

# ¿MEDICINA POPULAR O PRÁCTICAS *NEW AGE*?

## UN ESTUDIO DE CASO SOBRE EL CURANDERISMO EN LA CATALUÑA DE HOY

Isabella Riccò

Medical Anthropology Research Center

isabella-ricco@libero.it

Universitat Rovira i Virgili

### 1 “Soy como un aspirador”

El objetivo de este artículo es tratar de establecer la relación que hay entre medicina popular y espiritualidad a través de un estudio de caso, el del Josep, un curandero de Reus (Tarragona, Cataluña). Con el concepto de medicina popular (*folkmedicine*<sup>1</sup>) 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 donde se utilizó 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[2005]:155). Se intentó entonces subrayar la relación entre clases hegemónicas y clases subalternas a partir de las propuestas teóricas de Gramsci (2001[1948-1951]) aplicadas a la etnografía de campo por De Martino (2001[1959], 2008[1961]).

Mi caso es un curandero catalán de 60 años que llamaré Josep. Por las mañanas trabaja en su frutería en Reus y por las tardes sube a uno de los dos despachos donde recibe a los pacientes

---

1 El primero a elaborar el concepto de *folkmedicine* fue Black en 1881. Su objetivo principal fue discutir las tesis de Herbert Spencer sobre la mentalidad primitiva empezando por el folklore médico de los campesinos escoceses. Un siglo más tarde Erwin Ackercknetch (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, o sea *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 y Martínez-Hernández 1994).

(uno en la trastienda y otro en su casa). Desde el principio de mi investigación<sup>2</sup>, Josep me resultó muy interesante porque, a diferencia de muchos curanderos italianos con quien tuve la oportunidad de hablar (Riccò 2013), asocia prácticas que a primera vista parecen eclécticas y alejadas entre ellas: saca la *mala energía* de los dedos, tira las cartas, cura el *herpes zoster* con un líquido y algunas hierbas, distiende los nervios mediante una vela y entra 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. Para poder entenderlo en profundidad es necesario describir, aunque a mi pesar de forma superficial, algunas de las terapias que utiliza mediante nuestra herramienta más valiosa: la etnografía.

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 energía, 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 empezó a explicarme cómo “trabaja”, hablando de energía, bastante de moda hoy en el contexto de las corrientes *New Age*. En este “movimiento”<sup>3</sup> suele hacerse referencia “a una fuerza sobrenatural de carácter impersonal, en algunas ocasiones refigurada por objetos energéticos o por los propios seres humanos” (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013:7), o de realidades trascendentes denominadas, la mayoría de veces, como "luz", "energía" o "unidad" (Heriot 1994) para referirse a una especie de substancia que junta todas las cosas del

---

2 Los primeros datos recogidos en Italia 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 del recurso a 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 todo 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 la *culture bound syndroms* denominada *airada* (golpe de aire). Encontré además el homónimo de *segnatori* (denominación en italiano de los curanderos que realizan este tipo de rituales) en Cataluña a través de fuentes folclóricas de mediados del siglo XX, a los cuales denominan *senyadors*.

3 Unas de las características principales de este tipo de terapias es que no son parte de un movimiento organizado y coherente y qué 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).

universo y que no es simplemente energía física, sino también espiritual.

A primera vista, parte de las creencias de Josep parecen encajar con este modelo, en parte así es, porque habla repetidamente de energía positiva y negativa y también universal. Pretendo aquí penetrar algo más en sus pensamientos y para lograrlo empezaré profundizando a lo que se refiere con energía, un concepto que hace referencia a una diferente concepción de pensar el mundo y a una forma de cosmovisión.

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.

Su concepción de la enfermedad está relacionada con el mundo espiritual y, me atrevo a decir, espiritista, dado que estrictamente vinculada con la presencia de un espíritu. De hecho sabemos que el “movimiento” *New Age* está influenciado entre otros, por el espiritismo del XIX (Melton 1992, Hanegraaff 1996)<sup>4</sup>. 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 Melton la diferencia entre el modelo *New Age* y el espiritista estaría en los efectos y en las consecuencias de esta 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 recontextualizado por el movimiento *New Age* para indicar la transformación individual de quien consulta al canalizador (Melton, 1992:23). Con este concepto se indica que los médiums psíquicos pueden ser capaces, debajo de algunas circunstancias, de canalizar

---

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

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).

Volvamos a nuestro informante. Hasta aquí hemos comentado que sana algunos tipos de 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 Josep<sup>5</sup> 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. 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 segundos y las palabras no salen desde él, que es simplemente un trámite, sino desde su guía espiritual que fue Agustina (de la cual hablaremos más adelante) o desde los hermanos (o seres) de luz que le aconsejan y le sugieren una respuesta. Esta 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 trance, según Firth<sup>6</sup> (2011[1967]), puede hablarse de verdadera posesión. Por esto necesita de 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 ellas. Es probable que estos tipos de terapias espirituales, como las define Josep, no sean tanto parte de estas nuevas corrientes sino de una

---

5 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.

6 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).

tradicción vagamente espiritista donde estaba presente la idea de sanación utilizando los espíritus.

En realidad, desde el final del XIX y hasta la Guerra Civil, las corrientes espiritistas estaban muy difundidas en Cataluña. Desde 1888 hasta 1934 hubo dos congresos espiritistas internacionales en Barcelona, se publicaron 40 periódicos y a finales del XIX se publicaron 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 (Horta 2004). Durante el franquismo, en la que fueron prohibidas, uno de los mayores problemas fue la desaparición de las fuentes doctrinales escritas (a veces ocultadas por parte 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 practicando en la clandestinidad y que, tras la muerte de Franco emergieron de nuevo (Reviriego 1995).

Por estas razones, en el caso de Josep, la hipótesis más plausible de la relación entre su concepción espiritual del mundo y sus prácticas médicas es que puede atribuirse sobre todo a las influencias del espiritismo en determinadas formas de cultura popular. Aun así, hay que tener en cuenta 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 veremos inmediatamente.

## **2 Cuarenta años de sanaciones**

Varias veces Josep quiso analizar su cambio de identidad a lo largo de su vida. Lo atribuye al desarrollo de viejas prácticas, la inserción de nuevas y el abandono de otras, según la demanda de sus pacientes:

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 [...], luego tuvimos estos años buenisimos 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.

El mundo de la sanación y del curanderismo lo abrumaron de golpe: en los años setenta, Josep era taxista y no sentía ningún tipo de atracción por ese mundo, pero de pronto empezó a no encontrarse bien y visitó a su vecina, la señora Agustina, que llevaba muchos años ocupándose de sanación física y espiritual<sup>7</sup>. Ella le replicó 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 luz 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. Entre estos, el principal es la sanación del *herpes zoster*<sup>8</sup>, práctica que aprendió de otra curandera. La cura se desarrolla con el auxilio de un líquido compuesto por diferentes hierbas (de las cuales no conocemos el nombre) recogidas en la noche de San Juan<sup>9</sup>. Josep se moja las manos con este líquido y las pone arriba del *herpes*, lo que a él mismo le sorprende es que si la persona enferma se hace sola la terapia esta no tiene ningún tipo de efecto. Josep supone entonces, aunque le parece muy raro tener este tipo de poder, que la eficacia no esté simplemente en las hierbas sino también que sus manos sean parte de ella.

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 syndrom* catalán denominado *airada*, un “golpe de aire” que provoca malestares físicos: dolor de cabeza, dolor de huesos y resfriados. Para sanarla existe un ritual

---

7 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[1974]).

8 El término *herpes zoster* es el que se utiliza dentro del contexto biomédico (y también lo utilizó 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 hace referencia 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).

9 La noche del 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, 1995:33).

que tiene como objetivo “cortarla” o sea, 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 si quedan del mismo tamaño no la tiene<sup>10</sup>. Para poderla curar hay que coger un cuchillo y hacer cortes (o cruces) en el aceite y decir la oración que sigue: *Santíssima Trinitat dóna'm la bona veritat, si és la del matí que la curi 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 2013:92), en el caso de Josep podemos afirmar que él sigue utilizándola hoy en día.

Otra herramienta 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 (remedios de hierbas y masajes) recuerdan de remedios populares de principios del siglo XX descritos en Amades (1969)<sup>11</sup>. Este describe distintas figuras de referencia que, en estos tiempos, atendían al pueblo en relación a una amplio 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*<sup>12</sup> 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 huesos<sup>13</sup>),

---

10 No hay que confundir *l'airada* con lo que en Galicia y en Portugal se denomina como mal de 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[1989]:15-20). Curioso es el hecho de que el mismo tipo de ritual diagnostico-terapéutico mencionado para cortar el aire es utilizado comúnmente en Italia para quitar el mal de ojo, pero que las características semióticas del mal de ojo sean más parecidas a las del mal de aire. Sería interesante profundizar esta triple relación.

11 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 hermana de su mujer porqué Amades murió en 1959. En realidad los remedios y las terapias expuestas fueron recogidos en la primera parte del siglo XX y no sabemos hasta que punto representan la realidad de la época.

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

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

los *curanderos* (curaban ligamentos de nervios, *malts dolents*, *espatllats*, entre otros), los *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. El sistema sanitario universal español se implantó en 1984, antes el campesinado no tuvo acceso a la seguridad social más que en 1967 (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 Catalunya al menos hasta los años cincuenta. Posteriormente han tenido perfiles y significados distintos, como señaló en su momento Granero (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 que se había muerto el hombre que le ayudaba durante sus estados de trance y no quería trabajar con nadie más porque sus pacientes confiaban en él y una tercera persona los podía limitar y molestar. Al mismo tiempo, en veinte años, el contexto social no era el mismo y con la mejora del sistema sanitario cambió su clientela que empezó a no necesitarlo 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 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 solo como instrumento de adivinación sino más como herramienta para llegar a un mayor conocimiento de uno mismo con la consiguiente alteración del uso de muchas prácticas ocultistas más antiguas (astrología<sup>14</sup> y Tarot)” (Melton 1992; Feher 1992).

Aunque este no es el caso específico de Josep, que lo explota sobre todo para videncia (en

---

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



substitución 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 por eso que las nuevas corrientes *New Age* afectaron a la manera de trabajar de Josep.

### **3 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:

Me considero 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.

Queda claro su nuevo papel de oyente y pretende subrayar la importancia de una escucha que se está perdiendo.

Desde un punto de vista clínico hubo un tiempo en que la escucha tenía un papel fundamental y permitía al paciente de expresarse sobre su enfermedad. Ese modelo entra en crisis lentamente tras la II Guerra Mundial (Comelles 1996) cuando el 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.

Otro actor social que durante siglos había actuado como oyente, 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 (2013), 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 (1994:3) 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.

## 4 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)
- 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)

Estas terapias expresan el holismo del mundo de la sanación. Este concepto ha sido largamente trabajado por diferentes autores que hablan de “ambiente holístico” (Heelas y Woodhead 2008) para referirse a una realidad formada por diferentes 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 2012:4). Con ambiente holístico se hace referencia a la 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). En

Josep el holismo se manifiesta sobre todo gracias al continuo entre energía y materia (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013) que expresa mediante algunas terapias, en particular las relacionadas con sanaciones espirituales.

Las prácticas pertenecen a mundos diferentes (curanderismo, espiritismo, espiritualismo, *New Age*) y se han desarrollado también en periodos distintos que ponen 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 (1994) implica procesos de resignificación de la medicina tradicional o popular en sus usos en el medio rural, sino especialmente en el medio urbano.

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 (Menéndez 2002). Durante el análisis hemos destacado, dentro de las habilidades de Josep, también la importancia de la escucha, calidad 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 tal como las fuentes clásicas la habían entendido durante el siglo XX (Guggino 1978, Bartoli-Falteri 1983, Gatto Trocchi 1983, Seppilli 1983, Comelles-Martínez-Hernaéz 1994), cuando ya no se concebía a partir de las asunciones del evolucionismo vulgar, para pasar a una nueva forma basada en la apropiación e incorporación de nuevas prácticas y tendencias, y haciendo hincapié sobre el diálogo entre medicina y espiritualidad.

## **Bibliografía**

- Ackercknetch, E. (1984) *Medicina y antropología social*. Madrid: Akal.
- Amades, J. (1980[1969]) *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Selecta.
- Bartoli, P. y Falteri P. (1983) “Il corpo conteso. Medicina “ufficiale” e medicina “popolare” a

Magione", *La Ricerca Folklorica*, 8: 57-66.

Black, W.G. (1982 [1883]) *Medicina popular*. Barcelona: Altafulla.

Blázquez Rodríguez, M. y Cornejo Valle, M. (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular" *Revista de antropología experimental*, 13, 2:11-30.

Carozzi, M.J. (1993) "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales", *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 5:19-24.

Comelles, J.M; Alemany S. y Francès L. (2013) *De les iguals a la cartilla*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

Comelles, J.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*, 1-2 ottobre: 55-87.

Comelles, J.M. y Martínez-Hernández, A. (1994) "La medicina popular. Los límites culturales del modelo médico" *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XLIX, 2: 109-136.

Cornejo Valle, M. (2012) "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai", *Revista Internacional de Sociología*, 70, 2: 327-346.

De Martino, E. (2008[1961]) *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (2001[1959]) *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.

Eliade, M. (2005[1974]) *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee.

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

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

Firth, R. (2011[1967]) *Tikopia Ritual and Belief*. Abingdon: Routledge.

Gatto Trocchi, M. (1983) *La medicina popolare in Italia*. Roma: Newton Compton Editori.

Gelmetti, C. (2007) *Il fuoco di Sant'Antonio: storia, tradizioni e medicina*. Milano: Springer.

Gramsci, A. (2001[1948-51]) *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.

Granero Xiberta, X. (1982) "La ideología dominante en los estudios de curanderismo urbano". En *La antropología de la medicina en España: metodología y perspectivas*. I Jornades d'Antropologia de la Medicina. Tarragona: Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 2-1: 69-89.

- Guggino, E. (1978) *Il corpo è fatto di sillabe: figure di maghi in Sicilia*. Palermo: Sellerio.
- Guillén-Rodríguez, A. (2000) *La construcción política del sistema sanitario español: de la postguerra a la democracia*. Madrid: Exlibris DL.
- Hanegraaff, W. (1996) *New Age Religion and Western Culture*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2008) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Balckwell.
- Heriot, J. (1994) "El estudio de la Nueva Era de los Estados Unidos: problemas y definiciones". En Frigerio, A. y Carozzi, M., *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Horta, G. (2004) "Espiritismo y lucha social a Cataluña a finales de siglo XIX", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31: 29-44.
- Kuschick, I. (1995[1989]) *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Lenclud, G. (2001) "La tradizione non è più quella d'un tempo". En Clemente, P., Mugnaini, F., *Oltre il folklore*, Roma: Carocci.
- Lewis, J. (1992) "Approaches to the study of the New Age Movement". En Lewis J.; Melton J. G., *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Lewis, J. y Melton, J. G. (1992) *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Martínez-Hernández, A. (2009) "Cuerpos fantasmales en la urbe global", *Fractal, Revista de psicología*, 22-2: 223-236.
- Melton, J. G. (1992) "New Thought and the New Age". En Lewis J.; Melton J. G., *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Melton, J. G.; Clark J. y Kelly A. (1991) *New Age Almanac*. Detroit: Visible InkPress.
- Menéndez, E. (2003) "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas", *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1): 185-207.
- Menéndez, E. (1994) "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", *Alteridades*, 4, 7: 71-83.
- Pizza, G. (2009[2005]) *Antropología medica*. Roma: Carocci.
- Prat, J. (2012) *Els nous imaginaris culturals: espiritualitats orientals, teràpies naturals i saberes esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- Reviriego Almohalla, M. (1995) *Medicina popular y espiritismo*. Alicante: Instituto de

Cultura Juan Gil-Albert.

Riccò, I. (2013) "Guaritori tradizionali nel territorio parmense: un'indagine etnografica" *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 35-36: 395-430.

Seppilli, T. (2000) "De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud". En Comelles, J. M y Perdiguero, E. *Medicina y cultura*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

Seppilli, T. (1983) "La medicina popolare in Italia", *La Ricerca Folklorica*, 8.

Veer van der, P. (2009) "Spirituality in modern society", *Social Research* 76(4): 1097–1120.

Velázquez, C. (2006) "La New Age propuesta de una espiritualidad global" *Quaderns-e Institut Català d'Antropologia*, 7.