

DAÑO, TERAPEUTICA RÍTUAL Y MANIPULACIÓN DE LO SAGRADO EN LAS MEDICINAS TRACIONALES DEL NOROESTE ARGENTINO

Anatilde Idoyga Molina

CONICET - Argentina

Francisco Sacristán Romero

Universidad Complutense de Madrid - España

Resumen. Los autores analizan las terapias rituales de las medicinas tradicionales del Noreste Argentino: curanderismo y medicina doméstica. Inicialmente, enfocan diferentes rituales practicados por legos y curanderos, mencionando, simultáneamente, los cambios más significativos en la implementación de la medicina humoral en el área de estudio. Luego, se concentran en la cura ritual conocida como ensalmos, para discutir la definición de mágica que le han dado algunos autores. Haciendo notar que estas fórmulas poseen un fundamento mítico-religioso, que resulta de la mitificación de la vida de Cristo a través de los evangelios, de la mitificación de las vidas de algunos santos y de los múltiples mitos remanecidos sobre la Virgen. El ensalmo es, entonces, el rito que actualiza el mito, vale decir, el tiempo originario y, con ello, el carácter sagrado de los seres que intervienen y de las acciones que se narran.

Palabras-clave: Daño, enfermedad, terapia, ensalmos.

Abstract. The authors analyse traditional medicines' therapeutic ritual in Northwestern Argentina: curanderismo and self-treatment. Firstly, they focus on therapeutic rituals performed by both specialized healers (curanderos) and lay people, considering, at the same time, the more relevant changes in the humoral medicine practices. Then, they explore the ritual healing using spells, discussing its definition as magic, as some authors have proposed. They make clear that formulas have a mythic-religious foundation, supported by the mythification of Gospels, some saints' life and Virgin Mary new mythical episodes or manifestations. In this sense, the spell is the rite reediting the myth; this means that primeval times and the sacred actions performed by the deities invoked become present.

Keywords: Harm, illness, therapy, spell.

Introducción

El Noroeste Argentino (NOA) forma parte de la región andina, primero conquistada por los Incas y unos 50 años más tarde conquistada y colonizada por los españoles, iniciando un proceso de sucesivas síntesis culturales (Taussig, 1987, p. 317), que llevaron a la deculturación de las sociedades nativas y a la imposición de saberes, costumbres y valores de la sociedad dominante.

En lo que hace a las nociones y prácticas de daño o brujería, enfermedad y terapia, las medicinas tradicionales del NOA sintetizan: a) antiguas tradiciones biomédicas, muchas de raigambre humoral; b) saberes y prácticas sobre las etiologías de las enfermedades, creencias sobre la brujería, entre otros temas, introducidos por los inmigrantes. En el caso del NOA especialmente españoles, italianos y árabes; c) rituales terapéuticos en su mayoría de origen católico (Idoyaga Molina, 1999/2000). Es en ese marco cosmovisional en el que se han incorporado a algunos fragmentos indígenas, desarticulados, como resultado de la imposición de la medicina foránea, tal como sucedió en México (Foster, 1994).

Son medicinas tradicionales en el NOA el curanderismo y el autotratamiento tradicional o medicina casera. El autotratamiento es la praxis terapéutica de los legos; en una aldea rural la mayoría de los adultos son capaces de curar algunos males. El curandero es un especialista que aplica conocimientos adquiridos en una iniciación y profundizados mediante el ejercicio de la 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, dificultades causadas por tormentas y otros fenómenos atmosféricos. Más allá de esta faz benigna, el curandero es un ser ambivalente capaz también de hacer toda clase de daños, que van desde la enfermedad y la muerte hasta cualquier tipo de pérdidas (Idoyaga Molina, 2000a, 2002a; Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1989).

El brujo/a es también un especialista tradicional, pero que concentra sus energías y actividades en los más variados tipos de daño. Se adquiere esta condición por lecturas, “una Biblia negra” dirían nuestros informantes y por pactos con el Diablo (Idoyaga Molina, 2002a).

En esta oportunidad, nos referiremos rápidamente a las teorías etiológicas del daño y los rituales terapéuticos ejecutados por legos y curanderos, destacando la manipulación de símbolos y entidades sagradas. Posterior-

mente, nos concentraremos en ritual de los ensalmos, que se usan tanto para curar como para dañar, con la intención de mostrar su fundamento mítico-religioso. Discutiendo, así, la clasificación de Campagne, quien los integra en las curas mágicas, a las que entiende como opuestas a las religiosas (1996, p. 200-201).

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 casera con el curanderismo y al lego con el especialista. Por otra parte, en la bibliografía tradicional se ha prestado poca atención a la influencia católica, que dejan ver muchos de los rituales terapéuticos y otras actividades relacionadas con la enfermedad y la salud (Bianchetti, 1996; Pérez de Nucci, 1989).

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.

Esta presentación es parte de los resultados alcanzados a través de sucesivos proyectos de investigación, financiados y auspiciados 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, y el Grupo Hispano Americano de Investigación en Comunicación de la Universidad Complutense de Madrid, instituciones a las que agradecemos expresamente.

Las medicinas tradicionales, los rituales terapéuticos y las etiologías de los daños

El autotratamiento o medicina casera incluye un conjunto de recetas y la “cura de palabra” o ensalmos, técnica utilizada en España desde el medioevo (González de Fauve, 1996, p. 106). 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, 1999), 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, 2001, p. 15-17). Esta práctica llevada a cabo por legos no debe confundirse con las sanaciones realizadas hoy en día en los cultos católicos -incluidos los carismáticos- y evangélicos, que son emergentes contemporáneos, con sustento en la noción de carisma o don. Es decir, entre los clérigos y fieles hay individuos con carismas o dones especiales, entre los que figura el de curar.

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, 2001). Las prácticas tradicionales de legos y de especialistas manipulan lo sagrado católico, como parte de la herencia hispánica.

En relación con la herencia biomédica, cabe aclarar que los conceptos de la medicina humoral fueron refigurados. La transfiguración más significativa consiste en que dejó de ser una explicación natural de los procesos de enfermedad y terapia para incluir contenidos mítico-religiosos y nociones de poder. Así, se clasificaron dolencias como la brujería, en términos humorales de frío y cálido (Idoyaga Molina, 1999, p. 16-17). La cura dejó de responder a un modelo natural en virtud de que los vegetales o los elementos involucrados son percibidos como portadores del poder que anima a los entes naturales. Esta flexibilización fue un proceso generalizado en América Latina, de acuerdo a Moll (1944, p. 130) los rezos fueron categorizados en fríos (el Salve) y cálidos (el Credo). En México incluso los terapeutas se clasificaron en cálidos y fríos (Álvarez Heydenreich, 1992, p. 128).

En el NOA desde la perspectiva de los actores al tomar los remedios, se suman a la sanación las acciones simbólicas que se realizan, tales como la señal de la cruz o las oraciones que suelen acompañar la preparación y/o el consumo de los fármacos. Por ejemplo, se acostumbra rociar los elementos que se adosan a la cataplasma haciendo una cruz o el enfermo suele persignarse al iniciar el tratamiento. En definitiva, la utilización de símbolos del catolicismo refuerza el proceso de cura en tanto se apropia del poder ritual de las acciones ejecutadas.

Entre las prácticas rituales, algunas las comparten legos y curanderos, tal es el caso del método diagnóstico-terapéutico 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.

El mal de ojo, especialmente peligroso para los niños, se presenta en síntomas polimorfos como cefaleas, anorexia, desgano, desasosiego y otros. La explicación etiológica admite dos posibilidades: a) un origen natural producido por contagio a través del aire y b) una teoría que involucra el poder y, a veces, la intención de una persona. En este último caso, hay dos posibilidades, por un lado provocan la enfermedad los celos, los malos deseos y sentimientos de las personas que miran, tocan o piensan en niños o seres más débiles, lo que equivale a decir que el mal resulta de la acción intencional de un ser humano. Por otro, causan involuntariamente mal de ojo las personas de gran energía o fuerza que añoran, piensan, miran o tocan a otra, produciéndole un desbalance energético (Idoyaga Molina, 2002, 2006). Estas últimas ideas se alejan de la medicina oficial del siglo XVI, haciendo intervenir, sentimientos, intenciones, fuerzas y poderes. Son un buen ejemplo de los saberes y prácticas populares (o no) traídas por los inmigrantes, en especial españoles, italianos y árabes. Lo que queremos decir es que nociones y acciones que, si bien podían ser rechazadas por la medicina académica (o no, según el especialista), eran compartidas por individuos de diferentes sectores sociales y no necesariamente exclusivos de los sectores populares.

En la Puna, como notó Palma con sorpresa, las teorías etiológicas sobre mal de ojo aludían a causas naturales, a diferencia de lo que sucedía en el resto del NOA (1978, p. 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 por más tiempo los saberes de elite impuestos.

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, la dolencia es el mal de ojo, pues los círculos representan la mirada que causó el mal. 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.

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. Dichos elementos eliminan las energías negativas del cuerpo del doliente, así como eliminan el pecado en la ceremonia del bautismo.

Entre las técnicas que el curandero maneja habitualmente, 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 benignas, 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.

Es oportuno destacar que diversas representaciones del catolicismo dan soporte a teorías etiológicas de la enfermedad y a prácticas terapéuticas. En este sentido, debemos mencionar la visión dual de la persona conformada por cuerpo y alma y la idea de espíritu¹. Estas nociones dan sentido a las manifestaciones, etiologías y terapéuticas 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 agarradura². Asimismo, es de capital importancia el bautismo, que provee el significado purificador y terapéutico al agua, al agua bendita y al aceite y que además aporta la noción de renacimiento simbólico y dota de nombre a la persona. El nombre es un alma nombre, que tiene un papel importante en la terapia y que, a la vez, puede ser objeto de daño. Las figuras de santos, vírgenes, Cristo e incluso Dios Padre son fundamentales puesto que actúan como iniciadores y auxiliares del curandero, pueden causar enfermedades y constituyen arquetipos, cuyas acciones suelen actualizarse por repetición mítico-ritual. Por su parte, la figura del Diablo se asocia 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 nexos 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 transmite la aikadura³. 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, aunque en especial se conectan a desequilibrios religioso-rituales (Idoyaga Molina, 2003, p. 86).

Entre las acciones rituales que se ejecutan en todas las terapias figuran los rezos, la invocación a las deidades, el sahumado, el alumbrado con velas, el uso de agua bendita, las repeticiones de la señal de la cruz, la alusión a la Trinidad y a otros símbolos del catolicismo. Entre las acciones rituales que muestran su raigambre católica figura la ingestión o aspersion de agua bendita, usada por su valor purificador 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. 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.

El poder regenerador y aniquilador del fuego es también 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- el daño del cuerpo de la víctima.

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. Además de utilizarse el incienso, al enfermo se lo suele sahumar con ruda, romero, copal, yerba, azúcar u otros vegetales, dado que en las representaciones culturales de los campesinos son elementos fuertes, con poder terapéutico y que, por ende, purifican el cuerpo a través del humo.

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 hace también al simbolismo de los vegetales, que resulta de la reinterpretación de la medicina humoral.

El sahumado de personas, casas u otros bienes cumple con una función preventiva y terapéutica. La ruda y el romero impiden que las emanaciones, los daños, el mal de ojo y las envidias alcancen a la persona, la casa o al bien que se desea proteger. La 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, denota la protección de Cristo.

La acción terapéutica que fuere, suele repetirse tres veces, desde el sahumado en forma de cruz, hasta el llamado del alma del niño que padece

susto, 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.

La utilización de velas deja ver también la influencia del catolicismo en el curanderismo y en el sistema de creencias de la población del NOA. La gente común prende velas en búsqueda de armonía, 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.

En síntesis, 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. La lógica de esta praxis radica en reunir las entidades, de cuyo equilibrio depende la salud.

Un procedimiento semejante se utiliza en la atención de la agarradura, mal provocado por Pachamama, quien sustrae el alma de los individuos como castigo al incumplimiento o la mezquindad en las ofrendas rituales.

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.

Las 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 alguna⁴, 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 (Idoyga Molina, 2002b, p. 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.

El Diabolo 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, p. 43)

Las posibilidades de que un incauto caiga en poder del Diabolo 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 Diabolo gobierna desde el miércoles de ceniza hasta el domingo de Pascua, lapso durante el cual algunos curanderos evitan ejercer la terapia por temor a ser tentados por esta figura.

En el tratamiento de la agarradura del Diabolo, 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. En la cura de los males que implican desequilibrios religioso-rituales, se advierte con la mayor claridad 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, el poder del ambiente, de animales, vegetales y minerales, la calificación del espacio y del tiempo, el poder del sujeto expresado a través del nombre, el cuerpo y el espíritu y, finalmente, el poder del terapeuta y el de sus espíritus auxiliares.

El concepto de enfermedad hace especial hincapié en el origen, más que en los síntomas (Idoyaga Molina, 1999, 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.

Por supuesto, no todos los rituales terapéuticos están tan ligados al sistema de creencias del catolicismo, tal como sucede en el caso de la tiricia o pena (depresión), la aikadura (enfermedad transmitida por los muertos) o de las acciones ejecutadas en relación con la Pachamama (Madre Tierra). Sólo quisimos en esta oportunidad resaltar los aportes rituales del catolicismo.

Las teorías etiológicas del daño, brujería o mal hecho, también llamado “travesura” en el NOA remiten a tres posibilidades: a) que la acción dañina la realice un brujo por encargo de otra persona, por contrapaso o por pura malignidad, b) que la acción dañina la realice un curandero por encargo de otra persona o para vengarse de quien le hubiera hecho alguna clase de maleficio y, c) que la acción dañina la realice un lego, en este caso pueden usarse fórmulas, aunque los meros sentimientos de envidia, celos y deseos negativos son suficientes. Cabe aclarar que cuando hablamos de brujería como taxon de enfermedad hablamos del daño intencional provocado por otro ser humano y, por ende, no incluimos el mal de ojo causado intencionalmente porque se trata de otro taxon. Del mismo modo, dejamos de lado los daños que puedan realizar las deidades o que resulten de la violación de tabúes, pues nada tienen que ver con la voluntad de otras personas.

Los ensalmos y sus significados mítico-religiosos

Actualmente, la técnica terapéutico-ritual más extendida entre los

legos es justamente la cura de palabra o ensalmos, que eventualmente también es usada por los curanderos.

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. Existen además “palabras” para curar animales, sembradíos y mejorar las condiciones climáticas o “cortar” las tormentas.

Estas fórmulas son secretas y sólo se transmiten en Viernes Santo, Nochebuena o en vísperas de San Juan. Normalmente, quien enseña dice la o las oraciones y el aprendiz las graba en su memoria. Ambos deben estar en ayunas, condición que también se recomienda en su uso terapéutico.

El procedimiento en cuestión ha sido calificado como mágico o sobrenatural no sólo por autores que han trabajado en la región (Bianchetti, 1996; Palma, 1978; Pérez de Nucci, 1989), sino también por historiadores que enfocan -por necesidad- el traslazo entre medicina y religión y que reconocen la existencia de terapéuticas religiosas (prácticas de niños, santos, sacerdotes, entre otros) (Campagne, 1996, p. 200-2007). De acuerdo al último autor la vía propiamente mágica comprometía a saludadores -que usaban el aliento y la palabra con fines terapéuticos- y los ensalmadores que curaban a través de la palabra (1996, p. 216-220). “Estos especialitas por lo general conjugan tres recursos: la gracia innata sobrenatural, el empleo de ritos y palabras y la aplicación de ciertos remedios naturales” (1996, p. 216). Siguiendo al mismo autor, los ensalmos eran una variedad de los conjuros y como tales una de las formas básicas de acción del pensamiento mágico, que se distinguiría de la acción o pensamiento religioso evidenciado en la oración. La diferencia radicaría en que las oraciones suplican favores a poderes divinos, mientras que los conjuros ordenan que se cumpla imperiosamente lo que se desea obtener, en la magia no se implora sino que se ordena la expulsión de la enfermedad debido al poder de las palabras empleadas (1996, p. 221-222). Más allá de su clasificación, el autor reconoce que los contemporáneos usaban indistintamente los términos conjuro y oración porque “...los hombres de los siglos XVI y XVII no siempre lograban diferenciar claramente la magia de la religión” y cita por ejemplo los errores de Fray Martín Castañega y Pedro Ciruelo (1996, p. 222).

Volviendo al Noroeste, en ocasión de la terapia, 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, de las verrugas y del mal de ojo. Estas prácticas, aunque se reiteran, pueden variar según los conocimientos de cada curador⁵.

Las oraciones se dicen en silencio, invocando la ayuda y el poder de Dios, de la Virgen o de algún santo. El contenido hace referencia a la vida de Cristo, a la Virgen, al poder y beatitud de la Santísima Trinidad y se 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, por ejemplo, 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 rezo se convierte en 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 ni en el curanderismo en el NOA, pero que es muy común en las terapias carismáticas y evangélicas y también el curanderismo actual en España.

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, que opera la sanación de la dolencia.

Por otra parte, puede no haber conexión alguna entre la oración y la

enfermedad que se va a atender, 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 oración 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 muchas fórmulas se reitera la veracidad del hecho enunciado, 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 la realidad sin carencias y se opera, así, simbólicamente sobre toda carencia, en particular la dolencia mencionada, a través del poder de Dios que obviamente es un poder constatado por todo creyente.

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 abundancia, vale decir la lógica terapéutica que opera es la de la semejanza y no la de la oposición. Claro está que mediante la fórmula se hace presente aquí y ahora el poder del santo quien en rigor es el actor de la cura.

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.

Fórmula para la erisipela: “En nombre de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de San Marcial, que ni por fuera ni por dentro te hagas ningún mal”.

Como se advierte, se pide la salud -por oposición- a la Deidad que la posee y puede otorgarla, vale decir a la Santísima Trinidad, mientras que por semejanza se solicita piedad y sanación a San Marcial, quien sufrió de males

diversos además de erisipela. Como en los otros casos, la fórmula actualiza el poder de las figuras invocadas, al enunciarse la oración en nombre de la Trinidad. Se actualiza también el poder del santo que es arquetipo de sufrimiento y que, por ende, tienen el don o carisma de curar y de transformar situaciones similares a los padecimientos que experimentara en vida.

En ciertas oportunidades, el santo es visto como un intermediario ante Dios y la semejanza entre la dolencia del enfermo y la del santo es genérica, pues alude a los múltiples sufrimientos que ha padecido este último, tal es el caso de Santa Apolonia invocada hoy en día en el NOA, pero también en España desde tiempos medievales. En algunos casos se advierten también dinámicas de cambio como sucede con Santa Lucía, habitualmente requerida por los males de la vista o para prevenirlos y, actualmente, también para curar el mal de ojo.

Algunas oraciones introducen lo sagrado mencionando lugares significativos en la vida de Cristo.

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, en cuanto actualiza el poder de la deidad y de un espacio consagrado por el nacimiento de Jesús.

Fórmula para curar el cáncer: “El Cáncer y Jesucristo se van a Roma, el Cáncer se va y Jesucristo torna y viva Cristo y viva Cristo”

En este caso, los espacios mencionados y las idas y venidas, dejan simbólicamente el Cáncer en Roma y el retorno de Cristo es el hecho que fundamenta la sanidad, puesto que, en definitiva, alude a las curaciones arquetípicas hechas por la Deidad, de las que dan cuenta los Testamentos.

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 menciona el 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, imbuido del poder que le otorga la deidad.

Como vemos, a partir de los ejemplos, los ensalmos no ordenan – como sostiene Campagne – en algunas oportunidades sólo decretan nuevas realidades.

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). Es un claro 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, 1968, 1972; Gusdorf, 1960; Jensen, 1966; Leenhardt, 1961).

En este sentido, queremos aclarar que los significados de los ensalmos que hemos citado son básicamente similares, a los dados por Campagne (1996), por Gómez García (1996) y por Mariño Ferro (1996) en lo que hace a España o por Appel (1976) en lo relativo a Italia. Daremos un ejemplo que lo ilustra con la mayor claridad.

Fórmula para expulsar el mal, la brujería o la posesión: “No es por mi poder ni por mi sabiduría, es por el poder de Dios y de la Virgen María. No soy yo la que corta (la enfermedad), que la corta la Virgen María con Jesucristo y la Santísima Trinidad”. (Mariño Ferro, 1996, p. 426).

Señalemos finalmente que si algunas palabras o fórmulas cortas, que son más fáciles de memorizar, no aluden explícitamente al poder de la Deidad. Esta idea está siempre implícita y es explicitable claramente como contenido de conciencia intersubjetivo entre la población criolla y mestiza del noroeste argentino.

En este sentido y, de acuerdo a los ejemplos analizados, el fundamento del ensalmo es absolutamente mítico-religioso. No hay formalmente diferencia alguna, en cuanto al mito hecho presente en el rito, entre la cura por ensalmos y la muerte y resurrección de Cristo en el ritual de la misa. Entendemos que no hay diferencias, más allá de las que establezca la liturgia y el dogma oficial de la Iglesia. Fuera del contexto eclesástico, en ambos casos se repiten hechos arquetípicos que se hacen presentes en el aquí y el ahora, que, por ejemplo,

permiten al creyente nada menos que la comunión y a un individuo del NOA recuperar la salud. Cabe aclarar que en nuestra posición de científicos sociales al analizar un fenómeno socio-religioso en su contexto cultural de producción, no nos interesa el dogma de la Iglesia Católica ni sus cambios (los que sí hacen al interés de los estudiosos de las religiones como instituciones) y, por ende, nuestro análisis tiene soporte en la aplicabilidad de categorías teóricas como mito, historicificación, rito, sagrado, entre otras. Desde esta perspectiva, el hecho de que no compartamos la distinción entre magia y religión propuesta por los autores se vuelve secundaria ya que nuestra diferencia es más radical, podríamos decir de carácter teórico metodológico.

La cura por ensalmo requiere de la presencia del paciente cuando el rezo es acompañado de otras acciones -el caso del empacho y la culebrillamiento- que no es necesaria 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. En rigor, deberíamos decir que en ciertas ocasiones no es necesario que la persona se encuentre físicamente con el terapeuta, que basta con la presencia del nombre, en tanto otra entidad del individuo.

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 origen 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. Este manejo alude a la sacralidad del tres y no al carácter divino de la Santísima Trinidad.

El empleo de ensalmos es de larga data, se usaban en España desde la Edad Media (González de Fauve, 1996, p. 106) y actualmente son utilizados por los curanderos (Gómez García, 1996, p. 216; Mariño Ferro, 1996, p. 421-427). Se trata de un buen ejemplo para mostrar la influencia española en la terapéutica ritual de la medicina tradicional del NOA.

En la praxis, el tratamiento de la mayoría de las dolencias que acompañan al ensalmo requiere del consumo de etnofármacos y, en algunos casos, de otras prácticas rituales. Mencionemos la eficacia curativa del rojo, cuyo simbolismo se asocia a la vida, a la fuerza, a la energía vital, como sucede con el tratamiento del sarampión, mientras que posee un perfil preventivo cuando se lo usa para evitar el mal de ojo, la envidia y la brujería (Idoyaga Molina, 1999, p. 20)

En síntesis, en el NOA el autotratamiento se vale de la combinación de los ensalmos -y los procedimientos asociados- con las ideas de la medicina occidental, principalmente la humoral, aunque 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.

Conclusiones

Las medicinas tradicionales en el NOA son la medicina casera 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, habiendo incorporado la medicina de origen académico nociones de poder. 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 terapia ritual incluye invocaciones, rezos, alumbrados a las deidades, sahumados, comunicación con las deidades, el tratamiento no sólo del cuerpo del doliente sino también del alma, el nombre y el espíritu, teorías etiológicas de la enfermedad que incluyen la brujería y el daño intencional de otras personas, así como desequilibrios mítico-religioso-rituales, que incluyen a las deidades, los muertos y los espacios y tiempos calificados, el manejo de estados alterados de conciencia, la manipulación del poder sagrado de diversas entidades y de los símbolos del catolicismo.

La cura de palabra o ensalmo es una de las más típicas terapias rituales de raigambre católica y, más en general, de tradición hispana. A través de su puesta en acción se actualizan el poder sagrado y las acciones de las

figuras míticas del catolicismo, tales como Dios Padre, Cristo, el Espíritu Santo, la Santísima Trinidad, una pléyade de manifestaciones de la Virgen María y numerosos santos y santas, principalmente oficiales, aunque últimamente hay palabras para San La Muerte. Las fórmulas son útiles para combatir la enfermedad de las personas y de los animales, los problemas de los sembradíos, limpiar los ambientes corrompidos, alejar las tormentas y prácticamente actuar sobre cualquier estado de aflicción que aqueje la existencia humana. Su eficacia se funda en que son acciones arquetípicas que, al repetir el modelo mítico, actualizan en el aquí y el ahora el poder de los seres mencionados y sus acciones, el ensalmo trae el presente el tiempo originario, ya fuere el mito emergente de la vida de Cristo narrado en los evangelios, ya fueren los mitos remanecidos que narran apariciones de la Virgen aquí y allá o el mito emergente a partir de la mitificación de la vida de los santos. El ensalmo en cuanto actualiza, en el sentido de hacer presente, el poder de entidades sagradas es metatemporal y su fundamento claramente explicable en términos mítico-religiosos, si tenemos en cuenta las experiencias, vivencias y contenidos de conciencia de los actores sociales que nos ocupan. Contenidos y vivencias que podrán, en más o en menos, tener que ver con la ortodoxia del catolicismo oficial. Ortodoxia que, por otra parte, no influye ni interesa al intentar la comprensión de las vivencias, de los contenidos de conciencia culturales o intersubjetivos de cualquier grupo social o cultural. Sobre la base de lo expuesto, nos parece inadmisibile la calificación de los ensalmos como curaciones mágicas frente a otras religiosas, aun sin compartir la idea de que la religión ora e implora y la magia ordena. Suposición que seguramente deja fuera del ámbito de lo religioso a numerosas manifestaciones de lo sagrado de las más diversas sociedades. En otras palabras, corre el riesgo de restringir los fenómenos religiosos: 1) a los de las religiones que Weber llamó institucionalizadas y, 2) dentro de estos fenómenos a los que las ortodoxias eclesiales defnan como legítimos, dejando de lado las experiencias de los fieles y practicantes.

Digamos para concluir que sin conceptos como los de cuerpo, alma, espíritu, pecado, ensalmo, brujo, curandero, santos y vírgenes -que actúan como deidades iniciadoras-, Diabolo, 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, entre muchos otros ejemplos, las medicinas tradicionales del NOA carecerían de sentido.

Notas

¹ 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.

² Pachamama castiga el incumplimiento o mezquindad ritual con la enfermedad llamada agarradura. El Diablo puede causarla por pura malignidad o por los pactos que realiza con los hombres. Sobre el Diablo ver Amaya, 1996; Forgione, 1996; Krause, 1995 y Torres, 2003.

³ Los muertos causan la aikadura. Cuando la mujer grávida concurre a velorios o cementerios o ve un cadáver humano o animal contagia al feto, sin ser ella afectada. En los adultos, resulta de pensar con añoranza en los seres queridos y muertos recientes.

⁴ 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.

⁵ Para curar el empacho se usa una cinta para realizar el diagnóstico y comprobar el éxito del tratamiento o se “tira el cuerito” mientras se recitan las fórmulas y se hace tres 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.

Referencias

- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia. Tipos de curanderos en Hueyapan, Morelos. In: CAMPOS, Roberto (ed.). *Antropología Médica en México*, T. II. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992. p. 127-138.
- AMAYA, Luis. El Diablo Criollo. In: *JORNADAS NACIONALES DE FOLKLORE*, 4., 1996, Buenos Aires. Buenos Aires: Prensa del Ministerio de Educación, 1996. p.107-140.
- APPEL, Willa. The Myth of the Jettatura. In: MALONEY, Clarence (ed.). *The Evil eye*. New York: Columbia University Press, 1976. p. 17-27.
- BALZANO, Silvia. Ella no estaba sola. Análisis de un caso de suicidio en Rodeo Colorado. *Scripta Ethnologica*, vol. IX, 1985, p. 103-116.
- BIANCHETTI, María Cristina. Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina. Salta: Ediciones Hanne, 1996.
- CAMPAGNE, Fabián. Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias. In: GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.) *Medicina y Sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1996. p. 195-240.

- COREIL, Jeanine. Group interview methods in community health research. *Medical Anthropology*, vol. 16, n. 3, 1995, p. 193-210.
- ELIADE, Mircea. *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: EMECE, 1968.
- _____. *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones ERA, 1972.
- FORGIONE, Claudia. El tío, Diablo o Supay. Una realidad del mundo puneño. *Scripta Ethnologica*, vol. XVIII, 1996, p. 117-136.
- FOSTER, George. *Hipocrates' Latin American Legacy. Humoral medicine in the new world*. New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1994.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro. Teorías étnicas y etnológicas sobre la terapéutica popular. In: GONZALEZ ALCANTUD, José; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds.). *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada, 1996. p. 209-250.
- GONZALEZ DE FAUVE, María Stella. Dos enfoques en el arte de curar: medicina científica y creencias populares (España, siglos XIV al XVI). In: GONZALEZ ALCANTUD, José y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds.). *Creer y Curar la Medicina Popular*. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada, 1996. p. 95-110.
- GUSDORF, George. *Mito y Metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Nova, 1960.
- GUSS, David. Historical incorporation among the Makiritare: From legend to myth. *Journal of Latin American Lore*, vol. 7, n. 1, 1981, p. 23-36.
- HILL, Johnatan. Myth and History. In: J. HILL, Johnatan (ed.) *Rethinking History and Myth*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 1-34.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina). In: *Mitologías*, vol. XIV, 1999, p. 7-20.
- _____. La medicina humoral, las nociones de cálido y frío y las prácticas terapéuticas tradicionales en la Argentina. In: *Folklore Latinoamericano T. III*. Buenos Aires: Confolk, 1999/2000. p. 259-298.
- _____. La calidad de las prestaciones de salud y el punto de vista del usuario en un contexto de medicinas múltiples. *Scripta Ethnologica*, vol. XXII, 2000a, p. 21-85.
- _____. Natural and Mythical explanations. Reflections on the taxonomies of disease in North-Western Argentina (NWA). In: *Acta Americana*, vol. 8, n. 1, 2000b. p. 17-32.
- _____. Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA y Cuyo. *Scripta Ethnologica*, vol. XXIII, 2001, p. 9-75.
- _____. *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, 2002a.

- _____. The illness as ritual imbalance in Northwest Argentina. *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 18, n. 2, 2002b, p. 113-140.
- _____. Los pecados capitales, las nociones de enfermedad y muerte en el Noroeste Argentino (NOA). *Mitológicas*, vol. XVIII, 2003, p. 41 - 63.
- _____. El mal de ojo entre los Zapotecas (México) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿Cosmovisión Paranoica u opresión étnica? *Perspectivas Latinoamericanas*, n. 3, 2006, p. 82-113.
- JENSEN, Adolf. Mito y culto entre pueblos primitivos. México: F.C.E., 1966.
- KRAUSE, Cristina. El Diablo y los duendes cordilleranos. In: Selección de textos de Folklore del Mercosur. Buenos Aires: Prensa del INSPF- IUNA, 1995. p. 105-124.
- LEENHARDT, Maurice. Do Kamo. Buenos Aires: EUDEBA, 1961.
- LEEuw, Gerardus van der. Fenomenología de la Religión. México: F. C. E., 1964.
- MARIÑO FERRO, Xavier. Los dos sistemas de la medicina tradicional. In: GONZALEZ ALCANTUD, José; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (eds.). Creer y Curar la Medicina Popular. Biblioteca de Etnología. Diputación Provincial de Granada: Granada, 1996. p. 421-456.
- MOLL, Arístides. Aescolapius in Latin America. Filadelfia: Sanders, 1944.
- OTTO, Rudolf. Lo Santo. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- PALMA, Néstor. La medicina popular en el noroeste argentino. Buenos Aires: Ediciones Huemul, 1978.
- PÉREZ DE NUCCI, Armando. Magia y Chamanismo en la Medicina Popular del Noroeste Argentino. San Miguel de Tucumán: Editorial Universitaria de Tucumán, 1989.
- SAHLINS, Marshall. Historical metaphors and mythical realities. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- TAUSSIG, Michel. Shamanism, Colonialism and The Wild Man. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- TORRES, Soledad. Relatos sobre el Diablo en el Noroeste Argentino (NOA): La cuestión del pacto. In: INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON LATIN AMERICAN INDIAN LITERATURES, XVI., Buenos Aires, 10/12 de Julio de 2003.
- TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representation of contact with western society. In: HILL, Johnatan (ed.). Rethinking History and Myth. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1988. p 235-281.