



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caea@sinectis.com.ar

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Viotti, Nicolás

DESHACIENDO DAÑOS. REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE LA BRUJERÍA EN EL
NOROESTE DE ARGENTINA

Scripta Ethnologica, núm. 25, 2003, pp. 117-140

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802507>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DESHACIENDO DAÑOS. REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS DE LA BRUJERÍA EN EL NOROESTE DE ARGENTINA

Nicolás Viotti*

Summary: The *curanderos* play a crucial role in the therapeutic processes among the population of the North West of Argentina. The sorcery and witchcraft harm is one the traditional illnesses categories. The aim of this paper is to describe the notions and techniques performed by the *curanderos*. At the same time, it points out the relevance of the witchcraft as an immanent way to give sense to the suffering. For that, the author explores and reflects on the meaning of harm process and the associated phenomena from the native point of view. He especially takes into account the healing rituals and the cultural representations of illness and therapy, remarking the manipulation of the sacred, and the qualification of time and space that the healing process requires. Then, he analyses the correspondence between the illness notions and therapeutic procedures in the frame of believes system, which, in a broad outline, can be defined as the cultural synthesis between humoral medicine ideas (incorporated during the conquest days) and the therapeutic ritual and other believes and practices of Catholic roots. The author focuses on the harm as a social unbalance experience, which just can be understood in the context of the every day life.

Key words: curanderismo, witchcraft, harm, traditional medicine, North West Argentina (NWA).

Introducción

El daño existe como categoría clasificatoria en la región del NOA para hacer referencia a un desequilibrio vital atribuido a una intencionalidad maligna, ya sea causada por un brujo, un curandero o un lego. La posibilidad de dañar a otros existe en tanto el individuo conozca los procedimientos y las técnicas apropiadas para realizar un trabajo de daño sin importar el rol social específico que desempeñe en una comunidad. Las manifestaciones del daño se revelan como el padecimiento de enfermedades

encarga, a través de la manipulación ritual, de deshacer el daño.¹

La intención de esta monografía es analizar las representaciones y las estrategias de resolución que los curanderos ejecutan con el fin de desarticular o contrarrestar la acción maligna que afecta a una persona. Intentaremos asimismo ubicar el análisis de la práctica del daño desde la perspectiva de los propios actores involucrados en ella: los curanderos y las personas que acuden en búsqueda de ayuda. Haremos especial énfasis en la forma en que los mismos viven y se representan las prácticas terapéuticas

cotidiana de la región del NOA como un área particular.

En relación con el curanderismo en México Kiev (1972) señala que la práctica del curandero y las representaciones culturales en juego tienen una función esencialmente terapéutica y pueden ser entendidas como el resultado de la relación entre la medicina natural y el sistema de creencias católico (Kiev, *ibidem*). En lo relativo a la población del NOA -fundamentalmente campesina, criolla y mestiza- podemos remarcar que su cultura es el resultado de un proceso de síntesis cultural (Taussig, 1986), es decir de una suma de nociones y prácticas culturales aportadas a lo largo de los últimos quinientos años por europeos, en menor medida árabes y por indígenas en lo que hace a algunos elementos (Idoyaga Molina, 1999/2000). En lo que hace concretamente al campo de la medicina, los saberes y prácticas del NOA sintetizan tradiciones de la medicina occidental -especialmente la humoral-, otros conocimientos tanto de elite como populares, también de raigambre europea y de Medio Oriente (por ejemplo en torno a taxa específicos como el mal de ojo, la brujería, pasmo, etc.) con rituales terapéuticos en su mayoría de origen católico.

Los materiales de los que este estudio se sirve son el resultado de sucesivos trabajos de campo realizados en distintas localidades de la provincia de Salta entre el 2002 y el 2003 con financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

entrevistas a grupos naturales (Coreil, 1995); asimismo se realizó observación participante y no participante. En el primer caso se grabaron las entrevistas en cintas de audio y se transcribieron literalmente en procesadores de texto con la intención de mantener la riqueza del lenguaje hablado. En el segundo caso se tomaron notas de campo con el objetivo de sistematizar la observación y las experiencias vividas. En los relatos que aquí presentamos se indica el nombre del informante o un seudónimo y el nombre de la localidad en la que fueran recolectados.

La brujería

La brujería puede definirse, en términos genéricos, como una relación interpersonal que literalmente se refiere al uso del poder que brinda la manipulación de lo sagrado para causar diferentes tipos de mal entre miembros de una misma comunidad (Austen, 1993; Douglas, 1970; Evans-Pritchard, 1976; Idoyaga Molina, 2000 y 2002a; Macfarlane, 1970; entre otros). Los nombres que hacen referencia a esa práctica varían en función de los distintos contextos donde se manifiesta. Mientras que en la Europa medieval la brujería es definida como *maleficium* (Macfarlane, 1970) o entre los Azande la palabra utilizada es *Gbegbere* o (*gbigbita*) *ngua* (Evans -Pritchard, 1976); en la región del NOA las nociones que refieren a la acción maléfica, que no difieren en su estructura básica de las anteriores, son

de las personas a través del uso de la potencia -en el sentido de manifestación objetiva de lo sagrado (Leeuw, 1964)- y al considerar las estrategias de resolución de los daños tomamos distancia de estudios llevados a cabo en otras áreas interculturales y en otros contextos históricos. Algunos autores han hecho énfasis en las transformaciones de las prácticas de brujería a partir de situaciones poscoloniales (Eves, 2000; Lederman, 1981; Parish, 2000; entre otros), fundamentalmente teniendo en cuenta la influencia del capitalismo y su modelo de acumulación en el fenómeno. En el caso del Noroeste de Argentina la especificidad de su estudio en este contexto socio-cultural presenta características diferenciadas. Como señalamos más arriba, la cultura de la población, fundamentalmente criolla, es resultado de una síntesis cultural (Taussig, 1986) que supone más de quinientos años de contacto interétnico entre tradiciones fundamentalmente europeas y de Medio Oriente a las que podría sumarse algún elemento indígena recontextualizado. Hablamos de síntesis de diversas tradiciones culturales en virtud de los sucesivos aportes que implicaron las diferentes etapas migratorias, desde los tiempos de la conquista y colonización hasta las olas de inmigración masiva de los siglos XIX y XX. En este área se observa en la actualidad un proceso de reetnización motivado por factores diversos que alude a lo incaico como un modelo de construcción de una nueva identidad, más allá de que los símbolos invocados sean

Sin duda la cultura de la población es de raigambre europea no sólo por la inmigración sino también por el colapso cultural y civilizatorio que supuso la conquista y colonización. Proceso que, como ha notado Foster en relación con el tema que nos ocupa, implicó la difusión de ideas de enfermedad y de prácticas terapéuticas españolas en sociedades que fueron desarticuladas (Foster, 1994:185). Todo ello plantea un abismo difícil de saldar en función de comparar la brujería en el NOA con las experiencias poscoloniales de otras áreas del tercer mundo. Experiencias que sin duda repercuten en la reconfiguración de la cultura y los sistemas de creencias e inciden en los marcos teóricos planteados por los analistas.

Con objetos de investigación espacial y temporalmente distantes, estudios históricos como los de Macfarlane (1970) y Thomas (1971) han enfocado la brujería en la Europa medieval, centrando el análisis desde perspectivas funcionalistas. Así, se explica el aumento de acusaciones de maleficios entre la población como consecuencia de la disolución de los límites comunales, debido a la expansión de la cultura disolvente del capitalismo moderno. Macfarlane (1970) llega a poner en duda la existencia misma de un culto relacionado con la brujería durante las persecuciones de Essex hacia 1560-1780 y pone excesivo énfasis en la construcción que de ello han hecho los tribunales inquisidores en el contexto de la racionalización de la cultura moderna.

No obstante perspectivas particulares y

que la mayoría de los documentos analizados corresponden a testimonios de jueces, inquisidores y demonólogos, los que presentan una perspectiva parcial del fenómeno. Trabajos provenientes de la historiografía cultural como los de Ginzburg (1986) se han propuesto inicialmente narrar la historia de la brujería desde la perspectiva de las víctimas. En este caso, los acusados de brujería o de participación en reuniones nocturnas para la celebración de rituales de veneración a dioses paganos, los que usualmente eran reconocidos como figuras que propiciaban la fertilidad. La dificultad de dicha tarea en el trabajo historiográfico lleva a este autor a abandonar el intento por captar la perspectiva del actor, en tanto la mayor parte de los testimonios encontrados son fragmentarios e indirectos, de lo cual deduce que el significado que los actores atribuían a los mitos que revivían en estado de éxtasis o a los ritos en que tomaban parte escapan al análisis. Por otra parte, su intención se centra en el estudio de la brujería como institución y no intenta un análisis de la noción de enfermedad que se asocie a la acción maléfica.

Por todas estas razones el estudio de la brujería en el NOA tiene la intención de analizar, desde la perspectiva de los actores, cómo ellos viven su propia vida cotidiana y cómo la brujería se articula dentro de ella, intentando evitar las teorías macroestructurales o abordajes que pretenden relacionar las representaciones sobre la brujería y fundamentalmente los discursos

cuestionados incluso por autores que analizan procesos actuales, como Parish (2000) en Ghana o Eves (2000) entre los Lelet de Papúa Nueva Guinea. Ambos intentan, con diferente suerte, evitar un análisis excesivamente mecanicista prestando atención a las transformaciones intrínsecas de la brujería, más allá de que ésta opere en contextos radicalmente transformados por la cultura de la acumulación y la ganancia propia del capitalismo occidental.

Parish (2000) propone que la introducción de las prácticas y los sistemas de representaciones propios de la cultura occidental moderna, si bien no han alterado las prácticas terapéuticas tradicionales, al menos han transformado los motivos de la concurrencia. Aparentemente han surgido nuevos temas de consulta y nuevos actores involucrados (nuevo sector social de la sociedad ghanesa ligado al mundo de los negocios) que buscan en la acción ritual de los terapeutas tradicionales respuestas para los problemas que en sus propios términos son percibidos como relevantes. De esta manera los nuevos hombres de negocios indagan sobre el éxito económico, pretenden consejos que aseguren inversiones confiables o piden protección contra trabajos de brujería que tienen como consecuencia la ruina económica. Esta búsqueda de seguridad en las transacciones es analizada tanto en relación con los que viven en la misma región como los que se encuentran en viajes de negocios en el exterior.

Este aspecto fue también observado en las

estarían en mayor contacto con el imaginario de la acumulación y la ganancia propia de sectores urbanos. La población residente en contextos urbanos, los que suponen un contacto mayor con los estilos de vida modernos, lejos de abandonar el recurso de la consulta a curanderos/as mantiene esta práctica agregando a los temas de consulta tradicionales (enfermedades tradicionales, desengaño amoroso, trabajo) aspectos relacionados con los problemas de sectores sociales ligados a pequeños, medianos o inclusive grandes empresarios como la ruina económica, el éxito en los negocios, etc. De todas formas no debemos olvidar que los temas llamados tradicionales son recurrentes tanto en las consultas de los sectores con menor nivel de instrucción, los que suelen ocupar también posiciones más desfavorecidas en la estructura socio-económica, los inmigrantes de zonas rurales como también entre los sectores de mayor jerarquía social que también consultan sobre salud, relaciones de pareja, etc.

Asimismo, consideramos de relevancia el enfoque de Eves (2000), quien remarca la importancia de evitar el prejuicio que implica considerar el impacto de los modelos culturales asociados al capitalismo como una variable dependiente del aumento de hechos y acusaciones de brujería. En este sentido, este autor argumenta a favor del estudio del fenómeno en sus propios términos, aunque señalando que la experiencia de la modernidad de los Lelet ha significado la pérdida del control sobre los procesos de

de una crisis de la sociabilidad. En el NOA los modelos de sociabilidad han incorporado desde siempre las acusaciones de daño y la identificación de brujos, con lo cual no se perciben diferencias cuantitativas en relación con un proceso macrosocial como el analizado por este autor.

Los abordajes que analizan las prácticas y las nociones relacionadas con la brujería evitando explicaciones funcionales y teniendo en cuenta la vida cotidiana y la perspectiva de los actores involucrados y fundamentalmente la de los practicantes, es relativamente nueva. Un intento de reflexionar sobre la brujería en la región del NOA, donde como ya mencionamos existe una situación de contacto de más de quinientos años y fundamentalmente es resultado de una síntesis cultural (Taussig, 1986), es evitar un análisis que sobredimensione la incidencia que el capitalismo tiene en los sistemas de creencias como puede ocurrir en otras regiones del tercer mundo. Ello ha sido puesto de manifiesto, como menciona Austen (1993), en contextos culturales no occidentales como África, que poseen otras experiencias políticas y culturales y en donde pareciera que las prácticas de brujería han sido utilizadas para justificar la reproducción exacerbada de la lógica de la ganancia y la maximización de beneficios propia de la ética occidental moderna.

comunidades en las que el hecho aparece. Este enfoque no es muy diferente del propuesto por Austen (1993) y Magagna (1991), quienes tomando el concepto de economía moral de Thompson (1971), hacen hincapié en que la brujería es una forma de relación social alejada de un cálculo racional y utilitarista, que pone de manifiesto la importancia de una comunidad gobernada por normas que tienden a mantener la supervivencia colectiva y que, por sobre todo, suponen acciones que poseen un exceso de significación no reductibles a términos económicos de gasto y ganancia. Las nociones sobre brujería cumplen un rol fundamental en la construcción inmanente de sentidos sobre experiencias límites como la enfermedad, la muerte o el infortunio. Por su parte, las prácticas curanderiles aportan nociones y prácticas que abren la posibilidad de resolver problemas como el trabajo, el desencanto amoroso o la enfermedad. En un contexto similar, Taussig señala que el sentimiento de envidia es una emoción siempre presente y más que explicar los motivos de la brujería (*sorcery*) es un saber social implícito e inmanente en las relaciones sociales, que entreteje el sentido y el sin sentido de la sociabilidad (Taussig, 1986:394).

En este sentido, el daño existe en el NOA como categoría explícita de clasificación de los desequilibrios vitales, es decir como *taxon*, que desde el punto de vista de los nativos hace referencia a la acción maligna de un *lego* y, especialmente, de un curandero

en cuanto institución implica la figura del brujo, su relación con el diablo, un proceso de aprendizaje que dota al sujeto de capacidades excepcionales, tales como la metamorfosis, la de tornarse invisible, la de actuar sobre otras personas imponiendo su voluntad y la de realizar por pura malignidad diversos tipos de daños a los hombres y/o a sus pertenencias. En cuanto sistema de creencias es un fenómeno de raigambre europea y, siguiendo la tesis de Ginzburg (1986), su origen podría remontarse a cultos de la fertilidad del Asia Menor. Supone, como lo mencionan Murray (1921) y Parrinder (1965), un culto a Diana, que se ligaría con la praxis occidental de la brujería, explicada en términos de las creencias religiosas del catolicismo, que dibujó el perfil de las brujas conocidas en las postrimerías de la Edad Media.

En relación con el área Noroeste de la Argentina los daños o brujerías han sido analizados como categorías asociadas a desequilibrios vitales llamados místicos o sobrenaturales y, por lo tanto, opuestos a otros de tipo natural u orgánico (Bianchetti, 1995; Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1988). Esta forma de abordar la noción de daño simplifica la complejidad de las clasificaciones nativas de las dolencias e infortunios imponiendo un modelo dualista que es desbordado por la casuística. En este trabajo seguimos el análisis de Idoyaga Molina (2002a y 2002b) que entiende a la brujería o al daño, entre otras categorías, como un *taxon* de enfermedad originada en

las tensiones, los conflictos sociales y personales para explicar el origen de los males. Esas afecciones son, como también lo ha mencionado Douglas (1970), resultado de sentimientos interpersonales en el interior de una comunidad, debido a lo cual tanto la acción maléfica como las acusaciones no exceden el espacio social cercano de los actores y son generalmente entre amigos o parientes.

Las nociones de daño o brujería, como mencionamos anteriormente, tienen origen en la acción de un brujo, un curandero o cualquier persona que conozca las prácticas rituales para realizarlo.³ Debido a ello y, en particular, debido a que los trabajos que los curanderos realizan suponen intervenciones sobre los cursos de acción que ponen en cuestión el libre albedrío de las personas, las consecuencias de su accionar son un tema fundamental que atañe a las representaciones morales de los terapeutas (Viotti, 2001/2002).

El padecimiento de daño es vivido por los actores como tratable solamente por las personas que comparten las nociones sobre la enfermedad, la salud, la terapia, el cuerpo, en suma una visión del mundo y de la vida. Se descarta, así, el tratamiento biomédico por considerarse principalmente inútil y para colmo oneroso. Lo dicho no implica que no se recurra a la biomedicina sino que la falta de dictámenes y tratamientos adecuados confirma el diagnóstico o la sospecha de que el doliente padece la brujería. De hecho la atención de la salud permite la combinación de distintas alternativas terapéuticas e implica

daños, sus representaciones sobre la cura, las técnicas que se utilizaron para concretar el malhecho en su perjuicio, la calificación negativa de los espacios contaminados por los daños, la aleatoriedad de las personas que lo padecen en tanto el daño puede ser captado por personas diferentes a los originales destinatarios, los sentimientos que dan origen a la acción de brujería, los síntomas del mal y las entidades de la persona que son sensibles al mismo. Los informantes develan también las estrategias diagnósticas y terapéuticas seguidas, así como los elementos utilizados y las figuras míticas asociadas:

“Tengo fe en la curandera donde van ustedes (los etnógrafos) ahora. Yo en ella tengo mucha fe, porque ella yo le conté lo que me hizo, me curó, en dos, tres veces. Yo una vez en los pies me empezó a salir como hongos, hongos vivos. Después fui al médico, no me encontraron nada. Gasté plata, compré de todo, no me encontraban nada. Tomé un montón de medicina, no me curaba. Y yo no podía ponerme calzado, ninguna clase de calzado. Tenía todo en carne viva. Todos los dedos. Me fui a la médica de campo, me hizo dos, tres recetas, y con eso hasta el día de hoy me he curado. Ella me pasó la piedrita de alumbre. Después, en su habitación tiene un montón de vírgenes, de santos, me tiró las hojas de coca, prendió velas. Me pasó la piedra de alumbre por el pie. Y después, cuando me empezó a pasar, se fue derritiendo, derritiendo, y después quedó una miseria. Sí, esa era la maldad. Pero el mal no era para mí

casa. Y yo fui, pisé el daño. Esa semana, ya comencé con el problema en el pie. Nunca me dijo quién era, ni para quién era. Únicamente me dijo que era para la familia pero no para cuál de todos, para mi hermano o para mi hermana. Me curó con el alumbre, la coca, la vela, como le dije. Fui dos, tres veces a la curandera y ella me curó. Me cobró a voluntad y yo le he dado lo que yo tenía. Lo máximo que yo tenía. Realmente me curó. A las dos semanas yo ya jugaba a la pelota, jugaba a todo ya. Hasta el día de hoy no me pasa más” (Hugo, Cachi, Salta).

“Y sentía sueño, a las nueve de la mañana, era justo el horario, a las nueve de la mañana y me bajaba del auto y se me pasaba, me despabilaba. Por cualquier lado por donde estuviera yendo, estaba trabajando en la ciudad y me agarraba sueño, paraba el auto, me bajaba y se me pasaba y después subía y me tomaba la presión y bajaba a 8.5, clavadito. Al otro día lo mismo, yo tengo 12 y medio como normal, me iba al otro día, lo mismo, tenía 8.5. Me he hecho estudios, tomografías, me he hecho todo. Fui al médico porque no sabía por qué me bajaba la presión de golpe. El médico me ha hecho todos los análisis, estudios, “no tenés nada” me dijo. No tenía colesterol, no tengo ácido úrico, nada. Y eso que yo como ají, como asado con grasa, como de todo y no tengo nada de ácido, de nada, colesterol, nada, todo normal. Y el médico me dijo: “no, yo no te puedo ver porque no tenés nada”. Y ahí me he ido a ver a la señora ésta, a la Beatriz

dos los días”, “sí” le dije. Después ha abierto la puerta del auto y casi se va para atrás. Me dice: “acá te lo han hecho”. Yo he corrido los asientos para buscar ahí y no había nada, pero dijo: “acá te lo han tirado”. Y era para que me mate en la ruta, porque yo viajaba mucho. Mi cuñada me tenía envidia porque tenía un auto nuevo y ella tenía un Fiat viejo” (José, Salta capital, Salta).

“Y yo miré así y he visto la foto del padre del chico mío. Ah! “Mira quién está ahí” le digo yo, porque yo había ido con una chica que también lo conocía, le digo: “Mira está ahí la foto”, estaba llena de alfileres, los ojos, la boca, la cabeza, todo así con alfileres. Entonces yo vi eso y justo él había empezado con dolor de cabeza, se echaba, “debe ser” -me ha dicho la curandera- que “alguien lo ha brujado”, él creía que yo lo había dañado. “Si yo no te voy a dañar” le dije, ella me dijo que alguien lo había dañado. Yo le dije que capaz fue su vecina. Era la vecina porque yo la he visto, ella andaba ahí, y le dije: “sabés donde está tu foto”, si querés ir a verla, ándate ahí a la señora de don Alejo ahí lo vas a sacar. Y dice que después él se ha enfermado y que después le ha agarrado al Rodrigo, que tenía un año y ocho meses, porque él estaba débil, porque el también estaba de espíritu débil, le había dicho que tenía el espíritu débil como la nena, como la Daniela” (Haydé, Campo Quijano, Salta).

“Fui al curandero. Él me mostró un vaso con agua sobre el panel con las rayas que él

ella lo ha mandado a hacer a otra persona. (...) y ese es el daño, el dolor en la canilla (frente del tobillo), tres días lo he aguantado y me he venido aquí. Y ese señor me ha curado. Esto se me hinchaba y se me ponía negro como el hígado de un animal. Fiero. Los médicos ya no me decían nada, me habían dado antibióticos y nada. Él me dijo que era un mal que me han tirado. Ella vivía cerca. Y era un disgusto porque esa mujercita vivía con mi hermano y con mi mamá. Mi mamá ya se ha terminado, se ha muerto. Primero ha muerto mi hermano, dice que tenía un mal. A mi hermano le tenía una maña, le ha hecho un mal también y no ha durado más de ocho días. Un amigo de él lo ha llevado a Tucumán en una camioneta a Piedrabuena. El curandero ha dicho que ya no tiene vida, “no se puede hacer nada” -dijo. Le han hecho un mal para que no dure mucho. Yo le he reclamado cuando mi mamá se ha terminado, ya se ha muerto. Y no le ha gustado a ella y yo la he sacado de la casita donde vivía, y por eso me ha querido dañar” (Sra. Coronel, Campo Quijano, Salta).

Como dijimos, la enfermedad no siempre la padece la persona a quien fue destinado el daño, la posibilidad de este desvío se debe fundamentalmente a dos motivos: la captación del mal por debilidad del espíritu y la contaminación accidental por contacto con el paquete de daño o trabajo. De acuerdo a las representaciones de los actores, los niños sin excepción tienen el espíritu más débil que los adultos, pues esta entidad se

de las acciones de brujería. En lo que hace a la contaminación vale la pena aclarar que el contacto físico con un trabajo de daño coloca a cualquiera, incluso a personas de poder como los curanderos, en situación de alto riesgo.

Otro aspecto que debemos mencionar es el concerniente a la gravedad que implica la brujería en tanto enfermedad difícil de tratar, que no pocas veces conlleva a la muerte.

Los textos muestran, además, el papel de la envidia, los celos, la venganza y los malos deseos como fundamento de las acciones de daño en el contexto familiar y vecinal, así como su permanente presencia en la vida cotidiana, en la que el temor a la brujería marca uno de los límites de la sociabilidad y de la solidaridad.

Deshaciendo daños

Las nociones de enfermedad y de persona, las entidades míticas del imaginario de lo sagrado, las calificaciones del espacio y del tiempo, son aspectos fundamentales que hacen tanto a la comprensión de la noción de daño como a la de su resolución. El daño en la región del NOA supone, como lo ha notado Idoyaga Molina (2002a), la intervención maligna de un especialista. El mismo, a través de fotos, muñecos, sapos, víboras, tierra de cementerio, ropa o restos orgánicos y recurriendo a procedimientos rituales hace caer la desgracia sobre una persona, un grupo de personas o una familia llegando inclu-

Para ejecutar el daño, el especialista en el contexto ritual suele convocar auxiliares malévolos o entidades negativas tales como el diablo, demonios o espíritus de muertos. De tratarse de un brujo el malhecho responde a su pura malignidad, mientras que si el especialista es un curandero lo habitual es que lo realice por encargo de un cliente, quien retribuye usualmente con dinero la labor llevada a cabo. Finalmente, si se trata de un lego, el procedimiento se limita a la utilización de algunas fórmulas de palabras acompañadas de ciertas técnicas que el mismo conoce.

Las técnicas de daño más recurrentes son la maldición de palabra, el contagio a través de entidades corrompidas (paquetes de daño, sal, tierra de cementerio), la manipulación del nombre, el rastro, las vestimentas, materia fecal, orina o cualquier entidad íntimamente vinculada a la víctima. Los procedimientos de daño pueden ser de dos tipos, los que suponen la realización de un trabajo con resultados instantáneos como los paquetes de daño o los trabajos sobre la huella y los que suponen un proceso, es decir que se sustentan en acciones de daño continuas y repetidas, que suelen asimilarse a la manipulación de la vestimenta, fotos y muñecos que se usan como réplicas del sujeto (Idoyaga Molina, 2002a).

El procedimiento diagnóstico depende de las preferencias de cada curandero. Son técnicas comunes la visión en las velas, las cenizas de un cigarrillo fumado por la víctima, el agua y el orín, la lectura en las hojas de

ción intentan poner de manifiesto las intervenciones para deshacer daños. En tanto estos refieren al quehacer cotidiano de los curanderos nos introducen en las representaciones y prácticas terapéuticas como parte de un sistema de símbolos compartidos que les permiten a los actores clasificar las afecciones y darles solución.

Para contrarrestar el daño, los especialistas pueden usar técnicas que sirven para el tratamiento de otras dolencias o valerse de procedimientos específicos para el malhecho. En este último caso, aparece la dimensión del contradaño, vale decir, el procedimiento que hace que los efectos de la acción negativa recaigan sobre quien la ejecutó o la solicitó. El contradaño, según diversos curanderos, es definido como inmediato y necesario o en algunos casos como una posibilidad que decide el consultante.

“Yo a la gente que me viene a ver le digo quién es el que lo está trabajando, se lo describo, casi siempre lo conocen. Yo no hago que el daño caiga sobre él si no me lo pide la persona, yo le doy a elegir” (Josefina, Campo Quijano, Salta).

La actividad de deshacer daños implica un trabajo que invierte el poder negativo y/o que elimina el mal hecho del cuerpo del doliente.

Entre las técnicas que no devuelven el daño a quien lo originara y que además pueden utilizarse en el tratamiento de otros males se destaca el uso del alumbre y del plomo. Procedimientos que ya mencionamos y

pacidad de absorber el mal y de develar diversos aspectos de la enfermedad.

La técnica consiste en pasar el alumbre por el cuerpo del paciente a fin de que absorba la enfermedad, posteriormente se incinera el trozo utilizado y cuando está incandescente se lo tira en un recipiente con agua. Al enfriarse el alumbre o plomo se solidifica develando el mal que padece el paciente y, en el caso de tratarse de brujería, qué elementos se utilizaron en la realización del daño y a veces incluso la identidad de quien los realizó y los motivos con que lo impulsaron, tales como sentimientos de envidia, celos, deseos de venganza, entre otros.⁵

El uso del alumbre o el plomo es formalmente similar a otras técnicas de limpieza ritual del individuo o de ambientes con agua, vinagre, líquidos o sahumeros que incorporan el poder de vegetales como la ruda, la contrahierba, el incienso, el romero, entre otros. Sin embargo, a diferencia de otras técnicas, como se trata de elementos que han incorporado la contaminación de las energías negativas del daño, es necesario eliminarlos. Habitualmente, se arrojan a ríos y arroyos o se entierran, técnicas que ponen en juego el poder purificadorio del agua y la capacidad disolvente de la tierra.

“Y yo hice que el viernes a la noche la señora ya no tuviera fiebre, el sábado tampoco, y los médicos han decidido el día lunes darle el alta porque no le han encontrado nada, ya le habían hecho todos los estudios y le han dicho que era algo virósico y aún así

lo puedo atender, yo le puedo ayudar”. Si no es para mí, yo le digo: “Vayan al hospital y ahí le hacen los estudios, lo hacen ver” eso es todo. Yo me doy cuenta cuando le prendemos la vela. La vela tiene su horario, a las tres de la tarde se prende la vela. Uso las velas rojas para ver, para pérdida de algo o para saber si la persona tiene daño de brujería. Y ahí se va formando, yo voy viendo en la llama o sea en el pabito de la vela. Veo figuras y yo le voy diciendo; por ejemplo le voy describiendo a la persona, sin que ellos me digan, yo les digo: “Es alto, es morocho, es mulato, o es de cabello lacio, es de 1,70, de 1,50 mts. de altura, es corpulento”. Y bueno, yo les digo y ellos me dicen, si es fulana de tal. Y les describo el daño, si es mujer le digo: “Bueno, es mujer le han hecho (daño) con algún ... (elemento)”. Ahí sale, a veces ocupan animales, ocupan objetos, caracolitos. Inclusive esta vela también se ocupa para hacer daño. Pero yo esas cosas no hago, eso no me gusta, yo más bien ayudado a todos, por eso será que vienen muchos, porque yo a todos los ayudo. Cuando vienen con daño yo los limpio, ocupo esto que es alumbre. Acá tengo uno que tengo que hacer esta tarde por ejemplo, esta tarde ya volviendo del centro ya tengo que prender la braza, el fuego con carbón. Y este señor se ha pasado en todo su cuerpo porque tampoco los médicos lo curaban. Se pasa todo, se pasa así, se jabona, como si se estuviera jabonando el cuerpo. Entonces cuando me lo entrega, yo lo guardo en esta bolsita, después prendo el fuego y lo tiro, ahí se forma. Si es un

nen la foto, traen tierra del cementerio y después lo cosen y lo largan con el destino a quien va, eso es lo que más comúnmente usan acá. Mirá esto que tengo acá tiene la forma de un pajarito, pero si vos lo ves así (dándolo vuelta) tiene la forma de una ovejita, al viejito que se acaba de ir se lo han hecho en la hacienda. Esto salió en el alumbre. Yo lo limpié, lo curé y el viejito ha salido caminando. Ahora lo tengo que desechar a las 12 de la noche. Para desecharlo tengo que curarlo, sahumarlo, romperlo y arrojarlo. Y mañana tirarlo donde corre el agua. En el animalito se lo han hecho y lo han enterrado. Por eso dicen que, va la hija, que va una, va la otra, van los hijos a visitarlo desde muchos kilómetros, y muchas horas caminando. Y que llega una enferma y que a los dos días llega la otra, todo para que nadie llegue a él y que muera así, solo. Y ha costado mucho sacarlo al abuelito, como que ahora parece que él no quiere volver al campo” (Josefina, Campo Quijano, Salta).

El texto refiere a la utilización de velas para realizar el diagnóstico, así como al poder del fuego cuyo simbolismo hace a la purificación y regeneración de entidades corrompidas o, como en este caso, a la capacidad de develar hechos ocultos al hacerlo visibles por el curandero.

En cuanto al ya mencionado tratamiento especial que merece el alumbre que ha cargado la enfermedad del paciente, es oportuno destacar la peligrosidad que reviste la brujería que es sólo contrarrestada a través de

paulatino y progresivo de aniquilación del mal y a la vez impide que éste contagie al ambiente o a las personas.

La terapia prosigue con la invocación, el encendido de velas, el ruego y los rezos a las deidades con que el curandero cuenta como auxiliares. Acciones que el especialista realiza sólo repitiendo el nombre del paciente. El nombre del paciente, lejos de representar a la persona o ser considerado como símbolo del paciente, es la persona en sentido fenomenológico en tanto la parte es al mismo tiempo el todo. Al paciente se le suele recomendar la ingestión de agua bendita y además se los santigua por medio de la señal de la cruz y se lo sahúma a fin de que la enfermedad-sustancia sea incinerada en el cuerpo del doliente (Idoyaga Molina, 2002a). Cualquiera de los procedimientos mencionados son usuales en el tratamiento de la mayoría de los *taxa* vernáculos.

A continuación nos concentraremos en las técnicas específicas de contradaño, las que implican la repetición del procedimiento de daño pero esta vez con el destinatario como sujeto del ritual y en algunos casos como nuevo origen de la acción maligna. En este sentido, podemos decir que se invierte la dirección del daño que sigue manteniendo su poder e intencionalidad negativos.

En las narraciones que siguen los informantes refieren al efecto de inversión dado por la invocación de deidades positivas como en el primer relato, o negativas para un fin benéfico en el segundo. El espacio en que se lleva a cabo la devolución del mal debe ser

lizado para hacer el mal como un lugar calificado y cargado de poder.

“Hay muchísimos trabajos de daño que se encargan, ahora más que nunca, sobre todo en la parte económica como los daños de empresa, todas esas cosas. Todo, todo lo que concierne a lo material. Es gente mala, que no se vale por sus propios medios y es más fácil adueñarse de lo de los demás, por envidia. Hacen trabajos en fincas, en campos, hacen ciertas cosas para que le vaya mal, entonces el propietario se ve forzado a vender por nada. Entonces están los gavilanes ahí para comprar. También puede ser por problemas familiares, roces entre familiares, compadres, eso se ve mucho en el campo, acá en la ciudad no. Los juicios sucesorios, ahí se traba, se hacen cosas. Para trabar se usan muchas cosas, se hacen trabajos y uno no sabe lo que pasa. Hay de varias maneras. Con el cuero, pelo o sangre del animal, si es para una persona se le puede hacer con el rastro, con fotos, en fin. Hay varios tipos de trabajos, pueden ser hechos en el cementerio, pueden ser hechos en pantanos. En fin, muchas formas. Por ejemplo se hace un muñequito, se dibuja la persona con el nombre, se hace un cajoncito ya sea de cartulina o de madera. Se hace un velorio como si esa persona hubiera muerto, se lo sepulta. La persona se muere, cae con varios síntomas, va al médico, uno le diagnostica, le dice que pueden ser problemas cardíacos, en fin, pero no es eso. Puede durar de un mes o unos días o un año. El ataúd en el cementerio se acom-

hace un pedido de recuperación y se hace exactamente lo mismo pero al revés, se da vuelta el trabajo, yo llamo a los espíritus buenos que me ayudan y le pido a Jesús. Se usa un cajón, que le pones adentro la figura con el nombre, se convoca a los espíritus si se deja normalmente a la persona. Claro porque ahí adentro supuestamente está el espíritu malo, se invoca al espíritu bueno y se hace la ceremonia. En la ceremonia se utilizan los elementos naturales: agua, tierra, fuego y aire. Para eso se hace la ceremonia y en un día se la vuelve a traer a la persona. Hay que hacerlo donde se lo hizo la primera vez para poder sacarlo. Eso es un proceso que depende de la duración del daño, si es hecho a tiempo puede ser dos semanas, tres. Si es capaz lo puede hacer la persona por su cuenta. Hay algunos que ya no se pueden recuperar. Por ejemplo si el que hizo el daño muere es doble trabajo, primero hay que sacar todo de la otra persona que lo hizo para liberarla a la otra persona, hay un trabajo de liberación” (Beatriz, Salta capital, Salta).

En el relato, se advierte que la técnica seguida requiere de la repetición del ritual de símbolos que denotan la muerte como cajones en miniatura, la simulación de un velorio y el entierro de un muñeco que lleva escrito el nombre del sujeto que se intenta liberar.

De acuerdo a esta especialista, en términos generales, puede observarse una diferencia entre la ciudad y el campo respecto de los principales motivos que llevan a la gente

sectores sociales involucrados y con los espacios de interacción que generan determinados tipos de problemas y prioridades en la consulta. Los centros urbanos muestran que la frecuentación a especialistas en daños nada tiene que ver, a su vez, con niveles de instrucción o de posición socioeconómica.

El procedimiento de destrabe se inicia con la invocación a la deidad y a los espíritus auxiliares de la especialista, genéricamente referidos como espíritus buenos, a los que pide por la recuperación de la salud del paciente. A continuación se repite el ritual de muerte que ha causado el mal al enfermo pero invirtiendo el signo del poder manipulado desde el momento de la invocación y a través de la intención que guía el accionar del curandero. La inversión de la calidad de la potencia se advierte también en el hecho de que el contradaño debe realizarse de día, mientras que los trabajos de daño se hacen a la noche. Esta diferencia muestra una calificación del tiempo en dos lapsos de opuesta significación. El día se define como el dominio de lo humano, se asocia a la terapia y a la liberación de los daños, mientras que la noche es el momento propicio para la labor de los brujos y para emprender las acciones maléficas, es también el ámbito de los seres negativos como el Diablo y de las almas de los muertos que aún no han encontrado reposo definitivo y siguen vagando por el plano terrestre.

Cabe destacarse que la comunicación con los auxiliares exige que el especialista entre en trance y que debata con el alma de quien

ahora colaborando como espíritus auxiliares.⁶

El peligro que implica este combate de almas y el atreverse a deshacer un daño es claramente explícito en el siguiente relato:

“Yo hace 25 días salí del hospital, estuve 5 días en terapia intensiva. Yo era un tipo que pesaba 98 kilos, me agarró neumonía, me agarró una insuficiencia hepática. Todo como consecuencia de enfrentarme a tres curanderos, que me estaban haciendo un trabajo cuando yo trataba de sacar a una persona adelante. Y gracias a Dios la saqué a esa persona. La he ayudado, la pude sacar, la pude sacar, pero me hizo mal a mí. Yo voy al cementerio, que se llama La Quesera de acá de Salta, son 38 kilómetros. Yo voy tranquilo, tengo hasta la llave del cementerio. Voy ahí para curar. Como muchos trabajos de daño están hechos sobre la base de magia negra, tengo que sacarlo, sí o sí, en el mismo lugar que ellos lo hicieron, en el cementerio. Porque no podés sacarlo si no. Un trabajo hecho en el cementerio es peligroso y, si el que lo hizo ya está muerto, es mucho más difícil de sacar y más peligroso. A mí realmente me tendieron una celada pero gracias a Dios lo pude sacar. Estuve enfermo y me han llevado al hospital San Bernardo. En el Hospital San Bernardo me llevaron directamente a terapia intensiva porque no me daban 24 horas de vida, estuve en terapia intensiva, estuve 7 días en terapia intensiva y me pasaron a la sala de resucitación porque ya me iba. Me hicieron electroshock para

vida y la muerte se curó, el que tenía que curarse se curó” (Pizarro, Salta capital, Salta).

La labor de deshacer daños compromete el futuro del enfermo e incluso, como dijimos, la vida del propio sanador. Es por ello que no todo especialista tradicional cuenta con el poder suficiente como para realizarlo y aun en el caso de poseerlo no siempre se anima a asumir dicho compromiso, en virtud de que la interacción con los muertos puede tener efectos sobre parientes y próximos del especialista, quienes de seguro carecen del poder necesario y suelen, por ende, resultar gravemente perjudicados.

“Cuando tengo algún trabajo grande para hacer, cuando es algún trabajo de daño para deshacer, por ejemplo un trabajo de curanderismo hecho con magia negra para dañar es muy peligroso. La magia negra es lo más supremo que puede haber, en cosas para hacer daño, para hacer maldades, para hacer un montón de cosas. En la magia negra se trabaja con animales como corderos, chivos, gallos, gallinas, con lo que vos quieras, pero es todo más que nada para hacer daño. Desentierro el libro que yo tengo con las recetas y consulto para ver cómo puedo hacer para solucionarlo. Y hay partes de la misma magia negra que implican que podés curar de la misma magia negra. Con la misma magia negra podés curar o hacer el bien. Yo, por ejemplo, sé como se hace, sé como eliminar a una persona, sé como bajar a una persona pero jamás lo hice. Bueno yo, yo

hago la convocatoria. Lo único que se necesita es un pan quemado y si cuando se te representa (aparece) tenés el pan quemado no te hace nada. Sí, una tostada basta, para decirlo así. Él te recibe la tostada y te enseña a hacer las cosas. También trabajo con muertos que tengan más de veinte años de antigüedad de enterrados, a veces entro en contacto en trance y a veces no es necesario. Eso lo hago en el cementerio, en la casa no, porque puede quedar algo malo en el ambiente y viene alguien ... tengo nietos, así que no. A los muertos les pido que me ayuden, que me ayuden para descubrir cómo fue hecho el daño, cómo y en qué fue hecho, de qué manera, cuándo fue hecho un mal. Para yo saber positivamente como recurrir a todo eso y qué hacer. Hablo con ellos así como estamos hablando nosotros. Pero se ven las densidades, del cuerpo; no se ven las facciones, no se ve nada, se ve una especie de manera. Y eso siempre se ve en horarios nocturnos. De noche, de noche. Yo voy los días jueves y los lunes a las doce de la noche, a esa hora voy al cementerio. Yo voy lunes y jueves para amanecer el día martes allá y después para amanecer el día viernes allá” (Pizarro, Salta capital, Salta).

El relato devela además que dado un trabajo de daño es posible revertir el signo del poder negativo que es esencial y primario a ciertas acciones, denominadas como de magia negra por el informante. En otras palabras, el poder de las acciones de magia negra es de por sí negativo, sólo ante la presen-

La idea de que los brujos pueden convertirse en tales aprendiendo a través de libros esotéricos de magia negra, es un hecho común en lo que hace a las representaciones de la brujería de raigambre europea en diversas áreas de Argentina (Idoyaga Molina, 2000). El libro que refiere el informante no es un objeto común, sino portador de un poder especial como lo demuestra el hecho de que deba mantenerse guardado y enterrado y que sólo pueda recurrirse a su lectura en ocasión de contrarrestar el daño, realizar magia amorosa o curar una dolencia.

En el caso de este sanador vemos que cuenta con el auxilio de los demonios, cuyo poder negativo y consecuente peligrosidad neutraliza mediante la oferta de pan tostado. El significado de dicha acción debe entenderse en el contexto del imaginario mítico del catolicismo, el pan blanco se consagra y se convierte en Jesús, a través de la ostia, mientras el pan tostado se ennegrece e ingresa al dominio de lo demoníaco.

Si bien no es excepcional que entidades demoníacas se desempeñen como auxiliares de curanderos es un fenómeno poco frecuente. No sucede lo mismo con las almas de los muertos que junto a los santos son los espíritus auxiliares más comunes en el área de estudio.

La actividad desarrollada para deshacer daños tiene aspectos en común con las prácticas ejecutadas en relación con el tratamiento de otras dolencias, nos referimos al manejo ocasional del trance y la colaboración que prestan los auxiliares al brindar datos espe-

miten la acción de contradaño al tiempo y espacio que son propios de los maleficios, la interacción con los demonios y las prácticas de brujería.

Las técnicas destinadas a tratar los males ocasionados con una intencionalidad maligna usualmente intentan reestablecer la salud en un sentido holístico, es decir en el plano orgánico, emocional y social. Por lo que las aflicciones puntuales tienden a desaparecer a partir de la intervención del curandero.

La relación de los daños y su posibilidad de resolución es proporcional al poder de quien realiza el maleficio y al del terapeuta. Al mismo tiempo son aspectos influyentes la antigüedad del daño a tratar, el hecho de que quienes ejecutaron el perjurio estén vivos o muertos y la debilidad o fortaleza del espíritu de la persona afectada.

El tratamiento incluye dos tipos de acciones: el ritual que el curandero realiza en forma privada y las prácticas terapéuticas que ejecuta junto al paciente.

El primero involucra el rezo, el encendido de velas y el pedido a los auxiliares, usualmente santos y vírgenes del catolicismo, incluso de los llamados populares y/o con reserva de significación, como San La Muerte y los demonios recién mencionados. Entre los auxiliares se destacan las almas de los muertos, especialmente se confía en las almas de personas que han tenido cierta importancia en la vida del propio curandero y que éste considera como aliados en su relación con lo sagrado, por lo cual suele concurrir a los lugares de sepulturas para dejar flo-

tienden a extraer el mal y eliminar la brujería en cuanto enfermedad-sustancia incorporada en el organismo.

La consideración de la calidad del espacio es esencial a la hora de emprender la disolución de daños puesto que, como mencionamos, la terapia se debe concretar en el ámbito en que el mal fue llevado a cabo y donde el daño fue arrojado o colocado si fuere el caso.

“Después me ha hecho juntar agua de siete iglesias y yo conseguí de tres no más. He andado por iglesias que no tenían, que no estaba el padre o no querían dar parece. Ella echaba en el baúl y adelante, echaba en forma de cruz acá en el auto, todo los días me dijo que echara. Y después el sueño no me molestó más. ¿Cuánto habré estado? Dos semanas o tres semanas. Claro, hasta que se terminó el agua y no me molestó más. La primera vez le tiró adentro del auto ella, ella ya tenía agua bendita en su casa. Ahí ha sahumado el auto, todo, y me dijo ahí te lo han hecho, te han tirado no sé que cosa, después le fui tirando yo, como te digo, y no me ha vuelto a molestar más. Me dijo que había sido una mujer de pelo corto, rubia, que es mi cuñada, que tenía el pelo corto, por envidia me tenía a mal ella. Envidia porque había sacado el auto nuevo y ella tenía un Fiat (marca de auto, habitualmente barato) y no lo podía cambiar, entonces parece que de eso era. Pero la Bigi no me quería decir quién era, porque ella sabía quién era pero no me quería decir. Pero yo ya más o menos me daba cuenta quién era, y mi señora tam-

ejemplifican los lugares a los que se debe ir porque allí se hizo el daño, casas y pequeños lugares –por ejemplo, el asiento de un auto– muestran los espacios contaminados por los daños que les fueron colocados y que se deben limpiar. La tarea del curandero debe además proteger la calidad positiva que distingue al ámbito del hogar evitando la invocación e interacción con deidades de intencionalidad prevalentemente negativa en la propia casa.

Con relación al espacio, también son significativos los lugares en los que el terapeuta debe deshacerse de los restos del alumbre o del material que ha absorbido el daño. Se prefieren los ríos que fluyan y arrastren el material contaminado; si esta opción no es posible es necesario hacer un pozo para enterrar los restos, estos deben hacerse lejos de las viviendas y de los poblados ya que el alumbre o el plomo mantienen atributos contaminantes una vez que han sido desechados y son peligrosos para las personas.

De la misma forma tiene una calificación particular el tiempo. Los días de la semana de mayor poder para el trabajo de destrabes, así como para la mayoría de las actividades que involucran el manejo de lo sagrado, suelen ser los días martes y los viernes, los días de brujas en la tradición europea. Momentos del día simbólicamente particulares son el mediodía y la medianoche. La noche es percibida como el tiempo específico para cualquier tipo de trabajo y de contacto con lo sagrado, aunque también algunos informantes han manifestado la importancia del

Conclusiones

Las prácticas de los curanderos destinadas a resolver problemas de daño suponen la acción de contradaño, lo que pone en juego la manipulación ritual de lo sagrado casi copiando el accionar maligno pero invirtiendo el signo del poder y la intención, es decir con una carga positiva.

Al mismo tiempo existen prácticas que son diagnóstico-terapéuticas que involucran elementos que absorben el malhecho y que les permiten a los terapeutas conocer el origen del mal y eliminarlo. Ejemplos de ello son el uso del alumbre y del plomo en los que, luego de su incineración, quedan impresas las manifestaciones del daño.

En términos de elementos que se ponen en juego y en lo referido a las técnicas rituales de diagnóstico y terapia son destacables el uso de velas que permiten ver el daño y actuar sobre él, a la vez que facilitan la comunicación entre el terapeuta y sus auxiliares.

Los rituales destinados a resolver la acción del mal que curanderos y víctimas realizan tanto en forma conjunta como los que curanderos o víctimas realizan en soledad implican la intervención de figuras míticas positivas como santos y almas de muertos o de personajes ambiguos como el diablo y otros demonios, que funcionan como auxiliares del curandero.

En el caso particular de los rituales que suponen una acción de contradaño, los curanderos necesitan de la puesta en juego de

ca en quien lo causara el mismo mal que ha provocado, muchos curanderos averiguan con su consultante sobre las posibles consecuencias de su trabajo, es decir dan a los pacientes la opción de que el daño vuelva sobre sus agresores o no. En otros casos esta posibilidad no existe y el contradaño es una consecuencia automática del trabajo de destrabe.

En la ejecución del ritual son de especial importancia los lugares simbólicamente calificados, como cementerios o pantanos, para contrarrestar los daños originados allí. Son igualmente significativos también los lugares usados para desechar los restos de una limpieza de alumbre o plomo, así como los lugares contaminados por acciones de daño como las viviendas a las que se les han arrojado maleficios, las que deben ser limpiadas para transformar el poder maléfico que actúa sobre el espacio y las personas que lo habitan. En un mismo sentido se debe limpiar todo aquello que haya sido contaminado como vehículos, ganado, huertos y objetos.

El tiempo no es representado como un fluir homogéneo sino como un conjunto heterogéneo de lapsos calificados por significaciones diferentes que favorecen determinadas acciones rituales de curación y destrabe, son favorables algunos días de la semana como los martes y los viernes y algunos horarios como el mediodía y la medianoche.

En términos generales, las prácticas destinadas a deshacer daños como forma de relación interpersonal que se pone en juego

ción y el intercambio de bienes simbólicos como el poder de manipular lo sagrado, de intervenir en la vida de las personas, de curar, de dañar, de proteger o de ayudar, inclusive hasta de matar, son todos elementos que hacen a una forma particular que toma la red de intercambios y de relaciones interpersonales en la vida cotidiana. Ella supone una trama de significaciones en las que el papel de lo sagrado y de su manipulación es de suma importancia para la resolución de los problemas que -como el daño- están contemplados en el imaginario inmanente de esta sociedad.

Notas

1. Sobre brujería en Argentina puede verse: Amaya, 1996; Barrios, 2000; Bianchetti, 1995; Idoyaga Molina, 2000 y 2002a; Palma, 1978; Zieleger y Amaya, 1989.
2. Las prácticas de brujería en el NOA muestran su raigambre europea en lo que hace al imaginario mítico y su relación con lo demoníaco, la figura e intencionalidad de la bruja, su conexión con el daño, la manipulación de poder y las capacidades de metamorfosis entre otras propiedades. Sobre brujería en Europa puede verse: Ginzburg, 1986; Guggino, 1996; Mariño Ferro, 1996; Macfarlane, 1970; Murray, 1921; Parrinder, 1965; Thomas, 1971; entre

componente destacado en la noción de daño que existe en la región tratada, y en particular como acción maligna y como *taxon* de enfermedad, aparece en la palabra picardía que es de uso habitual entre los informantes para hablar de la brujería. El origen europeo de la palabra con un significado asimilable podría remitirse a un uso europeo más antiguo. Según Ginzburg (1986) refiriendo a la crónica de Saint-Denis, la cruzada de los Pastorcillos de 1251 era resultado de un pacto entre el Sultán de Babilonia y un húngaro que practicaba la brujería. Este último, sobre la base de un encantamiento llevó hacia el Sultán a todos los jóvenes de Francia a cambio de una suma en oro. Para tal fin se dirigió a Picardía, donde por medio de un sacrificio al Diablo y la manipulación de ciertos polvos mágicos logró que todos los Pastorcillos lo siguieran, abandonando sus quehaceres rurales, para llevarlos hacia la muerte. El relato citado por Ginzburg (1986), además de analizar la construcción mítica de una conspiración de los infieles para dar cuenta de un acontecimiento excepcional como la muerte de los Pastorcillos en las cruzadas nos hablaría, además, de un uso antiguo de la palabra picardía para connotar la manipulación con intencionalidad maligna en la tradición europea medieval.

- Perrin, 1996; Eliade, 1960), son reconocidas como benéficas y maléficas. Su dimensión benéfica se manifiesta en el tratamiento de enfermedades, en el manejo de fenómenos atmosféricos, en la adivinación, en la ejecución de rituales propiciatorios de fertilidad, del puerperio, de la caza, la pesca o la actividad que fuere. Los curanderos –también los shamanes– tienen un papel esencial en las acciones destinadas a contrarrestar el daño, las que incluyen la ejecución de destrabes, superando la intencionalidad maligna que afecta a las víctimas de la brujería.
4. La noción de sistema etnomédico propuesta por Good (1987) supone la combinación del autotratamiento, la medicina tradicional y la biomedicina. En lo que hace a la Argentina, y en especial al NOA, Idoyaga Molina (2002a) señala que el funcionamiento del sistema etnomédico supone la combinación del autotratamiento tradicional o medicina casera, las medicinas tradicionales (el curanderismo), la biomedicina, las medicinas alternativas o *new age* –reiki, reflexología, acupuntura, etc.– y las medicinas religiosas –las distintas versiones de cura cristiana carismática y evangélica, así como las relacionadas con las religiones afroamericanas–. En la región del NOA en particular se evidencia una oferta de medicina oficial constituida por la biomedicina, asis-
 - sionales de la salud y los usuarios (Idoyaga Molina, 2002a).
 5. El alumbre es utilizado de forma más o menos similar para tratar enfermedades tradicionales como el susto –la pérdida del alma en el lugar que se produjo una vivencia de pánico– o la aikadura –mal originado por la acción de los muertos–, entre muchas otras.
 6. Los auxiliares de los curanderos son usualmente santos y vírgenes oficiales del catolicismo; al mismo tiempo son notorias figuras no reconocidas por la Iglesia Católica de forma oficial. Entre ellas se destacan las devociones más difundidas en la región o provenientes de otras regiones, como también las almas de los difuntos. Suelen ser buenos auxiliares las almas de curanderos afamados o de las personas que han tenido una vida cercana al curandero, ya fueren éstos familiares, amigos o vecinos.

Bibliografía

- Amaya, L.
1996 El diablo Criollo. En: *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires: Prensa del Ministerio de Educación.
- Austen, R. A.
1993 The Moral Economy of Witch-

- Barrios, W.
2000 La enfermedad como daño intencional entre los campesinos de Catamarca. *Mitologías*, XV.
- Bianchetti, M. C.
1995 Daño, Ojeo y Brujería en el Valle Calchaquí. *Acta de las Terceras Jornadas Nacionales de Folklore*. Prensa del Ministerio de Educación.
- Clay, B. J.
1986 *Mandak realities: person and power in central New Ireland*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chaumeil, J. P.
1995 Del Proyecto al virus: El complejo de las flechas mágicas en el oeste amazónico. En: *Chamanismo en Latinoamérica*. I. Lagarriaga, M. Perrin y J. Gallinier (compiladores). México: Plaza y Valdés.
- Coreil, J.
1995 Group interview methods in community health research. *Medical Anthropology*, 16 (3).
- Douglas, M.
1970 *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock.
- Evans-Pritchard, E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Eves, R.
2000 Sorcery's the curse: modernity, envy and the flow of sociality in a Melanesian society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (3).
- Foster, G.
1994 *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral medicine in the new world*. New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Geertz, C.
1986 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C.
1986 *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- González de Fauve, M. E.
1996a Dos enfoques en el arte de curar: Medicina científica y creencias populares (España, siglos XIV al XVI)". En: *Creer y curar: La medicina popular*. José Antonio G. Alcantaud y Salvador Rodríguez Becerra (editores). Granada: Biblioteca de Etnología. Diputación

-
- Sánchez-Albornoz“, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Good, C. M.
1987 *Ethnomedical systems in Africa. Patterns of Traditional Medicine in Rural and Urban Kenya*. London: The Guilford Press.
- Guggino, E.
1996 Es el ‘mago’ quien tiene que creer. En: *Creer y curar: La medicina popular*. José Antonio G. Alcantaud y Salvador Rodríguez Becerra (editores). Granada: Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada.
- Idoyaga Molina, A.
1999/2000 La medicina humoral, las nociones de cálido y frío y las prácticas terapéuticas tradicionales en la Argentina. En: *Folklore Latinoamericano*, 3. Buenos Aires: Área Transdepartamental de Folklore del Instituto Universitario Nacional del Arte.
2000 Brujos, daño y enfermedad (criollos de San Juan). En: *Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET.
2002a *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos*
- Kiev, A.
1972 *Curanderismo. Psiquiatría folklórica mexicano-norteamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Lederman, R.
1981 Sorcery and social change in Mendi. *Social Analysis*, 8.
- Leeuw, G. van der
1964 *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Macfarlane, A.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Magagna, V.
1991 *Communities of Grain: Rural Rebellion in comparative Perspective*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mariño Ferro, X. R.
1996 Los dos sistemas de la medicina tradicional y sus claves. En: *Creer y curar: La medicina popular*. José Antonio G. Alcantaud y Salvador Rodríguez Becerra (editores). Granada: Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada.

- Palma, N.
1978 *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Huemul.
- Parish, J.
2000 From the body to the wallet: conceptualizing Akan witchcraft at home and abroad. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (6).
- Parrinder, G.
1965 *La Brujería*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Pérez de Nucci, A.
1988 *La medicina tradicional del noroeste argentino: Historia y presente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Perrin, M.
1996 Lógica Chamánica. En: *Chamanismo en Latinoamérica*. I. Lagarriga, Michell Perrin, Michell y Jean Jacques Gallinier (compiladores). México: Plaza y Valdés.
- Taussig, M.
1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thompson, E. P.
1971 The Moral Economy of the Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present*, 50.
- Viotti, N.
2001/2002 Manipulando a los otros. La valoración moral de los curanderos sobre su propia práctica en la región Noroeste de la Argentina. En: *Folklore Latinoamericano*, 4. Buenos Aires: Área Transdepartamental de Folklore.
- Ziegeler W. y L. Amaya
1989 Análisis comparativo de motivos relacionados con la brujería en la llanura de la baja Sajonia (Alemania) y la llanura cordobesa (Argentina). *Iberoamerikanische Archiv*, 15 (2).

Resumen

Los curanderos cumplen un papel importante en el proceso terapéutico entre la población del Noroeste de Argentina (NOA). La brujería o el daño intencional es una de las categorías de enfermedad tradicionales en el área y a su vez una causa de muerte muy difundida. El objetivo de este trabajo es comprender las nociones y las técnicas llevadas a cabo por los curanderos en el marco de su sistema de creencias. Al mismo tiempo pone en evidencia la relevancia de la brujería como una forma immanente de dar

culturales de la enfermedad y la terapia, a la manipulación de lo sagrado y a la calificación del tiempo y el espacio que los procesos terapéuticos requieren. Analiza la correspondencia entre las nociones de enfermedad-terapia y el sistema de creencias, el que en sentido amplio puede entenderse como una síntesis de ideas humorales y prácticas y nociones de raigambre católica. Finalmente el autor pone en contexto al daño intencional como un desequilibrio social que no puede ser entendido por fuera de la vida cotidiana de las comunidades en las que toma forma.