la hoja de higuera o tuna para las hemorroides. Lo usual es combinar estas técnicas con los ensalmos o cura de palabra y el consumo de remedios caseros.

Por medio de los ensalmos se tratan enfermedades tan diversas como las quemaduras, el empacho, la abertura de carnes (desgarros), la hernia, la angina, el dolor y ardor de estómago, el dolor de muelas, las verrugas, las hemorroides, el cáncer, los problemas en la vista, el susto, el mal de ojo, el daño y la melancolía entre otras.. Las fórmulas recitadas en los ensalmos son secretas y sólo pueden transmitirse en viernes santo, nochebuena o en la víspera de San Juan. Normalmente el conecedor de las oraciones repite la o las fórmulas y el aprendiz las graba en su memoria. Ambos deben estar en ayunas, condición que también se recomienda en ocasión de la terapia.

Las oraciones se dicen en silencio invocando la ayuda y el poder de Dios, de la Virgen o el de algún santo. El contenido hace referencia a la vida de Cristo, a la Virgen, al poder y beatitud de la Santísima Trinidad y se decreta que la verdad enunciada se haga realidad en el enfermo, cuyo nombre se indica expresamente.

La vida de Cristo fue objeto de un proceso de mitificación, que le confiere la condición de realidad trascendente, al igual que las biografías de los santos o las apariciones de la Virgen, como sucede con los hechos históricos que se incorporan en los corpus mitológicos (Guss, 1981; Sahlins, 1981). En este sentido, son claros ejemplos de mitificación de la historia e historicación del mito (Turner, 1988, Hill 1988). Por otra parte, la posibilidad de instrumentar el poder de las narraciones de los episodios mitificados o las bíblicas se entiende en función de los atributos de etiológico, cosmogónico, ejemplar, sagrado y actualizable más allá del tiempo, que posee cualquier mito (Eliade, 1972; Gusdorf, 1960; Jensen, 1966; Leenhardt, 1961).

La lógica de la cura de palabra responde a la idea de que palabras, pensamientos o intenciones son sustancias que fluyen de un emisor y que penetran en el cuerpo de la persona a la que van dirigidas. Palabras, pen-

samientos e intenciones actualizan el poder de las figuras míticas invocadas lo que en funda su eficacia y da significación a su utilización.

Como hemos señalado, el tratamiento de algunas dolencias requiere de prácticas que acompañan a la cura de palabra y/o al consumo de etnofármacos, uno de los casos más interesantes es la terapéutica del mal de ojo u ojeo.

La noción de terapia y las diferentes prácticas involucran siempre ideas de poder, aun en los casos en que el mal tratado se adjudique a causas naturales. No obstante, la manipulación simbólica de lo sagrado se incrementa en relación con la gravedad de la enfermedad.

### *Terapéutica ritual y curanderismo*

El curandero maneja técnicas que son específicas para ciertas dolencias, otras, en cambio, son apropiadas para cualquier mal y, finalmente, algunos procedimientos son propios de un sanador en particular. Así, por ejemplo, una de nuestras informantes impone la imagen del santo -que se desempeña como su principal auxiliar- sobre el cuerpo del paciente.

En la praxis terapéutica la acción ritual y el concomitante manejo del poder es continua, la cura involucra a deidades, las fuerzas de algunos ámbitos, otros seres humanos poderosos y la calificación del espacio y del tiempo. El terapeuta se enfrenta a brujos causantes de daños, a ambientes terribles que provocan enfermedades y a deidades, algunas decididamente negativas como el Diablo y otras que, aunque más benignas, provocan dolencias y otros perjuicios como represalia a las ofensas y faltas que cometen las personas.

Entre las prácticas y nociones culturales que dan sentido al actuar del curandero y que tienen soporte en las concepciones del catolicismo figuran: la invocación y los rezos a las deidades, la repetición de la señal de la cruz, el alumbrado con velas a santos y vírgenes, la alusión a la Trinidad al ejecutar tres veces cualquier acción, los lavados purificatorios, la ingestión de agua bendita y el sahumado de pacientes y espacios.

Las invocaciones, las oraciones circunstanciales y los rezos estandarizados a las deidades ponen en escena las acciones que ejecuta curandero para facilitar el diálogo con las entidades míticas. Dichas técnicas intentan apropiarse del poder de las deidades; se pretende lograr una suma de poderes y voluntades que aporten a la eficacia a la cura.

Decimos que la utilización de velas deja ver la influencia del catolicismo, en virtud de que se prenden velas pidiendo a las deidades en diversas circunstancias que requieren de la restauración de la armonía, tales como la paz del alma cuando se alumbró a los muertos, la salud cuando se alumbró a los enfermos y el equilibrio entre el hombre y las deidades cuando se alumbró a santos y a vírgenes, a quienes se deben hacer ofrendas agradeciendo los favores recibidos. El curandero alumbró a sus auxiliares favoritos como contraprestación a su ayuda en las terapias y las otras actividades que está realizando. La vela quema las energías negativas y evoca la presencia del enfermo, connota el poder transformador del fuego y, en este sentido, contribuye a restituir la salud.

Para algunos curanderos la lectura de la vela es el método diagnóstico preferido. En este caso, se enciende una vela por paciente y se corta el pabilo a medida que se avanza en la detección de las zonas afectadas. También se corta el pabilo si el consultante, cambia de tema, preguntado sobre una nueva problemática. El poder de la vela expresado en la visión que realiza el curandero alude tanto al poder del sanador como al del fuego.

Las técnicas terapéutico-rituales que llamamos genéricas consisten básicamente en sahumar al enfermo haciendo la señal de la cruz, mientras se invoca a las deidades y se repiten las oraciones pertinentes. Se combina, así, el poder de vegetales fuertes y cálidos con el poder de las figuras míticas que han sido invocadas y el poder purificadorio del fuego, simbolizado en el humo. La fuerza terapéutica de los vegetales se encuentra en los sabores y olores fuertes y penetrantes, atributos que también distinguen al vinagre, particularmente requerido para limpiar espacios corrompidos. En los rezos se alude a acciones de Dios Padre, de Cristo o de santos que tienen valor arquetípico y que se actualizan a través de la palabra. La ingestión de agua bendita se apropia de su poder purificadorio y la triple repetición de las acciones alude a la sacralidad de la Trinidad y del número tres. En otras palabras, a través de oraciones, ruegos, rezos e invocaciones se canaliza y actualiza el poder de las deidades cristianas y de los santos y/o vírgenes que auxilian al sanador. La repetición ritual de la señal de la cruz, el simbolismo del tres y el uso de agua bendita manipulan nuevamente el poder de las deidades y los arquetipos míticos implicados. El uso del agua bendita responde a su capacidad purificatoria y protectora.

En síntesis, la significación de la mayoría de los elementos utilizados se funda en las creencias y símbolos del catolicismo, combinados con otros elementos de la medicina humoral, refigurada por concepciones mítico-religiosas.

Entre los procedimientos específicos se destaca el del susto, en cuyo tratamiento se debe llamar al espíritu o alma del enfermo que ha quedado vagando en el lugar en que se produjo la experiencia de pánico. Con este fin, el curandero separa la piel de la frente y sopla pronunciando el nombre del doliente, posibilita de esta manera, que el espíritu reingrese a su habitual *locus corpóreo*. Para localizar el espíritu, el terapeuta da vueltas en las inmediaciones de la vivienda, mientras al repetir el nombre completo del enfermo le pregunta dónde está y lo invita a regresar. Con el mismo objeto, agita la mano mostrando al espíritu ropas del enfermo, hecho que se fundamenta en una noción de corporalidad que involucra tanto la materia anímica como la vestimenta. El llamado debe hacerse tres veces en forma consecutiva. La reiteración de las acciones y del nombre del doliente manipula la potencia del número tres y es, por ende, terapéutica.

Un procedimiento similar se advierte en la atención de la agarradura provocada por Pachamama (la Madre Tierra), quien sustrae el alma de los individuos como castigo al incumplimiento o la mezquindad en las ofrendas rituales.

En el tratamiento de la brujería suele también realizarse el llamado del enfermo por su nombre, tendiente a impedir la disociación de cuerpo y espíritu, tiene en este caso un sentido preventivo y no terapéutico como en el del susto. La acción curativa que distingue a la brujería es la incineración real o simbólica del daño, quemando al «trabajo» de brujería si se lo encuentra, o sahumando al paciente.

En esta oportunidad, como dijimos, nos detendremos especialmente en el mal de ojo, ojeo u ojeadura, que es curado por legos y curanderos básicamente a través de los mismos procedimientos.

La dolencia en cuestión suele manifestarse en cefaleas, anorexia, desgano, desasosiego, movimientos anormales de la cabeza, diarrea, problemas estomacales, incluso puede ocasionar la locura y hasta producir la muerte. Al respecto cabe señalar que no hemos registrado caso de demencia ni de muertes imputas al mal de ojo. En nuestra área de estudio el mal hecho o brujería es la explicación más frecuente de las enfermedades seguidas de muerte y, en segundo término,

los casos fatales se adjudican al accionar punitivo de las deidades.

Las teorías etiológicas son de dos tipos: 1) causas naturales, tales como impurezas transmitidas y contagiadas a través del aire 2) causas sociales e, en cuanto remiten por necesidad a la interacción social. En este último caso existen también dos explicaciones de naturaleza opuesta: 1) provocan la enfermedad los celos o los malos deseos y sentimientos de las personas -con suficiente energía- que miran, tocan y/o piensan en seres más débiles con la intención de enfermarlos 2) causan el mal de ojo involuntariamente las personas de gran energía o fuerza que añoran, piensan, miran o tocan a otra, produciéndole un desbalance energético. En este último caso nos referimos a personas que tienen la capacidad de ojear y que, incluso, pueden ni siquiera saberlo y a personas que producen mal de ojo a través de sentimientos positivos como el cariño, el deseo de estar con alguien o la añoranza de un ser querido.

La técnica diagnóstica y terapéutica más común es la del agua y el aceite, que incluye diversas variantes. Habitualmente, se dice que la expansión del aceite en pequeños círculos representa a los ojos que han causado la dolencia. Aunque también puede sostenerse lo contrario, vale decir, si el aceite se disuelve en el agua -por tratarse de una anomalía- devela la enfermedad del consultante. Otra técnica consiste en dejar reposar el agua, habiéndola santiguado, luego se agregan dos gotas de aceite y si debajo de las gotas se forman como unas rayas, estas indican que el consultante está ojeado.

Los modos en que agua y aceite permiten identificar si se trata del mal de ojo (o no) admiten numerosas variaciones, sin embargo su uso, incluso asociado a los ensalmos, es generalizado en la mayoría de las áreas en que el taxón aparece. Vale decir, no sólo en Argentina sino también en los países de la Europa Mediterránea (Appel, 1976; Brandi, 2002; Dionisopilos- Mass, 1976; Disderi, 2001; Galt, 1982; Gómez García, 1976; González Alcantud, 1996; Guggino, 1996; Idoyaga Molina, 2001 y 2002; Jiménez de Puparelli 1984; Moss y Cappannari, 1976; Pérez de Nucci, 1989; Ratier, 1972).

El poder del aceite y del agua se asocia al sistema de creencias del catolicismo, recordemos que ambos se usan en los diferentes rituales del bautismo, desde los tiempos de la inmersión en el río Jordán hasta las pilas bautismales de nuestros tiempos.

En el tratamiento del mal de ojo, el poder combinado de agua y aceite no sólo permite la realización del diagnóstico, sino que además inicia el proceso terapéutico puesto que dichos elementos tienen la capacidad de eliminar las energías negativas del cuerpo del doliente, así como eliminan el pecado en la ceremonia del bautismo.

La ceremonia del bautismo es, entonces, de capital importancia en el imaginario de la salud y la enfermedad en el NOA, debido a que provee significado purificador y terapéutico al agua, al agua bendita, al aceite y dota de nombre a la persona, aportando la noción de renacimiento simbólico.

Más allá del mal de ojo, la ingestión o aspersion de agua bendita es un hecho común en virtud de su valor purificador y su capacidad terapéutica. Se da a beber y/o se rocía a los pacientes habitualmente, con independencia de la dolencia que padezcan, su acción se vuelve específica en cada caso según el mal que se está curando, lo que equivale a decir que un elemento versátil, que adecua a la realidad del doliente y a la intención del curandero. Tanto puede contribuir a sanar el empacho, disipar las energías negativas del malhecho, mitigar el dolor causado por el mal aire o contribuir a recuperar el alma del asustado. Algunos informantes señalan que su naturaleza es cálida porque a través de la bendición ha incorporado el poder Dios, distinguiéndose, así, por oposición, del agua en estado natural, considerada fría.

Algunos sanadores usan agua en todos sus tratamientos -incluido el mal de ojo-, fundando sus prácticas en aspecto mítico-religiosos. Así, una de nuestras informantes nos señalaba «...el agua cura cualquier mal porque es lo primero que hizo Dios», a la vez justificaba el poder del aceite, señalando que es una bendición porque su uso proviene del bautismo.

La misma especialista, solicita a sus pacientes colocar recipientes cristalinos con agua en todos los ambientes de la vivienda, en virtud de que el agua simboliza la pureza y tiene la capacidad de sacar las energías negativas, que luego se perciben en forma de burbujas y el oscurecimiento del líquido contenido en el recipiente. Explicaciones que dejan ver la influencia de las prácticas alternativas y ciertas ideas de *new age*, que en más o menos han incorporado la mayoría de los especialistas tradicionales, expuestos también a los procesos de globalización.

Entre las tradiciones occidentales no católicas que fundamentan el uso del agua en el curanderismo se destaca la idea de magnetización del líquido a través del

poder del especialista y, obviamente, el de sus ayudantes. Luego el agua magnetizada se ingiere a o se adosa a paños que se colocan sobre la parte afectada del cuerpo del doliente, en donde el mal se presenta. La práctica en cuestión, a la vez suele asociarse a la teoría del magnetismo mesmeriano, que fuera retomada por el espiritismo de Allan-Kardek.

El agua es el vehículo diagnóstico de muchos curanderos, que pueden identificar los males que aquejan al doliente mirando en un recipiente con agua o desplazado un vaso con agua sobre el nombre del doliente, el que se escribe previamente en un pedazo de papel recortado para tal efecto (Iloyaga Molina, 2001 b).

Entre las técnicas terapéuticas rituales no católicas que se valen del agua se distingue el tratamiento de la tiri-cia. Mal de carácter emocional, padecido especialmente por los niños, ante la pérdida de vínculos afectivos primordiales -con la madre o el padre- por muerte o porque se ausentan en búsqueda de mejores situaciones laborales. En este caso se arroja la pena simbolizada en un tres piedras a un río o a una corriente de agua que fluya y, así, como el agua arrastra las piedras también arranca la enfermedad del sufriente.

En síntesis, podemos afirmar que desde el punto de vista de los actores sociales del NOA, el agua es preventiva, terapéutica y restauradora de las personas y de los ambientes. En este sentido, las virtudes del agua superan su capacidad diagnóstica- terapéutica manifiesta en el tratamiento del mal de ojo.

Cabe destacar el carácter purificador, regenerador, terapéutico y vital del agua es un simbolismo prácticamente universal (Tuner, 1980).

La técnica de los ensalmos o cura de palabra es utilizada tanto por legos como por curanderos, actualmente se utilizan diferentes fórmulas. Una de ellas alude a Santa Lucía, a quien se invocaba en relación con los problemas de la vista y, luego por extensión, al tratamiento del mal de ojo. Otras, en cambio, hacen clara alusión al efecto de la mirada como la siguiente:

«Dos ojos te han mirado, dos santos te ayudarán, Padre, Hijo y Espíritu Santo alejen los enemigos de NN». La fórmula en cuestión, manipula el poder y accionar de dos santos en correspondencia con la mirada de los dos ojos causantes del daño. A la vez pone en juego el carácter sacro de la Santísima Trinidad, invocado y actualizado a través de la cura ritual, que tiene a la Biblia como soporte mítico fundante.

Ensalms similares, ha recabado Mariño Ferro en España (1996) y Appel (1996) en Italia. Por otra parte, fórmulas recitadas y rezos en el tratamiento del mal de

ojo -además de los países europeos de la cuenca mediterránea- se usan en el cercano oriente, el norte de África, India y América Latina (Cosmimnsky, 1976; Maloney, 1976; Moss y Cappannari 1976; Reminick, 1976; Spooner, 1976; Teitelbaum, 1976). Donde también, al igual que en la Argentina, suelen recomendarse remedios, en su mayoría preparados sobre la base de hierbas (Briones Gómez, 1996; Cosminsky, 1976; Disderi, 2001; Estrella, 1996; Flores-Meiser, 1976; González de Fuave, 1996; Gómez García, 1996; Garro, 2000; Gubler, 1996; Idoyaga Molina, 2002; Lagarriga, 1999; Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1989; Swiderski, 1976; Villena, 1425).

Sobre la base de lo expuesto se deduce que las técnicas terapéuticas responden a las nociones de enfermedad, al ser esta concebida como pérdida -del alma, de la energía, de la capacidad intelectual, de vínculos sociales- y como elemento extraño que se introduce en el cuerpo -miradas, pensamientos, deseos, sentimientos, energías, daños- algunos de los procedimientos usados en la cura apuntan a la adjunción, son terapias que restituyen el alma, la energía, etc., mientras que otros procedimientos tienden a extraer la enfermedad/sustancia, son terapias de sustracción. Finalmente, algunos procedimientos son de adjunción y sustracción a la vez -quemar el daño y restituyen la energía-.

Ahora bien, dado que el concepto de enfermedad hace especial hincapié en el origen (Idoyaga Molina, 1999 a y 2000 b) el mal es también conceptualizado como castigo y/o venganza -por violación de un tabú, inobservancia ritual, etc.- y como daño -brujería-, por consiguiente, las técnicas curativas apuntan a restaurar desequilibrios orgánicos, desequilibrios entre las entidades de la persona (cuerpo/alma), desequilibrios sociales, desequilibrios ambientales y desequilibrios religioso-rituales, a través del manejo de poder, de la sacralidad de los seres míticos, del ambiente y de los ritos establecidos. En este sentido, algunos procedimientos terapéuticos están destinados a captar la voluntad de las deidades y hacerlas presentes o participantes de la cura a través de la repetición de acciones rituales o fórmulas que manipulan la sacralidad de las entidades aludidas y actualizan, traen al aquí y al ahora su poder restaurador que, ente otros aspectos, permite compensar, restituir y expiar las ofensas cometidas contra los seres míticos, por medio de ofrendas, celebraciones, cumplimiento de promesas y, en otras circunstancias, la relación con la deidad permite eliminar los daños. Estos procedimientos si bien no son de adjunción ni sustracción en cuanto al manejo del cuerpo del doliente, son

de restitución del equilibrio entre el hombre, la sociedad y las deidades.

En relación con el tratamiento de tres taxa vernáculos, queremos mostrar nuevamente la importancia de los significados que aporta el bautismo. En primer lugar, mencionemos el caso del mal conocido como aikadura. Recordemos que los niños nacen aikados, por un lado, cuando la madre comete -estando grávida- alguna infracción que involucre a los muertos, como ir a un velorio o al cementerio y, por otro cuando el destino la traiciona y se encuentra sorpresivamente con una procesión camino al campo-santo o con un cadáver, incluso el de un animal. Para curar al recién nacido es necesario sacrificar un bovino e introducir al niño en su interior, para retirarlo después del lapso que el curandero considere oportuno. Desde esta perspectiva, la técnica de la aikadura implica un renacimiento simbólico del niño, homologable en el plano de los significados con el bautismo; es una forma de anular la trasgresión cometida o la desgracia vivida como el bautismo borra el pecado original.

En el caso del susto, vimos que el ritual terapéutico implica el llamado del doliente por su nombre, que le fuera dado en el ritual del bautismo, dotando de este modo al individuo del conjunto de entidades que definen la condición de humano. En efecto, de acuerdo con los actores sociales cada persona esta integrada por diversas entidades. Un cuerpo un alma, a veces también un espíritu -diferente del alma en concordancia con antiguas liturgias-<sup>3</sup> y un nombre, que el NOA se conceptúa como un alma nombre. Es justamente, por ser una de las entidades que integra la persona que el nombre juega un papel importante en distintos procedimientos diagnósticos y terapéutico-rituales. Es por la misma razón, que a través del nombre se puede dañar al sujeto, como especialmente lo muestran las técnicas utilizadas por brujos y/o curanderos para causar enfermedades, muerte, romper vínculos afectivos y producir toda clase de infortunios (Idoyaga Molina, 2002a). Para finalizar, volvamos con el mal de ojo, en cuyo tratamiento el nombre también suele jugar un rol significativo en virtud de que puede reemplazar la presencia física del enfermo, cuando el sanador actúa a distancia, tanto en lo que hace a la faz diagnóstica-terapéutica con el agua y el aceite, como en la invocación a las deidades y el recitado del ensalmo.

Desde esta perspectiva, las acciones rituales del curandero actualizan y canalizan el poder del tiempo primigenio y de las figuras míticas del cristianismo involucradas.

## Conclusiones

Las medicinas tradicionales en el NOA son la medicina doméstica o autotratamiento y el curanderismo. Ambas combinan nociones y prácticas -refiguradas- de la medicina humoral y rituales terapéuticos en su mayoría de raigambre católica. La tradición humoral se advierte en la clasificación de las enfermedades y los remedios en fríos y cálidos y en la preparación y aplicación de numerosos remedios. La cura de palabra es la terapia ritual más utilizada por los legos, aunque también pueden de ella los especialistas. La terapia ritual incluye invocaciones, rezos, manipulación del poder sagrado de diversas entidades y de los símbolos del catolicismo. Hemos clasificado las técnicas utilizadas por el curandero en genéricas y específicas según curen diversos males o una dolencia en particular. Las influencias del sistema de creencias del catolicismo puede verse en la mayoría de las terapias rituales, en esta oportunidad hemos querido mostrar, especialmente en relación con el mal de ojo, el papel de los ensalmos y su fundamento mítico religioso, el valor del bautismo en conexión con: a) las entidades que integran la persona, b) la importancia del nombre, c) la identificación de las entidades de la persona -cuerpo, alma, espíritu, coexistencia, d) la noción de renacimiento simbólico y la concomitante anulación de las trasgresiones cometidas (la aikadura), e) el valor terapéutico y purificador del agua y el aceite, entre otros aspectos.

En fin, de un modo más general la terapia es sólo posible en virtud de la puesta en juego de la voluntad y el poder de los auxiliares del curandero, entre quienes se destacan especialmente las deidades del catolicismo (Idoyaga Molina, 2001 a).

La praxis terapéutica de legos y curanderos es holística. Aplica simultáneamente y como una totalidad las nociones y prácticas de raigambre biomédica con las técnicas terapéutico-rituales. En otras palabras, las medicinas tradicionales combinan acciones rituales y antiguas ideas biomédicas, muchas de ellas de raigambre humoral.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre la medicina tradicional en el NOA Bianchetti, 1995 y 96, Idoyaga Molina, 1999a y b, 199/2000, 2000 a, b y c, 2002 a, b, c y d, 2003; Palma, 1978, Pérez de Nucci, 1989, Vivante y Palma, 1991

<sup>2</sup> Decimos que la medicina humoral fue refigurada en América debido a que la teoría clásica se sustentaba en la doble oposición de las nociones de cálido/frío y

seco/húmedo. Nociones que hacían a valores humorales que nada tenían que ver con aspectos térmicos, empíricamente constatables o simbólicos, sino que determinaban el tipo de complexión del individuo. Entre los cambios habidos figura la pérdida del fundamento natural que suponía este sistema clasificatorio, el que pasó a incluir contenidos mítico-religiosos y nociones de poder. Así, se incorporaron taxa como la brujería, que es descripta como fría (Idoyaga Molina, 1999 b), los rezos -así el salve es frío y el credo cálido- (Moll (1944: 130) e incluso los terapeutas se conceptuaron como cálidos y fríos (Álvarez Heydenreich, 1992).

<sup>3</sup> El concepto de espíritu ha sido refigurado y algunos campesinos lo describen como una de las entidades que integra la persona, diferente del alma, vale decir el sujeto tendría un alma, un cuerpo, un espíritu y, por su puesto, un nombre. Sobre las almas y el poder en el sujeto puede verse van der Leeuw, 1964.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ Heydemreich, Laurencia.1992. «Tipos de curanderos en Hueyapan, Morelos». En: Roberto Campos (ed.) *Antropología Médica en México*, T. II. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (DSM-IV). 1995. *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson.
- APPEL, Willa. 1976). «The Myth of the *Jettatura*». En: Clarence Maloney (ed.) *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- ARAGÓN, Enrique de Marqués de Villena. Tratado del ajamiento. Original de 1425. En: Francisco Almagro y José Carpintero. *Heurística a Villena y los tres tratados*. Madrid: Editora Nacional. ([www.wordtheque.com/pls/wordtc](http://www.wordtheque.com/pls/wordtc))
- BIANCHETTI, María Cristina.1995. «Daño, ojeo y brujería en el Valle Calchaquí. En: *Terceras Jornadas Nacionales de Folklore*». Buenos Aires: Prensa del Ministerio de Educación.
- \_\_\_\_\_ 1996. *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*. Salta: Ediciones Hanne.
- BRANDI, Ana. 2002. «Las prácticas de los legos y la cura del mal de ojo en Buenos Aires». *Mitológicas*, XVI,9-24.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael.1996. «Convertirse en curandero. Legitimidad e identidad social del curandero». En: *Creer y Curar: La Medicina Popular*. González Alcantud y Rodríguez Becerra editores. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- COREIL, Jeanine. 1995. «Group interview methods in community health research. *Medical Anthropology*, 16 3, 193-210.

- CASTELLI, Eugenio. 1995. *Antología cultural del litoral argentino*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- DIONISOPOULOS-MASS, Regina. «The Evil Eye and Bewitchment in a peasant Village». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- DISDERI, Ivana. 2001. «La cura del ojo: ritual y terapia en las representaciones de los campesinos del centro-oeste de Santa Fe». *Mitológicas*, XVI, 125-151.
- ELIADE, Mircea. 1972. *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones ERA.
- ESTRELLA, Eduardo. 1996. «Función social de los trastornos culturales en la medicina tradicional de la región andina ecuatoriana». *Scripta Ethnologica*, XVIII. 1996 Función social de los trastornos culturales en la medicina tradicional de la región andina ecuatoriana. *Scripta Ethnologica*, 18.
- FLORES-MEISER, Enya. 1976. «The Hot Mouth and Evil Eye». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- FOSTER, George. 1994. *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral medicine in the new world*. New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- GALT, Anthony .1982 «The evil eye as synthetic image and its meanings on the Island of Pantelliera, Italy». *American Ethnologist*, 9, 4.
- GARCÍA, Silvia. 1984. «Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular de los Departamentos de Esquina y Goya (Corrientes)». En: *Cultura Tradicional en el Área del Paraná Medio*. Instituto Nacional de Antropología. Buenos Aires: Bracht Editores.
- GARRISON, Vivian y Conrad M. ARENSBERG. 1976. «The Evil Eye: Envy or Risk of Seizure? Paranoia or Patronal Dependency». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- GARRO, Linda Garro, L.. 2000. «Cultural meaning, explanations of illness and the developments of the comparative frameworks». *Ethnology*, XXXIX, 4.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro. 1996. «Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular». En: J. González Alcantud, y S. Rodríguez Becerra (eds) *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José. 1996. «Creer y curar; Alea Médica, analogía estructural y apertura utópica». En: J. González Alcantud, y S. Rodríguez Becerra (eds) *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada.
- GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela. 1996. «Dos enfoques en el arte de curar: Medicina científica y creencias populares (España, siglos XIV al XVI)». En: J. González Alcantud y S. Rodríguez Becerra (eds) *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada.
- GUBLER, R. 1996. «El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán». *Alteridades*, año 6 no. 12.
- GUGGINO, Elsa. 1996. «Es el mago quien tiene que creer». En: J. González Alcantud y S. Rodríguez Becerra (eds) *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada.
- GUSDORF, George. 1960 *Mito y Metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Nova.
- GUSS, David. 1981. «Historical incorporation among the Makiritare: From legend to myth». *Journal of Latin American Lore*, 7 1, 23-36.
- HERZFELD, Michael. 1981 «Meaning and morality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village». *American Ethnologist*, 8 (3).
- HILL, Jonathan. 1988. «Myth and History». En: J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth*, Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- IDOYAGA MOLINA, Anátide. 1999 a «La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina)». *Scripta Ethnologica*, XXI, 7-33.
- \_\_\_\_\_ 1999 b. El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina). *Mitológicas*, XIV, 7-20.
- \_\_\_\_\_ 1999/2000 «La medicina humoral, las nociones de cálido y frío y las prácticas terapéuticas tradicionales en la Argentina». En: *Folklore Latinoamericano T. III*. Buenos Aires: Confolk.
- \_\_\_\_\_ 2000 a. «Natural and Mythical explanations. Reflections on the taxonomies of disease in North-Western Argentina (NWA)». *Acta Americana* 8,1, 17-32.
- \_\_\_\_\_ 2000b «La calidad de las prestaciones de salud y el punto de vista del usuario en un contexto de medicinas múltiples». *Scripta Ethnologica*, XXII, 21-85.
- \_\_\_\_\_ 2000 c. *Shamanismo, Brujería y Poder*. Buenos Aires: CAEA Editorial
- \_\_\_\_\_ 2001a «Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo». *Scripta Ethnologica*, XXIII, 9-75.
- \_\_\_\_\_ 2001b «Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso diagnóstico de la enfermedad en el noroeste Argentino y Cuyo». *Mitológicas* XVI, 9-43.
- \_\_\_\_\_ 2002a *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte.
- \_\_\_\_\_ 2002b «The illness as ritual imbalance in Northwest Argentina. Latin American Indian Literatures Journal, 18,2, 113-140.
- \_\_\_\_\_ 2002c «La medicina humoral, las nociones de cálido y frío y las prácticas terapéuticas tradicionales en la Argentina». En *Folklore Latinoamericano T. III*. Buenos Aires: Confolk.

- \_\_\_\_\_ 2002d «Los nervios: Un taxa tradicional en el NOA. Reflexiones sobre las teorías de la enfermedad». *Mitológicas*, XVII, 45-67.
- \_\_\_\_\_ 2003. «Los pecados capitales, las nociones de enfermedad y muerte en el Noroeste Argentino (NOA)». *Mitológicas*, XVIII, 41-63.
- \_\_\_\_\_ 2006 «El mal de ojo entre los Zapotecas (México) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿Cosmovisión Paranoica u opresión étnica?». *Perspectivas Latinoamericanas*, 3, 82-113.
- JENSEN, Adolf. 1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: F.C.E.
- JIMÉNEZ DE PUPARELLI, Dora. 1984 Función de la Medicina Popular Entrerriana y su relación con la Medicina Oficial. En: *Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Instituto Nacional de Antropología. Buenos Aires: Bracht Editores.
- KEARNEY, Michael. 1976. «A World-View Explanation of the Evil Eye». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- LAGARRIGA Attias, Isabel. 1999. «Las enfermedades tradicionales regionales». En: *La medicina tradicional en el norte de México*. Silvia Ortiz Echániz (coordinadora). México: Conaculta-INAH.
- LAPLANTINE, François. 1999. *Estudio Etnológico de las representaciones etiológicas y terapéuticas en la Sociedad Occidental Contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- LEENHARDT, Maurice (1961) *Do Kamo*. Buenos Aires: EUDEBA
- LEEUEW, G. van der. 1964. *Fenomenología de la Religión*. México: F. C. E.
- LINDQUIST, Galina. 2001. «Transforming Signs. Iconicity and Indexicality in Russian Healing and Magic». *Ethnos*, 66, 2.
- MALONEY, Clarence. 1976a. «Don't Say «Pretty Baby» Lest You Zap It with Your Eye. The Evil Eye in South Asia.» En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ 1976b. Introduction. En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- MARIÑO FERRO, Xavier. 1996. «Los dos sistemas de la medicina tradicional». En: J. González Alcantud y S. Rodríguez Becerra (eds) *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada.
- MOLL, Aristides. 1944. *Aescolapius in Latin America*. Filadelfia: Sanders.
- MOSS, Leonard W. y Stephen C. Cappannari. 1976. «Mal'occhio, Ayin ha ra, Oculus Fascinus, Judenblick: The Evil Eye Hovers Above». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- PALMA, Néstor. 1978. *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Ediciones Huemul.
- PÉREZ DE NUCCI, Armando. 1989. *Magia y Chamanismo en la Medicina Popular del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán: Editorial Universitaria de Tucumán.
- RATIER, Hugo. 1972. *La medicina popular*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- REMINICK, Ronald Reminick, R. 1976. «The Evil Eye Belief Among the Amhara». En: *The Evil Eye*. C. Maloney (comp.). New York: Columbia University Press.
- ROBERTS, John M. 1976 «Belief in the Evil Eye in World Perspective». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- SPOONER, Brian. 1976a «The Evil Eye in the Middle East». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ 1976b. «Anthropology and the Evil Eye». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- STEIN, Howard F. 1976. «Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- SAHLINS, Marshal. 1981. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SWIDERSKI, Richard. 1976. «From Folk to Popular: Plastic Evil Eye Charms». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- TEITELBAUM, Joel M. 1976. «The Leer and the Loom-Social Controls and Handloom Weavers». En: Maloney (editor). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press.
- TURNER, Terence. 1988. «Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representation of contact with western society». En: J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- TURNER, Víctor. 1980. *La selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VIVANTE, Armando y Néstor Palma. 1991. *Magia, Daño y Muerte por Imágenes*. Buenos Aires: Sobral de Elía.