



perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

"Soy como un aspirador"

Medicina popular, Espiritualidad y New Age en las terapias de un curandero catalán

Isabella Riccò - Medical Anthropology Research Center,
Universitat Rovira i Virgili¹

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.504>

Resumen

El artículo presenta un estudio de caso de un "curandero" catalán, una figura ecléctica e interesante. Josep practica distintos tipos de sanaciones: soluciona los males espirituales a través del trance, tira las cartas, cura la culebrilla (*herpes zoster*) con una cataplasma, distiende los nervios mediante una vela y saca la mala energía de los dedos. Sus terapias son muy heterogéneas y se han ido desarrollando durante los últimos 40 años. El objetivo del texto es acercarse al panorama de la medicina popular catalana, evidenciando las relaciones que ésta tiene con otras tradiciones, como el espiritismo y el New Age. Los primeros resultados nos han permitido vislumbrar el dinamismo del "curanderismo", su capacidad de adaptación a nuevas tendencias, hábitos y demandas de los pacientes, así como procesos de resignificación y manipulación por parte de quien ejerce estas terapias.

Palabras clave: medicina popular, New Age, antropología médica, curanderismo, Cataluña

Abstract

The article presents a Catalan "curandero" case study, an eclectic and interesting figure. Josep practices different kind of healing: he solves spiritual problems with

¹ Enviar correspondencia a: isabella.ricco@urv.cat.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

trance, he reads Tarot cards, he heals "culebrilla" (*herpes zoster*) with plaster, he reduces the nerve tension through a candle and he removes bad energy from fingers. His therapies are highly heterogeneous and have evolved over the past 40 years. The aim of the text is to approach the Catalan folk medicine panorama and to underline its relationship with others traditions, like spiritualism and New Age. First results have provided a glimpse into the dynamism of "curanderismo", its capacity to adapt to new tendency, habits, wishes of patients, as well as resignification and manipulation processes on a parent who exercises these therapies.

Key words: folk medicine, New Age, medical anthropology, *curanderismo*, Catalonia

Biografía de un curandero

El objetivo de este artículo es investigar la relación entre medicina popular, espiritualidad y terapias New Age a través del estudio de caso de Josep, un curandero de Reus (Baix Camp, Cataluña). Con el concepto de medicina popular (*folkmedicine*) me refiero a aquellas prácticas terapéuticas, inicialmente características de las zonas rurales, que explotan la eficacia empírica y simbólica de hierbas, oraciones, signos, masajes, amuletos y cataplasmas. El concepto fue largamente investigado en la Italia de los 70-80, sobre todo por parte de la escuela de antropología médica de Perugia dirigida por Tullio Seppilli, donde se utilizó

² Entre los primeros a elaborar el concepto de *folkmedicine* encontramos William George Black (1883). Su objetivo principal era discutir las tesis de Herbert Spencer sobre la mentalidad primitiva a través del folklore médico de los campesinos escoceses. Un siglo más tarde Erwin Ackerknecht (1984) distinguió entre medicina primitiva, etnomedicina y *folkmedicine*. El primer concepto remitía a las sociedades aborígenes, el segundo era utilizado por los antropólogos en las investigaciones de los cincuenta y el tercero, es decir *folkmedicine*, estaba compuesto de una mezcla articulada entre medicina primitiva, galenismo y tecnología médica y debía reservarse a los modelos sincréticos de medicina en las sociedades históricas (Comelles & Martínez-Hernández, 1994).

³ Sobre Tullio Seppilli y la fundación de la escuela de antropología médica de Perugia véase Comelles, Perdiguero-Gil & Riccò (2014).

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

principalmente “para designar el conjunto de saberes, representaciones y prácticas elaboradas a partir de la experiencia cultural del cuerpo, de la salud y de la enfermedad en las clases populares europeas” (Pizza, 2009: 155). Se intentó subrayar la relación entre clases hegemónicas y clases subalternas a partir de las propuestas teóricas de Gramsci (1948-1951) aplicadas a la etnografía de campo por De Martino (1948, 1959, 1961).

El caso que presento es el de Josep, propietario de una frutería y curandero de 60 años. Desde el principio de mi investigación⁴, me resultó un sujeto muy interesante porque asocia prácticas eclécticas y aparentemente alejadas entre ellas, como sacar la “mala energía” de los dedos, tirar las cartas, curar el *herpes zoster* con un líquido y algunas hierbas, distender los nervios mediante una vela y entrar en trance para permitir a los espíritus encontrar el camino hacia la luz. Se trata de un caso bastante complejo, no sólo por la variedad de técnicas que emplea, sino también por su dinámica, su crecimiento y sus cambios que han ido desarrollándose en el tiempo a remolque de las demandas de sus pacientes. Durante las numerosas entrevistas Josep hizo referencia varias veces a su cambio de identidad a lo largo de la vida:

Yo empecé como curandero, era muy curioso porque me venía un enfermo, yo entraba en trance y tenía al enfermo delante y por la mente me pasaba un árbol que se llama olivo, o tomillo, sabía lo que tenía que medicar a la gente, de hierbas en aquellos tiempos, porque me venía en la mente, no porque lo supiera

⁴ Los primeros datos recogidos en Italia (Riccò, 2012, 2013) se centraron en la *segnatura*: un ritual diagnóstico-terapéutico con el cual se tratan diferentes aflicciones/malestares (*herpes zoster*, erisipela, *enterobiasis*, torcedura, dolor de estómago) a través de rituales simbólicos que emplean objetos, signos, cataplasmas y fórmulas verbales orales. Más adelante la investigación continuó en el territorio catalán con el objetivo de comprender si en este contexto todavía existe la *segnatura* y, en tal caso, cómo se desarrolla. Durante mis primeros meses de trabajo de campo en Tarragona he podido constatar la presencia de la misma práctica de sanación para malestares como la culebrilla (*herpes zoster*) y el *culture bound syndrome* denominado *airada* (golpe de aire). Encontré además el homónimo de *segnatori* (denominación en italiano de los curanderos que realizan este tipo de rituales) a través de fuentes folclóricas de mediados del siglo XX, a los cuales denominan *senyadors*.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

[...], luego tuvimos estos años buenísimos de seguridad social y empecé con las cartas.

En esta primera etapa de su vida, cuando se consideraba curandero, recetaba sobre todo parches, aconsejaba remedios de hierbas, utilizaba el trance para conseguir el tipo de medicamento o para solucionar problemas espirituales.

Josep entró en contacto con el mundo de la sanación en los años setenta, en esta época era taxista y no sentía ningún tipo de atracción por esa realidad hasta que empezó a no encontrarse bien y decidió visitar a su vecina, la señora Agustina, que llevaba muchos años ocupándose de sanación física y espiritual⁵. Ella le comentó que no estaba enfermo, sino que tenía que dar su exceso de energía a los demás y que su destino sería sustituirla una vez hubiera muerto. Sabiendo que a la mujer no le quedaba mucho tiempo de vida, le pidió quedarse a su lado para aprender el arte de la sanación. Así lo hizo Josep durante nueve meses y, desde entonces, empezó a ejercer de curandero. Durante veinte años se ocupó sobretodo de sanación física mediante hierbas, muchas veces sugeridas por los hermanos de luz⁶ o por su guía espiritual (la misma Agustina) y también de sanación espiritual. Estas terapias eran las que le enseñó su maestra. Al mismo tiempo, desarrolló saberes aprovechándose de otras fuentes (personas o herramientas) y, con el pasar de los años, a los primeros conocimientos sumó otros más. Para entender su visión de la salud y de la enfermedad empezamos a profundizar en un concepto que vuelve muchas veces en sus terapias y que es de fundamental importancia en diferentes tradiciones, el de energía.

¿Energía o espíritus?

⁵ Esto no nos sorprende demasiado, de hecho sabemos que en otras culturas, en particular en el mundo siberiano, el manifestarse de una grave enfermedad muchas veces representa el preludio de una futura carga chamánica (Eliade, 2005).

⁶ Veremos más adelante a quien se refiere cuando habla de "hermanos de luz".

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Más que nada yo trabajo con las energías, hay personas que van a los médicos que no se encuentran bien, sea depresión, ansiedad, no se ponen bien, entonces recurren a mí. Yo miro si tienen algún tipo de energía negativa, soy como un aspirador [...]. Yo lo primero que hago es limpiar a través de los dedos, tiro, saco todo lo que llevan y pongo energía. Es como un cambio de energías, saco las negativas y pongo las positivas. Las energías yo las pido arriba, a la energía universal, yo soy como un hilo, me conecto y la reparto a las personas.

Así Josep empezó a explicarme cómo “trabaja”, hablando de energía, un concepto últimamente muy presente dentro de las medicinas alternativas y de las corrientes New Age⁷. En este “movimiento”⁸ suele hacerse referencia “a una fuerza sobrenatural de carácter impersonal, en algunas ocasiones refigurada por objetos energéticos, por los propios seres humanos” (Valle & Rodríguez 2013: 17) o por realidades trascendentes denominadas, la mayoría de veces, “luz”, “energía”, “unidad” (Heriot 1994), espíritus o entidades desencarnadas para referirse a una especie de substancia que junta todas las cosas del universo y que no es simplemente energía física, sino también espiritual. Por último, dentro de estas corrientes se habla también de Dios como energía universal (Hanegraaff 1996).

A primera vista, parte de las creencias de Josep parecen encajar con este modelo, en parte así es, porque habla repetidamente de energía positiva, negativa

⁷ El tema de la energía en las medicinas alternativas es fundamental porque el desequilibrio de los flujos energéticos se considera la base de la enfermedad. En realidad esto no suena como algo tan nuevo, considerado que ya Hipócrates situaba en el desequilibrio, en aquel caso relativo a los humores, el origen de un proceso patológico. El aspecto interesante es más bien el uso que se hace del vocablo que acaba por ser un término genérico e indeterminado (Dei, 2012) que hace referencia a una dimensión espiritual y trascendente del cosmos y que, dependiendo de las personas, tiene una connotación más o menos religiosa.

⁸ Unas de las características principales de este tipo de terapias es que no son parte de un movimiento organizado y coherente y que muchas personas rechazan la misma terminología del New Age, utilizada principalmente por los medios de comunicación de forma despectiva. Por ende, una de las mayores dificultades cuando se habla de New Age como hecho socio-cultural es que muy pocas personas se identifican a sí mismas como sus partidarios, voceros o adherentes (Carozzi, 1993). También hay que mencionar el hecho que la misma categoría de New Age algunas veces ha sido remplazada por etiquetas como: nueva ciencia, metafísica, religiones occidentales, filosofía, vida natural (Lewis 1992: 1).

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

y universal. De todas formas para él el concepto de energía es sólo un eufemismo para referirse a una específica concepción del mundo y a una forma de cosmovisión. Vemos más en detalle que identifica exactamente con este término:

Esta práctica es para sacar, digamos, energía negativa, hay quien le llama seres, espíritus. Si te hablo de espíritus parece que entramos en un mundo de cosas ocultas, de muertos, yo procuro hacer las cosas lo más sencillas que pueda, porque aquí viene gente de todas maneras. Así que no voy a decir: "usted lleva un muerto dentro", ni lo veo bonito, ni correcto. Le hablo de un tipo de energía entonces y se la quito [...]. Las personas somos cuerpo y alma, llega un momento que el cuerpo se va haciendo viejo y muere, lo queman, lo entierran, ya no está, queda el espíritu y estos seres son lo que yo me dedico a sacar. Cuando dejan la materia, la obligación del cuerpo es ir hacia el espacio, el espíritu tiene que ir hacia el cielo, por lo que sé algunos no van, entonces estos seres van perdidos en el espacio y cuando encuentran a una persona que tiene luz, se le ponen encima [...]. Aquella persona empieza a lo mejor un día: "me duele la cabeza, la barriga, no me encuentro bien". Dicen que cuando una persona muere, por ejemplo, del hígado su espíritu que se va, si aquel espíritu se pone encima de esta persona esta puede coger la enfermedad de aquel que murió [...]. Uno se viene aquí con un dolor de barriga, lo que quiere es que lo quite, no quiere una explicación.

Deducimos de sus palabras entonces que con energía se suelen llamar a los espíritus, a los seres que "alojan" en nuestros cuerpos, sin poseerlos totalmente, pero causando malestares y/o enfermedades. No son todas las almas a quedarse atrapadas en este mundo, son sólo algunas que se pierden y no "encuentran el camino hacia la luz" y es en este momento que interviene Josep. Tomando esto en consideración su concepción de la enfermedad se puede reputar relacionada con el mundo espiritual y, me atrevo a decir, espiritista; de hecho sabemos que el "movimiento" New Age está influenciado, entre otros, por el espiritismo del XIX (Lewis 1992; Hanegraaff 1996)⁹. Dentro de esta corriente se enfatiza el papel del médium que, entrando en trance, hace de mediador con los espíritus y les permite expresarse a través de él. Según Gordon Melton la diferencia entre el modelo New Age y el espiritista estaría en los efectos y en las consecuencias de esta

⁹ Los otros precursores identificados por Gordon Melton, Clark y Kelly (1991) son: Swedenborgianismo Mesmerismo, Transcendentalismo, Ciencia Cristiana, Teosofía, Parapsicología y Pensamiento Oriental.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

comunicación: si los espiritistas han practicado siempre el contacto con los espíritus, su principal propósito era averiguar si existía vida después de la muerte. Dentro del New Age el objetivo de la comunicación es lograr la transformación personal de aquellos que consultan con el mediador. A esta relación se la llama *channeling*, término derivado por el movimiento de contacto con los extraterrestres de los años 50, aceptado y re-contextualizado por el movimiento New Age para indicar la transformación individual de quien consulta al canalizador (Gordon Melton 1992). Con este concepto se indica que los médiums psíquicos pueden ser capaces, debajo de algunas circunstancias, de canalizar una información que llega por parte de entidades desencarnadas. La mayoría de veces se requiere un estado de trance durante el cual la entidad toma posesión del cuerpo del médium para comunicar a través de sus órganos vocales o a través de la escritura automática (Hanegraaff, 1996: 23). Los médiums no se limitan simplemente a ponerse en contacto con los espíritus sino también a sanar o a aconsejar a través de ellos, en consecuencia "lo aprendido o dictado va a servir para hacer un bien social" (Velázquez 2006: 6).

Volvamos a nuestro informante. Hasta aquí hemos comentado que sana algunos malestares o enfermedades "limpiando" a las personas de su energía negativa, esto es, de los espíritus que no encontraron el camino hacia la luz. He utilizado cosmovisión porque Josep¹⁰ habla de una jerarquía de seres, que según su elevación espiritual tienen más o menos luz, y de guías espirituales que ayudan al médium durante su trabajo (el mismo Kardec subdividía los seres en tres órdenes según su pureza). Otra característica de sus terapias se expresa a través del trance que puede servir para dos diferentes propósitos: el primero ponerse en contacto con los espíritus para hablar a través de ellos o recibir consejos sobre el tipo de cura a utilizar; el segundo, en cambio, se hace con el soporte de otra persona que, mientras el médium está en trance, ayuda al espíritu a "irse hacia la luz", liberando el cuerpo que ocupa. Para propósitos distintos, Josep asocia diferentes niveles de trance: en el primero se entrega a Dios, se concentra algunos

¹⁰ Josep no ha sido el único informante que me habló de este tipo de cosmovisión, a mi pesar no estoy en condiciones de abordar aquí los otros, pero me parecía interesante subrayar que no es un caso aislado.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

segundos y empieza a hablar. Las palabras no salen desde él, que es simplemente un trámite, sino desde su guía espiritual, Agustina, o desde los hermanos/seres de luz que le aconsejan y le sugieren una respuesta. Ésta puede depender de una pregunta o puede ser también una sugerencia relativa a un remedio para un malestar o para un tipo de terapia. En el segundo nivel de trance, en cambio, queda dormido con los ojos cerrados y más que de trance, según Firth(1967)¹¹, se tendría que hablar de posesión. Por esto necesita una segunda persona durante el proceso de dirigir el espíritu hacia la luz.

Es verdad que Josep actúa de canalizador y parece que estas prácticas puedan considerarse vinculadas al *New Age*. Lo que nos despista es que tal movimiento surgió al final de los años sesenta en EEUU y que Josep empezó a practicar estos rituales en los setenta mediante una anciana señora que llevaba mucho tiempo con ellos. Es probable que tales terapias espirituales no sean tanto parte de estas nuevas corrientes sino de unas usanzas vagamente espiritista donde estaba presente la idea de sanación utilizando los espíritus y que tal concepción ahora encaje perfectamente con el modelo *New Age*, que se ha constituido cogiendo elementos desde tradiciones distintas. Lo que sí es importante resaltar es el hecho que desde el final del XIX y hasta la Guerra Civil, las corrientes espiritistas estaban muy difundidas en Cataluña. Desde 1888 hasta 1934 tuvieron lugar dos congresos espiritistas internacionales en Barcelona, se publicaron 40 periódicos y a finales del XIX se editaron traducciones clandestinas de Allan Kardec. Este mundo estaba vinculado al anarquismo, que consideraba esta nueva manera de acercarse a la espiritualidad una forma de rechazar la ideología católico-burguesa dominante. En consecuencia, el espiritismo catalán prendió en las clases sociales subalternas pretendiendo trascender el orden social hegemónico (Martínez-Hernández, 2009). Durante el franquismo, en el que fueron prohibidas, uno de los mayores problemas fue la desaparición de las fuentes doctrinales escritas (a veces ocultadas por parte

¹¹ Una interesante subdivisión sucesivamente retomada por diferentes autores es la que Firth expresa mediante el trinomio: *Spirit-possession* (cuando una entidad extranjera controla las acciones del sujeto) *Spirit-mediumship* (cuando es simplemente un intermediario entre la comunidad y los espíritus) y *Shamanism* (un fenómeno social dentro del cual el chamán es considerado como aquel que tiene el poder de controlar los espíritus).

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

de los mismos miembros del movimiento espiritista). El clima de terror y de restricción condujo a un aparente desvanecimiento de tales creencias que se siguieron practicado en la clandestinidad y que, tras la muerte de Franco, emergieron de nuevo (Reviriego Almohalla, 1995).

Por otra parte, la forma que Josep tiene de ver la enfermedad la encontramos también en algunos movimientos seguidores del cristianismo, como es el caso de los cristianos Carismáticos. Según ellos existen una tripartición del cuerpo entre *body*, *mind* y *spirit* y a cada parte se asocia un tipo de enfermedad y una terapia diferente. Para la sanación de las enfermedades físicas (*physical healing*) se utiliza la imposición de manos y unas oraciones, para los problemas emocionales (*inner healing*) se intentan excavar en las heridas más profundas del paciente y se reza. Finalmente para la posesión por parte de un espíritu (*deliverance healing*) existen dos formas de sanación asociadas con la potencia que tiene la influencia demoníaca sobre el sujeto, si ésta no es muy fuerte se actúa con oraciones, sino con exorcismos (Csordas, 1994). Esta última terapia es la que más nos interesa porque también las prácticas ejercidas por Josep incluyen elementos semejantes a la sanación del espíritu de los Carismáticos.

Para aclarar el tipo de vínculo al que me refiero presento abajo una observación participante realizada durante un encuentro organizado por Josep y su ayudante:

A la reunión estaban presentes 10 personas (8 mujeres y 2 hombres) entre los 25 y los 60 años. Josep empezó hablando de las terapias que ejerce, centrándose sobre todo en las que tienen que ver con la energía y la "limpieza a través de los dedos". Después de una media hora de explicaciones puso en práctica la teoría invocando su guía espiritual. Llamó cada uno de los participantes y les sacó la "mala energía", los hizo sentar en frente de él, los cogió de los pulgares, se concentró y tiró. En ese momento la "energía-espíritu" se mudó del paciente a "su camino hacia la luz", pasando a través de Josep. Mientras estaba enseñando la terapia, una chica empezó a llorar de forma desesperada, parecía muy asustada, se sentía mal físicamente y decía que no sabía qué le estaba pasando, aunque no era la

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

primera vez. Josep opinaba que la razón fuese debida al hecho que la chica tuviese el mismo "don" que él, o bien que fuese destinada a hacer de médium. Así invirtió los roles y le hizo probar a sacar la "energía" de los dedos. Una vez empezado el ritual, la chica comenzó a gritar y llorar aún más, esta vez tirándose al suelo también. Los otros participantes (incluida yo) se levantaron de las sillas y se hicieron para atrás. Josep y su ayudante intentaron contenerla, pero ella no paraba, entonces cogieron la cruz de Caravaca y se la pusieron en la frente, mientras tanto le tiraron agua bendita, le pusieron la cabeza hacia la derecha y exhortaron al espíritu a irse siguiendo la luz. Después de algunos minutos la chica se tranquilizó y volvió a la normalidad, aunque con mucho cansancio y en evidente estado de *shock*.

Teniendo todo esto en cuenta, la hipótesis más plausible es que la concepción de la enfermedad de Josep pueda atribuirse sobre todo a las influencias del espiritismo en determinadas formas de cultura popular. El espiritismo en España se radica sí dentro del movimiento anarquista, pero hay que considerar que con la dictadura franquista el catolicismo volvió en auge, así que no parece una casualidad que en Josep se hayan mezclado dos corrientes que podrían parecer opuestas. Aun así, hay que tener en cuenta, además, que las terapias New Age pueden haber influido de forma transversal, contribuyendo a vislumbrar una realidad marginal, y que influyeron también de forma directa sobre otras prácticas que Josep empezó a desarrollar y que veremos inmediatamente.

Desde el herpes zoster a los Tarot, pasando por masaje y *culture bound syndromes*

Como ya he explicado al principio, algunas de las terapias que Josep utiliza las cultivó en un segundo momento, entre éstas la principal es la sanación del *herpes*

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

*zoster*¹², práctica que aprendió de otra curandera. La cura se desarrolla con el auxilio de un líquido compuesto por alcohol y tres diferentes tipos de hierbas (de las cuales no conocemos el nombre) recogidas en la noche de San Juan¹³. Josep se moja las manos con este líquido y las pone arriba del *herpes*, normalmente la cura se repite tres veces, pero funciona sólo si es él con sus manos a hacerla y si los “pacientes” no se duchan hasta el final del tratamiento. En sus terapias recurre también a saberes y remedios provenientes del mundo popular y campesino, tradicionalmente transmitidos por las mujeres de la familia. Uno de estos es el *culture bound syndrome* catalán denominado *airada*, un “golpe de aire” que provoca malestares físicos: dolor de cabeza, dolor de huesos y resfriados. Para sanarla existe un ritual que tiene como objetivo “cortarla”, es decir quitarla. La diagnosis se realiza a través de un plato con agua donde se echan tres gotas de aceite, si las gotas se agrandan significa que la persona tiene *l’airada* (o *l’aire*) mientras que si permanecen del mismo tamaño no la tiene¹⁴. Para poderla curar hay que coger un cuchillo y hacer cortes (o cruces) en el aceite, decir la oración que sigue: *Santíssima Trinitat dóna’m la bona veritat, si és la del matí que la curi*

¹² El término *herpes zoster* es el que se utiliza dentro del contexto biomédico (y también lo empleó Josep). Es bastante común que fuera de esta realidad se haga referencia a la enfermedad a través de otra denominación más folclórica y popular que, en muchos idiomas, se refiere a la etimología de la palabra. De hecho, el término *herpes zoster* deriva de *hérpo* (en griego, arrastrarse) y *zostrix* (cinturón), tal raíz ha tenido influencia sobre la denominación popular de la enfermedad en diferentes idiomas: *culebrilla* en español, *shingles* (del latín *cingulus* = cinturón) en inglés, *zona* (sinónimo griego de cinturón) en francés y *gürtelrose* (rosa a cinturón) en alemán (Gelmetti, 2007).

¹³ La noche de San Juan coincide con el solsticio de verano, momento de fuerte carga simbólica y energética. Se considera además que el agua este día tenga un valor curativo y de renacimiento (Fernández García 1995).

¹⁴ No hay que confundir *l’airada* con lo que en Galicia y en Portugal se denomina como *mal do aire*, un complejo de enfermedades con un trasfondo mágico, caracterizado por diferentes síntomas (consunción, alteración de la piel, falta de apetito, resfriado) y causado por animales, personas, muertos, astros y objetos (Kuschick 1995: 15-20). El mismo tipo de ritual diagnóstico-terapéutico mencionado para cortar *l’airada* es utilizado comúnmente en buena parte de España (Foster, 1980; Díaz Ojeda & Sevilla 1980; Perdiguero 1986) en Italia, Argentina, Estados Unidos y Canadá (Idoyaga Molina, 2013: 123) para quitar el mal de ojo, aunque las características semióticas del mal de ojo sean más parecidas a las del *mal do aire*.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Sant Martí, si és la del migdia que la curi la Verge Maria i si és la del vespre que la curi Sant Silvestre y rezar tres Padres Nuestros a la Santísima Trinidad para completar el ritual. Este tipo de sanación ha sido descrita en toda la Península Ibérica y hasta hace pocos años tenía un cierto papel dentro de algunas áreas rurales del Estado (Comelles, Alemany & Francès 2013), en el caso de Josep podemos afirmar que él sigue utilizándola hoy en día.

Otras herramientas que explota, y que desarrolló por sí mismo a lo largo de los años, son masajes que distienden los nervios. Para llevarlos a cabo enciende una vela, se sitúa donde duele y le pone encima un vaso invertido, moviendo la vela, ésta sube y baja la piel, funcionando como una ventosa. Según Josep hay alguna fuerza espiritual que le guía durante el masaje de tal manera que el alivio no dependa simplemente de sus dotes manuales. Estas terapias (parches de hierbas y masajes) recuerdan los remedios populares de principios del siglo XX descritos por Amades (1969)¹⁵. El folklorista catalán describía distintas figuras de referencia que, en aquellos tiempos, atendían al pueblo en relación a una amplia gama de enfermedades y malestares. De todos los sanadores enumeramos simplemente los que nos parecen más interesantes en relación a nuestra investigación, los *saludadors* (combatían el *herpes* con un *tió*¹⁶ en el fuego y haciendo que se secase; a medida que se secaba pasaba el dolor, para curar las verrugas echaban tantas alubias como verrugas querían eliminar), los *xucladors* (curaban las heridas chupándolas), los *endevinetes* (veían a través del cuerpo y localizaban la enfermedad), los *fogadors* (curaban las quemaduras), los *adobadors* (curaban los huesos¹⁷), los *curanderos* (curaban ligamentos de nervios y *espatllats*), los

¹⁵ Aunque la salida del libro *Folklore de Catalunya. Costums i creences* se remonta al 1969, hay que especificar que ha sido una publicación póstuma hecha por la cuñada de Amades, Consol Mallafré. En realidad los remedios y las terapias expuestas fueron recogidos en la primera mitad del siglo XX y no sabemos hasta qué punto representan la realidad de la época.

¹⁶ Con *tió* se hace referencia a un tronco de madera. La palabra deriva de la tradición catalana del *Tió de Nadal* que es el trae los regalos a los niños durante la Navidad.

¹⁷ En las islas Baleares con este término se referían también a sanadores que curaban con oraciones y hierbas.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

oracioners (curaban con oraciones), los *senyadors* (curaban a través de signos de cruces y oraciones) y finalmente los *trencadores* (utilizaban la misma técnica de los *senyadors* pero se limitaban a algunos malestares determinados: *mal de ventre, angina, enyorament, enaiguament*) (Amades 1969: 944-952). Josep parece combinar herramientas propias de diferentes sanadores, y es probable que esas categorías no fuesen tan especializadas como supone Amades. En esa época el acceso a cualquier dispositivo de salud médico era mucho menor que ahora, por el costo, por falta de medios de transporte y recursos y por hábitos y costumbres diferentes. Esto era evidente sobre todo en las áreas rurales, de hecho hay que considerar que antes del 1967 el campesinado no tenía acceso a la seguridad social y que el sistema sanitario universal español no se implantó hasta el 1984 (Guillén-Rodríguez, 2000). Los curanderos (utilizando esta palabra en el sentido más amplio del término y no en el de Amades) eran una parte significativa del proceso de salud/enfermedad/atención en Cataluña, al menos hasta los años cincuenta. Posteriormente han tenido perfiles y significados distintos, como señaló en su momento Granero Xiberta (1982) que apuntaba una transición muy evidente entonces entre el curandero clásico de los pueblos o ciudades descrito por Amades u otros folkloristas y un nuevo curandero urbano articulado de modo distinto con el dispositivo sanitario público. El cambio en los tipos de terapias de Josep dependió de diferentes factores. El principal era que había muerto el hombre que le ayudaba durante sus estados de trance, desde entonces no quería trabajar con nadie más porque sus pacientes confiaban en él y una nueva persona los podía limitar y molestar. En segundo lugar, en veinte años, el contexto social no era el mismo y con la mejora del sistema sanitario había cambiado su clientela, que ahora no lo necesitaba tanto como curandero, sino más como persona de referencia y confidente. En esta etapa de su vida Josep empezó a plantearse ayudar a la gente mediante otras técnicas y a profundizar en nuevos campos, en particular el Tarot. En la elección de esta última creemos puedan haber influido las corrientes New Age gracias a las cuales el Tarot se ha puesto nuevamente de moda. La diferencia está en que "se empezó a utilizar no sólo como instrumento de adivinación sino más

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

como herramienta para llegar a un mayor conocimiento de uno mismo con la consiguiente alteración del uso de muchas prácticas ocultistas más antiguas (astrología¹⁸ y Tarot)” (Gordon Melton 1992; Feher, 1992). Aunque éste no es el caso específico de Josep, que lo explota sobre todo para videncia (en sustitución del trance), seguramente su elección no ha sido casual, estaba buscando algo que la gente podía necesitar cuando ya no demandaba las terapias populares. Es también por eso que las nuevas corrientes New Age afectaron a la manera de trabajar de Josep.

De curandero a “cura-oyente”

Mediante el análisis de las terapias utilizadas por Josep hemos intentado poner de relieve el desarrollo y la coincidencia de diferentes identidades. Si en la primera parte de su vida se veía como un curandero ahora se considera:

Más cura que médico [...]. Cuando era de tú edad entraba en una iglesia muchas horas del día, había 4-5 curas confesando, gente que tenía problemas e iba al cura y hablaba, y el cura, hombre inteligente, le aconsejaba y le ponía la penitencia: 3 Padres Nuestros y 3 Ave María, aquella mujer rezaba y salía curada. Ahora si uno tiene una apendicitis fuerte y se va a confesar por mucho que rece, por mucho que le haga el cura, no se te curará. No soy médico para curar apendicitis pero viene una persona que tiene ansiedad, depresión porque la ha dejado el marido, se le ha muerto un hijo, ésta necesita comprensión, que alguien la escuche hablar y mandar las buenas cositas como hacían los curas, pues rezas o vas a dar una vuelta cada día, pero no son enfermedades, son cosas de la mente, pero mucha gente necesita hablar, tener confianza con alguien.

A través de sus palabras pretende subrayar la importancia de una escucha que se está perdiendo, además que queda claro el nuevo papel que tiene, el de oyente. Desde un punto de vista clínico hubo un tiempo en que la escucha tenía un papel fundamental y permitía al paciente expresarse sobre su enfermedad. Ese modelo entró en crisis lentamente tras la II Guerra Mundial (Comelles, 1996) cuando el

¹⁸ Señalamos también que Josep está dado de alta como astrólogo.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

cuerpo del enfermo pasó a ser considerado y observado como una máquina con un defecto, un ser aislado del contexto socio-cultural y un objeto que no necesita expresarse para ser arreglado. A esta nueva forma de construcción social, de cosificación del cuerpo enfermo se ha llevado al extremo mediante la hiperespecialización y el progresivo recurso a procedimientos diagnósticos basados en exámenes de laboratorio o en el uso de la tecnología (Seppilli 2000: 40). El sujeto hedonista de la contemporaneidad, anclado más al cuerpo que al discurso (Martínez-Hernández 2009), se construye como estructura de su realidad y el malestar se asocia casi exclusivamente a una disfunción interior.

Otros actores sociales que durante siglos han actuado como oyentes eran los profesionales de la religión, especialmente los confesores y directores espirituales que ofrecían a las personas un espacio de escucha donde podían sacar sus ansiedades, problemáticas y sentimientos de culpa, produciendo en ellos mismos una especie de catarsis. En los últimos años, como nos ha señalado Josep y algunos autores como Joan Prat (2012), las iglesias han quedado vacías, pero se vuelve a hablar de espiritualidad como alternativa a la religión cristiana (Van der Veer, 2009). Uno de los mayores éxitos de Josep, recae en la relación con sus pacientes, en su forma de escuchar sus problemáticas y dudas, de tranquilizarlos, en la confianza que ellos tienen en él así como en el poder simbólico que encarna. Nos confirma entonces lo que hace veinte años Menéndez vislumbraba, que «la mayoría de las actividades llevadas a cabo por curanderos no son sólo hechos técnicos, sino hechos sociales más allá que los curadores y las instituciones médicas los interpreten o no como tales» (Menéndez 1994: 72) .

Conclusiones

Del caso de Josep podemos extraer algunas conclusiones derivadas de la combinación de terapias en la que es competente y que son las que siguen:

- Terapias con hierbas y parches (*herpes zoster* y diferentes enfermedades que se le presentan)
- Terapias con energías tales como imposición de manos (dolores musculares)
- Masajes (dolores musculares)

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

- Tarot (preguntas, consejos)
- Terapias simbólicas (*airada*)
- Terapias espirituales (trance para videncia y para sacar espíritus que se ponen encima de las personas y les provocan malestares, trance para mandar espíritus hacia la luz)

Esta multiplicidad de las curas expresa el holismo del mundo de la sanación, un concepto que ha sido largamente trabajado por diferentes autores. Algunos hablan de “ambiente holístico” (Heelas & Woodhead, 2008) para referirse a una realidad formada por distintas organizaciones, especialistas profesionales y asociaciones “que guardan entre sí relaciones característicamente sintagmáticas en las que un individuo puede participar en diferentes actividades al mismo tiempo, sin que ello implique nada respecto a adscripción social alguna” (Cornejo Valle 2012: 4). Con ambiente holístico se hace referencia a lo que Heelas y Woodhead denominaban como *subjective-life* (vivir en conexión con uno mismo y su íntima experiencia) en contraste con la denominada *life-as* (vivir en acuerdo con determinados roles sociales y expectativas)¹⁹. En Josep el holismo se manifiesta sobre todo gracias al continuo entre energía y materia (Cornejo Valle & Blázquez Rodríguez, 2013) que expresa mediante las terapias relacionadas con los tratamientos espirituales.

Sus prácticas de sanación pertenecen a mundos diferentes (curanderismo, espiritismo, espiritualismo, New Age) y se han desarrollado también en periodos distintos, esto nos ayuda a poner de relieve la evolución y el dinamismo del curanderismo y su capacidad de adaptación a nuevas tendencias, hábitos y demandas de los pacientes. El que la medicina popular se asocie con lo tradicional no quiere decir que este mundo se caracterice por la inmovilidad. “El concepto de tradición, aunque supone la idea de conservación, muestra una capacidad única de variaciones, permite un sorprendente grado de libertad para aquellos que la siguen” (Lenclud 2001: 126) y este caso es un buen ejemplo. Las antiguas prácticas se van readaptando a los nuevos contextos histórico-culturales, lo cual según Menéndez

¹⁹ En realidad dentro de estas corrientes existen muchas normas de conducta implícitas que pueden generar presiones y sentimientos de culpabilidad en el individuo.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

(1994) implica procesos de resignificación de la medicina tradicional. La categoría de espiritualidad se vuelve el nexo de unión entre la religión y las nuevas terapias alternativas. Acerca de esta categoría Hanegraaff (2000: 296) ha propuesto una definición interesante describiéndola como "any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems". Para explicarla utiliza el ejemplo de Jacob Boehme, un zapatero cristiano del siglo XVII, que cambió su vida después de haber experimentado la iluminación interior. Hanegraaff lo presenta como ejemplo de espiritualidad radicada en el sistema simbólico-religioso "he used elements of various symbolic systems, and so he created a new synthesis, a new way of understanding his native Christian faith" (Ibíd. 2000: 298). De la misma manera que Jacob Boehme, Josep tiene una base cristiano católica, pero su idea de la espiritualidad se presenta como el producto de una manipulación individual de diferentes sistemas simbólicos, como la medicina popular, el espiritismo, el simbolismo cristiano, y parte de los principios del New Age.

Las formas de curanderismo, en el mundo de la medicina popular y tradicional, ponen de relieve como éste interrelaciona con otras tradiciones. Josep manipula diferentes conocimientos pero también sus pacientes mezclan diferentes saberes (biomédico, popular) que producen una permanente contaminación (E. L. Menéndez, 2003). Durante el análisis hemos destacado también, dentro de las habilidades de Josep, la importancia de la escucha, cualidad que puede tener una función terapéutica muy importante sobre algunas personas. Finalmente, Josep puede tomarse como ejemplo para ilustrar el cambio en la medicina popular, respeto a como las fuentes clásicas la habían entendido durante el siglo XX; en particular tal como De Martino (1948; 1959; 1961) primero y sus sucesores después (Guggino 1978; Bartoli & Falteri 1983; Gatto Trocchi 1983; Seppilli 1983), identificaban estas prácticas como una forma de canalizar el sufrimiento dado por las precarias condiciones de vida del mundo rural de aquellos tiempos (años 50-60). Con Josep ya no se habla más de ciudad y campo, de existencia precaria y religiosidad popular, sino que estamos pasando a una nueva forma de concebir la

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

*folkmedicine*²⁰ que se basa en la apropiación e incorporación de nuevas prácticas y tendencias, y que hace hincapié sobre el diálogo entre medicina y espiritualidad.

Bibliografía

Ackercknetch, Erwin (1984). *Medicina y antropología social*. Madrid: Akal.

Amades, Joan (1969). *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Selecta.

Bartoli, Paolo y Falteri, P. (1983). "Il corpo conteso. Medicina 'ufficiale' e medicina 'popolare' a Magione". *La Ricerca Folklorica* nº 8, pp. 57-66. Doi: 10.2307/1479534

Black, William George (1883). *Folk-medicine: a chapter in the history of culture*. London: Folk-lore.

Carozzi, Julia (1993). "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales". *Boletín de Lecturas Sociales Y Económicas*, nº 2(5), pp. 19-24.

Comelles, Josep M. (1996). "Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto medico". *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, nº 1-2/ ottobre, pp. 57-87.

Comelles, Josep M., Alemany, Silvia y Francès, L. (2013). *De les iguals a la cartilla*. Barcelona: Generalitat De Catalunya.

Comelles, Josep M. y Martínez-Hernández, A. (1994). "La medicina popular. Los límites culturales del modelo médico". *Revista de Dialectología Y Tradiciones Populares*, nº XLIX(2), pp. 109-136.

Comelles, Josep M., Perdiguero Gil, Enrique y Riccò, I. (2014). "Tullio Seppilli, l'éducation pour la santé et la fondation de l'anthropologie médicale italienne". *Curare*, nº 37(2), pp. 85-99.

²⁰ Para una descripción más detallada del actual panorama catalán sobre la medicina popular y sobre el pasaje entre el antiguo modelo tradicional de sanación y el modelo actual de incorporación de nuevas terapias véase Riccò (2015).

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Cornejo Valle, Mónica (2012). "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados?. Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología*, nº 70(2), pp. 327–346. Doi: 10.3989/ris.2010.09.08

Cornejo Valle, Mónica y Blázquez Rodríguez, M. (2013). "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Revista de Antropología Experimental*, nº 13, pp. 11–30.

Csordas, Thomas (1994). *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

De Martino, Ernesto (1973). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948 1ªed.). Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, Ernesto (2001). *Sud e magia* (1959 1ªed.). Milano: Feltrinelli.

De Martino, Ernesto (2008). *La terra del rimorso* (1961 1ªed.). Milano: Il Saggiatore.

Dei, Fabio (2012). "Medicine non convenzionali: una prospettiva antropologica". En: D. Cozzi, *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*. Perugia: Morlacchi Editore, pp. 157–180.

Díaz Ojeda, María A. y Sevilla, J. L. (1980). "Patología popular y mal de ojo". En: K. Michael y J. M. De Miguel, *La antropología médica en España*. Barcelona: Anagrama, pp. 209–223.

Eliade, Mircea (2005). *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (1974 1ªed.). Roma: Edizioni Mediterranee.

Feher, Shoshanah (1992). "Who holds the cards? Women and New Age astrology". En: J. Lewis y J. Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*. Albany: Suny Press, pp. 179–189.

Fernández García, Joaquín (1995). *Curanderos y santos sanadores. Curanderismo y medicina popular en Asturias*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano.

Firth, Raymond (2011). *Tikopia Ritual and Belief* (1967 1ªed.). Abingdon: Routledge.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

- Foster, George (1980). "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana". En: K. Michael y J. M. De Miguel, *La antropología médica en España*. Barcelona: Anagrama, pp. 123–147.
- Gatto Trocchi, Cecilia (1983). *La medicina popolare in Italia*. Roma: Newton Compton Editori.
- Gelmetti, Carlo (2007). *Il fuoco di Sant'Antonio: storia, tradizioni e medicina*. Milano: Springer.
- Gordon Melton, John (1992). "New Thought and the New Age". En: En: J. Lewis y J. Gordon Melton, *Perspective on the New Age*. Albany: Suny Press, pp. 15–29.
- Gordon Melton, John, Clark, Jerome y Kelly, A. A. (1991). *New Age Almanac*. Detroit: Visible InkPress.
- Gramsci, Antonio (1948). *Quaderni del carcere* (1948–1951 1ªed.). Torino: Einaudi.
- Granero Xiberta, Xavier (1982). "La ideologia dominante en los estudios de curanderismo urbano". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 2, pp. 69–91.
- Guggino, Elsa (1978). *Il corpo è fatto di sillabe: figure di maghi in Sicilia*. Palermo: Sellerio.
- Guillén-Rodríguez, Ana (2000). *La construcción política del sistema sanitario español: de la postguerra a la democracia*. Madrid: Exlibris DL.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age Religion and Western Culture*. Leiden - New York - Köln: Brill. Doi: 10.1163/156852700511568
- Hanegraaff, Wouter J. (2000). "New age religion and secularization". *Numen*, nº 47, pp. 288–312.
- Heelas, Paul y Woodhead, L. (2008). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Balckwell.
- Heriot, Jean (1994). "El estudio de la Nueva Era de los Estados Unidos: problemas y definiciones". En: A. Frigerio y M. Carozzi, *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Horta, Gerard (2004). "Espiritismo y lucha social a Cataluña a finales de siglo XIX". *Historia, Antropología Y Fuentes Orales*, nº 31, pp. 29–44.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Idoyaga Molina, Anatilde (2013). "Las manifestaciones del mal de ojo en iberoamérica. Reflexión crítica sobre la posibilidad de orígenes indoamericanos". *Scripta Ethnologica*, nº XXXV, pp. 109–222.

Kardec, Allan (2007). *Libro degli Spiriti* (1857 1ªed.). Roma: Edizioni Mediterranee.

Kuschick, Ingrid (1995). *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo XXI.

Lenclud, Gérard (2001). "La tradizione non è più quella d'un tempo". En: P. Clemente y F. Mugnaini, *Oltre il folklore*. Roma: Carocci, pp. 123–133.

Lewis, James (1992). "Approaches to the study of the New Age movement". En: J. Lewis y J. Gordon Melton, *Perspective on the New Age*. Albany: Suny Press, pp. 1–14.

Martínez-Hernández, Angel (2009). "Cuerpos fantasmales en la urbe global". *Revista de Psicología*, nº 21(2), pp. 223–236. Doi: 10.1590/S1984-02922009000200003

Menéndez, Eduardo (1994). "La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?" *Alteridades*, nº 4 (7), pp. 71–83.

Menéndez, Eduardo (2003). "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas". *Ciência & Saúde Colectiva*, nº 8(1), pp. 185–207. Doi: 10.1590/S1413-81232003000100014

Perdiguero Gil, Enrique (1986). "El mal de ojo de la literatura antisupersticiosa a la antropología médica". *Asclepio*, nº 38, pp. 47–66.

Pizza, Giovanni (2009). *Antropologia medica*. Roma: Carocci.

Prat, Joan (2012). *Els nous imaginaris culturals*. Tarragona: Publicaciones URV.

Reviriego Almohalla, Maria (1995). *Medicina popular y espiritismo*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

Riccò, Isabella (2012). "Medicina tradizionale e guaritori nell'Appennino Parmense". *Le Valli Dei Cavalieri*, nº 29, pp. 83–95.

Riccò, Isabella (2015). "La folk medicina en la Cataluña actual: una comparación entre viejas y nuevas prácticas de curandería". En: J. M. Comelles & E. Perdiguero, *Medicina y etnografía en Cataluña*. Madrid: CSIC, pp. 81-100.

perifèria

Número 21 (1), junio 2016

<http://revistes.uab.cat/periferia>

Seppilli, Tullio (1983). "La medicina popolare in Italia". *La Ricerca Folklorica*, nº 8.

Seppilli, Tullio (2000). "De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud? A modo de presentación". En: J. Comelles y E. Perdiguero Gil, *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 33-53.

Van der Veer, Peter (2009). "Spirituality in Modern Society". *Social Research*, nº 76(4), pp. 1097-1120.

Velázquez, Carla G. (2006). "La New Age propuesta de una espiritualidad global". *Quaderns-E de l'ICA*, nº 7, pp. 1-19.