

# **LAS MEDICINAS TRADICIONALES EN EL NOROESTE ARGENTINO**

## **Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas**

**Anatilde Idoyaga Molina**  
**Mercedes Sarudiansky**

**E**n el presente artículo, las autoras describen las medicinas tradicionales en el noroeste argentino, particularmente el curanderismo, el autotratamiento tradicional o medicina casera. A partir de materiales originales, obtenidos mediante entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados y grupos naturales, se intentará mostrar que las prácticas de legos y de curanderos sintetizan antiguas teorías biomédicas –en su mayoría de raigambre humorar– con saberes de la medicina popular europea aportados desde el siglo XVI hasta el XX, y con prácticas rituales, muchas de éstas de raigambre católica o asociadas y refiguradas en términos de ese sistema de creencias.

Palabras clave: medicina tradicional, autotratamiento tradicional, NOA, Argentina.

### **ABSTRACT**

In the present article, the authors describe traditional medicines in the Northwest of Argentina (NOA), particularly the quack medicine, and the traditional homemade medicine. From original materials, obtained through open and extensive interviews made to key informants and natural groups, they will try to show that the practices of lay people and healers synthesize old biomedical theories –mostly related to the humoral ideas– with the European popular medicine from century XVI to the XX, and with ritual practices, many of them catholic or associated in terms of that system of beliefs.

Key words: Traditional medicine, home-made medicine, Northwest, Argentina.

## INTRODUCCIÓN

Las nociones y prácticas relativas a la enfermedad y la terapia son parte de la cosmovisión y están permeadas por la dinámica histórica, que a partir de situaciones de contacto interétnico produce síntesis culturales.<sup>1</sup> En el noroeste argentino (NOA) son medicinas tradicionales el curanderismo y el autotratamiento tradicional o medicina casera. Este último es la *praxis* terapéutica de los legos, quienes con más o menos saberes son, en una aldea rural, la mayoría de los adultos. El curandero es un especialista que aplica conocimientos adquiridos en una iniciación y multiplicados mediante el ejercicio de su profesión, que le permiten atender cualquier tipo de enfermedad y otras clases de infortunios, tales como problemas laborales y familiares, pérdidas económicas, desavenencias afectivas, inconvenientes en los sembradíos o en la producción ganadera; es también capaz de deshacer daños, incluso de disipar tormentas y de manejar fenómenos atmosféricos.

En esta oportunidad, intentamos mostrar que las prácticas de legos y de curanderos sintetizan antiguas teorías biomédicas –en su mayoría de raigambre humoral– con saberes de la medicina popular europea aportados desde el siglo XVI hasta el XX, y con prácticas rituales, muchas de éstas de raigambre católica o asociadas y refiguradas en términos de ese sistema de creencias. Contenidos a los que puede sumarse, eventualmente, algún fragmento indígena.

Llamamos la atención sobre la relevancia de la influencia de la medicina académica y de las creencias católicas, en virtud de que en la bibliografía se ha prestado poca atención al origen y/o influencia de la medicina humoral y biomédica en general de muchos saberes, tampoco se ha señalado el carácter de élite que poseían tradiciones hoy meramente populares. Esta situación evidencia que se han privilegiado en los análisis los aportes de la medicina popular europea y de las tradiciones indígenas, los que han sido en muchos casos incluso exagerados.<sup>2</sup> Intentamos mostrar a estas medicinas

<sup>1</sup> Terence Turner, “Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representation of contact with western society”, en Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1988, pp. 235-281.

<sup>2</sup> M. Cristina Bianchetti, *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*, Ediciones Hanne, Salta, 1996. Silvia García, “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/Bracht Editores. Buenos Aires, 1984, pp. 255-268. Anatilde Idoyaga Molina, “Natural and Mythical explanations. Reflections on the taxonomies of disease in North-Western Argentina (NWA)”, *Acta Americana*, 8(1), 2000a, pp. 17-32 y *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos*

como totalidades, como sistemas holísticos integradores de lo que esquemáticamente podríamos denominar remedios (conocimientos y prácticas originados en la medicina oficial) manipulación de lo sagrado (prácticas diagnostico-terapéuticas rituales, uso de ensalmos, de símbolos rituales del catolicismo, etcétera) y no como sistemas duales, pasibles de entenderse como nociones sobre la enfermedad y la terapia que evocan, por un lado, contenidos naturales y, por otro, mágicos y/o sobrenaturales.<sup>3</sup>

Estos resultados expuestos son parte de la labor desarrollada en sucesivos proyectos de investigación, financiados por la Agencia FONCYT del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva y el Instituto Universitario Nacional del Arte, instituciones a las que agradecemos expresamente. Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en numerosos trabajos de campo, iniciados en 1997. Los datos se obtuvieron a partir de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados y grupos naturales. Realizamos además, observación y observación participante.

### INFLUENCIAS HUMORALES Y BIOMÉDICAS EN LAS MEDICINAS TRADICIONALES

La medicina humoral aporta: *a*) su concepción natural de la salud como un estado de balance o equilibrio corpóreo/emocional, *b*) la teoría del contagio de los males a través del aire, *c*) la clasificación de los males y los remedios en cálidos y fríos y *d*) el principio de la mayor vulnerabilidad de los niños –concepción que aún está en vigencia– entre otros aspectos, que iremos señalando a lo largo del trabajo.

Estos saberes incluyen los modos de administrar y preparar remedios, utilizando principalmente productos vegetales, en menor medida, minerales y, a veces, animales, así como la aplicación de ventosas, cataplasmas, parches y sanguijuelas; la recurrencia a

---

*interculturales de Argentina*, Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte, Buenos Aires, 2002a. Dora Jiménez de Puparelli, “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/Bracht Editores, Buenos Aires, 1984, pp. 235-254. Néstor Palma, *La medicina popular en el noroeste argentino*, Ediciones Huemul, Buenos Aires, 1978. Armando Pérez de Nucci, *Magia y chamanismo en la medicina popular del Noroeste Argentino*, Editorial Universitaria de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1989. Hugo Ratier, *La medicina popular*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1972.

<sup>3</sup> M. Cristina Bianchetti, *Cosmovisión sobrenatural de la locura...*, *op. cit.*; Silvia García, “Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular...”, *op. cit.*; Néstor Palma, *La medicina popular en el noroeste argentino*, *op. cit.*; Armando Pérez de Nucci, *Magia y chamanismo en la medicina popular del noroeste argentino*, *op. cit.*

los baños de asiento, masajes, al acomodamiento de huesos, tratamiento de luxaciones y quebraduras, entre otras técnicas.

Se advierte la raigambre humoral en las nociones que explican las dolencias como resultado de desbalances térmicos y alimenticios. Resfríos, anginas, catarros, neumonías, pulmonías, algunos tipos de mal aire y la insolación, entre otros males, muestran el modo en que el ambiente y el clima se constituyen en fuentes de enfermedad, pues las dolencias mencionadas se deben a la exposición a corrientes de aire, a cambios bruscos de temperatura o al exceso de frío o de calor, mientras que la alimentación inadecuada o conductas impropias durante la digestión causan empacho, problemas estomacales, renales y presión arterial. Es dañino comer y beber excesivamente, tomar bebidas o alimentos fríos, ingerir carnes pesadas, cortar el proceso digestivo por inmersión y combinar alimentos inapropiados. Cabe mencionar que todavía en España las etiologías de la enfermedad remiten a problemas de alimentación y al consumo de bebidas.<sup>4</sup>

La noción humoral –y la de los actores sociales– de enfermedad, implica un modelo de desequilibrio endógeno cuando el mal se atribuye a fallas en la alimentación o en el proceso digestivo y un modelo exógeno cuando la dolencia se debe a los efectos de la temperatura, los aires o los rayos del sol.

Entre las enfermedades frías figuran el frío de estómago, el resfrío, el catarro, la gripe, las anginas, los problemas menstruales y pulmonares, la neumonía, las puntadas en la cintura, los dolores en los huesos, el reuma y el mal aire. Las terapias para estos males son cálidas e incluyen infusiones, baños, cataplasmas, ventosas, friegas, sahumerios, productos vegetales, animales y minerales.

La arcilla de Cafayate (Salta) es buena para los huesos, es caliente. Cuando uno está mal de los pulmones o del pecho usa una cataplasma y toma té de toronjil. La grasa de la iguana se utiliza para friegas, es cálida. La cataplasma se la ponían a la gente que caía enferma con neumonía, cataplasma de lino con mostaza. Cuando tiene el huesito de la cola doblado hay que levantar el huesito con ventosa. Para los desgarros y el dolor de huesos se usa la grasa de animales. Uno derrite la grasa y fricciona.

Para los actores la condición de cálido o frío de la enfermedad y de los remedios es literal o metafóricamente térmica. Es literal 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

<sup>4</sup> Pedro Gómez García, “Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular”, en José González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar. La medicina popular*, Biblioteca de Etnología/Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, p. 219.

y los remedios que producen efecto refrescante o calórico. Es metafórica en fármacos preparados con vegetales, en el agua bendita, en los alimentos y en otras sustancias.

El carácter cálido de los elementos usados es térmico cuando es una propiedad del elemento o de la preparación, como se advierte en la arcilla, los paños y las cataplasmas o cuando el remedio produce un efecto calórico, como sucede con las grasas y ungüentos utilizados para dar masajes. Son metafóricamente cálidos los elementos sometidos a cocción o fermentación como el azúcar tostada, el vino, el aceite, el cebo, la sal y el lino. Entre los vegetales son cálidos los de olores y sabores fuertes y penetrantes, propiedades que son extraídas mediante la cocción. De acuerdo con Mariño Ferro,<sup>5</sup> en la medicina hipocrática el sabor cumplía un rol fundamental en la atribución de la calidad a los vegetales. Las plantas amargas eran 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. La mostaza en la medicina humoral clásica es cálida;<sup>6</sup> en la visión de los actores del NOA es el olor fuerte y penetrante lo que la define como cálida y es por ello que se agrega a las cataplasmas, costumbre que, por otra parte, es vigente en Francia.<sup>7</sup>

Las enfermedades cálidas incluyen la insolación, la 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. Las terapias pertinentes usan elementos fríos que facilitan la compensación buscada.

Para la insolación se pone un vaso de agua fría en la cabeza. Las sanguijuelas se usan para bajar la fiebre y el calor, son frías. La enfermedad de las muelas es caliente. Se le pone un parche frío.

El llantén es bueno para las muelas. Para la presión se puede tomar el té de cola de caballo, el ajo también es bueno. Los paños fríos se colocan sobre las muelas hinchadas. Se usan bálsamos que son fríos para enfermedades calientes.

Es fácil advertir la condición térmica de algunos remedios fríos como los paños embebidos en agua natural y en alcohol. Los bálsamos y los parches responden a

<sup>5</sup> Xosé Mariño Ferro, “Los dos sistemas de la medicina tradicional”, en González Alcantud, José y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), *Creer y curar. La medicina popular*, Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, p. 432.

<sup>6</sup> George Foster, *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral medicine in the new world*, Gordon and Breach Science Publishers, Nueva York, 1994, p. 195.

<sup>7</sup> François Laplantine, *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de las representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, p. 205.

similares criterios en tanto calman por enfriamiento el ardor y el dolor, mientras que las salmueras y el bicarbonato producen efecto refrescante. La víbora es fría al tacto y por extensión lo es la pomada hecha con grasa de los boídeos. Son metafóricamente fríos los vegetales suaves y dulces, en especial son los que se utilizan para ardores estomacales y problemas de presión.

La terapia hace uso de sustancias de signo contrario al de la dolencia. La eficacia se atribuye a la compensación del organismo a través de elementos fríos si la enfermedad es caliente y viceversa. Es un mecanismo de compensación y regulación que recupera el equilibrio, es decir, la salud. Desde la perspectiva de los actores, suman a la sanación las acciones simbólicas que se realizan, como la señal de la cruz o las oraciones que suelen acompañar el consumo de remedios. Por ejemplo, se acostumbra rociar los elementos que se adosan a la cataplasma haciendo una cruz y el enfermo suele persignarse antes de consumir los fármacos. En este sentido afirmábamos que es una medicina holística, integradora de saberes de tradición científica y acciones rituales, en la que no se pueden separar *praxis* naturales y sobrenaturales sin violentar el punto de vista de los actores vulnerando el conjunto que es visto y vivido como una totalidad.

La lógica de la cura está en relación con la idea de enfermedad. Frío y cálido representan dos extremos negativos para la salud, denotada por lo tibio, la compensación a través de terapias del signo opuesto a la del mal regenera el equilibrio deseado. Las ideas sobre los vegetales les asignan diversos poderes, entre éstos el terapéutico, lo que explica su eficacia sobre el organismo. La utilización de símbolos del catolicismo refuerza el proceso de cura en tanto se apropiá del poder ritual de las acciones ejecutadas.

Esta clasificación de los males y de los elementos terapéuticos en fríos y cálidos evidencia los cambios que la teoría humorar sufrió en la Argentina. La medicina humorar clásica tenía sustento en la doble oposición de las categorías de cálido/frío y seco/húmedo. Estas nociones hacían a valores humorales que nada tenían que ver con aspectos térmicos o simbólicos, sino que determinaban el tipo de complejión del individuo en cuatro categorías: flemático, sanguíneo, colérico y melancólico. Entre las metamorfosis que sufrió esta teoría, figura el cambio en la idea de humor que dejó de ser un valor para referir a un concepto térmico, la pérdida de la oposición seco/húmedo y del fundamento natural de la teoría, en tanto pasó a incluir contenidos mítico-religiosos; así, se clasificaron dolencias no naturales como la brujería y el mal de ojo, que son tenidas por frías en algunas áreas del NOA y en Cuyo, mientras que son definidas como cálidas en la Mesopotamia.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Anatilde Idoyaga Molina, “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, 1999, pp. 16-17.

Otras ideas humorales que tuvieron gran impacto fueron las que explican el origen de la enfermedad a través del contagio producido por el aire viciado, tal como sucede en diversas etiologías que dan cuenta del mal de ojo y del mal aire.<sup>9</sup> De más está decir que ambos morbos eran reconocidos por la medicina humoral en el siglo XVI y que algunos de los saberes respecto del mal aire se perpetuaron en el higienismo hasta el siglo XX, en la teoría de la ventilación. En el caso del mal de ojo, más allá de las causas estrictamente naturales, la medicina académica aceptaba que la envidia, los celos u otros sentimientos negativos se expandían como ponzona en el aire y así causaban el mal en quien fuere víctima de tan fatales miradas y sentimientos y, lo que más, aun sin necesidad de que se produjera el contacto visivo, pues el aire emponzoñado continuaba contagiando el mal después de que se retirara el causante del enviciamiento del mismo.<sup>10</sup> El aire podía viciarse y causar mal aire por motivos diversos, por ejemplo, al absorber la enfermedad de árboles y cualquier ente del paisaje natural o de las casas, enseres y objetos corrompidos, incluso de las personas sufrientes de distintos males.<sup>11</sup>

Las manifestaciones del mal aire son de dos tipos: musculares y problemas dérmicos. Los primeros son el cuadro más conocido, se alude a dolores en el cuello, los oídos y a contracturas musculares. Entre los tratamientos, figuran los masajes con una barra de azufre en la zona afectada.

Ideas biomédicas posteriores a las humorales, por ejemplo de los siglos XVIII y XIX, incluso del XX se advierten en las explicaciones, teorías etiológicas y manifestaciones referidas al mal conocido como nervios –comúnmente *bilis* en términos humorales. Tales concepciones populares reflejan los cambiantes saberes oficiales que se fueron sucediendo desde el siglo XVII hasta el XIX. Así por ejemplo, devienen de la biomedicina las siguientes ideas: *a*) que bebidas y comidas alteran los nervios y con ello las conductas de las personas, afectando su moralidad, *b*) que la debilidad intrínseca de los nervios explica la depresión y otros malestares emocionales, *c*) que la neurastenia lleva al llanto y a las experiencias de pánico, a la vez, estas últimas afectan el estado de los nervios, *d*) que existe un temperamento nervioso, visible en las personas que tienden a expresiones de ira, enojo y cólera, *e*) que el estudio intensivo, los pensamientos recurrentes y las

<sup>9</sup> Anaitilde Idoyaga Molina, “El mal de ojo entre los zapotecas (Méjico) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿cosmovisión paranoica u opresión étnica?”, *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 3, 2006.

<sup>10</sup> Enrique de Aragón, Marqués de Villena, “Tratado del aojamiento”, en F. Almagro y J. Carpintero (eds.), *Heurística a Villena y los tres tratados*, 1976 [1425] [www.wordtheque.com/pls/wordtc].

<sup>11</sup> Las teorías sobre el mal aire remiten también a causas no naturales. El mal aire penetra en el cuerpo cuando uno permanece o pasa por lugares de energías negativas. También deidades y brujos causan mal aire manipulando el viento y las brisas.

pasiones de la mente traen problemas nerviosos, *f*) que las experiencias de pánico o sustos pueden destensar los nervios provocando enfermedad, *g*) que los nervios son una suerte de cuerdas, algunas relacionadas con la moral otras con el conocimiento. Así, una persona puede sufrir de alteración en los nervios morales pero no en los cognitivos, tal era el caso de Lord Byron para la medicina académica en virtud, de que era un gran poeta pero de moralidad reprochable.<sup>12</sup> En definitiva, se advierte cómo las concepciones sobre el padecimiento de ciertas enfermedades están asociadas al control social de la moralidad impuesto por las tradiciones cristianas.

En fin, podríamos continuar con otro conjunto de males como la lepra, la disentería, el empacho, entre muchos otros, pero por cuestiones de espacio nos limitamos a los aspectos ya señalados a los que consideramos buena muestra de las influencias biomédicas.

### LAS PRÁCTICAS DE LOS LEGOS Y LA TERAPÉUTICA RITUAL

Las técnicas terapéutico-rituales más comunes entre los legos figuran los ensalmos –conocidos en la zona también como “cura de palabra” y “cura por secreto”–, el método diagnóstico-terapéutico a partir del agua y el aceite para curar el mal de ojo, la utilización de un trapo rojo para el sarampión, la medida para el empacho, la tinta china para la culebrilla (un herpes), el recorte del pie en una hoja de higuera o de tuna para las hemorroides, entre otros procedimientos que suelen combinarse con los ensalmos.

La mayoría de los adultos en los contextos rurales conoce fórmulas para diversas enfermedades, tales como las quemaduras, el empacho, los desgarros, la hernia, la angina, el dolor y ardor de estómago, el dolor de muelas, las verrugas, las hemorroides, el susto, el mal de ojo y el daño. Estas fórmulas son secretas y sólo se transmiten en Viernes Santo, Nochebuena o en la víspera de San Juan. Normalmente, quien enseña dice 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 su uso terapéutico.

Antes de pronunciar las oraciones el curador se persigna y suele hacer la señal de la cruz en la frente o en la parte afectada del cuerpo del doliente. En el tratamiento de algunas enfermedades, la enunciación de la fórmula es acompañada por otras técnicas,

<sup>12</sup> Anatilde Idoyaga Molina, “Los nervios: un taxón tradicional en el NOA. Reflexiones sobre las teorías de la enfermedad”, *Mitológicas*, XVII, 2002b. Anatilde Idoyaga Molina y Natalia Luxardo, “Experiencia de nervios entre mexicanos residentes en Estados Unidos”, *Scripta Ethnologica*, XXVI, pp. 155-159, 2004.

tal como sucede en la cura del empacho, la culebrilla, la hernia, las hemorroides y de las verrugas. Estas prácticas, aunque se reiteran, pueden variar según los conocimientos de cada curador.<sup>13</sup>

Las oraciones se dicen en silencio, invocando la ayuda y el poder de Dios, de la Virgen o 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 ordena que la verdad enunciada se haga realidad en el enfermo, cuyo nombre se indica expresamente. A continuación se rezan tres Ave María o tres Padre Nuestro si en el texto se invoca a la Trinidad o alguna de las figuras que la integran. Si el pedido compromete la intervención de un santo, una sola plegaria es suficiente.

La conexión entre el mal que aqueja al doliente y las palabras utilizadas varía. La relación es directa cuando la fórmula cita un episodio en el que Jesús curó esa misma enfermedad o cuando la oración hace referencia concreta a la dolencia padecida, señalándose que será curada en virtud del poder de la deidad. La narración de un episodio del Nuevo Testamento actualiza el poder de Cristo y lo hace presente, el rezo se convierte en la acción de Cristo aquí y ahora. Por otra parte, puede no haber conexión alguna entre la oración y la enfermedad que se trata, sólo se pide que tal o cual mal fuera curado después de decir la fórmula. En muchas fórmulas se reitera la veracidad del hecho enunciado, lo que remarca su carácter fundante.

La invocación a los santos se funda en sus acciones, las que se relacionan en forma directa o indirecta con el mal que sufre el individuo. En algunos casos, el santo invocado ha atravesado por los mismos pesares que el doliente, ha muerto en la hoguera como San Pantaleón o ha sido ciego, sordo, etcétera. En estos casos, lo emulado para que actúe simbólicamente es la carencia y no la abundancia, vale decir la lógica terapéutica que opera es la de la semejanza y no la de la oposición. En algunas fórmulas se combinan ambas representaciones (oposición y semejanza), aludiendo por oposición a Dios Padre, Cristo o la Trinidad y por semejanza a un santo determinado.

Los ensalmos, al igual que en España, no sólo se usan para tratar a personas, sino también para curar animales, propiciar sembradíos y restaurar espacios maculados. Un ejemplo del último tipo es: “Que se vaya el mal y que entre el bien como hizo Jesús en Jerusalén”.

<sup>13</sup> Para curar el empacho se usa una cinta para realizar el diagnóstico y comprobar el éxito del tratamiento o se “tira el cuerito” mientras se recitan las fórmulas y se hace 3 veces la señal de la cruz sobre la espalda del paciente antes y después de decir las oraciones. La culebrilla se cura escribiendo con tinta china y al revés Jesús, María y José en el extremo del herpe. La atención de hernias y hemorroides se acompaña del recorte del pie en una hoja de higuera o tuna. Las verrugas son contadas una y otra vez hasta su eliminación.

La fórmula permite recalificar el espacio que se ha cargado de potencia negativa y, a la vez, proteger la casa y el ambiente que la circunda. La mención a Jesús y sus acciones opera como referencia mítica originaria y actualizable a través de la palabra. Así, como Jesús entró triunfante en Jerusalén, el ambiente corrompido por la brujería o la envidia será restaurado por el curador.

La fórmula curativa debe repetirse tres veces, una a continuación de la otra o durante tres días consecutivos. Repetición que se apropia del poder sagrado del número tres, el que deviene de ser el número de la Santísima Trinidad.

La invocación y pedido a las deidades del catolicismo y la alusión a la Trinidad nos permiten afirmar que la cura es una muestra de su poder y los episodios del Nuevo Testamento son el ciclo mítico que fundamenta la cura por ensalmos. La vida de Cristo fue objeto de un proceso de mitificación, que le confiere la condición de realidad trascendente, como sucede con los hechos históricos que se incorporan en los *corpus* mitológicos.<sup>14</sup> En este sentido, es un ejemplo de mitificación de la historia e historificación del mito.<sup>15</sup> Además, la instrumentación del poder de las narraciones bíblicas se entiende en función de los atributos de etiológico, cosmogónico, ejemplar, sagrado, metatemporal y actualizable del mito.<sup>16</sup>

La cura por ensalmo requiere de la presencia del paciente cuando el rezo es acompañado de otras acciones, en caso contrario al terapeuta le basta con saber el nombre de la persona, el lugar donde se encuentra y el mal que la aqueja. Ello se debe a que el nombre es una de las entidades de la persona y, por ende, a partir de éste se la puede sanar o dañar.

El empleo de ensalmos es un buen ejemplo de la influencia española en la medicina tradicional del NOA, sin por ello negar la dinámica histórica y los consecuentes procesos de transformación de costumbres y representaciones.

Entre las dolencias cuyo tratamiento requiere de prácticas que acompañan al ensalmo y al consumo de etnofármacos figura el mal de ojo, especialmente peligroso para los niños, que se presenta en síntomas polimorfos como cefaleas, inapetencia y desgano, entre otros. Las explicaciones sobre el origen del padecimiento remiten de índole diversa,

<sup>14</sup> Marshall Sahlins, *Historical metaphors and mythical realities*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981.

<sup>15</sup> Jonathan Hill, "Myth and History", en J. Hill, Jonathan (ed.), *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1988, pp. 1-34. Terence Turner, "Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American...", *op. cit.*

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México, 1972. George Gusdorf, *Mito y metafísica*, Ediciones Nova, Buenos Aires, 1960. Adolf Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, Eudeba, Buenos Aires, 1961.

entre las que aparecen las causas naturales, antiguamente aceptadas y definidas por la medicina humoral. De acuerdo con esta última, el mal se trasmite por el aire, tanto son dañinos los aires fríos como los cálidos, así como las irradiaciones de los cuerpos celestes, en el caso del NOA especialmente el sol, aunque también la luna en otras regiones del país, además son nocivos los aires corruptos por individuos o animales muertos o que padecen de alteraciones humorales. Tales alteraciones se deben a desbalances orgánicos resultantes de: *a)* causas naturales –personas y/o animales cansados, sedentos, hambrientos, transpirados, en estado cálido, mujeres menstruantes o embarazadas, animales en celo, etcétera–, *b)* causas emocionales –personas que experimentan sentimientos de envidia, celos, admiración, deseo, etcétera–, *c)* causas morales –personas que han transgredido valores sociales, morales y pecadores, como adúlteros, borrachos, lujuriosos, fornicadores, prostitutas, ladrones, etcétera. Posiblemente, la biologización de emociones y comportamientos aceptada por la medicina humoral en tiempos medievales y modernos responde a la influencia de la Iglesia, que se valió del trabajo de los médicos como una importante herramienta de misionización y de imposición de mecanismos de control social. Por otra parte, causan mal de ojo especialmente las miradas y las palabras que implican halagos y cumplidos, pero además el hálito y la respiración, así como los sentimientos y deseos de las personas que miran, tocan o piensan en seres más débiles, entre los que se encuentran los niños.

Más allá de las explicaciones enraizadas en los saberes de la medicina humoral, otras teorías etiológicas dan cuenta de los aportes de la medicina popular europea que hacen hincapié en la envidia como motivo principal del daño que pueden sufrir los humanos, animales, vegetales, objetos, casas, etcétera. En el plano de los sentimientos también figura el cariño asociado habitualmente a la añoranza que sienten los parientes cercanos cuando no pueden estar con los seres amados.

El mal de ojo puede resultar de acción involuntaria o no. Cuando es intencional se asocia con la envidia y con la idea de que el ojeador puede ser cualquiera en virtud de dos criterios: en primer lugar, cualquiera puede experimentar envidia y, en segundo término, se trata de un sentimiento tan fuerte que *empodera* a cualquiera con independencia de la energía que posea cada persona. Cuando el padecimiento de mal de ojo deviene de una situación involuntaria se asocia a la capacidad de individuos de gran fuerza que añoran, piensan, miran o tocan a otro más débil, produciéndole un desbalance energético. En este último caso, el mal suele asociarse con sentimientos de cariño –que exceden el control de quien los experimenta– y a identificar al ojeador entre los parientes de la víctima.

La técnica diagnóstico-terapéutica a través del agua y el aceite consiste en agregar unas gotas de aceite a un recipiente con agua. Habitualmente se explica que si las gotas se expanden en pequeños círculos, el padecimiento es el mal de ojo. Si se han echado

dos gotas, los círculos representan la mirada que causó la dolencia, mientras que si el número de gotas es otro la mera expansión acredita la identidad de la dolencia.

El poder del aceite y del agua –recordemos que ambos se usaron y se usan en los rituales del bautismo– se asocia a las representaciones del cristianismo. En el caso que nos ocupa, el poder purificadorio de ambos elementos permite la realización del diagnóstico e inicia el proceso terapéutico. Dichos elementos eliminan las energías negativas del cuerpo del doliente, así como eliminan el pecado en la ceremonia del bautismo.

Existen otras terapias rituales, que no se originan en las creencias del catolicismo, si no que muestran su fusión con tales creencias en virtud de que se asocian a rezos, señales de la cruz, la triple iteración de una acción, ensalmos, entre otros usos rituales y simbólicos. Obviamente, diversas tradiciones se funden en las prácticas rituales dejando develar, a veces, horizontes de significados más amplios en los cuales las prácticas se inscriben. Un caso interesante es el de las técnicas utilizadas en relación con el sarampión, cuyo tratamiento produce la cura al estilo de la homeopatía.

Las paperas, el sarampión, los curan la gente del campo. Se cura friccionando con maíz y un trapo rojo y se pone a la luz un trapo rojo para que ilumine todo rojo. Se envuelve el maíz desgranado en el trapo rojo y se pasa (Carlos Salta).

El manejo terapéutico-ritual incluye elementos similares a la enfermedad en lo que hace a los granos de maíz que se asimilan a los exantemas y en lo relativo al rojo que emula el mal a través del trapo y la luz. Laplantine<sup>17</sup> denominó homeopatía ritual a las curaciones en las que los símbolos manipulados son semejantes y no opuestos al signo de la enfermedad. El uso de telas y elementos rojos es frecuente –aun hoy en día– entre los curanderos de Francia y entre los campesinos de España e Italia, muchos de ellos inmigrantes a nuestro país y, por ende, trasmisores de estos saberes.

La eficacia curativa del rojo hace también al simbolismo del color, que se asocia a la vida, a la fuerza, a la energía vital. Este perfil en relación con la salud se advierte también en el uso de vestimentas y cintas rojas para prevenir el ojeno, la envidia y la brujería. En el caso descripto, la lógica de la terapia tiene sentido en la compensación del doliente por adición de lo mismo. La enfermedad se piensa como perdida y requiere de una terapia restitutiva o aditiva.

Sintetizando, la medicina doméstica se vale de la combinación de los ensalmos –y los procedimientos asociados– con las ideas de la medicina humorar refiguradas. El rito maneja el poder de símbolos y acciones mayoritariamente del catolicismo y actualiza el

<sup>17</sup> François Laplantine, *Antropología de la enfermedad...*, op. cit., p. 192

poder del tiempo originario y de las deidades, se vale también de los números sagrados y del simbolismo de los colores. La medicina humoral, entre otros aspectos, aporta las nociones de salud y enfermedad como equilibrios y desequilibrios humorales, la clasificación de los animales y los remedios en fríos y cálidos, las teorías de contagio por el aire y numerosas recetas, cuya eficacia pone en juego las representaciones sobre los vegetales, minerales, animales y del ambiente. Otras teorías biomédicas, refieren explicaciones sobre el padecimiento de las enfermedades nerviosas y otras antiguas técnicas, hoy dejadas de lado, como los baños de agua fría, los golpes con ramas de olivo para tratar la histeria y diversas infusiones para calmar los estados de cólera y nerviosismo.

### LAS PRÁCTICAS DEL CURANDERO Y LA TERAPÉUTICA RITUAL

Entre las técnicas que el curandero maneja, algunas tienen relación con dolencias específicas y otras son apropiadas para cualquier mal; a la vez, cada sanador impone sus estilos particulares. En la *praxis* terapéutica, la acción ritual y el concomitante manejo del poder es continuo. La cura involucra a deidades, 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 se cometan.

Las prácticas y nociones rituales que dan sentido al actuar del curandero remiten, en buena parte, en cuanto sistema de creencia al catolicismo. Entre éstas figuran la invocación y los rezos a las deidades, la repetición de la señal de la cruz, 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 de espacios.

En estas páginas nos concentraremos especialmente en las terapias de raigambre católica a fin de analizar sus significados, dando por hecho que los procedimientos terapéuticos guardan consonancia lógica con la idea de enfermedad.

Es oportuno destacar que diversas representaciones del catolicismo dan soporte a teorías etiológicas de la enfermedad y a prácticas terapéuticas. En este sentido, debemos mencionar la visión dual de la persona conformada por cuerpo y entidades anímicas, incluyendo el espíritu,<sup>18</sup> que explica manifestaciones y etiologías de enfermedades, así

<sup>18</sup> El concepto de espíritu fue refigurado y es una de las entidades que integra la persona, diferente del alma, vale decir el sujeto tiene un alma, un cuerpo, un espíritu y un nombre. Sobre las almas y el poder en el sujeto véase Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

como prácticas terapéuticas. Tal es el caso del susto que supone la pérdida del alma y del mal conocido como agarradura, que implica o el rapto del alma o del espíritu.<sup>19</sup> Asimismo, es de capital importancia el bautismo, que provee el significado purificadorio y terapéutico al agua, al agua bendita y al aceite y que además aporta la noción de renacimiento simbólico y dota de nombre a la persona. El nombre es un alma nombre, que tiene un papel importante en la terapia y que, a la vez, puede ser objeto de daño. Las figuras de santos, vírgenes, Cristo e incluso Dios Padre son fundamentales puesto que actúan como iniciadores y auxiliares del curandero, pueden causar enfermedades y constituyen arquetipos, cuyas acciones suelen actualizarse por repetición mítico-ritual. Por su parte, la figura del diablo se asocia con la enfermedad y con otros daños, con la brujería y con los brujos, con la calificación del tiempo de carnaval y con el ámbito nocturno. Las creencias relativas a la supervivencia del alma dan cuenta de las relaciones entre hombres y difuntos. Este nexo puede tener un cariz positivo, como se observa en las almas que se convierten en ayudantes del curandero, pero también puede ser un vínculo negativo cuando el difunto trasmite el mal conocido como sombra o *aikadura*.<sup>20</sup> Señalemos, finalmente, que las emociones que se definen como pecados capitales –la envidia y la cólera– se asocian a manifestaciones de dos taxa tradicionales: los nervios, causados por sentimientos de ira o cólera y la envidia que causa el mal homónimo. También la gula, la luxuria, la pereza, la avaricia y la soberbia aparecen en la etiología de males particulares, por ejemplo, la gula como fundamento del empacho, aunque en especial se conectan a desequilibrios religioso-rituales.<sup>21</sup>

Entre las acciones rituales que se ejecutan en todas las terapias figuran los rezos, la invocación a las deidades, el sahumado, el alumbrado con velas, el uso de agua bendita, las repeticiones de la señal de la cruz, la alusión a la Trinidad y a otros símbolos del catolicismo. Desde esta perspectiva, las acciones rituales del curandero actualizan y canalizan el poder del tiempo primigenio y de las figuras míticas involucradas.

<sup>19</sup> El diablo puede causar agarradura por pura malignidad o por el incumplimiento de los pactos que realiza con los hombres. Sobre el diablo véase Luis Amaya, “El Diablo Criollo”, *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*, Prensa del Ministerio de Educación, Buenos Aires, 1996, pp. 107-140. Claudia Forgione, “El tío, Diablo o Supay. Una realidad del mundo puneño”, *Scripta Ethnologica*, XVIII, 1996. Cristina Krause, “El Diablo y los duendes cordilleranos”, en *Selección de textos de Folklore del Mercosur*, Prensa del INSPF-IUNA, Buenos Aires, 1995, pp. 105-124.

<sup>20</sup> Los muertos causan la sombra o *aikadura*. Cuando la mujer grávida concurre a velorios o cementerios o ve un cadáver humano o animal contagia el mal al feto. En los adultos, resulta de pensar con añoranza en los seres queridos que han muerto recientemente.

<sup>21</sup> Anatilde Idoyaga Molina, “Natural and Mythical explanations...”, *op. cit.*, 2002a, p. 86.

Entre los significados de acciones rituales muestran su raigambre católica, la ingestión y aspersión de agua bendita en las que se alude a su valor purificadorio y terapéutico. El agua se da a beber y/o se rocía a los pacientes, 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. La aspersión de agua bendita se usa también para limpiar ambientes corrompidos por la presencia de daños o de brujos, su capacidad purificatoria permite la restauración de la calidad del espacio. La aspersión suele incluir preparaciones con agua, ruda, contra hierba y vinagre.

Más allá del simbolismo católico, el agua es un purificador en muchos tratamientos, tal como se advierte en la atención de la tiricia, un desequilibrio socio-emocional,<sup>22</sup> que se debe a la pérdida de vínculos con la madre o el padre, por muerte o alejamiento. Su terapia incluye el tirado simbólico de la tristeza al agua; el hacer presente al ser ausente mediante sus vestimentas y en los sueños del enfermo.

El poder regenerador y aniquilador del fuego es utilizado en la terapia y posee un claro simbolismo en el sistema de creencias del catolicismo, recordemos, por ejemplo, la incineración de las brujas. Es el elemento de mayor significación en las técnicas que eliminan el daño, se aniquila el mal mediante la incineración del paquete, envoltorio y/o elementos embrujados. De no ser esto posible, el daño se quema simbólicamente de dos formas: a través del sahumado del paciente –el humo es un equivalente semántico del fuego– o mediante la incineración del alumbre o el plomo que previamente se ha pasado por el cuerpo del doliente y que ya ha sustraído –al menos parcialmente– el daño del cuerpo de la víctima.

La incineración del alumbre o del plomo es una técnica diagnóstico-terapéutica de origen popular, que permite identificar el mal que padece el paciente según la forma que tome el mineral después de su contacto con el fuego, pero a la vez inicia la curación al extraer el mal/sustancia del cuerpo del enfermo. Antiguamente, el sahumado era típico durante la celebración de la misa, en la que el incienso se usaba para curar los males del cuerpo y del alma que padecían los feligreses.

Además de utilizarse el incienso, al enfermo se lo suele sahumar con ruda, romero, yerba, azúcar u otros vegetales, dado que en las representaciones de los actores son elementos fuertes, con poder terapéutico y que, por ende, purifican el cuerpo a partir del humo. La melaza, hecha de los mismos elementos, se usa para dar masajes que, al poner en contacto el poder del vegetal con el cuerpo del doliente, facultan la acción terapéutica.

El poder del humo no es sólo terapéutico, es vehículo preferencial en la comunicación del curandero con las entidades anímicas y las deidades. El humo alude al poder del fuego mientras que el sahumado y las melazas vegetales hacen también al simbolismo

<sup>22</sup> Anatilde Idoyaga Molina, “Los nervios: un taxón tradicional en el NOA...”, *op. cit.*, 2002b, p. 56.

de los vegetales, que resulta de la reinterpretación de la medicina humoral en términos de poder, representación que incluye a vegetales, animales y minerales. El sahumado de personas, casas u otros bienes cumple con una función preventiva y terapéutica. La ruda y el romero impiden que las emanaciones, los daños, el mal de ojo y las envidias alcancen a la persona, la casa o al bien que se desea proteger.

La señal de la cruz es un poderoso símbolo de sanación en cuanto connota la muerte y resurrección de Cristo. Es una acción absolutamente reiterada; el curandero suele santiguarse al empezar y al terminar el ritual terapéutico, la hace, además, sobre el cuerpo del doliente y con el sahumerio durante la cura.

De acuerdo con los actores, el hacer la señal de la cruz posee una doble fundamentación, por un lado, invoca el poder y la protección de Dios y, por otro, implica un acto simbólico que actualiza el poder de Cristo, canalizado a través del curandero. Finalmente, la cruz –la habitual o la de Caravaca– suele colocarse cerca de la entrada de la casa con fines preventivos.

Las invocaciones, las oraciones circunstanciales y los rezos estandarizados a las deidades ponen en escena otra de las técnicas terapéutico-rituales de origen católico. Se trata de acciones que realiza el curandero tanto en ocasión de la terapia junto al doliente como en los rituales que ejecuta solo, generalmente por la noche, para facilitar el diálogo con las entidades míticas.

Estas técnicas son destinadas a comunicarse con las deidades –Dios, Cristo, la Trinidad, Pachamama (la Madre Tierra o simplemente la tierra), santos y vírgenes oficiales y populares– e intentan apropiarse del poder de las mismas. La acción ritual pretende una suma de poderes y voluntades que aporten eficacia a la cura. Cada sanador suele repetir especialmente oraciones invocando a los santos que se desempeñan como sus auxiliares, a ellos les ora pidiéndoles por la salud del enfermo.

La utilización de velas muestra también la influencia del catolicismo. El curandero alumbría a sus auxiliares favoritos como contraprestación a la ayuda que recibe de éstos. Para algunos sanadores 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 afecciones que aquejan al consultante o si este último interrumpe la lectura y pregunta sobre alguna cuestión concreta.

La significación de la mayoría de los elementos mencionados hasta aquí se funda en las creencias y símbolos del catolicismo, combinados con otros elementos principalmente de la medicina humoral. No obstante, en el extremo norte de la región aparece la figura de la Pachamama, dejando ver la pervivencia de creencias indígenas, a veces profundamente reformuladas cuando se la identifica literalmente con la tierra y los males que ésta puede acarrear de acuerdo con el modelo de las creencias humorales, otras veces mantiene el perfil de una deidad ambivalente dadora de bienes, pero que

exige numerosas contraprestaciones. Se trata de una relación que no se diferencia básicamente de la que los individuos mantienen con los santos y las vírgenes del catolicismo, la que si bien hoy en día es expresión del catolicismo popular, incluía las concepciones de las élites en siglos anteriores.

Entre los procedimientos para tratar males específicos vale la pena analizar el susto, en el que se debe llamar al espíritu o al alma del enfermo. Con este fin, el curandero separa la piel de la frente y sopla en dicha dirección para luego pronunciar 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 repite el nombre completo del paciente, preguntándole dónde está e invitándolo a regresar. Con el mismo objeto, el curador agita la mano mostrando al espíritu ropas u otras pertenencias del doliente, 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 del nombre de la víctima manipula la potencia del número tres y es, por ende, terapéutica.

El equilibrio armónico entre el cuerpo y el alma implica una idea de salud y enfermedad definible más en términos religiosos que biológicos. El alma o espíritu es el centro de poder del individuo y fundamento de sus capacidades intelectuales, motoras y afectivas, por lo tanto, la recuperación del alma implica el reequilibrio del poder y, en forma concomitante, de la salud. El llamado del espíritu revela que el nombre es otra de las entidades que integra la persona, más exactamente que la constituye y que es, al igual que el cuerpo y el alma, depositario de su vitalidad. La lógica de esta *praxis* radica en reunir las entidades, de cuyo equilibrio depende la salud.

En el tratamiento de la brujería suele llamarse al enfermo por su nombre para impedir la disociación de cuerpo y espíritu. En este caso, el llamado tiene un sentido preventivo y no terapéutico. La acción curativa que distingue a la brujería es la incineración real o simbólica del daño.

Existen diversas dolencias que hemos denominado desequilibrios religioso-rituales, que se originan en la represalia de las deidades por violación de tabúes, incumplimiento ceremonial o voluntad negativa de los seres míticos. En ellas, el aspecto distintivo de la terapia es la restauración del equilibrio entre el individuo y la deidad.

En el caso de la agarradura y la sopladura<sup>23</sup> causadas por las deidades, la acción distintiva es la realización de la ofrenda que no hubiera sido hecha o la compensación a partir de generosas ofrendas.

<sup>23</sup> La sopladura es una emanación que se instala en el cuerpo. Causan sopladura las deidades –por incumplimiento ritual– y los muertos cuando el individuo entra en contacto voluntariamente (o no) con urnas funerarias y otras sepulturas, por excavar esos sitios o por llevarse piezas arqueológicas. La terapia

Las deidades castigan el incumplimiento ritual, causando enfermedad y otros males. Así, por ejemplo, un individuo que tenía las imágenes de los Reyes Magos y habiendo llegado el 6 de enero no ofreció celebración alguna,<sup>24</sup> padeció de derrame cerebral.

Las terapias en esos casos exigen que el doliente rece y pida perdón a las deidades involucradas y, como acciones compensatorias, la realización de lo que fue omitido, vale decir una celebración y el cumplimiento de la promesa al santo o virgen.

El diablo causa el mal si las personas que han pactado con él no cumplen sus pedidos o violan el acuerdo. El accionar punitorio del maligno debe entenderse, en este caso, en términos de contrapaso. Otras veces, enferma por pura malignidad sustrayendo el alma al individuo o compeliéndolo al suicidio. Las posibilidades de que un incauto caiga en poder del diablo aumentan en carnaval, lapso dominado por el demonio y en el que su presencia entre la gente no sólo es permanente, sino que además es convocada por los hombres a partir de la ceremonia de desentierro.

En el tratamiento de la agarradura del diablo, el doliente debe trasladarse hasta el lugar en que el maligno le sustrajo y escondió el alma para liberarla y adosarla al cuerpo del enfermo.

En la cura de los males que hemos denominado desequilibrios religioso-rituales, se advierte el carácter sagrado de la terapia, expresado en la cantidad de poderes y seres que interactúan y se entrecruzan, tales como las deidades tradicionales –especialmente Pachamama- y del catolicismo -Dios, Cristo, la Trinidad, el diablo, vírgenes y santos–, el poder de los elementos y símbolos manipulados en los rituales terapéuticos –tales como los rezos y las invocaciones a las figuras míticas, las señales de la cruz, el alumbrado con velas, la ingestión de agua bendita, el sahumado de vegetales y de los más diversos objetos incluidos en los preparados para ofrendar a las entidades míticas– el poder del fuego canalizado a través del humo, el poder del ambiente, de animales, vegetales y minerales, la calificación del espacio y del tiempo, el poder del sujeto a partir del nombre, el cuerpo y el espíritu y, finalmente, el poder del terapeuta y el de sus espíritus auxiliares.

Estas técnicas incluyen terapéuticas rituales destinadas a restablecer el equilibrio entre el hombre, la sociedad, el ambiente y las deidades. Por ejemplo, cuando el mal se debe a fallas, como no celebrar las ceremonias debidas o ser mezquino en las

---

implica la sustracción de la enfermedad, la compensación ritual del ser mítico ofendido y devolver las piezas sustraídas. Sobre este tema véase M. Cristina Bianchetti, *Cosmovisión sobrenatural de la locura...*, *op. cit.*, y Anatilde Idoyaga Molina, “Natural and Mythical explanations...”, *op. cit.*, 2002a.

<sup>24</sup> Los poseedores de imágenes de seres míticos deben ofrecer una fiesta en su honor en su día calendárico. El dueño de la imagen es generoso para ser socialmente respetado y seguir contando con la protección de la figura.

ofrendas, no cumplir con la promesa hecha a un santo o a una virgen, transitar por espacios negativos, violar tabúes en relación con los muertos y/o los ambientes sagrados, entre otras posibilidades. Los rituales terapéuticos incluyen la comunicación con la deidad que se hubiera ofendido. Es igualmente fundamental la ejecución de acciones compensatorias de la ofensa cometida. Estas acciones son necesarias para recuperar la salud física, pues la idea de salud es integral y aquel que ha cometido una falta ritual la padece, entre otros aspectos, en el nivel orgánico.

## CONCLUSIONES

Las medicinas tradicionales en el NOA son la medicina doméstica y el curanderismo. Ambas combinan nociones y prácticas de la medicina humoral (y otras prácticas biomédicas), saberes de la medicina popular y rituales terapéuticos muchos de ellos de raigambre católica o resemantizados en dicho sistema de creencia y algunas tradiciones indígenas. La influencia de la medicina humoral se advierte en las concepciones de la salud, la enfermedad y la terapia como equilibrios y desequilibrios humorales, en ciertas concepciones sobre males específicos, tales como el mal de ojo, el mal aire, el empacho y otro conjunto de taxa que todavía son reconocidos por la biomedicina como las anginas, la disentería, la tiricia, el pulmonía, etcétera, mientras que la influencia de teorías académicas más modernas se deja ver en las concepciones sobre los trastornos nerviosos y mentales. Los aportes de raigambre popular se aprecian en numerosas técnicas diagnósticas y terapéuticas, tales como la del agua y el aceite, la de la medida, la extracción del mal con alumbre o plomo, la prevención de la enfermedad con amuletos, el papel de santos y muertos como auxiliares de los curanderos, los procedimientos para curar la culebrilla, las hemorroides, las verrugas y en algunas teorías etiológicas de la enfermedad, entre otros aspectos.

Entre las terapias rituales se destacan los ensalmos, invocaciones, rezos, manipulación del poder sagrado de diversas entidades y de los símbolos del catolicismo, así como otras técnicas de raigambre popular como la homeopatía del rojo en el tratamiento de las paperas, el conteo de las verrugas y el uso de tinta china en la cura de la culebrilla. Las concepciones religiosas compartidas por las élites y los sectores populares aportaron las creencias en la brujería, en pactos con el diablo, en el mal hecho como enfermedad inscripta en la esfera del daño, en dolencias que se asocian con pecados capitales, la identificación de las entidades que integran la persona y el uso purificadorio del agua y el fuego, entre otros contenidos.

Algún fragmento indígena encontramos en la existencia de deidades como la Pachamama, la costumbre de “challar” o convidar a la Madre Tierra con lo que se esté comiendo o bebiendo. No obstante, en el último caso no debemos olvidar la tradición occidental de las libaciones las deidades.

Las medicinas tradicionales del NOA carecerían de sentido sin conceptos como los de cuerpo, alma, espíritu, pecado, ensalmo, brujo, curandero, santos y vírgenes, diablo, carnaval y, más en el general, el sistema de creencias del catolicismo asociado con tradiciones humorales y biomédicas, como la clasificación de los males y los remedios en cálidos y fríos, el contagio de las enfermedades por los aires, la debilidad/fuerza de las personas y su relación con la vulnerabilidad a contraer diversos males, la importancia terapéutica de sabores, olores y colores, las formas en que se afectan los nervios, entre otros aspectos.

## BIBLIOGRAFÍA

Amaya, Luis, “El Diablo Criollo”, *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*, Prensa del Ministerio de Educación, Buenos Aires, 1996, pp. 107-140.

Bianchetti, M. Cristina, *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*, Ediciones Hanne, Salta, 1996.

De Aragón, Enrique Marqués de Villena, “Tratado del aojamiento”, en F. Almagro y J. Carpintero (eds.), *Heurística a Villena y los tres tratados*, 1976 [1425] [www.wordtheque.com/pls/wordtc].

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1972.

Forgione, Claudia, “El tío, Diablo o Supay. Una realidad del mundo puneño”, *Scripta Ethnologica*, XVIII, 1996.

Foster, George, *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral medicine in the new world*, Gordon and Breach Science Publishers, Nueva York, 1994.

García, Silvia, “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, Bracht Editores, Buenos Aires, 1984, pp. 255-268.

Gómez García, Pedro, “Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular”, en González Alcantud, José y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), *Creer y curar. La medicina popular*, Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, pp. 209-250.

Gusdorf, George, *Mito y metafísica*, Ediciones Nova, Buenos Aires, 1960.

Hill, Jonathan, “Myth and History”, en J. Hill, Jonathan (ed.), *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1988, pp. 1-34.

Idoyaga Molina, Anaitilde, “El mal de ojo entre los zapotecas (Méjico) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿cosmovisión paranoica u opresión étnica?”, *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 3, 2006.

Idoyaga Molina, Anatilde, “Los nervios: un taxón tradicional en el NOA. Reflexiones sobre las teorías de la enfermedad”, *Mitológicas*, XVII, 2002b.

—, “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, 1999, p. 16-17.

—, “Natural and Mythical explanations. Reflections on the taxonomies of disease in North-Western Argentina (NWA)”, *Acta Americana*, 8 (1), 2000a, p. 17-32.

—, *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*, Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte, Buenos Aires, 2002a.

— y Natalia Luxardo, “Experiencia de nervios entre mexicanos residentes en Estados Unidos”, *Scripta Ethnologica*, XXVI, 2004, pp. 117-187.

Jensen, Adolf, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Jiménez de Puparelli, Dora, “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/Bracht Editores, Buenos Aires, 1984, pp. 235-254.

Krause, Cristina, “El Diablo y los duendes cordilleranos”, en *Selección de textos de Folklore del Mercosur*, Prensa del INSPF-IUNA, Buenos Aires, 1995, pp. 105-124.

Laplantine, François, *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de las representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999.

Leenhardt, Maurice, *Do Kamo*, Eudeba, Buenos Aires, 1961.

Mariño Ferro, Xosé, “Los dos sistemas de la medicina tradicional”, en González Alcantud, José y Rodríguez Becerra, Salvador (eds.), *Creer y curar. La medicina popular*, Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1996, pp. 421-456.

Palma, Néstor *La medicina popular en el noroeste argentino*, Ediciones Huemul, Buenos Aires, 1978.

Pérez de Nucci, Armando, *Magia y chamanismo en la medicina popular del noroeste argentino*, Editorial Universitaria de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1989.

Ratier, Hugo, *La medicina popular*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1972.

Sahlins, Marshall, *Historical metaphors and mythical realities*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981.

Turner, Terence, “Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representation of contact with western society”, en Hill, Jonathan (ed.), *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1988, pp. 235-281.

Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.



Efraín Huerta y José Revueltas en casa de Pablo Neruda.  
*Biblioteca de México*, núm. 9, mayo-junio de 1992, p. 38.