

LAS MEDICINAS TRADICIONALES EN EL NOROESTE ARGENTINO. REFLEXIONES SOBRE LA SÍNTESIS DE PRAXIS Y SABERES BIOMÉDICOS, RITUALES CATÓLICOS Y FRAGMENTOS DE CREENCIAS INDÍGENAS

ANATILDE IDOYAGA MOLINA
Centro Argentino de Etnología Americana/CONICET, Buenos Aires

[Ketzalcalli 1 | 2008: 69–91]

Resumen: Este artículo sostiene que las medicinas del noroeste Argentino – la práctica de legos y el curanderismo– básicamente sintetizan tradiciones de la antigua medicina humoral y terapéuticas rituales en su mayoría de raíz católica, síntesis a la que se puede sumar algún elemento indígena. Con este objetivo, en primera instancia analiza la influencia de las concepciones médicas en las prácticas y saberes de los curanderos y de los legos. En segundo término, se define al ensalmo como el ritual terapéutico típico de los legos. Finalmente, enfoca la terapia ejercida por los curanderos, distinguiendo procedimientos particulares de procedimientos rituales de uso generalizado.

Palabras clave: Curanderos, legos, terapia ritual, Noroeste Argentino

INTRODUCCIÓN

Las nociones y prácticas relativas a la enfermedad y la terapia son parte de la cosmovisión de una sociedad y están permeadas por la dinámica histórica, que a través de situaciones de contacto interétnico produce sucesivas síntesis culturales (Taussig 1987: 317). En el NOA, la síntesis más significativa integra los aportes de los españoles (desde el siglo XVI) de los árabes (desde el siglo XVII), los nuevos aportes de los europeos –especialmente italianos y españoles– y del medio oriente, durante el período de inmigración masiva de los siglos XIX y XX. Es en este contexto que se integra alguna concepción indígena, articulada en el sistema de creencias dominante.

Son medicinas tradicionales en el NOA el curanderismo y el autotratamiento tradicional o medicina doméstica. El autotratamiento es la praxis terapéutica de los legos; en una aldea rural se trata de la mayoría de los adultos. El curandero es un especialista que aplica conocimientos adquiridos en una iniciación y profundizados mediante el ejercicio de su profesión, que le permiten atender cualquier tipo de enfermedad y otras clases de infortunios, tales como problemas laborales y familiares, pérdidas económicas, desavenencias afectivas, inconvenientes en los sembradíos o en la reproducción del ganado, es también capaz de deshacer daños, incluso de disipar tormentas y de manejar fenómenos atmosféricos.

En esta oportunidad, intentamos mostrar que las prácticas de legos y de curanderos en lo NOA sintetizan antiguas teorías biomédicas –en su mayoría de raigambre humoral– con ciertas prácticas rituales –en su mayoría de raigambre católica. Contenidos a los que puede sumarse, eventualmente, algún fragmento indígena, pero en forma desarticulada, habiéndose integrado en el marco de la medicina foránea impuesta por los españoles.

Queremos llamar la atención sobre la necesidad de distinguir saberes y prácticas de los especialistas o curanderos de los saberes y prácticas de los legos, en virtud de que se suele confundir la medicina doméstica con el curanderismo y al lego con el especialista. Por otra parte, en la bibliografía tradicional se ha prestado poca atención al origen y/o influencia de la medicina humoral y de la biomédica en general. Tampoco se ha enfatizado la influencia católica que dejan ver muchos de los rituales terapéuticos y otras actividades relacionadas con la enfermedad y la salud. A la vez, la mayoría de los autores no ha reparado en estas medicinas como totalidades, sistemas holísticos, integradores de lo que esquemáticamente podríamos denominar remedios y manipulación de lo sagrado, sino que han clasificado los males y las terapias en naturales y mágicas o naturales y sobrenaturales, a la vez que han sobredimensionado el aporte de las tradiciones indígenas (Bianchetti 1996; Palma 1978; Pérez de Nucci 1989).

Hoy en día, en el noroeste, con independencia de factores culturales, sociales, económicos y étnicos, la gente atiende su salud a través de un sistema etnomédico (Good 1987: 24; Idoyaga Molina 1997: 147–148, 2005 : 125), es decir el traslape entre la biomedicina, las medicinas tradicionales (curanderismo y shamanismos, en la Argentina), las terapias religiosas (cultos carismáticos, evangélicos y afroamericanos) y las alternativas (reiki, reflexología, acupuntura, cromoterapia, aromaterapia, medicina ayurvédica, etc.) y, por supuesto, diversas formas de autotratamiento. Esto no quiere decir que los individuos de sectores económicos bajos y de escaso nivel de instrucción combinen el mismo tipo de medicinas que los individuos de altos ingresos, ni que unos y otros realicen similares itinerarios terapéuticos.

En el caso de la población rural –aun después de haber migrado a áreas urbanas– la medicina preferencial y la primera opción terapéutica es el autotratamiento. Si no se encuentra resultado en este ámbito, se consulta al curandero y al biomédico en forma simultánea. La biomedicina es preferida en las áreas de traumatología y cirugía, mientras que el especialista tradicional es seleccionado para tratar la mayoría de las enfermedades y, prácticamente, en forma exclusiva para atender los llamados trastornos mentales (Idoyaga Molina 1999a: 11 y 2000a: 61). Nuestro grupo de estudio, de las tierras altas del NOA, no recurre a los shamanes nativos de las sociedades indígenas del Chaco salteño, salvo en casos excepcionales como lo es el de Anselmo, shamán Mataco o *Wichí*, que ha alcanzado popularidad y fama entre todos los sectores sociales y económicos del NOA.

Entre las terapias religiosas han tenido éxito las ofertas carismáticas y evangélicas, a las que concurren sus creyentes y personas que profesan otros cultos. Entre los fieles carismáticos y pentecostales las terapias religiosas suelen desplazar el lugar que ocupa el curandero en la atención de la salud entre la población rural y de cultura tradicional del NOA. Mientras que los cultos afro–americanos son de presencia reciente y no impactaron entre los pobladores rurales, a diferencia de lo que sucede en otras regiones del país, como el nordeste, el litoral o el área metropolitana de Buenos Aires.

Las alternativas, si bien son conocidas a través de programas de radio y propaganda, por su carácter citadino y sus costos no se convirtieron en una opción de relevancia, sólo registramos algunas excepciones (Idoyaga Molina 1999a: 23–24 y 2000a: 57–61)

El autotratamiento incluye un conjunto de remedios y la “cura de palabra” o ensalmos, técnica utilizada en España desde el medioevo (González de Fauve 1996: 106) y en la actualidad (Gómez García 1996: 216). La mayoría de las recetas son de origen vegetal y tienen fundamento en la clasificación de las enfermedades, las terapias y los alimentos en cálidos y fríos (Idoyaga Molina 1999b), lo que devela su raigambre humoral. La cura de palabra designa fórmulas en las que se invoca y se actualiza el poder de las deidades. A menudo van acompañadas de acciones rituales y símbolos del catolicismo, como la señal de la cruz, el rezo y la utilización de agua bendita y aceite (Idoyaga Molina 2001a: 15–17).

Los curanderos son especialistas terapéuticos, sus técnicas incluyen el conocimiento y prácticas fundadas en antiguas teorías biomédicas, así como un conjunto de procedimientos rituales en su mayoría de origen católico, que muestran el manejo de poder por parte del especialista (Idoyaga Molina 2001a). Las prácticas tradicionales de legos y de especialistas manipulan lo sagrado –especialmente católico–, como parte de la herencia hispánica.

Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en numerosos trabajos de campo, iniciados en 1997. Los datos fueron obtenidos a través de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a informantes calificados y grupos naturales (Coreil 1995). Realizamos además, observación y observación participante. El material fue recogido con magnetófono y posteriormente transcrito. Los relatos aquí presentados son parte de esa casuística. Al pie de cada texto se indica el nombre del informante y el lugar de recolección.

Estos resultados son parte de la labor desarrollada en sucesivos proyectos de investigación, financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva y el Instituto Universitario Nacional del Arte de la Argentina, instituciones a las que agradecemos expresamente.

En la exposición, en primer lugar, enfocamos las tradiciones de la medicina humoral y otras teorías biomédicas en relación con el curanderismo y de la medicina doméstica. Mientras que en un segundo momento, analizamos la terapéutica ritual en el contexto del autotratamiento. Finalmente, nos concentramos en las terapias rituales usualmente usadas por los curanderos, señalando cuáles se asocian a males particulares y cuáles son de contenido genérico.

INFLUENCIAS HUMORALES Y BIOMÉDICAS EN LAS MEDICINAS TRADICIONALES

Para comprender la medicina tradicional es fundamental considerar las influencias de la medicina humoral y su clasificación de los males, los remedios y los alimentos en cálidos y fríos. Esta medicina aportó una concepción de la salud como un estado de balance o de equilibrio corpóreo/emocional y una teoría etiológica de la enfermedad, que llamaremos natural, no porque en el NOA se piense en términos de la ciencia biológica, sino porque refiere a problemas orgánicos explicados por causas que no involucren poderes o intenciones.¹

Estos saberes incluyen los modos de preparar y administrar remedios, que mayoritariamente incluyen elementos vegetales y, en menor medida, minerales y animales, la utilización de ventosas, cataplasmas, parches y sanguijuelas, los baños de asiento, masajes, acomodamiento de huesos, tratamiento de luxaciones y quebraduras, entre otros tratamientos.

Son de origen humoral, por ejemplo, las nociones que explican las dolencias como resultado de desbalances térmicos y alimenticios. Resfríos, anginas, catarrros, neumonías, pulmonías, algunos tipos de mal aire y la insolación, entre otros males, muestran el modo en que el ambiente y el clima se constituyen en fuentes de enfermedad. Las dolencias mencionadas se deben a la exposición a corrientes de aire, a cambios bruscos de temperatura o al exceso de frío o de calor. La alimentación inadecuada o conductas impropias durante la digestión causan empacho, problemas estomacales, renales y presión arterial. Es dañino comer y beber excesivamente, tomar bebidas o alimentos fríos, ingerir carnes pesadas, cortar el proceso digestivo por inmersión y combinar algunos alimentos. Como notó Foster, a veces la falta a estas observancias no conduce a la enfermedad sino que pone al individuo en situación de riesgo (1994: 33–35). Por otra parte, todavía en España existen teorías etiológicas tradicionales que ponen el acento en la alimentación y el consumo de bebidas inadecuadas, aunque no se enmarcan actualmente en conceptos humorales, los que se dejaron de lado hace tiempo (Gómez García 1996: 219).

“Hay enfermedades por causas naturales, el resfrío viene cuando uno anda desabrigoado y hace frío, se puede agarrar gripe y anginas también. Si uno hace mucha fuerza se puede desgarrar o lesionar los músculos. La comida y la bebida a veces no hacen bien, pueden traer problemas digestivos, producir empacho, o subir la presión y traer problemas al corazón. (Beatriz, Salta)

La enfermedad del estómago se produce cuando uno toma cosas muy heladas. Las comidas o bebidas frías no vienen bien y muy calientes tampoco. Cuando uno toma agua tiene que ser tibia y tiene que tomar de a traguitos para que se amortigüen las amígdalas. Muchas veces uno mismo es culpable de las enfermedades que se agarra. (Juan Arias, Rosario de la Frontera)

Cuando uno come comida muy gorda no le cae bien. Cuando uno está con el estómago frío y come comida pesada ya se empacha. La carne de chanco y la de cordero es peor que la de vaca. (Eugenia, San Salvador de Jujuy)

Estuve enfermo del vientre porque estuve metido en el agua después de comer y me hizo mal” (Juan Arias, Rosario de la Frontera).

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

El origen biomédico funda también explicaciones sobre esfuerzos físicos y golpes, desgarros musculares, luxaciones, quebraduras, dislocaciones y heridas.

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

- La arcilla de Cafayate (Salta) es buena para los huesos, es caliente. (Luis, Salta)
- La ruda es cálida, es para las enfermedades frías, cuando duele el estómago se toma un té de ruda. (Beatriz, Salta)
- Se toma el payco para la diarrea. La gente de campo se cura con yuyos. (Alicia, La Quiaca)
- Cuando uno está mal de los pulmones o del pecho usa una cataplasma y toma té de toronjil. (Ester, Campo Quijano)
- La grasa de la iguana se utiliza para friegas. En el campo la gente usa la grasa de muchos animales, hasta la grasa de cabra. El toronjil sirve para el aire. La

cataplasma se la ponían a la gente que caía enferma con neumonía, cataplasma de lino con mostaza. El lino es un granito, lo molían y lo calentaban y le ponían a la cataplasma para la neumonía. (Juan Arias, Rosario de la Frontera)

- Cuando tiene el huesito de la cola doblado, viene diarrea. Entonces hay que levantar el huesito con una copita, se la pone como ventosa y se levanta el hueso a su lugar. Se dan yuyos para la diarrea también. Para los desgarros y el dolor de huesos se usa la grasa de animales. Uno derrite la grasa y fricciona. (Juana, San Salvador de Jujuy)

Para los actores la condición de cálido o frío de la enfermedad y de los remedios es literal o metafóricamente térmica. Es literal cuando se habla de los aires y vientos, los rayos del sol, el agua fría, las corrientes de agua, de algunos animales como sapos y víboras y los remedios que producen efecto refrescante o calórico. Es metafórica en fármacos preparados con vegetales, en el agua bendita, en los alimentos y en otras sustancias. Esta dicotomía entre lo térmico literal y lo metafórico para aludir a lo frío y lo cálido es común, incluso en otras sociedades de América, del norte de África y de Asia, donde las medicinas humorales se expandieron hace largo tiempo (Foster 1994: 24–39)

El carácter cálido de los elementos usados es térmico cuando es una propiedad del elemento o de la preparación, como se advierte en la arcilla, los paños y las cataplasmas o cuando el remedio produce un efecto calórico, como sucede con las grasas y ungüentos utilizados para dar masajes. Son metafóricamente cálidos los elementos sometidos a cocción o fermentación como el azúcar tostada, el vino, el aceite, el cebo, la sal y el lino. Entre los vegetales son cálidos los de olores y sabores fuertes y penetrantes, propiedades que son extraídas mediante la cocción. De acuerdo a Mariño Ferro (1996: 432), en la medicina hipocrática el sabor cumplía un rol fundamental en la atribución de la calidad a los vegetales. Las plantas amargas eran cálidas y secas y las ácidas frías y secas, mientras que intervenía el color para completar la clasificación, el rojo identificaba las cálidas y húmedas y el blanco las frías y húmedas. La mostaza en la medicina humoral clásica es cálida (Foster 1994: 195), en la visión de los actores del NOA es el olor fuerte y penetrante lo que la define como cálida y es por ello que se agrega a las cataplasmas. Costumbre que, por otra parte, es vigente en Francia (Laplantine 1999: 205)

Las enfermedades cálidas incluyen la insolación, la fiebre, los granos, forúnculos y abscesos, el dolor de muelas, las picaduras, el ardor estomacal, las hernias, la presión arterial y los males cardíacos derivados. Las terapias pertinentes usan elementos fríos que facilitan la compensación buscada.

- Para la insolación se pone un vaso de agua fría en la cabeza. Es enfermedad caliente y el agua sirve porque es fría. (Sara, Campo Quijano)
- Las sanguijuelas se usan para bajar la fiebre y el calor, son frías. (Beatriz, Salta)
- La enfermedad de las muelas es caliente. Se le pone un parche frío. (Don Ángel, La Quiaca)
- El llantén es bueno para las muelas. Se hace una salmuera y se hacen buches (Juan Arias, Rosario de la Frontera)
- Para la presión se puede tomar el té de cola de caballo, el ajo también es bueno. (Eugenia, San Salvador de Jujuy)
- Los paños fríos se colocan sobre las muelas hinchadas. Se usan bálsamos que son fríos para enfermedades calientes. (Josefina, Campo Quijano)

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

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

La terapia hace uso de sustancias de signo contrario al de la dolencia. La eficacia se atribuye a la compensación del organismo a través de elementos fríos si la enfermedad es cálida y viceversa. Es un mecanismo de compensación y regulación que recupera equilibrio, es decir, la salud. No obstante, la cura no responde a un modelo natural, en virtud de que los vegetales son portadores del poder que anima a los entes naturales y que se verifica en su acción restauradora. Desde la perspectiva de los actores, suman a la sanación las acciones simbólicas que se realizan, como la señal de la cruz o las oraciones que suelen acompañar el consumo de remedios. Por ejemplo, se acostumbra rociar los elementos que se adosan a la cataplasma haciendo una cruz o el enfermo suele persignarse antes de consumir los fármacos.

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

La clasificación de los males y de los elementos terapéuticos en fríos y cálidos denota – como dijimos– su origen humoral y, a la vez, los cambios que esta teoría sufrió en América. La medicina humoral clásica tenía sustento en la doble oposición de las categorías de cálido/frío y seco/húmedo. Estas nociones hacían a valores humorales que nada tenían que ver con aspectos térmicos o simbólicos, sino que determinaban el tipo de complexión del individuo en cuatro categorías: flemático, sanguíneo, colérico y melancólico. Entre las metamorfosis que sufrió esta teoría en el nuevo continente, figura la transfiguración de la idea de humor como un valor a un concepto térmico, la pérdida de la oposición seco/húmedo y del fundamento natural que suponía esta medicina, que pasó a incluir contenidos mítico-religiosos y nociones de poder. Así, se clasificaron dolencias como la brujería, que es tenida por fría en Cuyo (Idoyaga Molina 1999b: 16–17) o el mal de ojo que es cálido en el Litoral (Jiménez de Puparelli 1984: 241). Esta flexibilización fue un proceso generalizado en América Latina, de acuerdo a Moll (1944: 130), los rezos se categorizan en fríos (el salve) y cálidos (el credo) e incluso los terapeutas se definen en términos de cálidos y fríos en México (Álvarez Heydenreich 1992: 128).

Otras ideas humorales que tuvieron gran impacto fueron las que explican el origen de la enfermedad a través del contagio producido por el aire envenenado, tal como sucede en diversas teorías que dan cuenta del mal de ojo y del mal aire (Idoyaga Molina 2006). En el caso del mal de ojo aun la medicina académica aceptaba que la envidia, los celos u otros sentimientos negativos se expandían como ponzoña en el aire y así causaban el mal a quienes se encontraban en el ambiente corrompido, incluso a quienes llegaran al espacio en cuestión aun después de que el agresor se hubiera retirado. El aire podía viciarse y causar mal aire por motivos diversos, por ejemplo, al absorber la enfermedad de árboles y cualquier ente del paisaje natural o de las casas, enceres y objetos corrompidos, incluso de las personas sufrientes de distintos males.²

Finalmente, explicaciones, etiologías y manifestaciones referidas al mal conocido como nervios –comúnmente bilis en términos de la medicina humoral– son de raigambre bio-

médica y reflejan los cambiantes saberes oficiales que se fueron sucediendo desde el siglo XVII hasta el XIX. Devienen de la biomedicina las siguientes ideas: a) que bebidas y comidas alteran los nervios y con ello las conductas de las personas, afectando su moralidad, b) que la debilidad intrínseca de los nervios explica la depresión y otros malestares emocionales, c) que la neurastenia lleva al llanto y a las experiencias de pánico, a la vez, estas últimas afectan el estado de los nervios, d) que existe un temperamento nervioso, visible en las personas que tienden a expresiones de ira, enojo y cólera o a sufrir otros trastornos nerviosos, e) que el estudio intensivo, los pensamientos recurrentes y las pasiones de la mente traen problemas nerviosos (Idoyaga Molina & Luxardo 2004: 155–159).

LAS PRÁCTICAS DE LOS LEGOS Y LA TERAPÉUTICA RITUAL

La técnica terapéutico–ritual más extendida entre los legos es la cura de palabra, cura por secreto o ensalmos, comunes en la tradición europea tanto en España como en Italia. Son también de uso generalizado el método diagnóstico–terapéutico del agua y el aceite para el mal de ojo, el trapo rojo para el sarampión, la medida para el empacho, el tratamiento con tinta china para la culebrilla, el recorte del pie en la hoja de higuera o de la tuna para las hemorroides, entre otros procedimientos que suelen combinarse con los ensalmos.

Variadas dolencias se tratan mediante la cura de palabra. La mayoría de los adultos en los contextos rurales conocen fórmulas para diversas enfermedades, tales como las quemaduras, el empacho, los desgarros, la hernia, la angina, el dolor y ardor de estómago, el dolor de muelas, las verrugas, las hemorroides, el susto, el mal de ojo y el daño.

Estas fórmulas son secretas y sólo se transmiten en viernes santo, nochebuena o en la víspera de San Juan. Normalmente, quien enseña dice la o las fórmulas y el aprendiz las graba en su memoria. Ambos deben estar en ayunas, condición que también se recomienda en ocasión de su uso terapéutico.

Antes de pronunciar las oraciones el curador se persigna y suele hacer la señal de la cruz en la frente o en la parte afectada del cuerpo del doliente. En el tratamiento de algunas enfermedades, la enunciación de la fórmula es acompañada por otras técnicas, tal como sucede en la cura del empacho, de la culebrilla, la hernia, de las hemorroides y de las verrugas. Estas prácticas, aunque se reiteran, pueden variar según los conocimientos de cada curador.³

Las oraciones se dicen en silencio, invocando la ayuda y el poder de Dios, de la Virgen o de algún santo. Los contenidos hacen referencia a la vida de Cristo, al poder y beatitud de la Santísima Trinidad o de un santo que de algún modo se relaciona con el mal que se está tratando. Finalmente, se decreta que la verdad enunciada se haga realidad en el enfermo, cuyo nombre se indica expresamente. A continuación se rezan tres Ave María o tres Padre Nuestro si en el texto se invoca a la Trinidad o alguna de las figuras que la integran, si el pedido compromete la intervención de un santo una sola plegaria es suficiente.

La conexión entre el mal que aqueja al doliente y las palabras utilizadas varían. La relación es directa cuando la fórmula cita un episodio en el que Jesús curó esa misma enfermedad, o cuando la oración hace referencia concreta a la dolencia padecida, señalándose que será curada en virtud del poder de la Deidad. Veamos algunos ejemplos:

Oración para las anginas y dolencias similares:

“Nuestro Señor y San Martín iban por un camino, donde hallaron a San Pedro de bruces contra un canto rodado ¿Qué haces aquí?, le dijo el Señor, y

San Pedro contestó. “Me estoy muriendo del mal de anginas, de garganta y de flemones”. A lo que el divino Maestro repuso: “Ponte los cinco dedos de la mano derecha y carrillos en honra y gloria a la Santísima Trinidad, y con el santo nombre de Dios el mal te será curado”.

A través de la narración de un episodio del Nuevo Testamento en el que Cristo cura el mal que padece el enfermo, se actualiza su poder en el presente, el ensalmo trae la acción de Cristo aquí y ahora. El episodio es fundante no sólo para la terapia de las anginas sino también de la imposición de manos, que no se usa en la medicina casera, pero que es muy común en las curas carismática y evangélica.

Oración para las enfermedades en los ojos:

“Nube, nube de sangre y agua formada, en honra y gloria de la Santísima Trinidad que sea prontamente curada”.

En la fórmula se decreta que el mal será curado para lo cual se menciona cuál es la dolencia y se invoca el poder de la Trinidad.

Por otra parte, puede no haber conexión alguna entre la oración y la enfermedad que se trata, sólo se pide que tal o cual mal fuere curado después de decir la fórmula. Tal es el caso del tratamiento de la nostalgia:

“Jesús nació, Jesús murió, Jesús nació, Jesús murió, Jesús nació. Jesús murió. Así sea curada la nostalgia de N. N. Como estas palabras son ciertas”.

La fórmula alude a un hecho cuya veracidad se reafirma y que se supone es motivo de alegría para todo creyente, de ahí que actúe disipando la nostalgia, que como vemos no es parte de los hechos invocados y memorados.

En muchos enunciados se reitera la veracidad del hecho mencionado, lo que remarca su carácter fundante. Veamos una oración que ilustra lo dicho.

Fórmula para las quemaduras:

“El fuego no tiene frío, el agua no tiene sed, el aire no tiene calor, el pan no tiene hambre. San Lorenzo, curad estas quemaduras por el poder de Dios constatado”.

La mención de las distintas entidades indica el elemento que le es esencial, de este modo se define una realidad sin carencias y se opera, así, simbólicamente sobre toda carencia, en particular la dolencia mencionada. La invocación a los santos se funda en sus acciones, las que se relacionan en forma directa o indirecta con el mal que sufre el individuo. En algunos casos, el santo invocado ha atravesado por los mismos pesares que el doliente, ha muerto en la hoguera como San Pantaleón o ha sido ciego, sordo, etc. En estos casos, lo emulado para que actúe simbólicamente es la carencia y no la situación opuesta, vale decir la lógica terapéutica que opera es la de la semejanza y no la de la oposición. En algunas fórmulas se combinan ambas representaciones (oposición y semejanza), aludiendo por oposición a Dios Padre, Cristo o la Trinidad y por semejanza a un santo determinado.

Algunas oraciones introducen lo sagrado mencionando lugares significativos en la vida de Cristo, como los ejemplos que siguen:

Fórmula para las anginas:

“En Belén hay tres niñas; una cose, otra hila y otra cura las anginas, una hila, otra cose y otra cura el mal traidor”.

En este rezo los personajes aludidos no poseen significación religiosa, la referencia a Belén es el hecho que liga la fórmula al poder de las deidades cristianas. Belén es el arquetipo mítico que da soporte a los tratamientos hechos hoy en día.

Fórmula para limpiar los ambientes contaminados:

“Que se vaya el mal y que entre el bien como hizo Jesús en Jerusalén”.

La fórmula permite recalificar el espacio que se ha cargado de potencia negativa y, a la vez, proteger la casa y el ambiente que la circunda. La mención a Jesús y sus acciones opera como referencia mítica originaria y actualizable a través de la palabra. Como se advierte, una de las frases alude al poder de las acciones de Cristo, las que se revelan como el arquetipo mítico que funda la eficacia del actuar en el presente. Así, como Jesús entró triunfante en Jerusalén, el ambiente corrompido por la brujería o la envidia será restaurado por el curador.

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

La invocación y pedido a las deidades del catolicismo y la alusión a la Trinidad nos permiten afirmar que la cura es una muestra de su poder. Los episodios del Nuevo Testamento son el ciclo mítico que fundamenta la cura de palabra.

La vida de Cristo fue objeto de un proceso de mitificación, que le confiere la condición de realidad trascendente, como sucede con los hechos históricos que se incorporan en los corpus mitológicos (Guss 1981; Sahlins 1981). En este sentido, es un ejemplo de mitificación de la historia e historicación del mito (Hill 1988, Turner 1988). Además, la instrumentación del poder de las narraciones bíblicas se entiende en función de los atributos de etiológico, cosmogónico, ejemplar, sagrado, metatemporal y actualizable del mito (Eliade 1972; Gusdorf 1960; Jensen 1966; Leenhardt 1961)

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

La lógica de la cura por ensalmos responde a la idea de que palabras, pensamientos o intenciones son sustancias que fluyen de un emisor y que penetran en el cuerpo de la persona a la que van dirigidas. Estas palabras, pensamientos e intenciones actualizan el poder de las figuras míticas invocadas y tienen la capacidad enunciada en los rezos o definida en el pensamiento, de deshacer y/o expulsar la enfermedad/sustancia del cuerpo del doliente. Esta cura manipula el poder de las deidades y los arquetipos y símbolos del catolicismo, que fundan su eficacia y legitiman su uso. Los actores son conscientes de que la sanación involucra el poder y la intención de la deidad, sin embargo, no son siempre conscientes del simbolismo de algunas de las prácticas que ejecutan, por ejemplo, la relación entre la Trinidad, la sacralidad del número tres y el manejo del poder del número tres a través de la triple repetición de una acción.

El empleo de ensalmos es de larga data, se usaban en España en la Edad Media y actualmente son utilizados por los curanderos (González de Fauve 1996: 106 y Mariño Ferro 1996: 421–427). Es un buen ejemplo de la influencia española en la medicina tradicional del NOA, sin por ello, negar la dinámica histórica y los consecuentes procesos de transformación de costumbres y representaciones.

El tratamiento de la mayoría de las dolencias requiere de prácticas que acompañan al ensalmo y al consumo de etnofármacos, tal es el caso de la terapia del mal de ojo u ojeo.

El ojeo, especialmente peligroso para los niños, se presenta en síntomas polimorfos como cefaleas, diarrea, la mollera caída, tener una pierna o un ojo más chico que el otro, etc. El origen, más allá de la explicación natural, remite a otras dos posibilidades: 1) provocan la enfermedad los celos o los malos deseos y sentimientos de las personas que miran, tocan o piensan en niños o seres más débiles, el ojeo resulta de la acción intencional de un ser humano, 2) causan el ojeo involuntariamente las personas de gran energía o fuerza que añoran, piensan, miran o tocan a otra, produciéndole un desbalance energético. Estas ideas no se alejan completamente de la medicina oficial del siglo XVI, en virtud de que sentimientos, intenciones, fuerzas y poderes contaminan el aire y así producen enfermedad (Villena 1425 y 1451). Se trata de saberes de elite populares y admitidos en España desde tiempos medievales y que sin duda fueron incorporándose al acervo cultural del NOA con la llegada de nuevos inmigrantes, generándose así dos explicaciones tradicionales del mal de ojo: una de tipo natural e inculcada por la ciencia del siglo XVI y otra que incluye nociones de poderes y energías, que si bien no tenían consenso entre todos los profesionales médicos, compartían individuos de diferentes sectores sociales.

En el NOA, como notó con sorpresa Palma en la Puna, las teorías etiológicas sobre mal de ojo aludían a causas naturales, a diferencia de lo que sucedía en el resto de la región (1978: 155–156). Lo mismo comprobamos en nuestro trabajo de campo tiempo después, aunque algunas de las curanderas puneñas ya habían oído de otras explicaciones y hasta nos solicitaron que las ilustráramos al respecto. La Puna es un área de especial aislamiento y de escaso contacto con otras regiones, en la que se mantuvieron saberes de elite.

Para tratar el mal de ojo, la técnica diagnóstica y terapéutica más común es la del agua y el aceite. Habitualmente, se dice que si las gotas de aceite derramadas en el agua se expanden en pequeños círculos, el mal es el mal de ojo, pues los círculos representan la mirada que causó la dolencia, aunque hay numerosas maneras de relacionar el aceite y el agua a fin de identificar si el mal que padece el sufriente es el mal de ojo o no. A la vez, la técnica descrita inicia la cura, que tras repetirse unas tres veces, permite la recuperación de la salud por medio de la práctica ritual.

“Para saber si una persona está ojeada hay que tirar en un recipiente con agua tres gotitas de aceite, si las gotitas se ensanchan un poquito quiere decir que el niño está ojeado, si no, es otra enfermedad. Los adultos también se ojean” (Juana, San Salvador de Jujuy).

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

Existen otras terapias rituales, que no se originan en las creencias del catolicismo, el caso de las utilizadas en relación con el sarampión, cuyo tratamiento produce la cura al estilo de la homeopatía.

“Hay dos clases de sarampión, una cuando brotan los puntos rojos para afuera y en la otra forma brotan los puntos rojos hacia adentro del cuerpo. Cuando brota hacia afuera es un sarampión normal que se cura solo. El otro se cura friccionando con maíz y un trapo rojo y se pone a la luz un trapo rojo para que ilumine todo rojo. Entonces brota hacia fuera y pasa a ser un sarampión normal. Se envuelve el maíz desgranado en un trapo y se pasa” (Carlos, Salta).

Dejando de lado la veracidad sobre las manifestaciones externas e internas del sarampión, el manejo terapéutico-ritual incluye elementos similares a la enfermedad en lo que hace a los granos de maíz que se asimilan a las exantemas y en lo relativo al trapo y la luz roja que emulan el mal través del color. Laplantine (1999: 192) denominó homeopatía ritual a las curaciones en las que los símbolos manipulados son semejantes y no opuestos al signo de la enfermedad. El uso de telas y elementos rojos es frecuente –aun hoy en día– entre los curanderos de Francia y entre los campesinos de España e Italia, muchos de ellos inmigrantes a nuestro país y, por ende, transmisores de estos saberes.

La eficacia curativa del rojo hace también al simbolismo del color, que se asocia a la vida, a la fuerza, a la energía vital. Tiene un perfil simbólico en relación con la salud en virtud de que se usa con fines preventivos para el ojeo, la envidia y la brujería (Idoyaga Molina 1999b: 20)

En el caso descripto, la lógica de la terapia tiene sentido en la compensación del doliente por adición de lo mismo. La enfermedad se piensa como pérdida y requiere de una terapia restitutiva o aditiva.

La noción de terapia y sus prácticas involucran ideas de poder, aun en los casos en que la dolencia se adjudique a causas naturales.

En síntesis, el autotramiento se vale de la combinación de los ensalmos –y los procedimientos asociados– con antiguas ideas de la medicina occidental refiguradas. El rito maneja el poder de símbolos y acciones del catolicismo y actualiza el poder del tiempo originario y de las deidades, se vale también de los números sagrados y del simbolismo de los colores. La medicina humoral aporta las nociones de frío y cálido, las teorías de contagio por el aire y numerosas recetas, cuya eficacia pone en juego las representaciones sobre el poder de vegetales, minerales, animales y del ambiente. Otras teorías biomédicas, aportan explicaciones sobre el padecimiento de las enfermedades nerviosas y antiguas técnicas, hoy dejadas de lado, como los baños de agua fría, los golpes con ramas de olivo para tratar la histeria y diversas infusiones para calmar los estados de cólera y nerviosismo.

LAS PRÁCTICAS DEL CURANDERO Y LA TERAPÉUTICA RITUAL

Entre las técnicas que el curandero maneja, algunas tienen relación con dolencias específicas –por ejemplo el llamado del alma del sufriente de susto– otras son apropiadas para cualquier mal –por ejemplo el sahumado– y algunas son específicas de un sanador en particular –por ejemplo– una curandera entre sus prácticas rituales impone la imagen del santo que es su principal auxiliar sobre el cuerpo del paciente.

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

Las prácticas y nociones rituales que dan sentido al actuar del curandero remiten, en cuanto sistema de creencias, mayormente al catolicismo. Entre ellas figuran la invocación y los rezos a las deidades, la repetición de la señal de la cruz, la alusión a la Trinidad al ejecutar tres veces cualquier acción, los lavados purificatorios, la ingestión de agua bendita y el sahumado de pacientes y de espacios.

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

Es oportuno destacar que diversas representaciones del catolicismo dan soporte a teorías etiológicas y a prácticas terapéuticas. En este sentido, debemos mencionar la visión dual de la persona conformada por cuerpo y alma y la idea de espíritu.⁴ Estas nociones dan sentido a las manifestaciones de taxa como el susto, que implican desequilibrios entre las entidades de la persona, o el rapto del alma o del espíritu que comporta la agarradura⁵. Asimismo, es de capital importancia el bautismo, que provee el significado purificadorio y terapéutico al agua, al agua bendita y al aceite, además aporta la noción de renacimiento simbólico y dota de nombre a la persona. El nombre es una suerte de alma nombre, que tiene un papel importante en la terapia y que, a la vez, puede ser objeto de daño. Las figuras de santos, vírgenes, Cristo e incluso Dios Padre son fundamentales puesto que actúan como iniciadores y auxiliares del curandero, pueden causar enfermedades y constituyen arquetipos, cuyas acciones suelen actualizarse por repetición mítico-ritual. Por su parte, la figura del Diablo se asocia a la enfermedad y a otros daños, a la brujería y a los brujos, a la calificación del tiempo de carnaval y al ámbito nocturno. Las creencias relativas a la supervivencia del alma dan cuenta de las relaciones entre hombres y difuntos. Este nexo puede tener un cariz positivo, como se observa en las almas que se convierten en ayudantes del curandero, pero también puede ser un vínculo negativo cuando el difunto trasmite la aikadura.⁶ El sistema de creencias del catolicismo aporta también la idea de la ofrenda como mecanismo de relación entre el individuo y la deidad. Señalemos, finalmente, que las emociones que se definen como pecados capitales –la envidia y la cólera– se asocian a manifestaciones de dos taxa tradicionales: los nervios, causados por sentimientos de ira o cólera y la envidia que causa el mal homónimo. También la gula, la lujuria, la pereza, la avaricia y la soberbia aparecen en la etiología de males particulares, por ejemplo la gula como fundamento del empacho, mientras que el resto, en especial, se conectan a desequilibrios religioso-rituales (Idoyaga Molina 2003: 86)

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

Entre los significados de acciones rituales muestran su raigambre católica la ingestión o aspersión de agua bendita en virtud de su valor purificadorio y terapéutico. El agua se da a beber y/o se rocía a los pacientes, tanto puede contribuir a sanar el empacho, disipar las

energías negativas del malhecho, mitigar el dolor causado por el mal aire o contribuir a recuperar el alma del asustado. Algunos informantes señalan que su naturaleza es cálida porque a través de la bendición ha incorporado el poder Dios, distinguiéndose, así, por oposición, del agua en estado natural, considerada fría. Suele afirmarse que si un paquete de daño se arroja al agua fría el mal se perpetúa o se hace más difícil de deshacer.

La aspersion de agua bendita se usa también para limpiar ambientes corrompidos por la presencia de daños o de brujos, su capacidad purificatoria permite la restauración de la calidad del espacio. La aspersion suele hacerse además con líquidos a los que al agua se le agrega ruda, contra hierba y vinagre.

Más allá del simbolismo católico, el agua es un purificador tal como se advierte en el tratamiento de la tiricia, un desequilibrio socio-emocional (Idoyaga Molina, 2002d: 56), que se debe a la pérdida de vínculos con la madre o el padre, por muerte o alejamiento. Su terapia ritual incluye el tirado simbólico de la tristeza al agua, el hacer presente al ser ausente mediante sus vestimentas y en los sueños del enfermo.

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

La incineración del alumbre o del plomo quema el mal; es una técnica diagnóstico-terapéutica, que permite identificar la dolencia que padece el sufriente según la forma que toma el alumbre o el plomo después de haberse arrojado incandescente en un botijo con agua. Como dijimos, la técnica inicia la curación al extraer el mal /sustancia del cuerpo del enfermo.

El poder aniquilador del fuego se instrumenta también a través del humo. La acción de sahumar permite que el olor de los vegetales, el poder de la palabra hecha sustancia y el humo se introduzcan en el cuerpo del enfermo y expulsen la dolencia si se trata de un mal aditivo o que recuperen la energía perdida si se trata de un mal extractivo.

El sahumado era típico en las prácticas purificadoras y terapéuticas del catolicismo, en las que el incienso era un elemento primordial, para los actores es una terapia cálida y su carácter sagrado se asocia a su uso ritual en la misa.

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

El poder del humo no es sólo terapéutico, es vehículo preferencial en la comunicación del curandero con las entidades anímicas y las deidades. En este sentido, se destaca que en el tratamiento del susto algunos terapeutas suelen echar bocanadas de humo sobre la cabeza del paciente, debido a que el tabaco y, por extensión el humo, atraen y captan las entidades espirituales del individuo. El humo alude al poder del fuego mientras que el sahumado y las melazas vegetales hacen también al simbolismo de los vegetales, que resulta de la reinterpretación de la medicina humoral en términos de poder, representación

que incluye a vegetales, animales y minerales, como el alumbre, cuyo poder se hace evidente en la capacidad diagnóstica y en la de sustraer el mal del cuerpo del doliente.

El sahulado de personas, casas u otros bienes cumple con una función preventiva y terapéutica. La ruda y el romero impiden que las emanaciones, los daños, el mal de ojo y las envidias alcancen a la persona, la casa o al bien que se desea proteger. La acción de sahumar sirve para curar al doliente, restaurar el ambiente o alejar las emanaciones negativas de los objetos, animales o cualquier pertenencia que se pretenda resguardar.

A la acción de fumar cigarrillos, en especial los martes y los viernes, se le atribuye también un valor preventivo y purificador ya que el humo quema y disipa las emanaciones y las energías negativas. Obviamente, la calificación de los martes y viernes como días de brujas o de calificaciones especiales son también parte de los saberes aportados por los europeos.

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

De acuerdo a los actores, el hacer la señal de la cruz posee una doble fundamentación, por un lado, invoca el poder y la protección de Dios y, por otro, implica un acto simbólico que actualiza el poder de Cristo, canalizado a través del curandero.

Finalmente, la cruz –la habitual o la de Caravaca– suele colocarse cerca de la entrada de la casa con fines preventivos, más específicamente la cruz denota la protección de Cristo.

La acción terapéutica que fuere suele repetirse tres veces, desde el sahulado en forma de cruz, el llamado del alma del niño que padece susto, hasta la acción de arrojar las piedras que realiza el enfermo de tircia, pasando por los rezos o la invocación a las deidades. Esta repetición nos remite al poder de la Trinidad, poderoso símbolo de fe y del misterio de lo sagrado, en el sentido de lo numinoso analizado por Otto (1965).

La triple repetición es parte misma del ritual, si bien el poder del tres deviene de la Trinidad, esta asociación transformó al tres en número sagrado, independizándolo como vehículo de poder de la entidad cristiana.

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

Estas técnicas destinadas a comunicarse con las deidades –Dios, Cristo, la Trinidad, Pachamama,⁷ santos y vírgenes oficiales y populares–, tales como el acto de persignarse y el encendido de velas a las deidades cristianas y la ofrenda de coca y otros elementos a Pachamama, intentan apropiarse del poder de las mismas. La acción ritual pretende una suma de poderes y voluntades que aportan eficacia a la cura. Cada sanador suele repetir especialmente oraciones invocando al o los santos que se desempeñan como sus auxiliares, a ellos les ora pidiéndoles por la salud del enfermo.

Por otra parte, las sentencias que enuncian los curanderos decretando una situación, como ¡Váyanse brujas! son operativas debido a que la intención y el deseo enunciados, al materializarse en las palabras, cobran realidad porque remiten al arquetipo mítico de expulsión (demonios, mercaderes) que aparece en el Nuevo Testamento.

La utilización de velas deja ver también la influencia del catolicismo en el sistema de creencias de la población del NOA. La gente común prende velas en búsqueda de armo-

nía, la paz del alma cuando alumbra a un muerto, la salud cuando se pide por un enfermo y el equilibrio entre el hombre y las deidades en otras oportunidades. El curandero alumbra a sus auxiliares favoritos como contraprestación a la ayuda que recibe de estos. La vela quema las energías negativas y evoca la presencia del enfermo, connota el poder transformador del fuego y, en este sentido, contribuye a restituir la salud.

Para algunos curanderos la lectura de la vela es el método diagnóstico preferido. En este caso, se enciende una vela por paciente y se corta el pabilo a medida que se avanza en la detección de las afecciones o si el consultante interrumpe la lectura y pregunta sobre alguna cuestión de su interés. El poder expresado en la visión que realiza el curandero alude tanto al poder del sanador como al del fuego.

Sintetizando, las técnicas terapéutico-rituales que llamamos genéricas consisten básicamente en sahumar al enfermo haciendo la señal de la cruz, mientras se invoca a las deidades y se repiten las oraciones pertinentes. Se combina, así, el poder de vegetales fuertes y cálidos con el poder de las figuras míticas que se invocaron y el poder purificadorio del fuego, simbolizado en el humo. La fuerza terapéutica de los vegetales se encuentra en los sabores y olores fuertes y penetrantes, atributos que también distinguen al vinagre. En los rezos se alude a acciones de Dios Padre, de Cristo o de santos que tienen valor arquetípico y que se actualizan a través de la palabra. La ingestión de agua bendita se apropia de su poder purificadorio y la triple repetición de las acciones alude a la sacralidad de la Trinidad y del número tres. En otras palabras, a través de oraciones, ruegos, rezos e invocaciones se canaliza y actualiza el poder de las deidades cristianas y de los santos y/o vírgenes que actúan como auxiliares del sanador.

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

Entre los procedimientos para tratar males específicos vale la pena analizar el caso del susto, en el que se debe llamar al espíritu o alma del enfermo. Con este fin, el curandero separa la piel de la frente y sopla en dicha dirección para luego pronunciar el nombre del doliente, posibilita de esta manera, que el espíritu reingrese a su habitual *locus* corpóreo. Para localizar el espíritu, el terapeuta da vueltas en las inmediaciones de la vivienda, mientras repite el nombre completo del enfermo, le pregunta dónde está y lo invita a regresar. Con el mismo objeto, agita la mano mostrando al espíritu ropas u otras pertenencias del paciente, hecho que se fundamenta en una noción de corporalidad que involucra tanto la materia anímica como la vestimenta. El llamado debe hacerse tres veces en forma consecutiva. La reiteración del nombre del doliente manipula la potencia del número tres y es, por ende, terapéutica.

El equilibrio armónico entre el cuerpo y el alma implica una idea de salud y enfermedad no definible en términos biológicos sino religiosos. El alma o espíritu es el centro de poder del individuo y fundamento de sus capacidades intelectuales, motoras y afectivas, por lo tanto, la recuperación del alma implica el reequilibrio del poder y, en forma concomitante, de la salud. El llamado del espíritu revela que el nombre es otra de las entidades que integra la persona, más exactamente que la constituye y que es, al igual que el cuerpo y el alma, depositario de su vitalidad. La lógica de esta praxis radica en reunir las entidades, de cuyo equilibrio depende la salud.

En la terapia del susto se ponen en juego el poder del curandero, del sujeto y de las entidades que lo constituyen, el nombre juega un papel primordial al facilitar la comunicación con el espíritu. El procedimiento devela el poder singular que posee el curandero,

quien se comunica en estado de vela con las entidades anímicas e influye sobre éstas, haciendo prevalecer su intención al hacerlas regresar.

Un procedimiento semejante se utiliza en la atención de la agarradura, mal provocado por Pachamama y el Diablo quienes sustraen el alma de los individuos como castigo al incumplimiento o la mezquindad en las ofrendas rituales o por pura malignidad.

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

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

En el caso de la agarradura y la sopladura,⁸ la acción distintiva es la realización de la ofrenda que no hubiera sido hecha o la compensación a través de generosas ofrendas si la enfermedad fuese castigo a la mezquindad.

El doliente debe ofrecer sahumerios para retribuir, agradecer, pedir y propiciar, pero también para purificarse y sanar. Los elementos que incluyen los sahumerios aluden a lo que se debe agradecer, pedir y propiciar.

Entre las acciones terapéuticas algunas sólo se distinguen de las propiciatorias por los fines invocados en el sahumado y en las rogativas. Otras acciones rituales, en cambio, son estrictamente terapéuticas como la comunicación con la figura mítica mediante el rezo suplicando perdón. Esta práctica debe llevarse a cabo mientras el paciente realiza las ofrendas o cuando el curandero lo sahúma. En el primer caso, habla en dirección a la tierra, donde ha cavado un pozo para depositar los dones, sólo cuando ha terminado la expiación se cubre el pozo tapando la ofrenda. Cualquier ofrenda propiciatoria y de agradecimiento es a la vez preventiva en cuanto a la salud, debido a que la conducta recíproca y adecuada impide que los daños y las enfermedades alcancen a la persona.

Otras deidades castigan el incumplimiento ritual. Así por ejemplo, un individuo que tenía las imágenes de los Reyes Magos y habiendo llegado el 6 de enero no ofreció celebración ni ofrenda alguna,⁹ padeció de derrame cerebral. Otros dolientes confiesan haber sido punidos por Dios Padre por inasistir al ritual de la misa. Otros padecen algún mal por no cumplir con la promesa que le hicieran a un santo o a una virgen, a cambio de que les restituyeran la salud (Idoyaga Molina 2002b: 134)

Las terapias en estos casos exigen que el doliente rece y pida perdón a las deidades involucradas y, como acciones compensatorias, la realización de lo que fue omitido, vale decir una celebración a los reyes magos, la concurrencia diaria a misa y el cumplimiento de la promesa al santo o virgen. El curandero procede a la invocación, rezos y alumbrado de velas, al sahumado de los pacientes con los vegetales habituales, a los que puede sumar fricciones en el cuerpo, ingestión de agua bendita y diversas infusiones vegetales, según los síntomas de cada paciente.

A la sopladura y a la agarradura producida por el Diablo las incluimos entre los desequilibrios religioso-rituales, sin embargo, las terapias no incluyen ofrendas compensatorias.

La aikadura, como dijimos, es producida por los muertos, su tratamiento incluye varias técnicas genéricas y una específica. Entre las primeras, el sahumado elimina el mal, lo que permite recrear la energía, la fuerza vital que se ha perdido. El encendido de velas, los

rezos y los símbolos rituales como la señal de la cruz, como en otros casos, ponen en movimiento el poder de las deidades cristianas. La técnica específica es sólo para niños, consiste en introducir al enfermo en el vientre de un bovino negro muerto para este fin, para luego retirarlo y tratarlo como si fuera un recién nacido. El simbolismo de muerte y renacimiento es claro en este procedimiento, que ha sido constatado en España (Comunicación personal del Dr. Roberto Campos Navarro).

El Diablo causa el mal si las personas que han pactado con él no cumplen sus pedidos o violan el acuerdo. El accionar punitivo del Maligno debe entenderse, en este caso, en términos de contrapaso. Otras veces, enferma por pura malignidad sustrayendo el alma al individuo o compeliéndolo al suicidio (Balzano 1985: 43)

Las posibilidades de que un incauto caiga en poder del Diablo aumentan en carnaval, lapso dominado por el demonio y en el que su presencia entre la gente no sólo es permanente, sino que además es convocada por los hombres a través de la ceremonia de desentierro. El diablo gobierna desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de Pascua, lapso durante el cual algunos curanderos evitan ejercer por temor a ser tentados por el Diablo.

En el tratamiento de la agarradura del Diablo, el doliente debe trasladarse hasta el lugar en que el Maligno le sustrajo el alma, para que el curandero descubra donde la escondió. Luego el sanador lucha con el propio Maligno para liberar el alma y adosarla al cuerpo del enfermo. Si el paciente no puede ir hasta el lugar del incidente es sustituido por sus vestimentas, vale decir por parte de su corporalidad, entendida ésta socialmente.

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

Sobre la base de lo expuesto, se deduce que las técnicas terapéuticas responden a la noción de enfermedad, al ser ésta concebida como pérdida –del alma, de la energía, de la capacidad intelectual o de vínculos sociales– y como elemento extraño que se introduce en el cuerpo –miradas, pensamientos, deseos, sentimientos, energías, daños, aires o emanaciones. Algunos de los procedimientos apuntan a la adjunción, son terapias que restituyen el alma, la energía, etc., otros tienden a extraer la enfermedad/sustancia, son terapias sustractivas, mientras que otras técnicas son de adjunción y sustracción a la vez, por ejemplo el sahumado en la brujería quema el daño y restituye la energía.

Ahora bien, dado que el concepto de enfermedad hace especial hincapié en el origen más que en los síntomas (Idoyaga Molina 1999a y 2000b) alude a aspectos mítico-religiosos, como castigo y/o venganza –por violación de un tabú, inobservancia ritual, etc. – y a acciones de daño de otras personas, como la brujería. Consecuentemente, las técnicas curativas apuntan a restaurar no sólo desequilibrios orgánicos, sino principalmente desequilibrios entre las entidades de la persona, desequilibrios sociales, desequilibrios ambientales y desequilibrios religioso-rituales, a través del manejo de poder, de la sacralidad de los seres míticos, del ambiente y de los ritos establecidos.

En definitiva las acciones realizadas están en conexión directa con las faltas cometidas. Estas acciones son necesarias para recuperar la salud física, pues la idea de salud es integral y aquel que ha cometido una falta ritual la padece, entre otros aspectos, en el nivel orgánico y, por ende, la compensación ritual es indispensable para la curación del enfermo.

En cuanto a la ejecución de las terapias, vimos que algunas las realiza el curandero junto al enfermo, que en otras ocasiones no es necesaria la presencia del doliente, mientras que otras acciones quedan a cargo del paciente. Así, el enfermo cumple con las ofrendas, celebraciones, promesas, vale decir con el hecho que originó el mal.

El curandero no necesita de la presencia del paciente en los rituales de invocación, ruego y alumbrado a las deidades, los que habitualmente realiza por la noche y a solas, ni tampoco al incinerar el daño realizado por el brujo. En el tratamiento de la agarradura del Diablo, si el enfermo no puede trasladarse puede ser sustituido por sus vestimentas. Sin embargo, el curandero debe ejecutar la mayoría de las prácticas sobre el cuerpo del doliente o en sus cercanías, como se advierte en los sahumados con vegetales, en los lavados purificatorios, al dar las friegas con melazas y productos minerales y vegetales, al pasar el alumbre o el plomo, al medicar agua bendita, al dar inicio al ritual, ocasión en que se repiten las señales de la cruz, las invocaciones, las rogativas y los pedidos a las deidades por la salud del enfermo, al hacer la señal de la cruz sobre el cuerpo del doliente, al llamar el alma mostrando el lugar en que se encuentra el doliente, al hacer presente a través de la vestimenta a la persona anhelada, cuya ausencia ocasionó la tiricia del niño en tratamiento y al introducir al enfermo en el vientre del bovino para curar la aikadura.

CONCLUSIONES

Las medicinas tradicionales en el NOA son la medicina doméstica o autotratamiento y el curanderismo. Ambas combinan nociones y prácticas de la medicina humoral (y otras prácticas biomédicas) y rituales terapéuticos de raigambre católica en su mayoría, aunque obviamente refigurados en la dinámica histórica. La tradición humoral se advierte en la clasificación de las enfermedades y los remedios en fríos y cálidos y en la aplicación de numerosas recetas. La cura de palabra es la terapia ritual típica del autotratamiento, mientras que la del curandero incluye invocaciones, rezos, manipulación del poder sagrado de diversas entidades y de los símbolos del catolicismo.

La praxis terapéutica de legos y curanderos es holística. Aplica simultáneamente y como una totalidad las nociones y prácticas de raigambre biomédica con las técnicas terapéutico-rituales. En otras palabras, las medicinas tradicionales combinan acciones rituales y antiguas ideas biomédicas, muchas de ellas de raigambre humoral. Algún fragmento indígena encontramos en la existencia de deidades como la Pachamama, el peligro de espacios como las abras y en la costumbre de “challar” o convidar a la madre tierra con lo que se esté comiendo o bebiendo, vertiendo parte de lo consumido. No obstante, sin conceptos como los de cuerpo, alma, espíritu, pecado, ensalmo, brujo, curandero, santos y vírgenes –que actúan como deidades iniciadoras–, Diablo, carnaval y, más en el general, el sistema de creencias del catolicismo asociado a tradiciones humorales y biomédicas, como los males y los remedios cálidos y fríos, el mal de ojo, el contagio de la enfermedad por los aires, la debilidad /fuerza de las personas y el riesgo de enfermedad, la importancia terapéutica de sabores, olores y colores, las formas en que se afectan los nervios, entre muchos otros ejemplos, las medicinas tradicionales del NOA carecerían de sentido.

NOTAS

- 1 Las teorías etiológicas incluyen más dominios que el natural. En relación con el NOA propusimos (Idoyaga Molina, 1999a, 2000a, b, 2002 a): 1) Desequilibrios orgánicos, debidos a causas naturales. 2) Desequilibrios emocionales, el caso del susto que supone la separación del alma y el cuerpo, la primera queda en el lugar en que se produjo del espanto. 3) Desequilibrios socio-emocionales, el caso de los nervios que se deben a emociones violentas acarreadas por la interacción social. 4) Desequilibrios sociales, los males que se fundan en la acción intencional (o no) y/o el poder de otra persona; el mal de ojo, la envidia y el mal hecho. 5) Desequilibrios espacio-ambientales, el mal aire causado por lugares negativos. 6) Desequilibrios religioso-rituales, los males debidos a la contaminación de entidades corrompidas, la violación de tabúes o la acción de las deidades, ya fuere como castigo o como expresión de pura malignidad. Sobre enfermedad y praxis terapéutica en el NOA y otras regiones del país ver Almeida (1996), Ambrosetti (1917), Barrios (2000), Bianchetti (1991, 1995, 1996), Brandi (2002), Castelli (1995), Colatarci (1999;), Disderi (2001), Forniciari (1982), García (1984), Hurrel (1991), Idoyaga Molina (1999a, b, 2000a, b, 2001a, b 2002a, b, c, y d, 2003), Jiménez de Puparelli (1984); Kalinsky & Arrúe (1996), Krause (1999); Palma (1978), Passafari (1995), Pellegrin (1998), Pérez de Nucci (1988, 1989), Ratier (1972), Sturzenegger (1994), Torres & Aprea (1995), Vivante & Palma (1991).
- 2 Las teorías sobre el mal aire remiten también a causas no naturales. El mal aire penetra en el cuerpo cuando uno permanece o pasa por lugares de energías negativas. También deidades y brujos causan mal aire manipulando el viento y las brisas.
- 3 Para curar el empacho se usa una cinta para realizar el diagnóstico y comprobar el éxito del tratamiento o se “tira el cuerito” mientras se recitan las fórmulas, además se hace 3 veces la señal de la cruz sobre la espalda del paciente antes y después de decir las oraciones. La culebrilla se cura escribiendo con tinta china y al revés Jesús, María y José en el extremo del herpe. La atención de hernias y hemorroides se acompaña del recorte del pie en una hoja de higuera o tuna. Las verrugas son contadas una y otra vez hasta su eliminación.
- 4 El concepto de espíritu fue refigurado y es una de las entidades que integra la persona, diferente del alma, vale decir el sujeto tiene un alma, un cuerpo, un espíritu y un nombre. Sobre las almas y el poder en el sujeto ver van der Leeuw 1964.
- 5 Pachamama castiga el incumplimiento o mezquindad ritual con la agarradura. El Diablo puede causarla por pura malignidad o en relación con los pactos que realiza con los hombres. Sobre el Diablo ver Amaya (1996), Forgione (1994, 1996), Krause (1995), Torres (2003/2004).
- 6 Los muertos causan la aikadura. Cuando la mujer grávida concurre a velorios o cementerios o ve un cadáver humano o animal contagia el mal al feto. En los adultos, resulta de pensar con añoranza en los seres queridos y muertos recientes.
- 7 Pachamama, la madre tierra, es objeto de ofrendas, especialmente en agosto, exige generosidad en reciprocidad a la protección que presta. Sobre Pachamama ver Forgione (1994).
- 8 La sopladura es una emanación que se instala en el cuerpo. Causan sopladura Pachamama –por incumplimiento ritual– y los muertos cuando el individuo entra en contacto voluntariamente (o no) con urnas funerarias y otras sepulturas, por excavar esos sitios o por llevarse piezas arqueológicas. La terapia implica la sustracción de la enfermedad y la compensación ritual del ser mítico ofendido, así como devolver las piezas que se hubiere. Sobre este tema ver Bianchetti (1996) e Idoyaga Molina (2002a, e).
- 9 Los poseedores de imágenes de seres míticos deben ofrecer una fiesta en su honor en su día calendárico. El dueño de la imagen es generoso para ser socialmente respetado y seguir contando con la protección de la figura.

REFERENCIAS

- Almeida, Hebe
1996 "Introducción al estudio de la medicina popular en Cuyo". *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*: 117-130.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia
1992 Tipos de curanderos en Hueyapan, Morelos. En R. Roberto Campos (ed.) *Antropología Médica en México*, T. II. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Amaya, Luis
1996 "El Diablo Criollo". *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*: 107-140.
- Ambrosetti, Juan Bautista
1917 *Supersticiones y leyendas: Región misionera, Valles calchaquíes, las Pampas*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Balzano, Silvia
1985 "Ella no estaba sola. Análisis de un caso de suicidio en Rodeo Colorado". *Scripta Ethnológica* IX: 103-116.
- Barrios, Walter
2000 "La enfermedad como daño intencional entre los campesinos de Catamarca". *Mitológicas* XV: 14-21.
- Bianchetti, María Cristina
1991 "El concepto sobrenatural de la enfermedad mental en la Puna Argentina". *Primeras Jornadas Nacionales de Folklore*: 47-52.
1995 "Daño, ojeo y brujería en el Valle Calchaquí". *Terceras Jornadas Nacionales de Folklore*: 5-12.
1996 *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*. Salta: Ediciones Hanne.
- Brandi, Ana
2002 "Las prácticas de los legos y la cura del mal de ojo en Buenos Aires". *Mitológicas* XVII: 9-24.
- Castelli, Eugenio
1995 *Antología cultural del litoral argentino*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Colatarci, Azucena
1999 "Reflexiones sobre la iniciación de los curanderos en el NOA". *Scripta Ethnológica* XXI: 141-154.
- Coreil, Jeanine
1995 "Group interview methods in community health research". *Medical Anthropology* 16 (3): 193-210.
- Eliade, Mircea
1968 *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: EMECE.
1972 *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones ERA.
- Disderi, Ivana
2001 "La cura del ojeo: Ritual y terapia en las representaciones de los campesinos del centro de Santa Fe". *Mitológicas* XVI: 125-151.
- Forgione, Claudia
1994 "Representaciones de algunos personajes del mundo puneño: Pachamama, la vieja, y Coquena". *Scripta Ethnológica* XVI: 121-136.
1996 "El tío, Diablo o Supay. Una realidad del mundo puneño". *Scripta Ethnológica* XVIII: 117-136.

- Forniciari, Dora
1982 "Entre fórmulas mágicas y yuyos curativos". *Revista Patagónica* 1 (5): 13–20.
- Foster, George
1994 *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral <Medicine in the New World.* New York: Gordon and Breach Science Publishers.
- García, Silvia
1984 "Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular de los Departamentos de Esquina y Goya (Corrientes)". En: *Cultura Tradicional en el Área del Paraná Medio.* Instituto Nacional de Antropología. Buenos Aires: Bracht Editores.
- Gómez García, Pedro
1996 "Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular". En: González Alcantud, José & Salvador Rodríguez Becerra (eds): *Creer y Curar la Medicina Popular.* Granada: Diputación Provincial de Granada.
- González de Fauve, María Estela
1996 "Dos enfoques en el arte de curar: Medicina científica y creencias populares (España, siglos XIV al XVI)". En: González Alcantud, José & Salvador Rodríguez Becerra (eds): *Creer y Curar la Medicina Popular.* Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Gusdorf, George
1960 *Mito y Metafísica.* Buenos Aires: Ediciones Nova.
- Guss, David
1981 "Historical Incorporation Among the Makiritare: From Legend to Myth". *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 23–36.
- Hill, Jonathan
1988 "Myth and History". En: J. Hill, Jonathan (ed.): *Rethinking History and Myth.* Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Hurrel, Julio
1991 "Etnomedicina, Enfermedad y Adaptación en Iruya y Santa Victoria (Salta, Argentina)". *Revista del Museo de La Plata* 4: 21–49.
- Idoyaga Molina, Anátide
1997. "Ethnomedicine and Worldview: A Comparative Analysis of the Incorporation and Rejection of Contraceptive Methods Among Argentine Women". *Anthropology & Medicine* 4 (2): 145–158
- 1999a "La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina). *Scripta Ethnológica* XXI: 7–33.
- 1999b "El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina)". *Mitológicas* XIV: 7–20.
- 2000a "Natural and Mythical explanations. Reflections on the Taxonomies of Disease in North–Western Argentina (NWA)". *Acta Americana* 8 (1): 17–32.
- 2000b "La calidad de las prestaciones de salud y el punto de vista del usuario en un contexto de medicinas múltiples". *Scripta Ethnológica* XXII: 21–85.
- 2001a "Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo". *Scripta Ethnológica* XXIII: 9–75.
- 2001b "Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso diagnóstico de la enfermedad en el noroeste Argentino y Cuyo". *Mitológicas* XVI: 9–43.
- 2002a *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud*

- en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte.
- 2002b "The Illness as Ritual Imbalance in Northwest Argentina". *Latin American Indian Literatures Journal* 18 (2): 113–140.
- 2002c "La medicina humoral, las nociones de cálido y frío y las prácticas terapéuticas tradicionales en la Argentina". *Folklore Latinoamericano* T. III: 259–298.
- 2002d "Los nervios: Un taxa tradicional en el NOA. Reflexiones sobre las teorías etiológicas de la enfermedad". *Mitológicas* XVII: 45–67.
- 2003 "Los pecados capitales, las nociones de enfermedad y muerte en el Noroeste Argentino" (NOA). *Mitológicas* XVIII: 41 – 63.
- 2005 "Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual". *Scripta Ethnológica* XXVII: 111–147.
- 2006 "El mal de ojo entre los Zapotecas (México) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿Cosmovisión Paranoica u opresión étnica?". *Perspectivas Latinoamericanas* 3: 82–113.
- Idoyaga Molina, Anatilde & Natalia Luxardo
 2004 "Experiencia de nervios entre mexicanos residentes en Estados Unidos". *Scripta Ethnológica* XXVI: 117–187.
- Jensen, Adolf
 1996 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: FCE.
- Jiménez de Puparelli, Dora
 1984 Función de la medicina popular entrerriana y su relación con la medicina oficial. En: *Cultura tradicional del área del Paraná Medio*. Instituto Nacional de Antropología. Buenos Aires. Bracht Editores.
- Kalinsky, Beatriz & Willie Arrúe
 1996 *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Krause, Cristina
 1995 El Diablo y los duendes cordilleranos. En: *Selección de textos de Folklore del Mercosur*. Buenos Aires: Prensa del INSPF– IUNA.
- 1999 "Enfermedad y palabra. Reflexiones sobre terapias tradicionales de San Juan". *Folklore Latinoamericano* TII. 2: 151–169.
- Laplantine, François
 1999 *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de las representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Leenhardt, Maurice
 1961 *Do Kamo*. Buenos Aires: EUDEBA..
- Leeuw, Gerardus van der
 1964 *Fenomenología de la religión*. México: F.C.E.
- Mariño Ferro, Xavier
 1996 "Los dos sistemas de la medicina tradicional". En: González Alcantud, José & Salvador Rodríguez Becerra (eds): *Creer y curar la medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Moll, Aristides
 1944 *Escolapius in Latin America*. Philadelphia: Sanders.

- Otto, Rudolf
 1965 *Lo Santo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Palma, Néstor
 1978 *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Ediciones Huemul.
- Passafari, Clara
 1995 "Aguas que dieres en mi nombre". *Terceras Jornadas Nacionales de Folklore*: 51–64.
- Pelegrín, Maricel
 1998 "Don Rafael: Brujo por decisión sobrenatural y enfermero por circunstancia". *Kallawaya* 5: 43–58.
- Pérez de Nucci, Armando
 1988 *La Medicina tradicional del Noroeste Argentino: Historia y presente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- 1989 *Magia y chamanismo en la medicina popular del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán: Editorial Universitaria de Tucumán.
- Ratier, Hugó
 1972 *La medicina popular*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sahlins, Marshall
 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sturzenegger, Odina
 1994 "El camino a tientas. Reflexiones en torno a un itinerario terapéutico". *Suplemento Antropológico* XXIX (1–2): 163–227.
- Torres, Graciela & Cristina Aprea
 1995 "Un ejemplo de la vigencia de sistemas médicos paralelos en los estratos marginales del Gran Buenos Aires: La pata de cabra". *Kallawaya* 2: 57–70.
- Torres, Soledad
 2003–2004 "Relatos sobre el Diablo en el Noroeste Argentino (NOA): La cuestión del pacto". *Folklore Latinoamericano* VIII: 321–30.
- Turner, Terence
 1988 Ethno–ethnohistory: Myth and History in Native South American Representation of Contact with Western Society. En: Hill, Johnatan (ed.): *Rethinking History and Myth*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Vivante, Armando & Néstor Palma
 1991 *Magia, daño y muerte por imágenes*. Buenos Aires: Sobral de Elía.