



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE HISTORIA**

**Curanderos en el norte de la Quebrada de Humahuaca  
(Jujuy): Cambios y permanencias en su rol social entre  
principios del S. XX y la actualidad**

**Pedro Mariano Robles**

**Trabajo Final presentado para optar al título de  
Licenciado en Historia**

**Directora: Lucila Bugallo**  
**Co-directora: Gabriela Sica**

**Fecha de aprobación: 04 de julio de 2022**  
**Córdoba, Argentina**





**Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades**

**Trabajo Final de la Licenciatura en Historia**

**Curanderos en el norte de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy):  
Cambios y permanencias en su rol social entre principios del S. XX y la  
actualidad.**



**Alumno: Pedro Mariano Robles**

**Directora: Lucila Bugallo**

**Codirectora: Gabriela Sica**

**Marzo de 2022**

La pintura de la portada corresponde al óleo:

*El Curandero Zapana, 1947*

Francisco Ramoneda

Colección Museo Estudio Ramoneda, Humahuaca

*Fra mit hjerte til mor,  
savner dig så meget\**

\* Desde mi corazón para mama, te extraño mucho.

## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Nacional de Córdoba, por brindarme una enseñanza pública y gratuita, a la que pude acceder, y se convirtió en mi lugar por varios años, formando y moldeando mi identidad. También, a la Facultad de Filosofía y Humanidades, que siempre estuvo a disposición y acompañó este proceso. En segundo lugar, quisiera agradecer enormemente a la Escuela de Historia que me cobijó, fue una casa de estudios y un hogar para mí. Al cuerpo docente que me formó, le debo mi agradecimiento y mi más profundo respeto y admiración, con gran dedicación y sacrificio, mantienen viva la llama de la carrera de historia.

Quisiera agradecer muy especialmente a mi directora, por su enorme paciencia y determinación, sin su ayuda y generosidad hubiera sido imposible desarrollar este trabajo. Siempre estarán presentes en mí los momentos que compartimos durante este periodo. Por supuesto también quiero agradecer a mi codirectora, que con su apoyo encarriló la investigación y guió por senderos más firmes.

Por otro lado, no querría olvidarme de las instituciones que me ayudaron a conseguir los documentos para este trabajo. Tanto el INAPL como la Biblioteca “Rebeca Molinelli Wells de Márquez Miranda”, que generosamente se dispusieron a brindarme todo el material que les solicité.

Muy especialmente, quiero agradecer a quienes me brindaron sus testimonios, experiencias de vida y saberes. Las entrevistas y charlas que tuve durante este periodo, no solo me formaron académicamente, sino también como persona.

A mi mamá, mi papá, mi hermana y hermano, mi pareja, mis amigas y amigos, que ayudaron en este trabajo; Corrigiendo, leyendo, opinando o acompañando, su aporte está presente en mi corazón.

Muchas gracias por tanto amor y dedicación, espero poder siempre retribuirles.

## Índice

Introducción .....	7
1. Problema .....	10
1.1. Objetivos .....	11
1.1.1. Objetivo General:.....	11
1.1.2. Objetivos específicos:.....	11
2. Marco teórico .....	12
2.1. Etnohistoria, problemas epistemológicos y políticos.....	13
2.2. Pertenencia a la comunidad en estudio .....	23
2.3. Problemas metodológicos de la historia oral .....	28
3. Metodología .....	32
3.1. Fuentes .....	33
3.1.1. Encuesta Nacional de Folclore .....	33
3.1.2. Entrevistas.....	41
4. Antecedentes .....	49
5. La Quebrada de Humahuaca.....	55
5.1. Contexto geográfico de la Quebrada de Humahuaca .....	55
5.2. Historia .....	56
5.3. Sociedad quebradeña .....	61
5.3.1. La población quebradeña, desde principios del siglo XX a la actualidad .....	61
5.3.2. Etnicidad y cultura .....	63
5.3.3. Una compleja conceptualización .....	65
5.4. Concepciones de salud y enfermedad en la Quebrada de Humahuaca.....	67
6. Desarrollo de la medicina en Jujuy durante el siglo XX .....	70
6.1. Antecedentes y contextos nacionales que influyeron en la medicina jujeña .....	70
6.2. La medicina en la provincia de Jujuy (1900-1943) .....	73
6.3. Políticas de salud pública en Jujuy durante el peronismo (1943-1955).....	78
6.4. El Plan Rural de Alvarado.....	80
7. Curanderos .....	83
7.1. Posición de los curanderos en la sociedad y en el imaginario social .....	86

7.1.1. Imaginario social en torno al curanderismo.....	86
7.2. Valoración y estatus de los curanderos en la Quebrada.....	108
8. El rol social de los curanderos a través del tiempo .....	112
8.1. Motivos por los que se acude a los curanderos .....	112
8.1.1. El susto y las maraduras .....	113
8.1.2. Malestares corporales y enfermedades graves .....	120
8.1.3. Estados anímicos, problemas mentales.....	126
8.1.4. Problemas económicos o pérdidas materiales.....	128
8.1.5. Ojeadas, envidias, insultos, trabajos .....	133
8.1.6. Consejeros Rituales .....	137
8.2. Curanderos como “maestros” de métodos de sanación .....	140
8.3. Relación con la biomedicina y costos de la salud .....	145
Conclusiones .....	150
Bibliografía.....	155
Anexos .....	163

## Introducción

El presente trabajo analiza el rol social de los curanderos del norte de la Quebrada de Humahuaca durante el siglo XX. Nuestro objetivo es ver qué modificaciones ocurrieron, y qué aspectos se mantuvieron a partir del avance de la biomedicina y los discursos hegemónicos que iban en contra de la práctica del curanderismo. Desde una perspectiva etnohistórica, entendimos que los curanderos, son actores centrales en la reproducción de los modos de vida y en la construcción del mundo, desde una ontología<sup>1</sup> propia de la región. A la vez, son parte de una sociedad que los consulta y los tiene de referentes. Los particulares -forma local de llamar a los curanderos- mantienen las maneras de construir y entender el mundo y las prácticas con las que se reproduce la ontología en la que se sustenta, o se conforma esta sociedad.

En cuanto a las fuentes utilizadas, contamos con el recurso de la historia oral. Realizamos entrevistas a diversos pobladores de nuestra zona de análisis, técnica con la que construimos fuentes que fueron complementadas e historizadas por algunos legajos de la Encuesta Nacional de Folclore (en adelante ENF), fuente de incommensurable riqueza documental. Ésta constituye en cierto modo una fuente etnográfica, escrita por los maestros de escuelas nacionales rurales distribuidas por todo el país. Las entrevistas, por su parte, fueron un recurso de grandísimo aporte informativo, que brindaron interpretaciones locales, e historias desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Algo que también hemos de remarcar es que, al pertenecer a esta sociedad, pudimos aportar desde una posición de investigador nativo, recuerdos, vivencias y experiencias propias, que fueron resignificadas a partir de esta investigación.

---

<sup>1</sup> En este trabajo no ahondaremos en la discusión antropológica sobre el uso de este término, después del llamado “giro ontológico”. Usaremos este concepto como lo concebía Gregory Bateson, cuyo aporte fue retomado por Silla y Renoldi (2016): “todo ser humano, todo grupo, se plantearía de alguna u otra manera la pregunta del cómo es el mundo –una pregunta ontológica– y simultáneamente la pregunta por cómo conocemos ese mundo –una pregunta que sería epistemológica–. Así, las visiones que un grupo posee acerca de qué clase de mundo es aquel en que vive determinarán la manera en que lo ve y actúa, y sus modos de percibir y actuar determinarán sus visiones acerca de su naturaleza.” (Silla & Renoldi, 2016, págs. 16-17).



El tema que presentamos en este trabajo no fue investigado previamente con la especificidad y la óptica que usamos en él. Por lo que debimos recurrir a muchos antecedentes análogos, específicos para otros países andinos, con los que contrastamos las fuentes existentes en esta región, para temas semejantes. Sin embargo, trabajos de Lucila Bugallo y de Mario Vilca, resultaron fundamentales para entender las percepciones de salud y enfermedad en la Quebrada, así como el universo de sentido en el que se enmarcan. También lo fue la tesis doctoral de Mirta Fleitas, para entender el curanderismo en la provincia a principios del siglo pasado. Otros trabajos complementaron nuestros antecedentes, acercándose de una u otra manera a nuestro objeto de estudio. Asimismo, fueron sustanciosos los aportes de la tesis doctoral de Gabriela Karasik, la que, sumada a otros autores, nos dio la posibilidad de entender parte de la dinámica histórico-cultural de esta sociedad quebradeña.

El trabajo está estructurado en nueve capítulos. El primero presenta los problemas y objetivos; el segundo se conforma por nuestro marco teórico que propone entender la conceptualización, los aportes y las implicancias de elegir una perspectiva etnohistórica. También buscamos tomar y presentar los recaudos metodológicos que supone el hecho de pertenecer a la sociedad estudiada desde esta óptica, y los obstáculos y posibilidades que presenta el uso de la historia oral. Posteriormente, en el tercer capítulo, presentamos las fuentes y el modo de abordarlas, haciendo un análisis crítico de la Encuesta Nacional de Folclore, y explicando cómo se recuperará información de esta fuente. También explicitamos la metodología y las formas que tuvieron las entrevistas, así como una caracterización de las personas consultadas.

En el cuarto capítulo presentamos algunos de los principales antecedentes, los que ayudan a dar un panorama del estado de este tipo de investigaciones. Luego, en el acápite siguiente, el quinto, realizamos un contexto geográfico e histórico de la región, para el que fue necesario conceptualizar y caracterizar a la sociedad quebradeña, entendiendo la multiplicidad de características que posee, y su particular pertenencia étnico-cultural al mundo andino. Esto, a su vez, conlleva una concepción de la salud y la enfermedad ligada a la ontología propia de las sociedades de los Andes. En el capítulo sexto, veremos las formas

discursivas y prácticas de la biomedicina en la provincia de Jujuy, y expondremos cómo se fue desarrollando el sistema estatal de salud pública, y los discursos que se manejaban desde la ciencia y el Estado.

En los capítulos séptimo y octavo, nos adentramos al análisis de las fuentes primarias, contrastándolas igualmente con otras fuentes de los antecedentes, por lo que constituyen los aportes originales de este trabajo. El primero está referido a la figura de los curanderos, y allí presentamos una caracterización de estos sanadores, estableciendo el lugar que ocupan en el imaginario social. En este acápite se hace un análisis diacrónico de lo que los curanderos representan para la sociedad quebradeña y para el Estado. En el último capítulo, nos abocamos a la actividad de los particulares, a qué males se dedican y quiénes los consultan. Aquí es donde se devela el rol social de los curanderos, sus aportes a la sociedad a la que pertenecen, y su relación práctica con los pobladores de la Quebrada y las instituciones sanitarias estatales.

## **1. Problema**

El problema a desarrollar es el rol social de los curanderos en el norte de la quebrada de Humahuaca, en una temporalidad que abarca desde la segunda década del siglo XX hasta la segunda del siglo XXI. Este recorte temporal se debe, por un lado, a los cambios ocurridos en la última centuria, donde el avance de la modernidad y la biomedicina, modificaron radicalmente algunos aspectos del rol de estos sanadores, mientras que otros permanecieron. Por otro lado, a la disponibilidad de fuentes, tanto escritas como orales, ya que contamos con los registros de la Encuesta Nacional de Folclore de 1921, y con la memoria y los recuerdos de muchas personas que directa o indirectamente tomaron contacto con los curanderos de ese tiempo.

En cuanto al recorte espacial, hemos decidido abocarnos exclusivamente a la parte norte de la Quebrada. Los poblados y zonas rurales que se nuclean alrededor de la ciudad de Humahuaca conforman una unidad social que se diferencia del resto, y conviven en circuitos comerciales y administrativos que producen interacciones circunscriptas a este territorio. Por supuesto que las relaciones sociales y comerciales de los pobladores de este lugar son más amplias, pero la cotidianeidad, la cercanía a los centros administrativos y el impacto diferenciado de las distintas migraciones que sufrió la Quebrada en este tiempo, producen distinciones perceptibles entre los distintos sectores en los que se divide.

Los curanderos están presentes, en esta región, durante todo el período estudiado. Sin embargo, su relación con la sociedad, el Estado, los discursos oficiales y la biomedicina, varió en algunos casos y se mantuvo en otros. Por eso nos parece pertinente partir de la siguiente pregunta para guiar y estructurar este trabajo: *¿qué rol social tuvieron los curanderos en el norte de la quebrada de Humahuaca entre 1920 y la actualidad?*

## **1.1. Objetivos**

### **1.1.1. Objetivo General:**

Este trabajo pretende explicar cómo fue cambiando el rol social de los curanderos, en el norte de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy), para identificar los cambios y las permanencias en su rol social, entre principios del S. XX y la actualidad.

### **1.1.2. Objetivos específicos:**

- Analizar de qué manera afectaron a este cambio, el contexto histórico, social y cultural.
- Explicar qué rol tuvieron el Estado, los discursos hegemónicos y el avance de la biomedicina en este proceso.
- Identificar, diacrónicamente, la percepción y valoración que se tiene, y se tenía, de los curanderos en el período trabajado.
- Definir a qué actividades se dedican los curanderos, los sectores sociales a los que se abocan, y las variaciones ocurridas entre 1920 y la actualidad.

## **2. Marco teórico**

Antes del abordaje de los problemas y recaudos epistemológicos, nos gustaría referirnos al uso del concepto de *cosmopraxis* en lugar de *cosmovisión*. Koen De Munter plantea esta cuestión en un artículo publicado en la revista *Chungará* (De Munter, 2016). En primer lugar, analiza a “lo social” como:

[...] prácticas y dinámicas de coparticipación a través de las cuales los humanos aprenden a relacionarse y se relacionan o conviven, no solamente con otros humanos, sino con otros seres vivos e integrantes de la vida, y en general, adoptando una noción central en la obra reciente de Tim Ingold, con otras “líneas de vida”. “La vida” se concibe aquí como el “estando-vivo”. (De Munter, 2016, pág. 629)

Entendemos así que no se pueden tener visiones estáticas de la realidad, es un continuum, que se va construyendo a través de las prácticas sociales. A la luz de esto, el concepto de *cosmovisión* parece vetusto y anquilosado. Este supondría una forma dada de concebir el mundo, una forma estática y establecida por la cual las personas pertenecen o no a una determinada *cosmovisión*.

[...] por razones antropológicas-filosóficas y para fines heurísticos y epistemológicos, nos parece recomendable sustituir el concepto de “*cosmovisión*” –y, por ende, los presupuestos y alcances explicativos, interpretativos y también ideológicos que conlleva– por el de “*cosmopraxis*” (De Munter 2010; De Munter y Note 2009, como se citó en De Munter, 2016). Esto implica invertir las todavía frecuentes perspectivas cognitivistas y constructivistas según las cuales la cultura o la sociedad se construye –y, por ende, se puede explicar– sobre todo a partir de un conjunto de conocimientos (estructuras, lógicas, organigramas), considerado casi cartográficamente como su *cosmovisión* [...]

[...] hay que dejar de lado el concepto clásico de la *cosmovisión* o worldview, cuya premisa sería un conjunto ideológico-teórico que permite interpretar el

mundo y que orienta e incluso dirige las acciones, permitiendo mirarlo y en rigor 'experimentarlo' desde fuera, de la misma manera que un científico objetivizante-imparcial, desde una distancia tan segura que es fácil caer en la ilusión que ese mundo no sería afectado por su presencia. (De Munter, 2016, págs. 132-133)

Al hablar de cosmopraxis, podemos entenderla como las formas de interactuar con el ambiente y la sociedad que se van determinando simbióticamente. No sólo es una visión o una forma de ser de la sociedad, es la manera de vivir, de hacer, de coexistir y de relacionarse con el entorno. Se va transformando continuamente, pero con su propia dinámica no es una cultura estática, es dinámica y en constante desarrollo. Hecha esta conceptualización, vamos a centrarnos en algunos problemas metodológicos.

Existen tres aspectos teóricos que me gustaría desarrollar antes de continuar con el tema central de estudio. El primero es la elección de una perspectiva etnohistórica, con lo que ello implica, como marco general de esta investigación. Esta forma de investigar es difícil de precisar, y requiere algunas aclaraciones y definiciones previas. El segundo es entender las potencialidades y limitaciones de los investigadores que pertenecemos a las comunidades estudiadas. Finalmente, el tercer aspecto está constituido por los recaudos necesarios que se necesitan para el abordaje y la utilización de la historia oral.

## **2.1. Ethnohistoria, problemas epistemológicos y políticos**

Cuando hablamos de ethnohistoria nos enfrentamos ineludiblemente a ciertos problemas de conceptualización, ya que muchas veces no queda claro de qué se trata esta disciplina, o subdisciplina, pendular entre la antropología y la historia. Tanto historiadores como antropólogos han incursionado en la práctica ethnohistórica, en la cual articulan conceptos y métodos de ambas, para estudiar sociedades generalmente no occidentales.

Muchas veces se ha intentado puntualizar y delimitar lo que implica la etnohistoria, sin embargo, no se llegó a una posición unánime. Aun así, podemos entender dos formas de definirla. La primera se encuentra relacionada con las técnicas, teorías y conceptos que se utilizan, definiciones que se centran en lo metodológico y la ubican pendulando, principalmente, entre las disciplinas mencionadas. La segunda son las definiciones según el sujeto estudiado, los pueblos no occidentales, o los “otros”.

Vamos a tomar algunas definiciones que buscan conceptualizarla; éstas nos servirán para los análisis posteriores:

[...] una disciplina que se ocupa del otro social, desde la perspectiva de la etnicidad y considerando sus transformaciones en el tiempo. En este sentido, la etnohistoria es una disciplina que tiene su origen en todas aquellas regiones en donde un grupo étnico (generalmente blancos-europeos-occidentales) ha impuesto su dominio sobre otros grupos étnicos. (Lorandi & del Río, 1992, pág. 10)

En efecto, se trataba de recuperar la historicidad de pueblos indígenas sometidos, olvidados tras el embate de la occidentalización o arrinconados por el proceso de avance del capitalismo; aquellos “pueblos sin historia” sobre los que trabajó E. Wolf en un contexto sociohistórico muy amplio, o “los vencidos” de N. Wachtel, para los casos andino y mesoamericano.

Sin embargo, esta suerte de “rescate”, muchas veces de fuerte contenido reivindicatorio, no podía llevarse adelante solamente empleando las herramientas clásicas del quehacer historiográfico. [...] Y es dentro de este carácter de disciplina de síntesis desde donde la etnohistoria construyó su propia especificidad, sofisticando y enriqueciendo la metodología de análisis de fuentes a través de una práctica que combinaba perspectivas, modelos, técnicas e información de la arqueología, la antropología y la historia. (Boixadós, 2000, págs. 133-134)

Ubicada la etnohistoria como “un campo del saber” se la piensa como uno de los disciplinarios y principales cuya atención se concentra en un cierto grupo de

sociedades a las que estudia con específicos códigos y con un multiforme corpus de información. (Areces, 2018)

En estas tres definiciones vemos dos elementos claros. Primero, la diversidad metodológica de la etnohistoria, y segundo, el objeto de estudio que posee, es decir, sociedades no occidentales. La primera alude a las técnicas, métodos, teorías y conceptos que se utilizan, la segunda, la que más nos interesa, alude a qué sociedades estudia.

Explicar y analizar la diferencia entre el mundo occidental y el no occidental o el mestizo, es una tarea que excede las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, es necesario aclarar lo que consideraremos metodológicamente como no occidental en la presente investigación. Sin pretender que existe un solo pensamiento occidental, entendemos que la hegemonía social, política y económica de gran parte del planeta, está marcada por centros de poder asociados al mundo occidental. Los procesos de colonización que ocurrieron en los siglos precedentes lograron imponer e instalar gran parte de la lógica de pensamiento de los invasores. No obstante, muchas sociedades adaptaron esta nueva ontología a la propia, generando algo nuevo.

Los procesos de globalización tienden a implantar un pensamiento, una moral y una epistemología única, anulando las locales. Por ende, entenderemos aquí por ontologías y cosmopraxis no occidentales a aquellas que, si bien pueden tener un grado mayor o menor de mestizaje, conservan rasgos diferentes a los que la sociedad hegemónica considera universales o válidos. Estas cosmopraxis a menudo son producto de un sincretismo anterior, y conservan muchas de las antiguas ontologías.

Esta razón es a la que sustenta la dimensión política de la etnohistoria, y por la cual nos parece fundamental mantener esta perspectiva, esta práctica y esta denominación.

El presente trabajo se considera etnohistórico por esos mismos motivos. Primero por cuestiones metodológicas, ya que se utilizará un repositorio histórico, como es la Encuesta Nacional de Folclore, el que se complejizará y matizará con memorias y relatos recopilados en la región norte de la Quebrada de Humahuaca, sumado a mis propias



vivencias. Para esta tarea recurriremos a métodos asociados, tanto a la historia como a la antropología. Segundo y fundamentalmente, por razones políticas, porque consideramos que la sociedad de la Quebrada es una sociedad mestiza, a la que los paradigmas occidentales han permeado parcialmente, mientras que pervive una cultura de fuerte raigambre andina. A continuación, haremos un pequeño recorrido por parte de la historia y los cuestionamientos que sufrió el uso del término etnohistoria.

Es sabido que las ciencias sociales pueden trabajar en conjunto y en cooperación mutua. De esta forma, paradigmas y teorías que surgieron en determinadas disciplinas sociales, comienzan a “prestarse” entre sí, y a adaptarse a otras. En este sentido, el contacto entre la historia y la antropología fue variando, con altibajos a lo largo del tiempo (Viazzo, 2003). No obstante, comenzó a ser evidente la falta de análisis diacrónicos en algunas investigaciones antropológicas. Esta falencia fue evidente luego de una ley para otorgar tierras a pueblos indígenas en EE. UU., en 1946. Así empezaron los estudios etnohistóricos como tales (Rojas, 2015). Con el tiempo, la etnohistoria comenzó a englobar a una serie de trabajos en los que se combinaban los métodos, técnicas, teorías y conceptos fundamentales de antropología, de historia y de arqueología para estudiar el pasado de los pueblos no occidentales (Cohn, 1975 [1968], pág. 113).

Posteriormente, la etnohistoria fue utilizada para designar a los estudios que, de una manera u otra, combinaban fundamentalmente historia y antropología, y fue recibida con gran entusiasmo por los investigadores de las antiguas colonias europeas. Gracias a los métodos etnohistóricos, los trabajos sobre la historia precolonial de México, Perú, África y Asia, con las particularidades de cada región, toman un nuevo y prolífico impulso (Cohn, 1975 [1968], pág. 115).

No obstante, fue la llegada del posmodernismo, la que cambió de manera significativa el uso y la concepción de la etnohistoria. Durante este período, no sólo se realizan los contactos más fluidos entre las distintas disciplinas sociales, sino que también, cambia la percepción que se tiene de las fuentes. Esta nueva etapa científica postula que los documentos no reflejan la realidad del pasado, sino que constituyen una interpretación

de éste (Romero Frizzi, 1994, pág. 38). Si bien esto ya lo habían planteado desde la escuela de Los Annales, es a partir de la década del '70, que esta postura toma un cariz mucho más profundo. En la siguiente década comienzan a surgir los estudios de la “nueva etnohistoria” (Ramos & Chiappe, 2020, pág. 126). Este cambio de óptica permite pensar que existen otras interpretaciones posibles, y los etnohistoriadores fueron ávidos en tratar de recuperar las visiones de los pueblos subyugados por el imperialismo occidental.

La etnohistoria siguió creciendo como práctica, ocupando un lugar cada vez más significativo en la historia de los pueblos no occidentales. Junto a esta expansión, vino aparejada la duda sobre su naturaleza epistemológica y, con ella, una serie de preguntas que aún hoy siguen sin respuesta: ¿la etnohistoria constituye una disciplina aparte? ¿O es una rama más de la historia o de la antropología? ¿Puede realmente una ciencia surgida de la epistemología occidental asumir la mirada de pueblos ajenos a ésta? ¿El término etnohistoria corresponde más a posicionamientos políticos dentro del campo disciplinar, o bien a métodos y teorías propias de una nueva disciplina?

En tiempos recientes, una de las grandes exponentes de la etnohistoria argentina, Ana María Lorandi (2012), ha puesto en duda su uso, preguntándose si no deberíamos llamarla “antropología histórica”, o de alguna otra manera. Este cuestionamiento ya se lo había hecho antes (Lorandi & Nacuzzi, 2007). Donde planteaba:

No renegamos del rótulo Etnohistoria, siempre hemos defendido su definición como una metodología, un enfoque, un abordaje o una *táctica* de investigación en el sentido de Murra. Pero, a la vez, parece más claro definir nuestro campo como Antropología histórica en la medida en que -con fuentes históricas, además- nos ocupamos del pasado de grupos étnicos, los cuales en muchos casos ya no existen o han sufrido un intenso proceso de mestizaje y reconfiguración étnica o etnogénesis. (Lorandi & Nacuzzi, 2007, pág. 183)

Posteriormente, la investigadora vuelve a preguntarse si no debía sustituirse o superarse el término etnohistoria. Esto en virtud de que lo que se estaría haciendo es

simplemente historia o antropología histórica, y que lo “etno” refiere únicamente al carácter de a quiénes se estudia.

Hace muchos años Franklin Pease (1979-1980), en su discurso de incorporación a la Academia de Historia del Perú, propuso que la Etnohistoria era simplemente Historia porque el pasado indígena, prehispánico, colonial o republicano, era parte de la historia del Perú. Unos años después Thierry Saignes se expresaba en un sentido similar. La clave de estas opiniones reside en entender los esfuerzos de esos investigadores por legitimar a la sociedad indígena como un sujeto que merecía ser investigado con los mismos paradigmas teóricos y metodológicos aplicados al resto de la sociedad. Desde el momento en que la disciplina eligió el pasado de esa sociedad como sujeto de estudio, y para realizarlo debía recurrir a las técnicas de indagación provistas por la Historia, simplemente se hacía Historia. Planteada en estos términos la discusión parecía cerrada. (Lorandi, 2012)

Ante dicho cuestionamiento, otros autores defienden la etnohistoria desde perspectivas metodológicas, políticas y hasta pragmáticas. Este es el caso de Curátola Petrocchi (2012) y Boccara (2012). El primer autor propone cinco definiciones para la etnohistoria, señalando posturas metodológicas, y el objeto de estudio de esta disciplina. El segundo hace una defensa más política del término:

La cuestión es saber quién tiene legitimidad para recordar. Es ahí donde la tarea de escritura del pasado no puede ser desvinculada del ejercicio reflexivo con respecto de las condiciones sociales presentes de producción de la historia. La construcción del pasado es construcción de identidades en el presente. [...]

[...] Los problemas de la historicidad, de los usos del pasado y de las políticas de la memoria no son exteriores a la disciplina. Son desafíos internos puesto que existen pueblos indígenas para los cuales la representación de su historia se ha convertido en un *enjeu* de lucha. (Boccara, 2012)

Bocara -como se mencionó- hace una defensa política de la etnohistoria, arguyendo que, en la pugna por el discurso histórico, son los etnohistoriadores los que defienden y proclaman el discurso de los pueblos oprimidos.

Sin detenernos mucho más en esta discusión, vamos a plantear nuestra visión de la etnohistoria, y por qué es necesaria como metodología y como disciplina ocupada de los estudios de los pueblos no occidentales.

Como dijimos, los trabajos etnohistóricos se han dedicado casi exclusivamente al estudio de pueblos no occidentales. Creemos que de ahí resulta la conflictividad del término, y la imposibilidad de conceptualizarlo. En un principio, la totalidad de los investigadores, que se acercaron intelectualmente a estos pueblos, pertenecían al mundo occidental. Pero el contacto cercano puede generar empatía con estas sociedades, y provocar la reflexión acerca de las injusticias y peripecias que sufrieron y sufren, en un mundo que los violenta social, económica y culturalmente. En cierta manera, se quiera o no, eso deja un sabor culposo, el saberse privilegiado en un mundo tan injusto, y ahora tan cercano. Este sentimiento propició que muchos investigadores adoptaran una actitud paternalista con las sociedades estudiadas, e intentaran, de diferentes maneras, reivindicar sus logros, virtudes y pensamientos, yendo, en teoría, contra una idiosincrasia eurocéntrica que nunca dejó de denostarlos.

Pero esta actitud trajo otros conflictos. No hay que olvidar que todo paternalismo establece una relación asimétrica. A nuestro parecer, esta actitud protectora por parte de los investigadores ha sido percibida por quienes comienzan a criticar el trato diferenciado que reciben los pueblos indígenas. Se intenta entonces poner en plano de paridad a todas las sociedades, estudiándolas por igual, sin consideraciones especiales para quienes pertenecen a otras culturas.

Consideramos que trabajar con pueblos cuyas prácticas y lógicas no pertenecen completamente a la racionalidad moderna occidental, trae aparejado el problema de no saber cabalmente cómo hacerlo, o de no conocer, en todo caso, todas las implicancias de los distintos abordajes. No sólo por cuestiones metodológicas, sino también políticas y

morales. Estas sociedades generalmente están sumidas en la pobreza y la marginación social, a menudo sus nombres e identidades son usados como insultos y sus prácticas culturales ridiculizadas y, en las últimas décadas, apropiadas en tanto objetos con fines comerciales. Estudiarlas puede llegar a ser una forma más de violentar su existencia, y de convertirlas en fetiches científicos, ya que muchas veces no queda claro el lugar que ocupan.

Creemos necesario sincerar el campo científico social, y alejarlo de la falsa creencia de que se puede hablar por otros. Curátola Petrocchi (2012), en una publicación llamada “Los cinco sentidos de la etnohistoria”, plantea a la “etno-etnohistoria” como uno de los cinco sentidos, sugiriendo que esta práctica tiene la posibilidad de ofrecer una investigación desde la óptica de los “otros”.

Aunque la locución “etno-etnohistoria” suene redundante y cacofónica, expresa en forma contundente esta acepción de la etnohistoria, entendida como disciplina antropológica volcada a la reconstrucción y comprensión de sucesos, situaciones y procesos históricos a partir del análisis del patrimonio de conocimientos y experiencias, del sistema de pensamiento y de los procesos lógico-empíricos que condicionaron y definieron la acción de los agentes sociales involucrados. Se trata, en última instancia, de la búsqueda del *punto de vista de los indígenas* sobre su pasado, su ser y estar en el mundo y su futuro, como clave para entender la lógica profunda de los acontecimientos y su dinámica. (Curátola Petrocchi, 2012, pág. 70)

Vemos cómo el investigador rescata la posibilidad de la etnohistoria de brindar “el punto de vista de los indígenas”. No obstante, no podemos olvidar nunca que, tanto los métodos como las ciencias mismas, son producto de la cultura occidental, del proyecto moderno. También lo son la inmensa mayoría de los científicos sociales, quienes deben hacer un esfuerzo cognitivo y emocional significativo, para poder entender otras culturas. Estas realidades condicionan de antemano toda la investigación, que también va a estar destinada a un público occidental. Es más, a un público académico, un “gueto”, como lo llama Salomon (2001, pág. 78), ya que son pocos los estudios de este tipo que trascienden

las fronteras de los especialistas. En este campo es donde muchos etnohistoriadores tratan de dar la pelea por la reivindicación de la memoria y las culturas oprimidas. Un fenómeno que da una perspectiva novedosa es el surgimiento de científicos dentro de las mismas comunidades. Sin embargo, no hay que olvidar que la educación formal que recibieron, para llegar a ser considerados “científicos”, es preponderantemente occidental, y que probablemente su trabajo también sea destinado a este universo sociocultural. Tampoco hay que dejar de lado la naturaleza ontológica de los trabajos científicos. Coincidimos con planteo de Tim Ingold, quien dice, según Silla y Renoldi (2016), que:

[...] cualquier académico quedaría incluido dentro de ese denominado ‘Occidente’ por el hecho de “que nuestra misma actividad, en el pensamiento y la escritura, se basa en la creencia en el valor de la investigación absolutamente disciplinada y racional” [...] (Silla & Renoldi, 2016, pág. 8)

Este autor hace una diferencia entre lo racional y lo que, se supone, sería irracional. Por supuesto no coincidimos con este pensamiento ya que, además, le da un tinte valorativo superior al conocimiento científico. Pero si podemos considerar que el tipo de investigación académica está atada a una lógica que occidente caracteriza como “racional”.

El eurocentrismo es medular en las concepciones occidentales, salir de esa lógica es una tarea que requiere una reflexión introspectiva de gran magnitud. El sentir que se pertenece a una cultura superior es fácil en un mundo donde todos los aspectos sociales, políticos y económicos están signados por los paradigmas occidentales. Los científicos sociales no son ajenos a esto, y deben ser capaces de sacar todos los vicios de superioridad propios de la cultura académica, científica y occidental. Estos vicios son los que, a veces, los sitúan en el rol de portavoces de otras formas de pensamiento.

Es imprescindible aceptar que las ciencias sociales pertenecen al mundo occidental, no lo trascienden. Los avances en las ciencias sociales son creaciones intelectuales, por ende, están totalmente constituidas por esquemas que responden a los pensamientos y necesidades de sus creadores.

Entre las ciencias sociales, hablar de etnohistoria es una forma de abordar la historia de las sociedades indígenas que, por sus características, resulta adecuada. Aunque consideramos que no puede de hablar por otros pueblos, ya que no se trata de una cuestión de capacidad, sino de un aspecto epistemológico y ético, sí acepta las diferencias y las enfrenta. Si bien la globalización va fagocitando poco a poco la diversidad del mundo, las ciencias sociales no deben seguir siendo un instrumento que fomente este fenómeno. Es por ende necesario encontrar un diálogo que tenga presente las diferencias, y no alimentar posturas homogeneizantes que pretenden negar la existencia de realidades y contextos socioculturales diversos. Los pueblos no occidentales tienen una historia y la recuerdan a su manera con sus propios métodos y formulaciones. No es menos cierto, que las ciencias sociales sienten la necesidad de abordar la historia de estas sociedades de una manera “occidental”. En este punto, la etnohistoria representa una respuesta demasiado tentadora para ser dejada de lado. Las dificultades para definirla le dan una flexibilidad y una capacidad de adaptación a las diversas necesidades de investigación (Rojas, 2015, pág. 109), que convierten un defecto en virtud.

Para concluir, la etnohistoria es una práctica científica que combina teorías y métodos antropológicos e históricos. Esta unión resultó muy prolífica y sirvió para complejizar el panorama que tenemos sobre sociedades pasadas o actuales. Sin embargo, lo cierto es que esta definición también puede aplicarse a la “antropología histórica”. Pero cuando nos referimos a sociedades no occidentales o mestizas, consideramos fundamental el uso del término “etnohistoria”. No por razones metodológicas, ya que, como dijimos, a éstas se las puede denominar de otras formas. Si no, esencialmente, por razones políticas. Los procesos de globalización avanzan con rapidez contra una diversidad que aún hoy perdura, sobre todo en sociedades que fueron colonias europeas. Resulta imprescindible defender la pluralidad del mundo, reconocerla. Los científicos sociales continúan mayormente con un proyecto globalizante que busca equiparar a todos los “individuos” del mundo, en una misma escala. Esto, que parece tener fines nobles de igualdad, sólo intensifica la homogeneización cultural del planeta. La diversidad existe, la etnohistoria busca estudiar aquello que quiere conocer, pero no integrar culturalmente a su ámbito. La

flexibilidad de la etnohistoria permite acondicionar métodos y teorías a las diferentes circunstancias y sociedades, en y con las que trabajamos.

Por estas razones, seguimos creyendo bastante acertada la mirada que dan Lorandi y del Río en 1992, aunque la misma investigadora luego reniegue de ella (Lorandi & Nacuzzi, 2007, pág. 282). Sobre todo, rescatamos la parte donde hablan de “una disciplina que tiene su origen en todas aquellas regiones en donde un grupo étnico (generalmente blancos-europeos-occidentales) ha impuesto su dominio sobre otros grupos étnicos.” (Lorandi & del Río, 1992, pág. 10). Acá hay un aspecto fundamental, que se centra en la dominación, el poder. Entiendo a la etnohistoria como una disciplina que combina técnicas, métodos, teorías y conceptos de distintas ciencias sociales, siendo la historia y la antropología -como ya lo adelantamos- las principales. Pero su principal característica es la de abordar la historia de sociedades que poseen su propia forma de “historiar”, viéndonos obligados a universalizar este término. Estas sociedades, no occidentales, generalmente están en una relación de fuerzas desigual con las sociedades hegemónicas. La etnohistoria debe estar presente como bandera que señala y reivindica las diferencias, que traduce, con las falencias de toda traducción, y vuelve inteligible, los mundos que, desde la lógica occidental, son ajenos.

## **2.2. Pertenencia a la comunidad en estudio**

En este apartado nos queremos referir al hecho de mi pertenencia a la comunidad estudiada. Lo cual nos lleva a la necesidad de abordar otro aspecto metodológico. Spedding (2013) postula dos conceptos: la autoinvestigación y los investigadores nativos.

La autoinvestigación trata de un estudio hecho por un investigador que es miembro orgánico del contexto estudiado; no ha venido desde fuera motivado sólo por interés académico. La idea es que así se supera lo superficial y artificial de la relación entre investigador e investigados se evitan los aspectos voyeristas o parasíticos del estudio. Una auténtica autoinvestigación debería enfocar en un



contexto donde el investigador se encuentre por motivos no debidos a la búsqueda investigativa en sí, vinculada mayormente a una universidad u otra institución [...] Aunque uno/a haya nacido o vivido la mayor parte de su vida en el lugar en cuestión, el paso por la formación universitaria lo/la ha diferenciado de la población que sigue allí, y su regreso para hacer su tesis o su proyecto de investigación es motivado por la academia, entonces ya no participa de la misma manera que si lo hiciera sin haber tenido esa formación. (Spedding, 2013, págs. 126-127)

No podemos estar más de acuerdo con parte de esta mirada. La que podemos conectar con lo que planteábamos anteriormente respecto a la etnohistoria. Las ciencias sociales poseen una epistemología y una formación que aleja a quien la práctica de las formas de construir conocimiento y saberes locales, propios de comunidades y grupos socioculturales no hegemónicos. Esto se acentúa mucho más, cuando la persona formada en una ciencia social pertenece a una comunidad cuya cosmopraxis no es de corte moderno-occidental, o está compuesta por sentidos y valores mestizados. Cuando ello ocurre, debemos prestar atención a lo que Spedding llama “investigadores nativos”, que según ella son:

Personas que de alguna manera han vivido la problemática de estudio antes de incorporarla a un proyecto académico, pero éste no merece ser elevado al rango de una “autoinvestigación” como propuesta epistemológica particular. [...]

Siendo del lugar, no sólo es parte de un grupo familiar sino de toda una red de alianzas y enemistades que condicionan el tipo de relaciones sociales que se puede desarrollar, a cuáles personas se puede acudir, el tipo de información que estarán dispuestas a ofrecer, etc. Es decir, de alguna manera estará condicionado por la perspectiva de su facción social.

Aunque oriundo del lugar, ya no es uno más de la comunidad, sino que pertenece a otro contexto y otra clase social, y esto también influye en sus interrelaciones y perspectivas.

[...] Esta inclinación por lo subjetivo, lo valorativo, necesariamente da mayor peso a lo *émico*, es decir, los conceptos y categorías manejadas por los informantes, más específicos y relativos, en oposición a lo *ético*, es decir, conceptos “desde afuera”, más universales y generales. (Spedding, 2013, págs. 127-128)

Son muy valiosas las observaciones de Spedding en cuanto a los recaudos y peligros que pueden existir al ser un investigador nativo. Las subjetividades e intereses personales pueden ser muy influyentes en la investigación a desarrollarse. Sin embargo, nos vemos obligados a oponer nuestro punto de vista sobre algunos de los aspectos relevados por la autora.

Renegamos de la existencia de lo *ético* como portador de conceptos y teorías universales y generales. Como planteamos en la sección de etnohistoria, consideramos que existen diferentes formas de conocimiento y de conceptualización del mundo y de los saberes. Las ciencias sociales representan un abordaje de los fenómenos sociales propio de la epistemología moderna, pero eso no les otorga la categoría de verdad universal. El problema no está en distinguir lo *emic* de lo *etic*, sino en considerar que la perspectiva *etic* está habitada por conceptos universales. Se trata del cruce de posiciones, desde adentro y desde afuera, sin que ninguna pueda atribuirse un lugar de superioridad en la mirada. Esto, a pesar de que la perspectiva de la construcción de conocimiento científico se atribuyó durante mucho tiempo (y aún lo hace) la posibilidad de una mirada totalizadora. La ciencia, al plantear el distanciamiento propio de los procesos de objetivación, considera la posibilidad de una visión general (Castro Gómez, 2010). Por su parte, De Rojas expone los problemas de las posturas *emic* o *etic* en la etnohistoria:

El problema de adoptar una postura *emic* o *etic* es común a todos los campos de la antropología. Como hemos observado en el repaso de las definiciones, en la propia esencia inicial de la etnohistoria se encuentra un componente de “otredad” que, en origen, se sitúa en las fuentes. Destacamos “en origen”, pues con la ampliación del ámbito de actuación de la etnohistoria, contamos con documentos generados en las culturas que estudiamos, procedentes de momentos

con un estado relativamente avanzado de aculturación. Nos encontramos ante una decisión personal, pero en los estudios de los últimos tiempos prehispánicos y de los primeros años tras la conquista española hay una clara tendencia hacia lo emic. Tratamos de entender las culturas en sus propios términos, eludiendo traducciones y tratando de establecer definiciones. Esto obliga a reinterpretar la documentación, procurando extraer el componente emic de descripciones etic (ver Boixadós 2000: 143-144). Queremos saber qué era un *tlatoani* sin llamarlo rey, emperador, cacique o señor natural. En esto reside la importancia del componente lingüístico, pues la cultura se expresa en sus propios términos. (Rojas, 2015, págs. 35-36)

Si relacionamos los problemas metodológicos de los investigadores nativos y la autoinvestigación, con nuestra postura acerca de la etnohistoria, podemos entender que existen tantos problemas como aportes de esta práctica. Si bien es cierto que un investigador nativo está envuelto en una red de subjetividades, también lo está cualquier investigador. Ya sea el historiador que desea construir un discurso nacionalista, o un antropólogo que quiere reivindicar los alegatos de un pueblo indígena. No creemos que las subjetividades de un cientista social sean menores por pertenecer o no a una comunidad, simplemente son distintas. Por otro lado, entender a las posturas *émicas* como forma de expresar las visiones de un pueblo mestizo, puede ser una forma de hacer inteligible una cosmopraxis alejada de la lógica académica. Esto es algo que muchas veces se intenta hacer desde la antropología, y también desde otras ciencias sociales, pero siempre hay que tener los recaudos de no pretender generar un conocimiento totalizador, que anule o sobreinterprete a los otros.

Los investigadores que pertenecemos a una comunidad, entendemos muchas de las lógicas y las prácticas de la sociedad a la que pertenecemos. Pero también hemos adquirido formación académica universitaria, lo que nos permite construir un conocimiento aceptado por el mundo académico, sin creer que este sea único y verdadero. Volvemos a referirnos a la importancia política de defender la etnohistoria y la diversidad. Desde las ciencias sociales se puede caer fácilmente en la universalización e imposición de verdades,

el epítome de esto es el evolucionismo social, que sigue vigente en el imaginario colectivo de toda la sociedad occidental. No debemos ser la punta de lanza de la globalización epistemológica, es decir, de aquella que genera “violencia epistémica”.

La violencia epistémica se viene produciendo en América Latina desde hace más de quinientos años. Se entiende que la violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida a través de regímenes de saber y la represión epistemológica de los otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados regímenes discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos [...] (Tirado, 2009, pág. 173)

Los investigadores nativos podemos, o pueden, dar visiones y miradas subjetivas desde el contexto en el que escribimos, también lo puede hacer un investigador foráneo con sus propias motivaciones. Los recaudos metodológicos deben ser distintos, a la hora de presentar la información a la academia, puesto que se exige cierto grado de rigurosidad científica. No es ese el problema porque, como se planteó antes, existe la necesidad de generar conocimiento que aborde la diversidad sin intentar imponer la “verdad” sobre ella. Desde las sociedades mestizas, o aquéllas no occidentales, se pueden generar investigaciones inteligibles para el mundo occidental, para ello se tomarán los recaudos metodológicos pertinentes. Pero esto no anula otras formas de saberes ni de construcción de conocimiento, es una defensa política de los pueblos que están en una relación de fuerzas desiguales, donde el poder y el monopolio de la verdad, en esta región del mundo, siguen proviniendo desde las lógicas del pensamiento occidental. Desde los polos del saber hegemónico, de donde hace algunas centurias, se implantó una religión como verdadera, hoy se impone el saber científico como único y universal. Las epistemologías, saberes, valores y formas de aprehender el mundo, de los pueblos que no están totalmente dentro de la égida occidental, son pasibles de ser anuladas, fetichizadas, ridiculizadas o descreídas. Como científicos sociales debemos ser plenamente conscientes de ello.

### **2.3. Problemas metodológicos de la historia oral**

La historia oral debe luchar continuamente contra un cúmulo de desconfianzas y prejuicios académicos. Es característico de la ciencia histórica el ponderar el documento escrito por sobre cualquier otra fuente posible (Pozzi, 2013, pág. 7). Sin embargo, consideramos que, para los que estamos interesados en la historia reciente, y una vez tomados los recaudos metodológicos necesarios, la historia oral puede aportar una densidad y riqueza informativa incalculable. Esto se aplica muy especialmente a sociedades como las latinoamericanas, donde la diversidad cultural e histórica exige la matización y relativización de los relatos históricos dominantes. Esta forma de historizar aporta un elemento ausente en las demás, la voz activa del sujeto. Es así como el historiador y el “historiado” construyen conjuntamente un relato (Pozzi, 2013, pág. 8). De esta manera pueden aparecer nuevas perspectivas y subjetividades que contesten el discurso imperante en la sociedad. De aquí se desprende uno de los principales problemas metodológicos, la subjetividad.

La subjetividad en el relato de las personas que aportan información está totalmente relacionada con la intencionalidad de éstos. En su acción consciente de creación de discursos, tienen especial cuidado en la imagen que quieren dejar de sí mismos, y de la sociedad a la que pertenecen (Pollak, 2006). Si bien éste es un aspecto para tener en cuenta, no es exclusivo de las fuentes orales, las escritas también están cargadas de subjetividades e intencionalidades; la diferencia es que mientras las personas están vivas, sus intenciones pueden cambiar, y así también sus relatos. El historiador debe ser precavido, y relativizar mucho la información que obtiene, contrastando y comparando con otros relatos, y con todas las fuentes que estén a su alcance, ya sean escritas o de otra índole.

El punto anterior nos remite a otro gran escollo, el problema ético (Pozzi, 2013, pág. 15), es decir, la relación y la fidelidad que se debe tener con las fuentes. Generalmente, un historiador obtiene los relatos de forma consensuada, lo cual implica un acto de

confianza por parte del entrevistado. Por esta razón, tiende a haber una acción para cuidar el discurso de las personas que brindan sus recuerdos; pero el historiador está además restringido por criterios de cientificidad que, muchas veces, pueden contradecir los relatos. Aquí se pone en juego la propiedad de la entrevista ¿pertenece al entrevistador o al entrevistado? Esta es una pregunta compleja, ya que en realidad la entrevista es una construcción conjunta con intencionalidades que pueden ser distintas. El historiador pretende llegar a una cierta objetividad en los relatos históricos, mientras que el entrevistado puede tener una multiplicidad de intenciones (Pozzi, 2013, págs. 16-18). Creemos que para zanjar este problema lo mejor es explicitar de antemano el propósito del trabajo, además de acercar el resultado de éste a todos aquellos que aportaron para su construcción.

También debemos tener en cuenta un aspecto de la historia oral, que es el momento en el que se recogen los testimonios. Cuando se hace una entrevista, normalmente se recurre a los recuerdos de la persona que los brinda, por ende, el tiempo de creación y recolección de la información es distinto al del hecho que se está relatando (Prins, 1993, págs. 158-159).

Otro de los problemas metodológicos que puede surgir es el cambio de relato o la relativización de algunos hechos, cuando se hacen entrevistas, en más de una oportunidad, al mismo sujeto. Y esto parece ser bastante común en la práctica de la historia oral, ya que muchas personas pueden cambiar o matizar sus relatos a lo largo del tiempo, razón por la cual muchos académicos desconfían de esta práctica. A los problemas mencionados se les encuentra la misma solución que al de la subjetividad, comparar y contrastar con el mayor número de relatos posibles, así como de otras fuentes históricas, que puedan ayudar a encaminar un relato coherente.

Un último problema que podemos puntualizar es el etnocentrismo. Muchas veces la historia oral sirve para escribir la historia de pueblos no occidentales que no poseen un relato escrito por ellos mismos. Es muy necesario despojarse de la mayor cantidad de prejuicios sobre esta sociedad antes de encarar una entrevista (Gonzalez, 2000). La

sociedad occidental está muy acostumbrada a creer que sus valores son universales. Este etnocentrismo llega a tal punto, que la forma elegida para defender la diversidad cultural se da en el marco de los derechos humanos; sin embargo, los mismos constituyen uno de los conceptos más europeizantes que pueden existir (recordemos que son parte de la herencia de la Revolución Francesa). Esta forma de defender la diversidad cultural viene con un conjunto de prejuicios y valoraciones que pueden alejarnos del relato de las sociedades a las que genuinamente queremos escuchar.

Los científicos que intentan oír la voz de un pueblo que les es ajeno, deben poder escuchar todo el discurso, sin prejuzgar ni intervenir. ¿Cómo puede hacer una persona para entender una comunidad islámica, si en su interior ya está convencida del machismo y la segregación de género que existe en la misma? Es necesario hacer un esfuerzo para entender el discurso y la cosmopraxis que existe en ese mundo, ya que no es nuestra misión cambiarlo. Eso le corresponde a cada sociedad.

Otro ejemplo muy común es el de las prácticas de curación, y este punto se vuelve central para el trabajo que vamos a desarrollar. La medicina occidental o biomedicina ocupa en nuestros esquemas de pensamiento un lugar preponderante, provocando que no reconozcamos los conocimientos de otras sociedades. Cualquier otro tipo de curación entra en el mundo de la superstición o la “curación psicológica”, forma muy común para explicar los demás tipos de medicina, o de desprestigiarlos.

Por estas razones creo que, al abordar un trabajo de historia oral, un investigador debe ser muy consciente de los problemas tanto externos como internos que pueden surgir. Tratar en todo momento de mantener una cierta objetividad y coherencia en los relatos; abstraerse de los prejuicios propios, o por lo menos ser consciente de ellos; explicitar lo más posible todos los aspectos que se consideren relevantes de una entrevista, son parte insoslayable del mismo trabajo de investigación. Todo ello incluye los gestos, el entorno físico y social, y las problemáticas que atraviesan los diferentes individuos. Además, la oralidad brinda una gama más amplia de significados y simbolismos. En la Quebrada de Humahuaca, por ejemplo, existe una gran variedad de acentuaciones, silencios, pausas y

toda una gama de entonaciones que, sobre todo las personas mayores, utilizan a la hora de contar sus relatos. Estas particularidades no pueden ser dejadas del lado por un entrevistador. Si la persona susurra o levanta la voz cuando se refiere a tal o cual cosa, esto está agregando significado. Los matices son importantes, y no pueden pasar desapercibidos.

Por otro lado, existe un deber ético de resguardo de las fuentes que todo investigador debe respetar. Si todos estos elementos son combinados de manera exitosa, se puede aportar sustancialmente a la densidad histórica, recuperar discursos contrahegemónicos, rescatar los relatos de sociedades de las que no somos parte, y recusar injusticias históricas que suelen estar en boca de toda la sociedad. Un historiador nunca debe olvidar que la historia es una lucha constante, una pugna de discursos en la que unos intentan prevalecer sobre otros (Pollak, 2006, págs. 18-23).



### **3. Metodología**

La metodología aplicada en este trabajo toma la perspectiva etnohistórica que desarrollamos en el capítulo anterior. Para poder lograr esto, debimos tener varios recaudos a la hora de analizar las fuentes. El principal objetivo fue el de lograr un texto académico que no invalide ni paternalice a la epistemología de la sociedad que es objeto de estudio en esta investigación. Esto lo facilitó, en parte, la elección del tema. Al analizar específicamente el rol social de los curanderos, entramos en un terreno inteligible para ambas formas de pensamiento. Esta tarea se habría dificultado más, si el estudio se centrara en los métodos utilizados o en la efectividad de éstos. En ese caso, habríamos entrado en un conflicto frontal entre distintas formas de saberes. No obstante, fue imposible no referirnos a la actividad de los curanderos. Esto supuso el abordaje de ontologías de la salud y de la enfermedad, distintas a las entendidas por la medicina académica. Por ende, si bien en el trabajo abordamos una cosmopraxis diferente a la occidental, las conclusiones y cuestionamientos principales pueden ser compartidos por ambas.

Sin embargo, nos queda el problema de qué hacer cuando sí es necesario explicar o referirnos a las enfermedades o problemas por los que son requeridos los particulares, sin violentar la cosmopraxis que sostiene esta forma de curación. Para estos casos, elegimos un tipo de lenguaje y expresiones que no pongan en duda ni “analicen” lo que ocurre. Tomamos los relatos y las explicaciones en el contexto en que fueron producidos. Ya que, probablemente, no podamos compatibilizar estas diferentes ontologías, optamos por describir la lógica en la que operan los curanderos. A partir de ahí, sólo resta explicar cómo se insertan las acciones de los particulares en esta lógica. Dejamos que cada persona, en su individualidad interprete esto como su propia experiencia lo determine. No queremos caer en la imposición de “verdades”.

A continuación, haremos un análisis de las fuentes, y explicitaremos el abordaje de éstas, desde nuestra perspectiva etnohistórica.

### **3.1. Fuentes**

En este trabajo combinamos una multiplicidad de fuentes, siendo las entrevistas realizadas y los escritos de la Encuesta Nacional de Folclore las principales. Dicho esto, cabe aclarar que, en nuestro rol de investigadores nativos, pudimos aportar o complejizar ciertos aspectos de las fuentes, a partir de nuestra propia experiencia y conocimiento de las situaciones y prácticas evocadas. De esta manera, la presente investigación posee características particulares, y los métodos de estudio tradicionales debieron ser reformulados y adaptados a la situación. También tuvimos acceso a un artículo etnográfico de Márquez Miranda<sup>2</sup> (1949), que en tanto fuente primaria brindó un excelente material para entender el discurso científicista que poseían quienes llegaban a la quebrada en esa época.

#### **3.1.1. Encuesta Nacional de Folclore**

Una de las fuentes fundamentales fueron los registros etnográficos de los maestros rurales de la Quebrada de Humahuaca en 1921, producto de la Encuesta Nacional de Folclore. A continuación, haremos una reseña de la ENF, no sin antes referirnos a la formación de los docentes que la produjeron.

#### ***Formación docente***

Luego de la consolidación del estado oligárquico liberal, en Argentina comienzan a delinearse los aspectos básicos de lo que debería ser el Estado y la sociedad. En este período, muchas de las grandes ideas de la Generación del '37 se materializan y se perfeccionan. Entre éstas, la educación tiene un rol preponderante en la formación de ciudadanos (Puiggrós, 2018, págs. 63-65). Uno de los principales objetivos era crear una educación gratuita, laica y obligatoria; para este propósito era necesario contar con docentes profesionales. Es así como se crean en todo el país escuelas normales, las que

---

<sup>2</sup> Fernando Márquez Miranda (25/1/1897 - 13/12/1961) fue un arqueólogo, historiador pionero en la región del NOA.

educaban y formaban en el magisterio a miles de personas, que luego estarían al frente de las aulas de todo el país. En Jujuy, la primera Escuela Normal se creó en 1884 (Alliaud, 1994).

Las escuelas normales significaron la profesionalización masiva de la enseñanza y la educación primaria. Su nombre proviene de “norma” o, podríamos decir, método. Desde este momento, comienza a normarse y establecerse reglas pedagógicas de enseñanza (Alliaud, 1994). Tanto la creación como la función de estas escuelas estaban totalmente ligadas a las ideas positivistas. Naturalmente, en el contexto en que se desarrollaban, este pensamiento tuvo fuertes aristas eurocéntricas, y destinadas a la creación de un ser nacional. La ideología del “normalismo” es explicada por José María Ramallo:

El positivismo tuvo su principal centro de difusión en la Escuela Normal de Paraná y en las subsiguientes escuelas de esa modalidad diseminadas por el país, en las que se originó una nueva corriente educativa conocida con el nombre de normalismo. Según lo explica el profesor Carlos A. Uzin, el normalismo se caracterizó por “la valoración de lo europeo frente a lo hispano-criollo, que es despreciado”; “la adhesión reverente al mito del progreso cientificista, que se traduce pedagógicamente en un enciclopedismo”; y “el criterio de que el magisterio es un sacerdocio laico, con una sacralización de la idea de patria y de sus símbolos, y un fuerte sentido de la autoridad”. (Ramallo, 1999)

La formación de los educadores tenía ciertas particularidades. En primer lugar, si bien se les exigía profesionalismo, también se hablaba de la “vocación docente”. En cierta medida se veía a la docencia como un sacerdocio, donde los maestros debían sentir el “llamado”, y ser humildes y sacrificados en su labor (Alliaud, 1994). También está muy presente el eurocentrismo, al cual habría que complejizar. Con el correr de los años las elites gobernantes empiezan a verse reacias a la “clase” de inmigrantes europeos que está llegando. Muchos ven amenazas culturales y políticas, por parte de los recién llegados, e intentan recrear un ser nacional criollo, de raigambre hispánica. Éste es uno de los principales motivos de la existencia de la Encuesta Nacional de Folclore (Blache, 1992, págs. 71-72).

Si continuamos con la línea “civilizadora” de las escuelas normales, vemos que la formación inculcaba un profundo desprecio por los saberes e historias indígenas. Se trataba de crear un ciudadano argentino, con un sentir nacional y una cultura homogénea, moderna y europeizada. La tradición indígena, con sus costumbres e identidades, era precisamente lo que se quería borrar. El proyecto educador intentó hacer desaparecer las diferencias culturales internas, y favorecer el surgimiento de un ser nacional adaptado al mundo occidental liberal (Hecht, 2007). La iniciativa homogeneizadora se desarrolló de manera centralista. Si bien las escuelas dependían de cada provincia, desde 1881 existía un Consejo de Educación Nacional, que controlaba y dirigía todo lo referido a la enseñanza. Este Consejo administraba los fondos educativos, y poseía inspectores que recorrían todo el territorio nacional fiscalizando los establecimientos educativos (Fiorucci, 2012).

Los maestros normalistas formaron parte de una comunidad nacional de expertos burócratas (Salvatore, 2016). En los lugares alejados, o en el campo, además integraban la elite ilustrada del lugar. Es factible pensar que los maestros, que ocupaban puestos en la Quebrada de Humahuaca, a principios del siglo XX, eran personas que gozaban de cierto poder y prestigio dentro de las comunidades. Además, el Estado los percibía como agentes civilizadores, y es muy posible que ellos mismos se vieran así, portadores de la verdad y la moral. La educación que habían recibido les inculcó un desprecio por la sabiduría ancestral, y una afición por la preponderancia de métodos científicas y positivistas. Por otro lado, no podemos aventurar suposiciones de cómo su vida personal pudo influir en su formación profesional.

### ***La Encuesta Nacional de Folclore de 1921***

En el año 1921, el vocal del entonces Consejo Nacional de Educación, Dr. Juan P. Ramos, presentó un proyecto que convocaba a los maestros de las escuelas creadas bajo la ley “Lainez”<sup>3</sup> a realizar una encuesta, con el fin de recolectar, clasificar y reenviar al Consejo

---

<sup>3</sup> Ley 4874 sobre escuelas nacionales en las provincias, es de 1905. Esta ley apuntaba a erradicar el analfabetismo en las regiones rurales, instaurando escuelas primarias nacionales en todas aquellas provincias que las soliciten. Estas se regían por el artículo 12, de la ley 1420, que establecía las siguientes ramas de enseñanza: lectura, escritura, aritmética, moral y urbanidad, nociones de idioma nacional, geografía nacional, historia nacional, explicación de la Constitución Nacional y enseñanza de los objetos más comunes que se relacionen con la industria habitual de los alumnos de la escuela.

Nacional, el material folclórico disperso en distintas zonas del país (Espósito & Di Croce, 2013, pág. 1). Este proyecto, tomado de similares modelos europeos, tuvo como objetivo reforzar la idea de identidad nacional, sobre todo ligada a su herencia española, pero sin dejar de lado el pasado indígena<sup>4</sup>. Esta empresa se realizó con bastante éxito, dejando como resultado un total de 88.009 folios manuscritos con los nombres de los 3.250 recopiladores, el lugar y la escuela a la que pertenecían. El archivo, de un valor histórico y cultural incalculable, es hoy asequible a los investigadores que deseen explotar su enorme potencialidad informativa<sup>5</sup>.

Los objetivos de este ambicioso proyecto, que se centraban en crear un sentido nacional de raigambre hispánica, quedaban muy claros en las fundamentaciones de éste, donde se resaltaba que el país que más ha influido en la cultura argentina fue España. Pero el pasado indígena también fue valorado y tenido en cuenta, ya que se recomendaba a los maestros prestar especial atención a los vocablos indígenas y a sus tradiciones. Por el contrario, todo lo que remitiera a la inmigración reciente fue taxativamente excluido de esta encuesta. Los nuevos residentes del país, que en gran medida iban ocupando el territorio rural argentino, quedaron al margen de lo registrado por estos maestros. En coincidencia con esta línea, se recomendaba especialmente que realizaran entrevistas a personas consideradas sabias, o de mucha edad, gracias a lo cual, una enorme cantidad de estos documentos permiten remitirnos hasta finales del siglo XIX.

Hay varios investigadores que prestaron atención a la mencionada encuesta, entre ellos, es imprescindible resaltar el trabajo de Martha Blache (1992). Esta autora orienta su investigación hacia el folclore, las políticas que lo rodean, y las implicancias de éstas. En uno de sus trabajos, realiza un análisis sobre cómo el folclore es utilizado por las elites criollas de fines del siglo XIX y principios del XX, para llevar a cabo una embestida nacionalista frente

---

<sup>4</sup> La encuesta fue organizada en forma de concurso, incentivando a que cada maestro haga su mejor esfuerzo por recolectar los relatos y tradiciones más representativos de su lugar de trabajo. Con una clara influencia del individualismo liberal, que imperaba en las épocas previas al crac del '29, el Dr. Ramos llama a que cada maestro intente individualmente contribuir a este proyecto más que sus vecinos, este esquema se repetía a nivel regional, luego provincial y finalmente nacional.

<sup>5</sup> Actualmente, el material de la encuesta se encuentra depositado en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación. Desde 2021 está disponible en línea.

al impacto cultural que sufrió el país a raíz de la masiva inmigración extranjera. Resulta además muy importante la crítica de fuentes que realiza, en donde reconoce ciertas falencias o relativizaciones de la información, que se puede encontrar en esta compilación:

A fin de orientar a los maestros, el mismo Ramos (1921) y su secretario confeccionaron un folleto que lleva por título Folklore argentino y que contiene las instrucciones para el registro de los datos. Los maestros, apremiados a cumplir este requisito, debían hacer la compilación en el lugar donde ejercían la docencia, con el que a menudo no estaban familiarizados. Además, ignorantes de las técnicas de recopilación -pese a las advertencias del folleto- recogieron cuanto les dictaron y junto con géneros tradicionales apuntaron otros que no tenían arraigo en la población. No pocos de ellos -para abultar sus remesas- en vez de obtener los testimonios de boca de los propios lugareños, copiaron directamente de libros a su alcance a veces ajenos al ambiente que procuraban documentar. Todo lo cual llevo a Juan Alfonso Carrizo (1953: 161) a tildar de espuria a la muestra. (Blache, 1992, pág. 78)

Estas críticas resultan de vital importancia para cualquier investigador que desee realizar un trabajo serio con estas fuentes. Ya que permite relativizar o estar atento a posibles errores o falsedades. No obstante, esto no quita en absoluto el valor de la información que presentan. De esta forma, con herramientas históricas, como el aporte de la memoria colectiva o individual de los que habitan o habitaron los lugares donde se realizó la encuesta, sumadas al conocimiento de la región y el contexto cultural que poseemos los investigadores, se puede depurar y encontrar informaciones válidas y apreciables para cualquier intento de reconstruir el pasado reciente de nuestra Argentina rural.

Otra arista de esta fuente fue explotada por Marisa Davio, quien encuentra en la encuesta una gran cantidad de datos que le permiten analizar el proceso de militarización de la sociedad tucumana, durante el siglo XIX (Davio, 2011). Esto demuestra la versatilidad del documento, y la gran cantidad de información que posee, donde no sólo se puede encontrar un registro etnográfico que se ciña a lo cultural. Estos documentos contienen muchas referencias a hechos históricos, y cómo se plasmaron en la memoria colectiva,

descripciones climáticas, botánicas y paisajísticas, y todo lo que los maestros pudieran considerar digno de ser mencionado.

Por su parte, Judith Farberman (2012), encuentra en la ENF su principal fuente para el trabajo referido a la brujería en Santiago del Estero. Lo interesante es el análisis que hace la autora sobre la fuente y cómo aborda los textos. En primer lugar, reconoce que esta encuesta es parte de una concepción nacionalista *criolla*, que intenta frenar el proceso de transformación cultural impulsada por la masividad de inmigrantes que arribaron al país desde mediados del siglo XIX. Por otro lado, Farberman hace un desglose de esta fuente analizando los siguientes aspectos: a) la forma en la que fue confeccionada la encuesta y sus objetivos; b) los maestros que la realizaron haciendo de etnógrafos y los entrevistados, y c) los estereotipos construidos por los relatos. Esta forma de entender y estudiar los documentos de la ENF, le permitieron realizar una investigación profunda sobre los procesos históricos en torno a la concepción de la brujería.

Ampliando las posibilidades de estudio de la ENF de 1921, podemos resaltar el trabajo que realiza la antropóloga Lucila Bugallo. En diversos trabajos, esta autora analiza la cosmopraxis andina apoyándose en una técnica etnohistórica que la lleva a analizar documentos que complejizan las numerosas entrevistas que fue realizando. La mencionada encuesta es de vital importancia en su trabajo, con ella pudo historiar diversos aspectos del pensamiento y las prácticas andinas en el norte del país, y brindarle a su trabajo una densidad temporo-espacial, imposible de realizar sin el aporte etnográfico que le brindaron estos documentos.

En síntesis, la Encuesta Nacional de Folclore, del año 1921, representa un acervo documental importantísimo para reconstruir algunos aspectos de la historia rural argentina, en los albores del siglo pasado. También es imprescindible tanto para el análisis de las políticas públicas de nacionalización y educación, como del impacto que tuvieron. Debido a sus mencionadas falencias, el investigador ávido de conocimiento sobre estos temas debe estar atento, y contrastar con información de diversa índole, cualquier dato que se pueda encontrar.

### ***Abordaje de la Encuesta Nacional de Folclore***

En lo que sigue, vamos a explicar cómo se trabajó esta fuente. En el capítulo anterior desarrollamos y analizamos algunas de las implicancias metodológicas y políticas de la etnohistoria. Ahora veremos cómo las aplicamos al abordaje de estos documentos.

La naturaleza de la ENF es bastante particular, ya que combina diferentes ontologías y formas de pensamiento. Por un lado, es un texto etnográfico, pero no es producto de antropólogos o científicos sociales, sino de maestros normalistas, que a menudo pertenecían a la sociedad sobre la que escribían. Por otro lado, estos docentes fueron formados con una carga ideológica muy fuerte, por lo que sabían perfectamente qué era lo esperable de su comportamiento y sus creencias. Entendían que sus escritos serían leídos y juzgados en Buenos Aires, por lo que debieron tener muy presente qué decir, cómo decirlo y qué imagen darían de sí mismos.

Por este motivo, lo primero que hicimos fue identificar qué información condice con la cosmopraxis quebradeña, y qué información o juicios de valor están vinculados a la ideología con la que fueron formados. Después de observar el contexto en que se produjeron las narraciones, fue imprescindible tenerlo en cuenta a la hora de analizar el contenido, ya que fue necesario reconocer las relaciones de poder existentes en las fuentes; las diferentes ontologías que se presentaban; las imposiciones de un discurso desde el Estado; las relaciones de poder dentro de la comunidad, etc. Esta particular combinación da como resultado algunos textos de enorme riqueza. Se puede observar claramente el enfrentamiento cultural que existe, las relaciones de poder, y la manera en que estas contradicciones podían impactar en la vida de los quebradeños.

Desde nuestra perspectiva etnohistórica, entendemos que existe una ontología dominante que, durante la mayor parte del período estudiado, intentó abiertamente anular a la otra. Por lo que, deliberadamente, tratamos de remarcar las diferencias entre ambas, y abocarnos a la cosmopraxis quebradeña, sin perder de vista el contacto que ésta tiene con un Estado Nacional que impone formas diferentes de pensamiento, directa o indirectamente. El análisis del contexto en que se produjo la fuente, y las ideologías que la



influyeron son fundamentales para poder compararlas con lo que obtuvimos de las entrevistas.

Entendemos a la ENF como una serie de textos diferentes, tanto en cantidad como en calidad informativa. Los escritos, individualmente, poseen particularidades propias, cada maestro se esforzó más o menos en escribirlas, o estaba más influido por una u otra ideología. Por lo que, a continuación, veremos cómo seleccionamos las narraciones de más valor para nuestro propósito.

### Selección de fuentes

La disposición de la ENF es bastante ordenada. Los textos de todo el país están catalogados en tópicos que debían ser tomados en cuenta por los maestros. En ellos se categorizaba la información deseada por los organizadores, y aquéllos sabían a que apuntar en sus relatos. En el registro de la encuesta, se ve claramente cómo estos están ordenados en distintos ítems<sup>6</sup>. De todos los subtítulos sugeridos a los maestros, nos interesan los denominados “brujería” y “curanderismo”.

Por ende, una vez ubicadas las escuelas pertenecientes a la Quebrada y sus alrededores, nos abocamos a las que contenían estas categorías: curanderismo o brujería. De éstas, algunas contienen apenas unas cuantas recetas caseras para curar determinados males, mientras que otras abundan en detalles. Las escuelas en las que encontramos este material son las de Punta Corral, Santa Ana, Uquía, Tilcara, Juella y Aparzo. En cuanto a la distribución geográfica de estas localidades, consideramos necesario aclarar que solo Uquia está dentro de nuestra delimitación territorial, las demás localidades pertenecen al centro o sur de la Quebrada, mientras que Aparzo y Santa Ana se encuentran en áreas circundantes. Por este motivo el testimonio de la escuela de Uquia representa la principal fuente para este trabajo. Sin embargo, las demás pudieron brindar aportes que, por el contexto geográfico y regional en el que están, pueden ser tomados como válidos para la investigación.

---

<sup>6</sup> Ver anexo 1.

Una vez adquirido el material, lo ordenamos según la calidad informativa para nuestro trabajo. De ahí que el texto de mayor riqueza es el testimonio de Teodosio Uro, maestro de Uquía, el que posee tanto la categoría de brujería como la de curanderismo. Ya que usaremos esta narración como una de las principales fuentes, nos parece pertinente analizarla con mayor profundidad. Si bien los demás textos poseen algunos datos de gran valor, se comprenden sin la necesidad de analizar tan pormenorizadamente el contexto en el que fueron producidos.

El relato de Teodosio Uro es central para nuestra investigación, y lo veremos en los capítulos pertinentes. Aquí analizaremos un poco su naturaleza. Este docente era miembro de la pequeña elite de Uquía, miembro de las pequeñas elites que había en ese momento. Su posición social le permitió estudiar y ocupar un lugar con gran estatus en la sociedad quebradeña. Entendemos que Uro no se sentía parte del resto del pueblo, tanto a nivel social como cultural. Sin embargo, vemos en sus escritos que la cosmopraxis andina permeaba igualmente su vida.

Este texto nos interesa en particular, porque en el apartado subtulado “brujería”, el maestro cuenta dos casos personales, en que varios curanderos interfirieron para sanar a una conocida suya, y luego a su propio hermano. Los escritos son largos y pródigos en detalles. El texto de Teodosio Uro nos sirvió como una de las principales fuentes para tratar el período más antiguo dentro de nuestro trabajo, se encuentra en el núcleo de la región estudiada y de donde, además, provinieron gran parte de las entrevistas.

### **3.1.2. Entrevistas**

Dentro de esta investigación, las entrevistas forman parte del núcleo central de información, constituyendo los testimonios orales una de las principales fuentes de este trabajo. A continuación, vamos a hacer algunas precisiones teóricas y metodológicas sobre la realización de éstas.

El tema que atañe a este trabajo es el rol social de los curanderos en La Quebrada, por lo tanto, decidimos realizar entrevistas a diversos pobladores, e indagar sobre su percepción con respecto a este tema. Más adelante puntualizaremos sobre el universo de

las personas que brindaron su testimonio. También realizamos entrevistas a curanderos, quienes pudieron brindar algunas precisiones que complementaron los aportes de las demás personas. Las entrevistas fueron todas pautadas y, excepto en los casos en que no lo permitieron, grabadas. El hecho de que conociéramos a la mayoría de los entrevistados, o accediéramos a ellos mediante un conocido, favoreció la receptividad y la amabilidad de la charla.

Para la realización de las entrevistas, también fue necesario no perder de vista la perspectiva etnohistórica que venimos manejando. Esto trajo sus complejidades, que empezaron desde la misma selección de personas pasibles de ser entrevistadas, y el trato que se le dio a esa información brindada por ellas. Los métodos clásicos de entrevista también fueron un poco adaptados, ya que, como dijimos anteriormente, pertenecemos a la comunidad estudiada. Por lo tanto, conocemos personalmente, o por referencias, a la mayoría de las personas que entrevistamos. Por otro lado, hemos escuchado mucho sobre este tema, del mismo modo que también asistimos a numerosos hechos relacionados con los curanderos. Esto posibilitaba una charla fluida en la que ambos, entrevistados y entrevistador, entendíamos gran parte del marco contextual de lo que se narraba, lo que llevó a otro trabajo, el de escuchar las entrevistas desde otro punto de vista, prestándole especial atención a todas aquellas cuestiones que eran obviadas o dadas por hecho. Como ya vimos en la sección referida a los investigadores nativos, ello puede generar ciertos problemas metodológicos, que esperamos haber sorteado. A raíz de esto, tuvimos que modificar o matizar algunas de las técnicas de investigación más comunes o recomendadas. Vamos a precisar parte de estos métodos y “recomendaciones”, y cómo fueron utilizados para este trabajo. Posteriormente, nos referiremos a la selección de las personas entrevistadas, analizando cualitativamente a quienes aportaron los datos de mayor relevancia.

### ***Metodología de las entrevistas***

Existen varios manuales y libros que ayudan u orientan en técnicas de investigación para las ciencias sociales. Por el contexto en que estudiamos, creemos que el más pertinente es el libro compilado por Mario Yapu, en particular, la sección de Spedding

(2006), donde analiza los problemas metodológicos que presentan las investigaciones antropológicas en Bolivia. Ya que nos encontramos en una sociedad que culturalmente pertenece a la región andina, nos pareció adecuado observar algunos de los escollos a los que un investigador se puede enfrentar en este contexto, y repensarlos para este trabajo.

En primer lugar, la autora hace algunas observaciones teóricas sobre las investigaciones sociales y sus implicancias. Sin ahondar tanto en esta discusión, puesto que ya desarrollamos nuestra postura sobre este punto, vamos a reforzar nuestra posición con respecto al rol y al alcance de este tipo de investigaciones.

La autora presenta una dicotomía entre “monólogo” y “diálogo” (Spedding, 2006, págs. 81-82), sosteniendo que el antropólogo debe construir el conocimiento en conjunto con las personas de las sociedades estudiadas. Sin embargo, como planteamos anteriormente, no creemos posible que se lo pueda construir de manera conjunta, puesto que la naturaleza del conocimiento que se pretende desarrollar es académica, por lo tanto, pertenece a una órbita de saberes ajenos a quienes no forman parte de este ámbito. Tendemos a creer que la única forma válida de “conocimiento” o “verdad” es la nuestra, por lo tanto, intentamos que personas de otros universos socioculturales construyan juntamente con nosotros saberes inteligibles para la ciencia. En este trabajo, consideramos que la tarea del investigador social, en una sociedad diferente, es siempre un monólogo, no por las intenciones de éste, sino por la ontología del saber que construye.

Ahora sí, hecha esta aclaración, podemos pasar a lo puramente metodológico. Al haber vivido en la zona de estudio toda nuestra vida, y de relacionarnos cotidianamente con los que aquí habitan, podemos sortear varios de los obstáculos que se presentan a los investigadores venidos de otros lugares. Uno de los problemas es la desconexión existente con el mundo rural. Los paradigmas que rigen en la ruralidad son muy diferentes a los del mundo urbano, la vida del campo está atravesada por una cantidad de factores externos e internos a la sociedad. Tanto el clima, como las estaciones, determinan los tiempos y calendarios sociales, como así también, los códigos internos entre los habitantes del lugar. Conocer a fondo los tiempos, los momentos y la mejor forma de acercarse a las personas a

las que debía entrevistar, posibilitó que las conversaciones sostenidas con ellas fueran todas en un marco de total cordialidad y buena predisposición. Además, el hecho de vivir en la zona facilitó esperar los tiempos necesarios para importunarlas lo menos posible, ya que generalmente se encuentran ocupadas, o tienen contratiempos. En este punto, también entra en juego la “observación participante”<sup>7</sup>, ya que formamos parte activa de la vida cotidiana, y de las actividades desarrolladas en el lugar. Por lo tanto, también escuchamos y vimos sucesos en situaciones diferentes, que luego sirvieron como información contextual para la realización de las entrevistas y la interpretación de éstas. Es decir que, en definitiva, este registro de nuestra propia participación fue útil, además, para complejizar la información obtenida.

La concertación de las entrevistas fue planificada previamente. En caso de conocer a la persona, se dio en forma directa y, en los casos en que esto no sucedía, fue mediante un conocido en común. Si se contaba con autorización, las entrevistas fueron grabadas, en muy pocos casos no nos permitieron hacerlo. Luego de la grabación, las transcribimos, y realizamos una ficha correspondiente a cada entrevistado.

Con respecto a las entrevistas, los tipos utilizados son los que Spedding denomina “semiestructurada” e “informal” (Spedding, 2006, págs. 154-156). Esta autora considera que cualquier charla casual, en cualquier momento o lugar, es, en efecto, una entrevista informal. En nuestro caso, desde que empezamos esta investigación, la hemos comentado en diferentes ámbitos, por ende, las conversaciones que tuvimos al respecto fueron innumerables, y pueden ser consideradas entrevistas informales dado que en esas conversaciones obtuvimos información relevante. Por otro lado, las entrevistas “semiestructuradas” son aquellas que pautamos previamente. Según la autora, no es bueno encarar una entrevista de este tipo con un papel o esquema rígido, previamente armado, sino que es preferible memorizarse las preguntas que se desean desarrollar.

---

<sup>7</sup> La observación participante es una técnica de investigación en la que el investigador participa, activamente, de las actividades desarrolladas por la sociedad estudiada, sin ser un mero observador. (Spedding, 2006, págs. 152-153)

En las entrevistas pautadas, la dinámica fue la siguiente: primero hablamos con la persona en cuestión, y le explicamos de qué se trata la investigación. Luego le preguntamos si podíamos grabar la entrevista y, posteriormente, le pedíamos que nos cuente que sabía de los curanderos en la Quebrada. Transcurrido un tiempo, cuando veíamos que la persona no tenía más información para darnos, comenzábamos a preguntar sobre aspectos más específicas, que no hubiesen sido mencionados en su relato. Las preguntas con las cuales nos guiábamos son las siguientes:

*Personas pertenecientes a la comunidad:*

1. ¿Qué me puede contar sobre los curanderos en la Quebrada?
2. ¿Usted concurre habitualmente a curanderos?
  - Sí:
    - a. ¿Por qué razones va?
    - b. ¿Complementa esta consulta con una atención hospitalaria?
    - c. ¿Acude a un curandero antes de ir al hospital o después?
  - No:
    - a. ¿Cómo atiende sus problemas de salud?
    - b. ¿Acude a otros tipos de medicina alternativa?
3. ¿Quiénes visitan habitualmente a los curanderos?
4. ¿Sabe si el servicio tiene algún costo?
5. ¿Nota usted algún cambio con respecto a los curanderos entre su infancia y la actualidad?
6. Los curanderos que usted conoce ¿son personas de la región o vienen de otros lugares?

*Curanderos:*

1. ¿Qué me puede contar sobre los curanderos en la Quebrada?
2. ¿Acude usted a algún otro curandero?
3. ¿En su familia había o hay alguien más que sepa curar?

4. ¿Qué personas son la que habitualmente se atienden?
5. ¿Por qué razones vienen a consultarlo?
6. ¿Recomienda usted ir al hospital o a otro curandero en algunos casos?
7. ¿El servicio tiene algún costo?
8. ¿Cómo es su relación con los hospitales y la biomedicina?
9. ¿Posee contactos con otros curanderos?
10. ¿Nota usted alguna diferencia entre los curanderos de cuando era chico y la actualidad?
11. ¿Los problemas por los que lo consultan han variado?

Por otro lado, se hace necesaria la mención a las “técnicas no verbales” (Spedding, 2006, págs. 171-172, que se refieren a un sinnúmero de significados y sentidos que podemos atribuirles a los elementos contextuales de las entrevistas; además de hacer alusión a la materialidad que existe en el entorno donde se investiga. Este punto resultó significativo a la hora de entrevistar a los curanderos, ya que poseen una multiplicidad de objetos e imágenes que pueden orientar el análisis sobre su actividad.

En síntesis, en este trabajo aprovechamos la familiaridad con el entorno, para realizar entrevistas en un ambiente de mayor comodidad. Por otro lado, las vivencias y recuerdos propios sirvieron para orientar las preguntas que realizamos, y entender mejor a qué referían las respuestas obtenidas. La estructura más formal de la entrevista nos guio en la sistematización y análisis del tema en cuestión. Igualmente, muchos de los conocimientos obtenidos provinieron de entrevistas informales o casuales.

Por otro lado, desde nuestra perspectiva etnohistórica, intentamos identificar cómo las personas entrevistadas se relacionan con la biomedicina; qué valoración hacen de las formas de sanación tradicionales, y cómo las complementan con la ciencia médica; qué cuestiones de poder o discursos hegemónicos están operando, y cómo afectan a la identidad y autopercepción de quienes entrevistamos. Buscamos representar el universo

curativo de la sociedad quebradeña, y explicarlo para la academia, reivindicando su valor sanitario, social e identitario.

### ***Selección de personas entrevistadas***

Las personas entrevistadas fueron seleccionadas en concordancia con lo que más adelante veremos sobre la sociedad abordada. En el capítulo específico analizaremos las características y complejidades de esta comunidad; por ahora sólo diremos que, a quienes buscamos como fuentes de información, pertenecen a la sociedad quebradeña. Los curanderos en la Quebrada son miembros conocidos de la comunidad, por ende, la mayoría de las personas sabe o puede referenciarlos. Como deseamos dar una mirada amplia, que abarque distintos ámbitos sociales y etarios, buscamos personas que puedan representar diferentes sectores dentro de la Quebrada. El tema que nos atañe no requiere encontrar especificidades que sólo los especialistas podrían brindar. Se trata, más bien, de un análisis de los procesos socioculturales de una sociedad y del modo en que los diferentes actores se relacionan entre sí, desde sus respectivas posiciones y roles. Cualquier habitante de la zona podría dar su punto de vista o brindar información en relación con este tema. Sin embargo, encontramos que había personas que podían aportar datos mucho más significativos, o que sus testimonios fueron de mayor riqueza. A continuación, haremos una pequeña semblanza de aquellos cuyos relatos resultaron de mayor valor informativo.

Vamos a resaltar el aporte de tres personas que, por sus características, merecen ser tenidos en cuenta de manera diferencial. El primero es el hijo de un curandero muy famoso de Uquíá<sup>8</sup>. Este hombre, de 55 años, recuerda gran parte de los métodos y la filosofía de su padre. El sanador falleció a fines de la década de 1990 y vivió toda su vida en el pueblo, su madre era peruana y de ella aprendió el arte de curar, sobre todo con un amplísimo conocimiento de las plantas medicinales. El testimonio de su hijo resultó valiosísimo porque recuerda con mucho detalle la actividad de este sanador, quien actuó durante toda la segunda mitad del siglo XX.

---

<sup>8</sup> Ver anexo 2, ficha N° 5.



La siguiente persona a la que nos gustaría referirnos es una conocida curandera<sup>9</sup> de Pinchayoc<sup>10</sup>, quien no dejó que se grabara la entrevista que realizamos, pero brindó mucha información, la que fue fácilmente transversalizada con otros relatos. En muchísimas oportunidades se la nombró o referenció. Esta mujer, hoy en día, pertenece a un círculo de curanderos de toda Sudamérica. Aprendió las artes de curar de las mujeres de su familia, pero cuando era joven sobrevivió a un rayo, que la dejó sorda del oído izquierdo, y la dotó de todo un simbolismo y un poder, que analizaremos más adelante. Además, posee un gran conocimiento de plantas medicinales y diferentes tratamientos para una gran variedad de males. En su casa tiene un santuario repleto de vírgenes, santos y una calavera “la almita de Liqui”, mediante los cuales realiza distintos tipos de sanaciones o trabajos. Por su gran reconocimiento es buscada todos los días para tareas bastante diversas.

La última persona a la que consideramos necesario resaltar es una señora de 77 años, dueña de un puesto en la feria de Humahuaca<sup>11</sup>. Por el rubro al que se dedica, posee un contacto muy estrecho con los curanderos, conoce sus métodos, acude a ellos y reconoce a las personas que asisten y por qué. Si bien su forma de narrar hacía que las historias se entrecruzaran, el relato que nos brindó estaba repleto de detalles, y resultó fundamental en el armado del trabajo.

En suma, tuvimos la intención de entrevistar a personas que representaran distintos rubros, sectores sociales, edades y lugares. Esto nos dio un panorama general sobre la percepción social de los curanderos. Sin embargo, para entrar profundamente en algunas de las actividades más relevantes, o la inserción de estas prácticas en la cosmopraxis quebradeña, nos anclamos en las entrevistas que cualitativamente tenían mayor riqueza al respecto.

---

<sup>9</sup> Ver anexo 2 ficha N° 6.

<sup>10</sup> Paraje ubicado entre Humahuaca y Uquía.

<sup>11</sup> Ver anexo 2, ficha N° 2.

## **4. Antecedentes**

Al momento de tratar el curanderismo y la medicina tradicional andina, es imposible no referirnos a los numerosos trabajos de Fernández Juárez. Este antropólogo es autor de varios artículos y libros sobre la salud en los Andes. Además, dirigió un proyecto de investigación llamado “Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas” (Fernández Juárez, 2004a). Esta publicación surge de la participación conjunta entre la Universidad de Castilla-La Mancha y el Centro de Promoción y Campesinado de La Paz (Cipca). El objetivo central del proyecto fue ver los posibles aportes que la antropología social y cultural puede proponer para el tratamiento de la salud y la enfermedad. Este trabajo congrega a veinte autores, quienes hacen reflexiones en torno a los problemas teóricos y metodológicos que se afrontan a la hora de comprender el proceso salud-enfermedad-atención. Por otro lado, dan cuenta de experiencias interculturales, sus métodos terapéuticos y su relación con concepciones de cuerpo, persona y salud, distintos al modelo biomédico.

Dentro de esta obra podemos encontrar trabajos como los de Xavier Albó, quien expone conceptos básicos sobre la interculturalidad y sus implicancias en la salud. Para el autor es imposible concebir las interacciones entre culturas sin tener en cuenta el contexto de relaciones de poder. Para esto observa tres niveles distintos: el interpersonal, el grupal y el estructural. Advierte que existe, por parte de los profesionales de la salud, una subvaloración de la cultura del otro, y desconfianza de los pacientes respecto de las prácticas médicas. De este modo, el autor concluye que no será posible una relación intercultural medicinal sin luchar contra el neocolonialismo en lo económico, político-social y cultural (Albó, 2004).

Por su parte, en la misma publicación, Luisa Abad González trabaja la atención de la salud en las comunidades Aguarunas en la Amazonia peruana. Según esta autora, el sistema de salud pública ha operado imponiendo el modelo biomédico, orientado al control de la población indígena. Su tesis es que para aplicar la interculturalidad en estas

poblaciones es necesario estudiar a fondo la etiología de las enfermedades; las formas de terapia indígenas y su farmacopea; las relaciones existentes entre patologías, medio ambiente y espacio terapéutico; las variables de género en la consideración de la enfermedad y su tratamiento; las relaciones institucionales y de poder entre médicos, pacientes y especialistas médicos nativos, etc. ( Abad González, 2004, pág. 75). Por último, vamos a resaltar que, para esta autora, la clasificación de la medicina indígena como etnomedicina, medicina popular, medicina ancestral, medicina tradicional, etc., se impone para evidenciar la subalternidad de quienes la practican.

Fernández Juárez tiene por su parte numerosas publicaciones sobre la medicina del altiplano en Bolivia. Aquí solo vamos a referirme a algunas de ellas. En primer lugar, veremos “El banquete aymara: aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras” (Fernández Juárez, 1994). En este trabajo estudia la comida en lo que denomina la “cosmovisión” aymara. Según esta, todos los seres comen, más allá de ser humanos o no. De esta forma, hombres, dioses, wakas, naturaleza, etc., conforman un entorno vivo y poblado por depredadores simbólicos. En este contexto, los yatiris, o sabios especialistas, deben ofrecer mesas rituales en las cuales se busca saciar el apetito de los entes, espirituales o no, que estén causando las dolencias. Así, el oficio del curandero queda imbricado a un rol sacerdotal. Se trata de un concepto integral de la salud, concebida en lo material y divino. Fernández Juárez también realizó un trabajo etnográfico titulado “Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas en los Andes del Sur” (Fernández Juárez, 1997a). El autor recupera relatos de los cronistas coloniales, para posteriormente describir y caracterizar las ofrendas actuales y la función de los curanderos.

Por otro lado, en el libro “Testimonio kallawayaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia” (Fernández Juárez, 1997b) este investigador realizó una entrevista a un curandero kallawayaya asociado a la *Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional*. En primer lugar, describe las diferencias y rivalidades entre yatiris y kallawayas, siendo aymaras y quechua parlantes respectivamente. Describe, además, la farmacopea kallawayaya y las mesas rituales, muy usadas en el tratamiento de la salud.

Por último, veremos “Yatiris y chámakanis del altiplano aymara: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales” (Fernández Juárez, 2004b). En esta publicación podemos apreciar las diferencias que van surgiendo cuando los curanderos pasan de un entorno rural a uno urbano, generando rispideces y desconfianza entre los que aún viven en el campo y no cobran por sus oficios. Estos cambios se hacen patentes en las mesas rituales y en la oferta de salud que realizan. Al parecer los yatiris ciudadanos están más interesados en comercializar su saber y vender sus productos, generalmente asociados a algún comerciante. Por su parte, los yatiris rurales ofrecen sus servicios gratis, ya que, para ellos, es sagrado el compromiso moral de servicio al enfermo y a las divinidades. En esta publicación, Fernández Juárez, sostiene que durante los largos años en los que realizó sus investigaciones, ha ido contrayendo una relación de amistad y compadrazgo con las personas a las que entrevistó. El sentimiento de mutuo afecto y admiración logra generar un vínculo de confianza que enriquece de manera significativa los testimonios que recoge este investigador.

Dejando atrás los trabajos realizados en los países antes mencionados, vamos a centrarnos en investigaciones nacionales y regionales en torno a esta problemática. En primer lugar, es imprescindible que nos refiramos al texto de Judith Farberman, “Magia, brujería y cultura popular, de la colonia al siglo XX” (Farberman, 2012). El principal interés es que la autora utiliza la Encuesta Nacional de Folclore como una de sus fuentes centrales. En su análisis recorre las prácticas de la hechicería en Santiago del Estero durante la colonia, hasta la construcción de un estereotipo de “bruja”, que aparece en el siglo XX entre los grupos criollos nacionalistas. Farberman es consciente de que los testimonios hallados en las sumarias de Tuama, en el siglo XVIII, y la Encuesta Nacional de Folclore, dos de sus principales fuentes, están teñidas de subjetividades aportadas por las relaciones de poder que existían al momento de confeccionarlas. Por esta razón confronta los diferentes relatos, intentando acercarse a la agencia de los individuos de los sectores populares. La autora también analiza las influencias culturales que están interactuando en los juicios y estereotipos de las brujas. En este sentido puede ver como las salamancas, propias de la región, son descritas como aquelarres europeos. De esta manera las concepciones

occidentales y las locales se van matizando y complejizando mutuamente, un proceso en el cual la salamanca va adquiriendo progresivamente rasgos europeos. Este es un hecho que acompaña el mestizaje de la sociedad en general. Después de analizar los juicios en la colonia, Farberman, se aboca a lo que ocurría en los albores del siglo XX, reflejado en los testimonios recogidos y narrados por los maestros rurales que participaron en la ENF. La autora encuentra cambios con respecto a lo que ocurría en el período anterior, atribuidos, entre otras cosas, al avance de la asistencia médica.

Si nos acercamos más a lo que ocurre en el norte argentino, encontramos diversos trabajos en torno a las prácticas curativas no académicas. A finales del siglo pasado, Julio Hurrell, realizaba una recopilación de las plantas que utilizaban las comunidades de Iruya y Santa Victoria para curar sus dolencias (Hurrell, 1991). También encontramos investigadoras como Idoyaga Molina, quien posee diversos trabajos al respecto (Idoyaga Molina, 2001a, 2001b, 2005, 2013, 2008; Idoyaga Molina & Sacristán, 2007; Idoyaga Molina & Sarudiansky, 2011). Esta autora, a través de múltiples publicaciones, postula que la medicina tradicional en el NOA tiene una raigambre principalmente europea y católica, minimizando los aportes de las concepciones indígenas de salud. Es así como analiza la medicina tradicional en un conjunto amplio, y sin detenerse en las variaciones étnicas. Sus planteos concluyen que la medicina “tradicional” que prevalece es la humoral y otras prácticas católicas medievales, relegando la herencia indígena a ritualismos simbólicos como el de challar o pedir permiso a la Pachamama.

Por su parte María C. Bianchetti, tiene diversos artículos que versan sobre el accionar y la vigencia de las prácticas “sobrenaturales” de curanderismo, en la provincia de Jujuy. En su artículo “El castigo del antigal. Experiencia como ayudante de un curandero en Abdón Tolay, departamento de Susques, provincia de Jujuy”, narra en primera persona una experiencia de este tipo (Bianchetti, 2005). Esta autora está muy interesada en la relación de los curanderos con un plano espiritual, al que denomina “sobrenatural”. En relación con esto observa diferentes enfermedades que ocurren a razón del contacto con entes espirituales, y los métodos que utilizan los curanderos para restablecer la salud de los pacientes afectados.

Resulta central la tesis doctoral de Mirta Fleitas, titulada “Médicos y curanderos de San Salvador de Jujuy a comienzos del siglo XX” (Fleitas, 2014). En esta tesis se expone el caso de un levantamiento popular en defensa de un curandero, en el año 1929, en San Salvador de Jujuy. Posteriormente analiza los enfrentamientos sociales que ocurren a raíz de este conflicto, sus implicancias políticas y las posiciones hegemónicas de los discursos médicos. Este trabajo resulta de vital importancia para abrir camino en lo que concierne a mi investigación, puesto que analiza las posiciones estatales oficiales en Jujuy, en lo que refiere a las prácticas medicinales tradicionales. También hace un muy buen análisis de las personas y clases sociales que concurren a los curanderos. Describe una época en la que la biomedicina se está expandiendo por el territorio argentino, pero que todavía es muy elitista. En ese aspecto se generan enfrentamientos políticos y discursivos entre los médicos universitarios y los que practican la medicina de manera tradicional. Para mi tesis resulta fundamental tener en cuenta el tipo de discursos que se manejaban en esa época, contemporánea a la ENF, con respecto a la medicina y las políticas de salud impulsadas desde el estado provincial.

Por último, vamos a mencionar como antecedente a un trabajo de Lucila Bugallo sobre el rayo en la Puna jujeña, titulado “Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña” (Bugallo, 2009), y uno de Bugallo y Mario Vilca sobre las concepciones de salud y enfermedad en el mundo andino. “Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina) (Bugallo & Vilca, 2011). Estos artículos tienen la particularidad de trabajar juntamente con entrevistas complejizadas y complementas con los datos obtenidos en la ENF. En el trabajo sobre el rayo, la autora empieza aclarando que considera los testimonios de los maestros de 1921 como material etnográfico. En estas fuentes puede observarse que se manejan ciertos conceptos sobre las atribuciones curativas que poseen los rayos, y cómo estos relatos cobran vigencia en las entrevistas a ciertos pobladores actuales de la Puna. También se observa en otros lugares del mundo andino que este fenómeno atmosférico posee cualidades transmitidas a los seres humanos mediante el contacto directo, los “tocados por el rayo”. Según esta cosmopraxis, las personas que sufrieron el “ser elegidos” poseen cualidades curativas especiales.

Finalmente, en el trabajo de Bugallo y Vilca arriba mencionado, los autores analizan la cosmopraxis andina, presente en las comunidades de la Quebrada y Puna. Según esta forma de interpretar el mundo, todos los seres, humanos o no humanos, tienen un *ánimu*, el cual puede escapar del cuerpo físico, provocando malestar. Estos males son ocasionados por el accionar de otros seres. De esta manera un cerro, una vasija o un árbol pueden causar dolencias. Las concepciones de salud, enfermedad, sanación, etc., que aquí se manejan, resultan fundamentales para la comprensión del accionar de los curanderos en esta región (Bugallo & Vilca, 2011).

En síntesis. Los antecedentes mencionados sirvieron para delinear ciertas pautas que centraron la presente investigación. En primer lugar podemos ubicar la práctica del curanderismo local dentro de un marco andino. Observamos que existen diversos especialistas rituales y sanadores que actúan según las pautas ontológicas y la cosmopraxis andinas. En segundo lugar, nos permitió tomar en cuenta la importancia de contexto socio-histórico y cultural en la relación de la biomedicina y las prácticas de curación que poseen otras sociedades. Y por último, entender que las concepciones de salud y enfermedad se encuentran determinadas la existencia de múltiples agencias, provenientes del entorno. La cosmopraxis que sustenta estas concepciones es fundamental a la hora de entender el rol social que tienen los curanderos, su capacidad de acción y la relación que tienen con las demás personas y los entes espirituales con los que se contactan.

## **5. La Quebrada de Humahuaca**

### **5.1. Contexto geográfico de la Quebrada de Humahuaca**

La Quebrada de Humahuaca es una de las cuatro regiones de la Provincia de Jujuy. Geológicamente está definida como un angosto valle, que es el resultado de la horadación fluvial de una meseta rodeada de grandes cadenas montañosas. Este corredor natural está orientado de norte a sur y recibe varias quebradas transversales para formar una cuenca conectora de diversos espacios geográficos (Provincia de Jujuy, 2002, págs. 18-19). Así, la Puna se encuentra hacia los límites occidental y septentrional. El lado oriental está determinado por cadenas montañosas de gran altura que, por sus abras, dan paso hacia los contrafuertes de la quebrada. Al sur se encuentran Valles Centrales, y los emplazamientos urbanos más importantes, que conectan con el resto del territorio nacional.

El clima de la Quebrada se caracteriza por los inviernos son fríos y secos, pero, aun así, la amplitud térmica, tanto diaria como estacional, es muy marcada. Las precipitaciones se dan únicamente en el período estival, por lo que el ambiente es árido (Provincia de Jujuy, 2002, pág. 48). Sin embargo, a lo largo de los años, las personas han sabido aprovechar el curso del río Grande y las demás quebradas, para irrigar las zonas bajas, y poder construir así un ambiente de abundante vegetación.

Este estrecho y árido valle montañoso posee un excepcional sistema de rutas y caminos que articulan la Quebrada, económica, social y culturalmente, con las demás regiones; vinculación geográfica que se ha mantenido a lo largo de toda su historia. Tanto es así que, aun hoy, antiguos caminos prehispánicos son utilizados normalmente por la población local (Albeck, 1992). Así, podemos considerar a la Quebrada de Humahuaca como un territorio históricamente construido y delimitado, que fue y es nexo entre las tierras altas y bajas, y desarrolló características propias que determinaron su cultura y geografía.

En esta región existen núcleos poblados, que son articuladores de la economía, la cultura y la sociedad, en su área de influencia. A su vez, las dos ciudades más importantes,



Tilcara y Humahuaca, sirven de polos comerciales y administrativos para los pueblos de sus alrededores. Este hecho establece que, dentro de la Quebrada, la distribución y circulación de personas y mercancías no sea homogénea, por lo que sus habitantes también pueden diferenciarse por los circuitos en los que se manejan.

La geografía de la Quebrada es única y, a lo largo de los años, ha ido moldeando su cultura y sociedad. Los cerros, de gran altura y repletos de colores, se abren en un camino a la vera del río Grande. La estrecha franja de tierra resultante es aprovechada al máximo por los quebradeños, quienes a lo largo de los años han construido acequias para guiar el agua hacia los cultivos. Por otro lado, en la última centuria, el majestuoso paisaje y clima seco atrajo la atención de un número creciente de turistas que, hoy en día, forman parte del circuito económico y social de este lugar.

## **5.2. Historia**

Durante la colonia, la Quebrada de Humahuaca formaba parte de un circuito económico dinámico al que Assadourian denomina “espacio peruano” (Assadourian, 1982). El espacio económico peruano se caracterizaba por una diversificación de la producción, donde cada región se especializa en un determinado bien, y a su vez, son complementarias entre sí. El eje articulador de este espacio era la minería potosina cuyo amplio mercado era abastecido por las demás regiones (Assadourian, 1982, págs. 140-155). Esta circulación mercantil se mantuvo hasta que las reformas borbónicas desestructuraron la administración americana, y crearon el Virreinato del Río de la Plata. En este contexto, se reordenaron los circuitos comerciales, y el puerto de Buenos Aires empezó a regir paulatinamente sobre un nuevo esquema económico, que abarcaba todo su territorio (Conti, 1992, pág. 28).

En este territorio, la Quebrada de Humahuaca reforzaba su rol de conector y lugar de paso de arrieros y caravanas. Desde aquí, se abastecía de pasturas y alojamiento a los viajeros. Así se convertía a esta región en una zona de mucho tránsito y dinamismo

económico, del que participaban diferentes grupos sociales, incluyendo la arriería indígena. En un principio estos pueblos manejaban mejor que nadie el tráfico en camélidos, pero con el correr de los años fueron adquiriendo animales de carga traídos por los españoles. Hacia finales de la colonia el ganado mular era importante y con él se transportaba todo tipo de bienes. La arriería y el traslado de mercancías constituían las principales fuentes de ingreso de metálico para las comunidades, lo que les permitía hacer frente a las imposiciones tributarias del régimen colonial. Los pueblos de la Quebrada habían logrado mantener o convalidar en gran medida, sus tierras comunitarias, lo que les otorgaba una gran capacidad de negociación frente a los encomenderos o autoridades coloniales. Esta prerrogativa, que no la tuvieron otras regiones del Tucumán, ayudó a mantener el modo de vida indígena (Sica, 2010, págs. 23-26).

Cuando la colonia llega a su fin, y estallan las revoluciones americanas, la Quebrada se ve sumida en el foco de los enfrentamientos bélicos. Los ejércitos de ambos bandos pasaban por este territorio, ocupando, saqueando, batallando, confiscando bienes, etc. Esto produjo el quiebre de la economía local (Sica, Bovi, & Mallagray, 2006). Las guerras de la independencia disminuye sensiblemente el volumen de circulación comercial y los grandes monopolios desaparecieron. Sin embargo, según Conti, un sector mercantil local surgió para seguir vinculando a esta región con otras, principalmente la altiplánica (Conti, 1992, págs. 30-31).

Durante el siglo XIX, la política y la guerra marcaron el curso de la historia quebradeña. Hasta 1826, las guerras de la independencia dificultaron el comercio y diezmaron la economía. A partir de ese momento, toda la región del norte argentino comenzó una lenta recuperación mercantil orientada a los lugares con los que tradicionalmente se había comerciado, las provincias cercanas y el sur de Bolivia (Conti, 2011, págs. 137-138). Mientras Buenos Aires construía un modelo agroexportador, abocado a la producción agropecuaria extensiva, la región noroeste se veía imposibilitada de participar en igualdad de condiciones de tal proyecto. Por esta razón mantuvieron los antiguos vínculos comerciales coloniales (Gelman, 2011, págs. 131-132). Amén de los conflictos bélicos, los comerciantes seguían transitando, en la medida de lo posible, el

espacio económico colonial, con eje en Potosí, y proveyendo a esta plaza de efectos ultramarinos introducidos por Buenos Aires (Conti, 1992, págs. 31-32).

En 1825, con la independencia de Bolivia, y la pacificación temporal de la región, se fortalecen los lazos comerciales que habían sufrido en la década anterior. En este momento, el tráfico de productos importados da un giro y comienzan a ingresar por el puerto de Arica (Conti, 1992, págs. 33-34).

A pesar de los cambios políticos, la economía decimonónica quebradeña mantuvo las rutas comerciales coloniales. Un factor que influyó es la geografía local y la existencia de distintos pisos ecológicos que obligaban a una especialización regional productiva. Los comerciantes debieron abastecerse de productos imposibles de obtener en las distintas zonas (Conti, 1992, pág. 37).

Durante el siglo XIX, el país entró en una nueva lógica estatal, las ideas liberales e individualistas permearon toda la construcción del Estado argentino. Con este pensamiento se desestructuró la antigua organización territorial indígena colonial de tierra comunales. Durante la colonia, las poblaciones indígenas poseían tierras comunitarias amparadas por la ley, y los españoles poseían haciendas. Por otro lado, desde el siglo XVIII, se incrementó el número de migrantes y forasteros que llegaron a la Quebrada (Sica, 2014, págs. 43-47). Personas esclavizadas provenientes de África o ya nacidas en América, las castas y mestizos, conformados por aquellos que no entraban en las categorías fiscales coloniales de “indios” o “españoles”, nutrieron y complejizaron a la población existente. Estos movimientos poblacionales generaron un desigual acceso a la tierra para los indígenas, ya que los que llegaban de otras regiones no poseían derechos sobre las tierras comunales (Sica, Bovi, & Mallagray, 2006, págs. 362-363). En Jujuy, gran parte de los forasteros del siglo XVIII venían de Tarija y Chichas, y muchas veces se convertían en arrenderos en las haciendas de españoles. Esta migración, proveniente de la frontera norte, se siguió manteniendo a lo largo de los años.

Las ideas liberales, y sus correspondientes políticas, tuvieron un gran impacto en la Quebrada de Humahuaca. En 1811, se elimina el tributo que debían pagar los indígenas,

suprimir este impuesto implicaba la desaparición de las categorías fiscales de “forastero” u “originario”, por consiguiente se eliminaba la categoría legal de indio. La mayor parte de la población era indígena, lo que ocasionó que sus tierras comunitarias sufrieran un proceso de división en lotes, bajo la figura jurídica de la enfiteusis en 1839. A partir de ese momento, todas las tierras comunales de la Quebrada pasaron a manos del Estado, el que luego otorgaría el dominio útil por largo tiempo a determinados individuos, tras el pago de un canon. El resultado de esta política fue una concentración de la tierra en pocas manos, lo que se acentuó con la venta de tierras públicas de 1860, que convertía a determinados individuos en sus propietarios (Sica, Bovi, & Mallagray, 2006, págs. 362-363).

Desde el Estado comenzó a delinearse un nuevo paradigma nacional. El pensamiento de las elites promovía el ascenso del ciudadano y rechazaba las diferencias étnicas, desconociendo a las comunidades indígenas, y convirtiendo así a sus miembros en ciudadanos argentinos. Esto trajo aparejado un proceso de aculturización que logró “[...] desestructurar gran parte de la cultura tradicional, la organización social y la cosmovisión de los pueblos indígenas [...]” (Provincia de Jujuy, 2002, pág. 167). No obstante, hay que aclarar que éste fue un proceso complejo, en el que existieron resistencias por parte de las poblaciones locales, quienes a veces estaban en condiciones de negociar con el Estado, el que sin grandes fortalezas y jaqueado por las guerras, tuvo que ceder ante algunas demandas. Durante el siglo XIX, muchos indígenas se siguen identificando como tales y reivindican la mantención de las tierras comunales. Sin embargo, con la consolidación del Estado conservador, y la nueva fortaleza de las ideas liberales, el siglo XX embate de manera más efectiva contra las poblaciones indígenas, acentuando el proceso de aculturización. A pesar de este fuerte ataque, la sociedad quebradeña pudo conservar características propias, aunque muchas veces eran ocultadas por presión de la sociedad hegemónica. Podemos encontrar un claro ejemplo de esto en la conservación de prácticas religiosas andinas, como el culto a la pachamama (Provincia de Jujuy, 2002, págs. 167-171).

La Quebrada llega al siglo XX con las brutales secuelas que la independencia y la república supusieron para esta región y su gente. La economía y la cultura están orientadas hacia la zona andina y los alrededores cercanos, mientras que la administración estatal tiene

su epicentro en Buenos Aires. Por otro lado, encuentra fuertes contrariedades entre los discursos hegemónicos y la tradición indígena. Las políticas de educación primaria obligatoria y los organismos estatales, como el correo o el registro civil, son los elementos que permiten englobar a la Quebrada dentro del territorio nacional a finales del siglo XIX.

En 1905 se da uno de los eventos que marcaría, para toda la centuria, la vida quebradeña. Con la llegada del ferrocarril se inicia una nueva etapa, por lo tanto, la Quebrada tuvo que reconvertir su economía. Los grandes alfalfares, que servían para alimentar a los animales que formaban los convoyes comerciales, fueron progresivamente suprimidos, pues el transporte de una gran cantidad de elementos empezó a realizarse por vía férrea. El Ferrocarril Belgrano insertaba a esta región dentro de una red económica nacional. Por un lado, desarticuló la economía pecuaria, y por otro, abría nuevas posibilidades comerciales. Entre otras, podemos mencionar el incipiente turismo que, desde la década de 1920, empieza a arribar a los pueblos de la Quebrada (Sica, Bovi, & Mallagray, 2006, págs. 365-367).

La llegada del ferrocarril también alentó a la producción tabacalera y azucarera en los valles jujeños. Así, en las primeras décadas del siglo XX, la industria del azúcar pudo adaptarse al esquema económico nacional, lo que tuvo un alto impacto social en las poblaciones de la Quebrada. La demanda de mano de obra barata, que se satisfizo en primer lugar con el reclutamiento forzoso de indígenas del Chaco, fue sostenida por la leva compulsiva de quebradeños y puneños. Este proceso fue articulado desde el Estado. (Fleitas Díaz Vélez, 2014).

Entonces, en los albores del siglo XX, la Quebrada era un territorio que aun trataba de adaptarse al país al que pertenecía. El Estado penetraba a través de sus leyes, sus instituciones y su infraestructura. Pero la economía seguía sin poder introducirse en un ámbito competitivo nacional. La sociedad y la cultura estaban mucho más hermanadas con lo que ocurría cruzando la frontera norte, que con lo que podríamos llamar el “paradigma nacional”, que los gobiernos conservadores se esforzaron por construir.

### **5.3. Sociedad quebradeña**

Definir la sociedad quebradeña es una tarea por demás compleja. Tanto por su historia como por su geografía, la quebrada de Humahuaca tiene una población con grandes diversidades sociales y culturales. Históricamente fue un lugar que sirvió de paso entre diferentes regiones, y por su clima, paisajes y tranquilidad, últimamente atrajo la atención de muchos nuevos residentes. Por otro lado, los migrantes bolivianos también llegaron durante todo el período analizado, dando complejidades y matices a la sociedad quebradeña.

En esta situación, donde diversas afluencias migratorias se superponen en un pequeño espacio territorial, que poseía una población reducida, debemos definir qué entendemos por sociedad quebradeña. Esto con el sólo fin de poder utilizar categorías conceptuales aptas para nuestro análisis.

En primer lugar, hay que tener en cuenta la historicidad de la población. La relación que existe entre ciertas personas de la Quebrada y su vínculo con el pasado y el territorio que habitan. También es necesario abordar cultural y étnicamente a quienes forman parte de nuestra definición de “quebradeño”. Por otro lado, debemos tomar en cuenta las relaciones entre los distintos sectores sociales, para poder lograr un concepto desde los contrastes con quienes no forman parte de esta sociedad. Partiendo de estas premisas, nos arriesgaremos a encontrar una definición adecuada para este trabajo.

#### **5.3.1. La población quebradeña, desde principios del siglo XX a la actualidad**

La población quebradeña a principios del siglo pasado era, en su mayoría, descendiente de poblaciones indígenas, que tempranamente fueron incorporadas al Estado (Karasik, 2006, págs. 468-470). Esta población era principalmente rural, con pequeños centros urbanos, que nucleaban los servicios estatales básicos y servían de puntos comerciales. El desarrollo del ferrocarril y la progresiva ampliación del aparato gubernamental, aumentaron y diversificaron la población de estas pequeñas urbes. Sin

embargo, la Quebrada fue expulsora de población hacia otras regiones de la provincia y el país (Karasik, 2005, pág. 31)

La Quebrada de Humahuaca hoy es un lugar con una gran complejidad social y cultural. La gran mayoría de la población comparte una cosmopraxis andina, andinizada o mestiza. Esto ocurre porque muchos de los actuales pobladores son descendientes de quienes tradicionalmente habitaban la región. Pero también porque las migraciones, internas y externas, movilizaron, en gran medida, personas provenientes de espacios socioculturales similares. Muchos fueron migrantes puneños, que llegaron después del cierre de las minas y el proceso de despoblación del altiplano jujeño, quienes se asentaron en su mayoría en los centros urbanos más grandes (Troncoso, 2008a, pág. 114). Las migraciones bolivianas también tuvieron una presencia muy marcada y constante a lo largo del período analizado (Karasik, 2005, págs. 66-75), reforzando el vínculo histórico con el mundo andino.

A principios del siglo XX, la Quebrada vivió una transformación de la matriz económica. La llegada del ferrocarril, en 1905, aceleró el fin del transporte mular y el aprovisionamiento de transportes en tránsito. Esta región pasó a ser una zona de abundantes frutales y cereales, entre otros cultivos (Troncoso, 1998, pág. 86).

Paralelamente, el desarrollo industrial de la provincia, principalmente la minera y la azucarera, determinaron gran parte de la vida de los quebradeños. A través de métodos coactivos, el Estado movilizó a gran cantidad de personas de esta región para trabajar temporalmente, en muy malas condiciones laborales, en las zafras del Ramal (Karasik, 2005, pág. 90).

Por otro lado, desde principios del siglo pasado, existió un desarrollo embrionario del turismo, lo cual trajo poco a poco nuevos habitantes a la Quebrada, proceso que se intensificó exponencialmente luego de la declaratoria de Patrimonio de la Humanidad (Troncoso, 2008 b, págs. 165-173). Personas provenientes del centro del país, con un bagaje sociocultural totalmente diferente, comenzaron a llegar de manera constante a esta región. En un principio, profesionales, investigadores, artistas y bohemios eran quienes más

destacaban. Luego, en un proceso creciente, personas que deseaban una vida más tranquila, escapando de los vértigos metropolitanos. Sumado a esto, después de la declaratoria de la Quebrada como Patrimonio de la Humanidad, en 2003, las potencialidades del turismo atrajeron a muchos entusiastas inversores, complejizando aún más la conformación sociocultural de la región (Troncoso & Almirón, 2005).

En el último período, ya entrado el presente milenio, los nuevos migrantes tomaron un papel cada vez más preponderante. Este fenómeno viene de la mano del tremendo desarrollo turístico, que hoy se encuentra en franco crecimiento, y sin un límite claro. Esto se ve evidenciado en el aumento del precio de las propiedades, que se incrementó dramáticamente en los últimos veinte años (Braticevic, 2018). Este proceso es mucho menos marcado en la delimitación territorial del presente trabajo, dado que el norte de la Quebrada todavía no ha sufrido el vertiginoso aluvión de inversiones que recibieron Tilcara y Purmamarca.

Viendo lo expuesto hasta ahora, podemos decir que entendemos que parte de lo que define a la sociedad quebradeña es su relación con el pasado, la permanencia en el lugar, y las actividades económicas a las que históricamente se ha dedicado. Sin embargo, esto no es una conceptualización sencilla, por lo que es necesario tener en cuenta las características étnicas de esta población.

### **5.3.2. Etnicidad y cultura**

Para definir *etnicidad*, vamos a seguir a Karasik (2005, pág. 17) que, retomando a Steve Stern, entiende que, para definir la etnicidad, no constituyen elementos sustantivos la veracidad de parámetros genéticos, fenotípicos, culturales o históricos. Si no, el hecho de cómo estos parámetros son asumidos como verdaderos, principalmente cuando los procesos y las relaciones sociales están atravesados por conflictos étnicos.

Otra característica, que encontramos en nuestra definición de la sociedad quebradeña, está relacionada con la etnicidad y la cultura particular que existe en la región. Según Karasik (2006, págs. 468-473), el término *indio* fue frecuentemente utilizado de forma peyorativa. Lo que conllevó a que, en el siglo XX, no se utilizara como forma de auto



representación étnica. En su lugar, muchas veces existió una referencia geográfica para expresar estas identidades:

“Ser de un lugar” ha sido frecuentemente una forma de expresar y percibir diferencias étnico-sociales promovidas por el proceso colonial y es además una forma muy extendida entre las poblaciones de diversos lugares, campesinas o de otro tipo, para designar la pertenencia social. (Karasik, 2006, pág. 474)

Por ello entendemos que muchas veces las identidades quebradeñas están relacionadas con la pertenencia a un determinado pueblo o lugar. Esta pertenencia también refiere a una historicidad que sustenta una identificación con el territorio. Ser de un determinado pueblo, e identificarse como tal, expresa, además, una etnicidad propia.

Este fenómeno fue cambiando junto con el proceso de revalorización de las diversidades étnicas. Si hace treinta años nadie se identificaba como *indio* en Jujuy, hoy existen comunidades originarias que reivindican su condición indígena. Estas organizaciones institucionalizadas están relacionadas con los cambios en los paradigmas globales con respecto a las diversidades (Karasik, 2005, pág. 23).

Por otro lado, aportando a los componentes étnicos, existen referencias culturales y religiosas que caracterizan a la sociedad quebradeña. Una de las formas más fáciles de identificar a alguien que no pertenece a ésta, es viendo cómo se comporta en las fiestas y celebraciones comunitarias. Existe una liturgia y una ritualidad específica para los diferentes eventos, que son constitutivos de una identidad propia.

[...] entender la *performance* como conjuntos de acciones a través de los cuales se actúan, se representan y simbolizan elementos claves para la vida social. Desde esta perspectiva las fiestas constituirían una región privilegiada para penetrar en la cultura, su ideología dominante y el sistema de valores de quienes participan de las mismas. (Podjajcer & Mennelli, 2009, pág. 71)

Estas autoras explican cómo los rituales y la liturgia específicos, son elementos de la identidad y pertenencia social; premisa con la que coincidimos. El calendario ritual, la

música, la religiosidad, las preferencias estéticas, etc. son constitutivos de la identidad quebradeña. Los simbolismos y los diálogos, verbales y no verbales, las prácticas que se desarrollan durante las celebraciones definen de manera muy representativa la pertenencia a un grupo social.

### **5.3.3. Una compleja conceptualización**

La historicidad, la pertenencia a un territorio, la etnicidad, la religiosidad, la cultura compartida, etc. son aspectos esenciales de la sociedad quebradeña, pero ninguno de ellos resulta del todo determinante. Es así como muchos migrantes bolivianos, en pocos años, o en la siguiente generación, pueden formar parte de la sociedad quebradeña. Mientras que otros, con más de una generación en la región, no pueden hacerlo. A nuestro parecer, esto está relacionado con la pertenencia cultural de la Quebrada a la cosmopraxis andina.

Según Karasik, gran parte de la identidad quebradeña está ligada a las formas de inserción de la población a la economía capitalista, durante el siglo XX. Las formas de explotación laboral ligadas a las minas y los ingenios hicieron que los habitantes de estas zonas entraran en contacto con personas de diferentes universos culturales, reforzando su vínculo con la propia cultura andina (Karasik, 2005). Este planteo de Karasik resulta por demás ilustrativo. En las entrevistas, y en el desarrollo del trabajo, muchas veces, resultaron evidentes las lesiones causadas por estas prácticas de inserción forzosa en el sistema laboral capitalista industrial, que afectaron a gran parte de la población. Las relaciones laborales coactivas del siglo pasado dejaron una fuerte impronta, y heridas que perduran en la conciencia colectiva de muchos quebradeños. Esto podemos relacionarlo con las formas despectivas y peyorativas en las que abiertamente se refería a las identidades indígenas. Demás está recordar, que en Argentina existe un negacionismo del racismo estructural (Cruz, 2017), que generó una categorización fenotípica de las personas y, por ende, una inserción socioeconómica diferenciada.

Los pobladores quebradeños, en su gran mayoría, se insertaron de manera subordinada al sistema económico vigente. Pero eso no quiere decir que en la sociedad quebradeña no se hayan desarrollado pequeños grupos privilegiados, que pudieron sortear

los escollos económicos, por lo tanto, creemos que no podemos definir a esta sociedad desde una mirada puramente clasista.

Hoy en día cuesta conceptualizarla, por la existencia de diferentes grupos sociales que conviven simultáneamente en el mismo territorio, pero no se mezclan. Podemos notar que existe una escasa interacción entre los nuevos pobladores de la Quebrada, provenientes del sur del país, con quienes ya estaban establecidos de antes. Ocurre un fenómeno en el que parece que dos sociedades distintas comparten gran parte del espacio físico, pero no el social ni el cultural. Está por demás claro, que esto nunca es en términos absolutos, si no generales. Pero es evidente que, en los bailes, las fiestas patronales, las peñas folclóricas, las fiestas familiares, etc., a las que uno asiste, la pertenencia a un determinado grupo queda muy marcada. Esto es aún más fuerte en los pueblos pequeños o en los lugares alejados.

En este trabajo, vamos a tomar como sociedad quebradeña, haciendo un cierto abuso de la generalización, a la población vinculada a la cosmopraxis andina, historicidad territorial, etnicidad y cultura compartidas. Los aspectos mencionados pueden combinarse de diversas maneras, y estar, o no, todos presentes. Con esta conceptualización abarcamos a la gran mayoría de los actuales habitantes del norte de la Quebrada.

Como venimos diciendo, esta es una sociedad mestiza, donde las formas de vida y pensamiento de diferentes raigambres se han ido entrelazando a lo largo de los años. Es una sociedad muy vinculada al campo, a tal punto que, en los centros urbanos, la mayoría de las personas poseen familiares o contactos directos con el sector rural de la Quebrada<sup>12</sup>. Los pobladores de estos pueblos poseen un sentido de pertenencia muy marcado.

---

<sup>12</sup> “Actualmente en la Quebrada residen cerca de 29 mil habitantes, la mayor parte de los cuales viven en localidades situadas a las márgenes del río Grande. A pesar del incremento de las actividades asociadas al sector terciario (estatales), la principal ocupación de la población sigue siendo las actividades agrarias (agricultura bajo riego practicada en el fondo del valle); el turismo, si bien no es una actividad nueva en el área, está adquiriendo en los últimos años una gran importancia, bajo una modalidad de tipo itinerante o de recorrido que articula diferentes destinos del noroeste argentino”. (Bergesio & Montial, 2010)

La sociedad quebradeña todavía mantiene su identidad, y entiende a quienes no forman parte de su cosmopraxis como los “otros”, “gringos” o “hippies”, y son epítetos comunes para referirse a los recientes pobladores sureños, haciendo una autoidentificación por oposición. Esto es una forma de diferenciarse socioculturalmente de quienes no comparten la filosofía de vida, los valores ni las costumbres de aquellos que sí forman parte de lo que, en este trabajo, consideramos la sociedad quebradeña.

#### **5.4. Concepciones de salud y enfermedad en la Quebrada de Humahuaca**

Al formar parte del mundo andino, la Quebrada de Humahuaca posee concepciones de salud y enfermedad muy influidas por la cosmopraxis andina. En ella la interacción con el entorno es constante, los humanos interactuamos con el resto de los seres vivos, entidades no animadas, fenómenos naturales y todo lo que rodea a la vida. En esta forma de concebir el mundo, todo posee una faceta espiritual, un *ánimu*, el cual se vincula con el resto de las entidades que la rodean (Bugallo & Vilca, 2011). Podemos entenderlo como una existencia dual, en la que cuerpo y espíritu coexisten, y pueden conectarse de manera positiva o negativa con otros seres o entidades.

En la Quebrada de Humahuaca, el entorno está constantemente afectando la vida de los seres humanos. Es esta relación la que muchas veces ocasiona los problemas y vicisitudes que sufren las personas. Debe existir un equilibrio armónico entre el cuerpo y el espíritu, ya que, si uno de los dos es alterado, puede derivar en el padecimiento de algún tipo de mal. Por esta razón, Idoyaga Molina dice que debemos entender a las nociones de salud y enfermedad en términos religiosos y no biológicos (Idoyaga Molina, 2008, pág. 83). En esta región, se considera que las personas constamos de un cuerpo y un espíritu, y que ambos pueden ser pasibles de contraer algún mal, proveniente del exterior, derivando en un desequilibrio que se manifestará de diferentes formas.

Podemos entender así, como la salud y la enfermedad están determinadas por la relación del ser humano con el entorno. En el transcurso de la vida nos encontramos con diferentes personas y entidades que pueden afectarnos, por ejemplo, es muy común que ojos de agua, objetos antiguos, árboles, paredes o pircas viejas, entre otras, sean los causantes de algún mal. Cada una de estas entidades posee su propio espíritu y con él puede afectar al nuestro. Muchas veces, estos encuentros provocan la separación del *ánimu* y el cuerpo, lo que puede traducirse en síntomas físicos o anímicos (Bugallo & Vilca, 2011). Diversas enfermedades pueden ser explicadas desde la alteración del equilibrio armónico que debe existir entre el cuerpo y el espíritu, y son los curanderos los especialistas en esta materia, que pueden descubrir qué es lo que está dañando a su paciente y cómo curarlo.

Así como las entidades dotadas de espíritu afectan nuestra vida, las demás personas también pueden hacerlo. Ya sea con malas intenciones, con insultos, con envidias, rencores o con la acción directa, mediante algún curandero que se preste para la tarea. Generalmente, esta última suele causar grandes daños a la víctima, y el poder y sabiduría del curandero que lo trate, debe ser mayor que el que causó el mal.

Cuando hablamos de desequilibrio, no nos referimos solamente a una cuestión física o anímica. La situación familiar, los problemas económicos o laborales, las pérdidas materiales, etc. forman parte de los problemas que pueden ser causados por una relación negativa con el entorno. La intensidad de los inconvenientes o enfermedades también varía según el momento en que esta interacción causó el desequilibrio. Hay tiempos, horarios, lugares y formas que determinan la penetración negativa de una intención, o en qué medida ésta afecta a la víctima (Bugallo & Vilca, 2011). En ciertas ceremonias religiosas, encuentros, antes de partir hacia algún lugar o emprender algún negocio, es común escuchar el buen augurio de “que sea en buena hora”. Esto refiere a que el momento, o el tiempo para hacerlo, sea propicio y no afecte de manera negativa. Ocurre lo mismo con los días en que no se deben matar animales o las horas del día en las que se debe descansar de una larga caminata, antes de continuar el viaje.

Las vicisitudes que afligen a las personas pueden tener un origen espiritual, por lo cual se deben resolver en ese plano. También es posible que ocurra lo contrario, que un accidente o un golpe físico termine afectando al plano espiritual. Cuando las enfermedades son producto de una desconexión entre el cuerpo físico y el espiritual, esto se resuelve llamando al espíritu de vuelta, curando del susto. Muy probablemente esto haya sido producto de un encuentro poco fortuito con una entidad, o por algún evento que haya alterado de manera sorpresiva a quien lo padece.

Por otro lado, cabe resaltar que los animales, o las tropas, majadas, rebaños, recuas, etc. de animales, también poseen una existencia espiritual, y ésta puede ser individual o del grupo. En muchas ocasiones, cuando los animales se enferman, esto puede ser atribuido a la misma causa que cuando nos enfermamos los seres humanos (Bugallo & Vilca, 2011). Es probable que los pastores o encargados de cuidarlos consulten a un curandero para realizar una sanación, antes que recurrir a la ayuda veterinaria. En una ocasión me tocó vivir personalmente este hecho, ya que mi familia posee un pequeño rebaño a cargo de un pastor en el cerro. Eventualmente los animales enfermaron a causa de un parásito hepático, muy común en la zona, y el cuidador sólo recurrió al veterinario cuando un curandero no pudo solucionar el problema, después de su tercera visita.

En suma, las nociones de salud y enfermedad en la Quebrada de Humahuaca están totalmente relacionadas con un equilibrio armónico que debe existir entre el cuerpo físico y el ser espiritual, por lo que estamos en condiciones de afirmar que es un concepto tan ligado a nociones religiosas como fisiológicas. Sin embargo, debemos matizar mucho esta afirmación, puesto que, como veremos, la Quebrada está en un constante cambio, y la biomedicina avanzó, en gran medida, sobre los significados que se tenían de estas nociones. Cada vez más personas tienen en cuenta los diagnósticos de la medicina académica, y recurren a los métodos de los curanderos cuando no encuentran respuesta o no la entienden. Pero esto es sólo un anticipo de un tema que trataremos más adelante.

## **6. Desarrollo de la medicina en Jujuy durante el siglo XX**

El siglo XX fue la centuria en la que la biomedicina moderna se desarrolló. Durante este período, el Estado argentino promovió e incentivó políticas de salud pública, y la implementación de este tipo de medicina, en detrimento de las medicinas tradicionales. Este proceso estuvo atado a las ideologías en pugna, y los gobiernos que lograron establecerse.

En la provincia de Jujuy, el proceso ocurrió con ciertas particularidades. Para explicarlas, vamos a tomar la periodización que hace Mirta Fleitas en “La atención pública de la salud en Jujuy durante el siglo XX” (Fleitas, 2006). Esta autora plantea que las características del desarrollo de la atención biomédica en la provincia nos permiten establecer tres períodos. El primero abarca las décadas iniciales del siglo, culminando en el año 1943, y abarca gobiernos radicales y conservadores. El segundo se extiende a lo largo del período peronista, y termina con la restauración conservadora de 1955. El tercero y último va desde 1956 hasta el final del siglo (Fleitas, 2006, págs. 513-514).

Antes de abordar estos tres períodos, vamos a mencionar lo que ocurría en Buenos Aires, en las primeras décadas del siglo. Esto se debe a que, durante esta época, se sistematiza e institucionaliza la biomedicina y, con esto, las ideologías dominantes atacan, desde el Estado, al accionar de los curanderos.

### **6.1. Antecedentes y contextos nacionales que influyeron en la medicina jujeña**

Las primeras décadas del siglo XX fueron determinantes para el desarrollo científico, social y cultural de la medicina moderna. En estos momentos, comenzó a surgir una nueva concepción de la profesión, dejando poco a poco de lado las visiones decimonónicas higienistas. Los médicos empezaron a sindicalizarse, a surgir como grupo de presión, para imponerse como únicos proveedores de servicios de atención de la salud, algo que el Estado reconoció oficialmente a principios del siglo. Esta nueva percepción de la

medicina y la salud traía consigo una serie de preceptos inclinados a la plenitud física, a la raza y a la moral (Armus & Belmartino, 2002, págs. 286-287).

Antes del descubrimiento de la penicilina, en 1928, las enfermedades de transmisión sexual, como la sífilis y la gonorrea, hacían estragos en la sociedad. Esto favoreció la generación de un concepto de salubridad directamente ligado a la moral y las buenas costumbres. Por otro lado, la mortalidad infantil era altísima. Enfermedades gastrointestinales y otros problemas atados a la pobreza, propiciaron que desde la retórica de las elites se buscara generar una “raza argentina” (Vallejo & Miranda, 2004, págs. 433-435). Un ideario que tendía a emular las concepciones de “razas” europeas en los Estados nacionales, que servían de modelo para dichas elites.

Los médicos, y su reciente cambio de paradigma, debían enfrentar una larguísima tradición de sanación encarnada en diversos actores y costumbres, entre ellos los curanderos. En ese momento, el acceso a la biomedicina era prácticamente imposible para quien no contara con recursos económicos elevados. La atención médica brindada por profesionales matriculados era muy costosa, y la mayoría de las personas optaban por una atención casera, o acudían a los curanderos, herboristas u otra variedad de actores que atendían diversos problemas de salud. No bien iniciado el siglo XX, los médicos lograron legitimación estatal, y desde ese momento poseyeron el monopolio legal del ejercicio de la medicina. Toda otra forma de curar fue atacada por los médicos y sus representaciones gremiales. Desde estas entidades, se exigía al Estado acabar con la “charlatanería” y los “embustes” (Belmartino, Bloch, Persello, & Carnini, 1988, págs. 33-36).

A principios del mencionado siglo, las ciudades poseían una gran cantidad de ofertas curativas alternativas. Armus plantea que en el campo primaban los herboristas, mientras que en las ciudades había más variedad de opciones (Armus & Belmartino, 2002, pág. 304). Según estos autores, las personas optaban primero por la automedicación o la medicina hogareña, luego podían acudir a los curanderos, herboristas o médicos diplomados, según quien les ofreciera mejores resultados (Armus & Belmartino, 2002, pág. 304) Es así como encontramos que, durante la primera mitad del siglo pasado, la



biomedicina brindó una batalla cultural y legal a fin de poseer el monopolio del “arte de curar”; sin embargo, las ofertas curativas eran múltiples y variadas, acrecentadas por el impedimento económico, y la desconfianza hacia los hospitales y sus médicos, que era evidente. La población de menos recursos siguió prefiriendo, en buena medida, la atención alternativa de la salud. A lo largo del siglo, la biomedicina logró pleno apoyo estatal, y con ello la expansión y masificación de sus servicios, sin embargo, todavía debían convivir con curanderos, herboristas y nuevas propuestas de sanación que discutían su hegemonía en el campo de la salud.

En las primeras décadas de 1900 es donde comienzan a forjarse una serie de conceptos y paradigmas médicos, muy ligados a la moral y a la creación de una “raza argentina”. Para la década de los '30, las ideas del nazismo alemán estaban en plena expansión, y sus discursos eugenésicos permearon los temas referidos a la salud. Desde las elites “criollas”, preocupadas por el avance de las culturas migrantes, y el predominio de sectores indígenas en el norte del país, se postulaban abiertamente la necesidad de construir y fortalecer la “raza” nacional. Para este fin, el rol de la biomedicina era central. El estudio e implementación de la nutrición, el ejercicio, el cultivo del cuerpo y la cultura higiénica, fueron fundamentales en estas concepciones (Olaechea, 2008).

Por su parte, las políticas de salud pública experimentaron un abrupto crecimiento, en cuanto a la creación de hospitales, hospicios y demás establecimientos relacionados. Hacia 1915, estas instituciones se habían expandido a lo largo del país, y la atención había alcanzado a los estratos bajos y medios de la sociedad (Armus & Belmartino, 2002, págs. 306-307). Debido a esto, hacia finales del S. XIX, se puede hablar de un crecimiento exponencial de la infraestructura hospitalaria, ya que se partía de una base prácticamente inexistente. Las políticas públicas estaban apuntaladas y asistidas por una serie de instituciones privadas o religiosas, que se dedicaban a la obtención de recursos, o a la manutención de los establecimientos. La más emblemática fue la Sociedad Nacional de Beneficencia que, durante casi un siglo -hasta ser absorbida en gran parte por la Fundación Eva Perón-, se dedicó a la atención sanitaria de la población vulnerable, y a la gestión de

hospitales (Armus & Belmartino, 2002, pág. 308). Esta sociedad manejaba grandes sumas de dinero, y sus miembros pertenecían a la más alta aristocracia nacional.

## **6.2. La medicina en la provincia de Jujuy (1900-1943)**

Abordamos aquí el primer período, para observar el desarrollo de la atención de salud pública en la provincia. Este momento está caracterizado por una insuficiencia institucional que no podía dar respuesta a las necesidades de salud de la población. Sin embargo, aún con modalidades benéficas, el sector público se manifestó, de manera embrionaria, como un referente social de importancia. Se delineó una tendencia a formar un sistema institucional de salud pública (Fleitas, 2006, págs. 513-514)

Por lo tanto, mientras en la capital del país se desarrollaban arduas luchas por la hegemonía de la salud, en Jujuy los procesos nacionales hacían eco en sus elites, quienes intentaban imponer el nuevo paradigma en esta provincia. Sus gobernantes se creían con el deber de cumplir una tarea civilizadora, en la que era necesaria erradicar la curación tradicional, y sustituirla por la medicina científica. El deseo de expandir el sistema de salud pública fue compartido por gobernantes radicales y conservadores. En 1923, se instaló una Estación Sanitaria Nacional, encargada de controlar pestes, tracoma, paludismo y enfermedades venéreas, sosteniendo consultorios sobre las mismas (Fleitas, 2006, pág. 495)

Jujuy vivía una realidad totalmente distinta a la de la vertiginosa capital. En esta provincia, las elites locales intentaban adaptarse a los nuevos discursos y paradigmas que se iban desarrollando, pero con situaciones totalmente disímiles. El primer hospital de la provincia, el San Roque, se creó en 1850 por iniciativa de un cura de la catedral, y con aportes gubernamentales y de la Sociedad Filantrópica. A pesar de ello, esta institución no resolvía eficientemente los problemas de salud de la población, según Fleitas, ya que “allí se iba a morir, y orar, mientras había tiempo” (Fleitas, 2014, pág. 216). Hacia 1892, se crea el Consejo de Higiene y, en 1912, la legislatura lo declara máxima autoridad en temas

referidos a la salud, subordinando todo ejercicio legal de la medicina a este organismo. Al principio, éste debió apoyarse en los curanderos populares, ya que la escasez de médicos en la provincia era evidente, y a pesar de que la ideología imperante era totalmente contraria a las prácticas alternativas a la biomedicina. Resulta muy ilustrativo el discurso del gobernador Quintana, en 1933, refiriéndose a las prácticas tradicionales de curación y su necesaria erradicación:

Sus sistemas curativos propios, basados en la aplicación de hierbas medicinales o en la acción sugestiva y torpe de los curanderos que explotan la ignorancia de los pacientes, alentando las creencias absurdas de daños y brujerías con la consecuencia lógica de ningún resultado en las curaciones, el porcentaje alarmante de la mortalidad y la propagación de enfermedades infectocontagiosas. (Fleitas, 2014, pág. 218)

Resulta evidente como, desde los discursos hegemónicos se denostaba toda forma de curación que no sea la medicina científica, pero, a su vez, carecían de los recursos económicos y humanos para abastecer a toda la población de hospitales y médicos. Se vivía en un mundo en el que se denostaba a los curanderos, pero al mismo tiempo no se podía ofrecer un tratamiento legal asequible para la gran mayoría de la población. En 1916, el hospital San Roque no contaba con las camas suficientes para la demanda que había. Sin embargo, la inversión en salud fue constante, ya que se instalaron laboratorios y baños públicos y, a fines de la década de 1930, la provincia contaba ya con cuatro hospitales (en Capital, El Carmen, San Pedro y Humahuaca). Aun así, la atención era muy deficitaria, puesto que en el campo el alcance era nulo, y en las ciudades insuficiente (Fleitas, 2014, págs. 221-222)

Para graficar mejor la situación, vamos a tomar el caso del curandero que fue echado por las autoridades y, producto de ello, se generó una revuelta popular. Este hecho puede ser tomado como el epítome de lo que ocurría a nivel social, cultural y discursivo en esta época. El episodio fue ampliamente desarrollado y analizado por Mirta Fleitas, en su

tesis doctoral de 2014 (Fleitas, 2014). Abordaré parte de este gran trabajo, para ilustrar el contexto que se vivía en la ciudad de Jujuy durante la década de 1920.

En 1929, llega a S. S. de Jujuy un hombre con habilidades curativas “milagrosas”. Esta persona, de origen canario, era el Sr. Vicente Díaz, quien venía expulsado de la ciudad de Salta, por presión de los médicos locales. La prensa jujeña ya se había adelantado a la llegada de este taumaturgo, y presuponían que una masa inculta se dejaría llevar por las habladurías de éste. Sin embargo, a este *manosanta* también acudieron personas de renombre, y la incomodidad de los médicos se hizo más patente. Después de unos días, lograron que el gobierno expulse finalmente al sanador, pero esto trajo como consecuencia una alzada popular de grandes proporciones, que puso al descubierto los pormenores de la lucha entre la medicina oficial y las prácticas alternativas, así como los discursos imperantes en esta época (Fleitas, 2014, págs. 32-42)

El Sr. Díaz curaba de forma gratuita, y los prodigios que se le atribuían eran milagrosos, desde la posibilidad de hacer caminar a un discapacitado, hasta la curación de males menores. Según él, su poder provenía de dios, y si cobraba por estos servicios, perdería sus dones. Cuando se instaló en la capital jujeña, una multitud de pacientes se agolpaba en las puertas de su hospedaje para ser atendida. Lo llamaban “el médico de los pobres”. Su método de sanación era la imposición de manos, por lo que las autoridades judiciales no pudieron hacer nada respecto a las denuncias de ejercicio ilegal de la medicina, proferidas por los médicos, quienes además pedían su detención. Incluso habían llegado a prohibir la salida de los enfermos del hospital San Roque, que deseaban ser atendidos por el curandero (Fleitas, 2014, págs. 39-42)

Finalmente, la gobernación terminó por ceder ante la presión del Consejo de Higiene y la pequeña comunidad médica jujeña. El *manosanta* fue deportado a las cinco de la mañana, y puesto en viaje a la ciudad de Bs. As. Este acto generó una inmediata reacción popular que, en un hecho sin precedentes, se agolpó a las puertas de la casa de gobierno reclamando el inmediato regreso del taumaturgo. Los disturbios siguieron en los días

posteriores, y la ciudad vivió entre desmanes y represión policial (Fleitas, 2014, págs. 46-54)

Ante la sorpresa del estallido social, los diarios se ocuparon de reproducir el discurso hegemónico de las elites que, absortas, contemplaban los hechos. En los periódicos se podía observar cómo se alentaban las dicotomías antiguo-moderno, indígena-blanco, indecencia-decoro, etc. Trataban a los manifestantes como ignorantes, incultos e ingenuos, horrorizados por el espectáculo que se manifestaba en las calles, y más aún por la participación, aunque muy minoritaria, de conspicuos ciudadanos jujeños (Fleitas, 2014, págs. 43-44;86)

Fleitas recoge algunos fragmentos de aquéllos que resultan muy demostrativos del pensamiento imperante. La autora trabajó textos de diarios provinciales y nacionales:

[...] Otro diario atribuía el hecho al “abandono y al estado de ignorancia a que los condenó el gobierno de Alvear [...] ¿Cómo asombrarse que el pueblo de Jujuy se amotine víctima de la superstición para defender a su Mano Santa, único médico conocido bajo el ‘régimen’?” Y agrega más adelante “Para curar están los médicos y la medicina para aliviar el dolor humano por encima de supercherías bárbaras...” [Fragmentos del diario La Opinión] [...] Opinaban que “Por obra y gracia de este yrigoyenismo triunfante hoy, en adelante los habitantes de Jujuy serán considerados por el resto del país como beduinos, y que vivimos en la Edad Media”[...] (Fleitas, 2014, págs. 55-56)

Esta asonada tuvo inmediatas repercusiones nacionales. El diario porteño La Nación se ocupó del tema, y con su conocido estilo admonitorio trató a la población de Salta y Jujuy como “masas [que] no han salido todavía de esa rusticidad y de esa ignorancia afligente que les permite entregarse, como una tribu selvática, al fetichismo grosero que confina a la brujería”, y de los gobernantes decía que “Conciben su misión social reducida al beneficio de las posiciones que confiere el voto de los ciudadanos, y que no se dan cuenta, o no desean darse cuenta, que la misión de los gobiernos democráticos radica

fundamentalmente en la difusión de los principios civilizadores.” (Fleitas, 2014, pág. 56)

Queda patente en estas citas cómo, desde el poder central, se imponían discursos tendientes a deslegitimar el accionar de los curanderos, asociándolos al atraso y a la ignorancia. En el ideal modernizador y homogeneizante de las elites, no había lugar para culturas diferentes. Se despreciaba de forma abierta y violenta a las prácticas y las idiosincrasias aborígenes, como también a las recientemente llegadas de ultramar. Así como la educación, la medicina jugó un rol central en esta batalla por la hegemonía cultural.

Sin embargo, pese al discurso que se pretendía imponer, los habitantes de Jujuy consultaban habitualmente a los curanderos, incluso aquéllos que podían acceder a la medicina científica. La atención era mayormente domiciliaria, cosa que también ocurría con los médicos universitarios. Por otro lado, el desarrollo embrionario de la biomedicina no resolvía un sin número de enfermedades para las que los tratamientos alternativos ofrecían respuesta. Además, la oposición entre estas formas de curación sirvió para acentuar el discurso de una supuesta “superioridad biológica” que poseían las familias pertenecientes a las pequeñas elites locales por sobre el pueblo llano, haciendo del acceso a la medicina legal un hecho de ostentación (Fleitas, 2014, págs. 79-81)

Como hemos visto, esta etapa se caracterizó por el surgimiento de instituciones gubernamentales que comenzaron a regular el ejercicio de la medicina, y que, junto con las sociedades filantrópicas, se dedicaron, de manera incipiente, a la creación y administración de hospitales e instituciones de investigación y monitoreo de plagas. Las epidemias eran frecuentes y las cifras en materia de salud ponían a la provincia entre las peores puntuadas del país. Paralelamente, se atacaba ideológica y legalmente a la práctica del curanderismo, pero entre otras cosas, debido a la insuficiencia del sistema público de salud, esta actividad continuó existiendo en todos los ámbitos. Durante este tiempo, en la provincia y en el país, se alternaron gobiernos radicales y conservadores, sin que esto suponga un cambio significativo en cuanto a las políticas de salud provinciales. Esto se modificaría radicalmente con el advenimiento del peronismo, lo que nos da lugar al segundo período de relevancia.

### **6.3. Políticas de salud pública en Jujuy durante el peronismo (1943-1955)**

El fin de la Década Infame, y de la Restauración Conservadora, significó el inicio del período de mayor presencia estatal en Argentina. Las regulaciones, la capacidad instalada y las decisiones de salud pública, fueron controladas y centralizadas por el Estado. En este momento, además, se reconoce a la salud como un derecho fundamental de los ciudadanos. Sin embargo, esto último quedó sujeto a la organización del sistema productivo, y al lugar que las personas y organizaciones políticas ocupaban en él, y en el aparato estatal. La división entre el sistema público, privado y las obras sociales, se delineó en este momento, y perduró hasta la actualidad. Por otro lado, la inversión estatal en edificios, personal y capacitación fue enorme. Además, se dedicó un gran esfuerzo a la lucha contra las pestes y epidemias (Fleitas, 2006, pág. 514)

Después del golpe de 1943, comienza a ponderarse la noción de “derechos sociales”. Entre ellos, la salud era fundamental. Durante los primeros gobiernos del peronismo la provincia tuvo un impulso en su producción. La minería, las plantaciones de tabaco, la siderurgia, entre otros, se vieron fortalecidos, lo que generó un incremento de la población empleada en trabajos formales. A esto se suma que, durante las gobernaciones peronistas, se promulgaron una serie de leyes que aludían a los derechos laborales. Entre ellas también estaban las que concernían a la salud, como la implementación del carnet sanitario obligatorio (Fleitas M. , 2006, págs. 502-503). Así también, la ley provincial 1655 de 1946, obligaba a los empleadores a prestar asistencia médica a todos sus obreros, temporarios o permanentes, ya sea en instituciones públicas o privadas (Legislatura provincial, 1946)

Por otro lado, se legisló para poder inspeccionar y evaluar a las empresas de salud privadas y a los hospitales públicos. Con esto, además, se amplió de manera significativa la red de hospitales, salas de primeros auxilios y demás instalaciones sanitarias. En la provincia se vivió una verdadera revolución edilicia vinculada a la salud, que intentó alcanzar todos

los extremos del territorio, sin embargo, la centralización en la capital era evidente (Fleitas, 2006, págs. 504-505)

Paralelamente, durante este período, se invirtió en capacitación, investigación y financiación de proyectos sanitarios. En 1946, se crea la Escuela de Parteras y Enfermeros por decreto provincial, que empezaría a funcionar al año siguiente. Entre los fundamentos del mencionado decreto, se puntualizaba la necesidad de personal idóneo, sobre todo en áreas rurales y alejadas, donde la presencia de los curanderos era grande (Jerez, 2019). Al respecto, Marcelo Jerez cita parte de los fundamentos de esta política, lo que resulta muy ilustrativo:

[...] causa grave perjuicio a la población por cuanto permite que personas sin condiciones ni preparación actúen en forma ostensible o subrepticia con riesgo para la salud y la vida de quienes se ven precisados a ocuparlos. Que el mal enunciado es tanto mayor en la campaña donde el comercio del curanderismo es permanente, mechado de supersticiones y generalmente basado en prácticas antihigiénicas, cuando no reñidas con la moral. (Jerez, 2019, pág. 5)

Resulta muy interesante que se le haga imputaciones morales a la práctica de los curanderos. En este apartado observamos, una vez más, la imposición de valores culturales, más allá de la intención de expandir la biomedicina por el territorio. En parte, con este propósito moralizador, se becaba a personas provenientes de áreas rurales, con la intención de que vuelvan a sus comunidades, con conocimientos científicos, pudiendo así desplazar poco a poco a los curanderos (Jerez, 2019, pág. 7)

La inversión en infraestructura sanitaria estuvo dirigida, por un lado, a la construcción de hospitales, salas de primeros auxilios y demás. Estas instalaciones se edificaron a lo largo y ancho de la provincia, prestando especial atención a la Quebrada y a la Puna, ya que eran lugares muy postergados en la materia (Jerez, 2016, pág. 11). Por otro lado, también se invirtió en obras públicas como servicios de agua corriente, cloacas y baños públicos. Además, se lanzaron campañas de vacunación e información, tratando de alcanzar a todos los habitantes de la provincia (Jerez, 2016).



El golpe de 1943 inauguró una etapa nueva en Argentina, y Jujuy no estuvo exento de ello. No sólo se transformó el sistema sanitario, también se instauró una nueva lógica en la materia. La constitución de 1949 convertía a la salud en una obligación del Estado. Si bien los avatares políticos terminaron derogándola años después, la idea de que la responsabilidad en sanidad era estatal, permaneció hasta nuestros días. Durante este período, se lograron grandes avances en cuanto a la atención biomédica, se profesionalizó y se edificó. También se coordinaron programas nacionales para erradicar el paludismo y otras epidemias, con grandes resultados. La centralización administrativa, que ya se venía dando en el período anterior, tomó un nuevo impulso, y se pudo organizar mejor la atención en el territorio. El hecho de que muchos médicos participaran en la política acercó las demandas del sector a las esferas del poder, y direccionó las políticas públicas con un enfoque más científicista (Jerez, 2016, págs. 12-13). Todo esto hace de este período una de las grandes bisagras históricas. En lo que nos atañe, podemos decir que la penetración territorial fue importante, y que gran parte de la población rural entró en contacto con la biomedicina, por primera vez. Esta época, sin dudas, marcó un rumbo que se vería profundizado con el correr de los años.

#### **6.4. El Plan Rural de Alvarado**

Después del derrocamiento de Perón, se inaugura la última etapa de nuestra periodización. Esto se debe a que, a partir de ese momento, y hasta el presente, no hubo grandes cambios de rumbo en cuanto a la política sanitaria provincial. La etapa se caracteriza por una mayor fragmentación entre los sistemas público, de obras sociales y privado, este último tomó un impulso renovado después de la década del noventa (Fleitas, 2006, págs. 514-515). Durante este período, ocurrió algo muy relevante para la atención de la salud en áreas rurales de la provincia de Jujuy. Esto es el Plan de Salud Rural impulsado y dirigido por el Dr. Alvarado, en 1966.

Luego del derrocamiento del Dr. Illia, en Jujuy todavía se veían cifras muy preocupantes en cuanto a los índices de mortalidad, por problemas de salud. Si bien, ya para esta época, en la provincia se contaba con un número significativo de profesionales, la mayoría de éstos se encontraba en las ciudades. Las áreas rurales presentaban los peores índices, sobre todo en lo que respecta al tratamiento de la tuberculosis, y la atención materno-infantil (Fleitas, 2006, pág. 506)

Ante esta situación, el Dr. Alvarado, quien ya tenía una larga trayectoria en planes nacionales de erradicación de plagas, decidió realizar un plan original y diseñado para el peculiar territorio provincial. Primero había que hacer un relevamiento general de la situación, un agente estatal debía recorrer cada hogar, y completar unas planillas que le permitieran conocer el estado de la situación. Para esta empresa, el plan preveía valerse de “paisanos”, o sea personas que vivían en las zonas a relevar o aledañas, quienes debían ser previamente capacitados (Fleitas, 2006, pág. 507).

Para poder acceder a los lugares más alejados, se instruía a los agentes sanitarios en la detección rápida, y con un método improvisado, de tuberculosis. De esta manera, se dependía menos de la presencia de los médicos en todos los lugares. A esto lo llamaron “medicina simplificada”. En los primeros meses ya habían logrado detectar prematuramente miles de casos de tuberculosis. Estos agentes sanitarios, y las demás personas que trabajaban en el Plan, hacían además de difusores de la biomedicina, enseñaban métodos de higiene, y alentaban a la consulta médica y hospitalaria (Fleitas, 2006, págs. 508-509).

Los primeros resultados de este proyecto no se hicieron esperar. Aparte de la detección rápida de tuberculosis y otras enfermedades infecciosas, fue notorio el incremento de las consultas pediátricas, y los nacimientos en instituciones médicas. También fue notable el grado de vacunación, que no bajó del 90%.

Con el paso de los años, los alcances de este plan fueron más evidentes. La mortalidad infantil había disminuido significativamente, así como las enfermedades infecciosas. Por otro lado, era evidente que se había establecido una conexión entre las

instituciones médicas y la población rural. En este punto hay un dato que resulta interesante: según Alvarado, el Plan tuvo mejor receptividad allí donde la población era autóctona. Es decir, en los lugares donde los pobladores eran migrantes temporarios o estaban alejados de sus familias, como las minas o los ingenios, existía un desinterés por parte de éstos. Algo que no ocurría en los demás lugares, donde el apoyo de la gente del lugar resultó fundamental (Fleitas M. , 2006, págs. 508-512).

El Plan de Salud Rural de la Provincia de Jujuy marcó un hito en la historia de la salud en las áreas rurales de la provincia. Este plan tenía, desde su concepción, la noción de que era necesario acudir a las personas residentes en áreas rurales, para capacitar y difundir las ideas de la biomedicina. Este hecho fundamental mitigó uno de los principales obstáculos entre la población rural y los médicos, el lenguaje. De esta manera, y llegando a cada hogar, se acercó a las personas, a las instituciones médicas. A partir de este momento, se marcó una tendencia que no cesó de crecer hasta el día de hoy.

## 7. Curanderos

El término *curandero* está transmitido desde un saber común, por ende, la mayoría de las personas sabe a qué nos referimos cuando lo mencionamos. No obstante, necesitamos dar algún tipo de precisión cuando usamos este concepto, lo que no resulta una tarea tan simple, si tenemos en cuenta la gran variedad y diversidad de métodos y de formación que tienen. Algunos autores han conceptualizado lo que identifica a la categoría local de curandero, por lo tanto, citaremos algunos ejemplos.

En primer lugar, nos interesamos en la definición de Néstor H. Palma, publicada en su Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Andina, (Palma, 2009), donde sostiene lo siguiente:

CURANDERO, “PARTICULAR”, MÉDICO CAMPESINO, “CAMPOSINO”. Es el efector de salud del sistema médico tradicional en los ámbitos tanto rural como urbano, pero con predominancia en el primero. Les suelen denominar “particular” por oposición al médico del sistema médico oficial cuya actuación se da en el contexto institucional [...], mientras que el curandero actúa en un ámbito privado y muchas veces contra pago de dinero o especie, generalmente estipulado voluntariamente por el enfermo. [...] En un estudio realizado en la región de la Selva Tucumano-Oranense [...], se han establecido las siguientes características socioeconómicas: todos pertenecen a un estrato bajo [...]. Aproximadamente la mitad (47%) no ha completado la instrucción primaria mientras que el resto, mayormente mujeres, son analfabetas. [...] Como rasgo de personalidad común y presente de modo significativo en los curanderos se puede señalar un marcado y profundo misticismo. [...] El curandero posee un poder específico que lo habilita para manejar no sólo lo relativo a la enfermedad y su cura, sino que además manipula todo un sector de fenómenos cuya naturaleza mágica se impone con mayor claridad. Nos estamos refiriendo a la adivinación y pronosticación del futuro, así como la manipulación de fuerzas negativas que se concretan en la realización de *daño, mal hecho o travesura*. [...](Palma, 2009, págs. 83-85)

En esta definición vemos que se entiende al curandero como un efector de salud en oposición a la medicina institucionalizada. También hace hincapié en el estrato socioeconómico y cultural al que pertenecen los curanderos, aclarando que son personas de baja instrucción formal, y de pocos recursos económicos. Otro aspecto para destacar es que resalta un “profundo misticismo”, respondiendo al vínculo de los curanderos con la espiritualidad y la fe. Esta definición, si bien está hecha de manera general para todo el NOA, nos ayuda a elaborar una noción en cierta medida más precisa de lo que se entiende por curandero. No obstante, no toma en cuenta a los curanderos itinerantes, ni la diversidad de métodos que utilizan. Asimismo, un aspecto no menor, que suele olvidarse, es la posibilidad de que los curanderos no sólo sanen, sino que también sean causantes o puentes del daño hacia otras personas. Otro aspecto, al que no se refiere, es la capacidad de los particulares de encontrar objetos, o brindar soporte o consejos económicos o productivos. Por este motivo, esta definición es insuficiente para nuestro trabajo y debemos ampliarla con otros aportes.

Bugallo y Vilca, por su parte, describen a los curanderos como “especialistas locales/tradicionales de la salud” (Bugallo & Vilca, 2011), tal como puede verse en la siguiente cita:

Los especialistas locales/tradicionales de la salud son llamados curanderos o médicos particulares. Existen algunas características que atraviesan de manera general sus prácticas, más allá de las particularidades de cada uno/a. El trabajo de curación comienza siempre por el diagnóstico, éste puede realizarse de diversas maneras –“leyendo” o “viendo” en la coca, el alumbre, los naipes, el plomo, la orina del enfermo, etc.–, pero tiene por objetivo conocer qué entidades o seres han enfermado a la persona, sustrayéndole alguna de sus entidades anímicas. Además de ver quién enfermó al paciente, la curandera/o observa otros síntomas en el cuerpo, principalmente en los ojos y la piel, el aspecto y color de ésta, los sarpullidos, los granos, las ronchas, los tistes son cada uno signos de una afección específica; así por ejemplo los granitos en el rostro suelen ser interpretados como un signo de la *maradura* del ojo de agua. También dialogan con el paciente, preguntando por dónde ha andado, es decir

con qué lugares ha estado en relación. Luego comienza la curación propiamente, en la que siempre se trabaja con las dimensiones espirituales, y que consiste en buscarlas y traerlas de vuelta al cuerpo a través de varias prácticas, en una relación que vincula al curandero, al enfermo y al espacio. El sustento de estas prácticas es la concepción local (andina) de espacio, tal como hemos señalado, y de persona: cuerpo y entidades anímicas como unidad y totalidad inseparable; su separación trae como consecuencia la enfermedad. (Bugallo & Vilca, 2011, pág. 5)

Esta conceptualización de los curanderos está directamente relacionada con la práctica y los métodos que utilizan, pero principalmente, con la inserción y vinculación de esta forma de medicina en la cosmopraxis andina. Se tienen muy en cuenta las pautas culturales, y la relación entre las concepciones de salud y enfermedad que existen en esta región. La definición es bastante más cercana a lo que podemos entender como curanderos, y las formas de curación son específicas para la Quebrada. Sin embargo, para nuestro trabajo, resulta insuficiente por los mismos motivos que ya detallamos respecto de la definición de Palma.

En suma, vamos a entender que son curanderos quienes gozan del reconocimiento social y comunitario como tales. Sus actividades y funciones son muy variadas, como así también sus métodos y personalidades. Son individuos que poseen un conocimiento ritual y espiritual superior al del común de las personas, y de alguna manera, pueden operar en este plano. Esto los dota de un prestigio y un respeto importantes, siempre dependiendo de la fama que tengan, pero también por ello inspiran cierto temor. Sus servicios son complejos y diversos, y las formas de pago poseen ciertas pautas, pero no es algo estático ni rígido. Las médicas y médicos particulares son consultados por una multiplicidad de causas, generalmente relacionadas con la salud manifestada en problemas físicos o anímicos. Pero tenemos que entender que, en las concepciones de salud y enfermedad que operan en la Quebrada, todos los aspectos de la vida están relacionados con el equilibrio armónico que debe haber en la existencia dual del cuerpo y el espíritu. Esto hace de los curanderos personas de una enorme complejidad, donde las definiciones y

puntualizaciones deben ser siempre generales y matizadas. Así llegamos a cierto tipo de conceptualización, donde el punto que distingue al curandero no es sólo su capacidad ni su sapiencia, sino su relación con el resto de la sociedad, y cómo la comunidad les otorga el lugar de sanadores, curanderos o médicos particulares.

## **7.1. Posición de los curanderos en la sociedad y en el imaginario social**

Ahora analizaremos diacrónicamente las representaciones sociales sobre los curanderos en la Quebrada; cómo son vistos por el resto de las personas; el estatus, la valoración y el estigma que tenían y tienen, a lo largo del período estudiado. Veremos, además, la relación entre éstos y los discursos oficiales y la biomedicina.

### **7.1.1. Imaginario social en torno al curanderismo**

En este apartado analizaremos las representaciones sociales que encontramos de los curanderos en la Encuesta Nacional de Folclore, y lo relacionaremos con los discursos oficiales de la época. Luego veremos cómo estas representaciones aparecen en los discursos y valoraciones actuales.

#### ***Curanderos y Brujos***

La asociación entre el curanderismo y la brujería es algo muy común en la Quebrada de Humahuaca y, como veremos, es una percepción que se mantuvo en el tiempo. Analizaremos esta asociación, la cual se ve tanto en la ENF, como en los relatos actuales. Los curanderos, que tienen el poder de sanar a otras personas, son muchas veces sospechados de provocar daños o enfermedades. A continuación, presentaremos los casos que encontramos en los relatos de los maestros de principios del siglo pasado.

El maestro de la escuela de Uquía, Teodosio Uro, empieza su texto desarrollando el subtítulo “brujería”, es decir, uno de los ítems que la encuesta recomendaba desarrollar. En él hace una pequeña introducción al tema, y luego relata dos experiencias personales. El primer caso transcurre en la ciudad de Jujuy, y el segundo en Humahuaca. Los dos relatos son muy extensos y detallados, da precisiones de nombres, lugares y técnicas de curación

o brujería; también incluye diálogos narrativos, y sus propias opiniones. Posteriormente, abre un nuevo apartado: “curanderismo”, también recomendado para el concurso. En él no se expone tanto, pero da muestras de haber entrevistado a curanderos para poder realizar el escrito.

Es interesante cómo Uro, bajo la categoría “brujería”, relata dos casos en los que intervinieron curanderos. Asociando el origen del mal con una mala intención guiada por otro curandero o brujo. Este subtítulo empieza así:

Brujería: sobre este punto, la creencia no sólo en la gente de campo, sino de los centros poblados y cultos, es de que existe: hay dicen, seres tan malos que se valen de este arte del diablo para ver padecer y sufrir a sus semejantes; este arte, generalmente sirve para vengar paciones amorosas o de otra índole siempre que haya un mal corazón [...] que la persona enfermada por medio de este arte, sana sólo él y no con remedios de la medicina escolástica, y que, y para curar es necesario ser más fino en el oficio que el que produjo el mal.<sup>13</sup>

En esta frase encontramos muchas aristas para desarrollar, lo que haremos en los apartados correspondientes. Aquí estamos interesados en la relación entre la brujería y los curanderos, presentes en el imaginario social. En este relato vemos claramente la asociación de los curanderos a las malas artes. Queda claro que cuando dice que para curarlo “hay que ser más fino en el oficio”, se refiere al oficio del curanderismo; cabe aclarar que la noción de “fino” está referida a la habilidad del sanador. Por su parte, el maestro de Tilcara directamente utiliza el verbo “curar” para referirse a la brujería, tal como lo vemos en la siguiente cita:

Estas aprenden de otras más viejas a curar para hacer el mal a una persona. Curan para que uno quiera ciegamente a otra persona – Curan para hacerla aborrecer de muerte – Curan para que alguno de los cónyuges traicione a sabiendas del otro, a su consorte y éste no puede prohibirle y más bien consiente el hecho. Curan para que tal persona a cierto tiempo muera con una

---

<sup>13</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 28 anverso.



enfermedad (que nadie conoce) y curan para que otra se arruine por completo quedándose en la mendicidad (en el tiempo que prefija la bruja).<sup>14</sup>

En este relato es más que evidente la relación entre la brujería y el curanderismo. Al usar el verbo “curar” para referirse a cometer un daño, de forma tan naturalizada, nos anima a pensar que en la sociedad en la que vivía esto ocurría de la misma forma. Este punto resulta por demás interesante. Cuando, en el abordaje metodológico, hablábamos de poder distinguir entre las cosas que se escribían pensando en el lector, y lo que subyacía como parte de la pertenencia social y cultural propias, nos referíamos a casos como este. El maestro tiene totalmente incorporado en el lenguaje como algo propio, el verbo “curar” asociado a la brujería. A esto podemos añadir que, hoy en día, también es frecuente escuchar esta forma de expresión, sobre todo en las personas de mayor edad. En la Quebrada podemos escuchar frecuentemente expresiones como “¿no te habrán hecho curar?”; “fulanito debe estar curado, le pasa de todo”; “no puede sanar, para mí que lo curaron”. Aunque esta última parezca un oxímoron, no lo es, en todos los ejemplos se usa el verbo “curar” con una acepción propia del dialecto regional. Este significado lo vincula directamente al efector o mediador del mal, el curandero.

Si salimos del ámbito de la Encuesta Nacional de Folclore, podemos encontrar esta relación en un cuento que Fleitas (2014, pág. 181) toma para ejemplificar la ideología de las primeras décadas del siglo pasado, que es útil para otorgarle verosimilitud. Si bien es ficcionado y estereotipado, nos sirve para ampliar el imaginario social de la época:

[...] al provocar el susto y la caída de la pequeña hija por el barranco precipitando la tragedia familiar. Desesperado, el padre recurrió a la única persona que podía ayudarlo: la curandera. Médica, adivina y bruja actuaba tanto para hacer el bien como el mal: sus ensalmos y conjuros eran capaces de retroceder al mismo diablo; sus maldiciones, capaces de arruinar las sementeras o de secar los campos. (Fleitas, 2014, pág. 186)

---

<sup>14</sup> Encuesta Nacional de Folclore, Jujuy, Tilcara, Maestro: Nicolás Javi, primer envío, foja 9 reverso.

Este cuento, sirve como corolario para entender cómo, en las primeras décadas del siglo pasado, la relación entre brujos y curanderos estaba totalmente presente. Pero también lo vemos en referencias posteriores. Encontramos una sugestiva mención en los textos de Márquez Miranda. Este científico describió, desde su óptica, los métodos de curación del noroeste argentino. Lo interesante es que directamente llama a los curanderos “médico-hechicero”:

Pero sin duda, la medicina es el terreno en el que una paralela simbiosis de los dos mundos tangenciales de lo físico y de lo mágico, alcanza, asimismo, un relieve tan acusado que torna casi ilusorio el intento discriminador. Mago y curandero son uno mismo. Médico-hechicero es su precisa definición normal. [...] todas las alternativas de la enfermedad se reducen, pues, en el ánimo de los primitivos, a una especie de lucha entre los dos médicos hechiceros, uno que ataca y el otro que defiende [...] (Márquez Miranda, 1949, págs. 108-110)

Si bien esta observación la hace Márquez Miranda a fines de la década de 1940, con todo el bagaje ideológico eurocentrista al que nos referimos antes, entendió cómo en esta región hacer el “mal” y el “bien” estaban atribuidos a las mismas personas. Claro está que desde la óptica de quienes defendían la medicina académica, esto no era más que supersticiones.

Las referencias encontradas en textos de principios y mediados del siglo pasado, pueden ser completadas con relatos actuales. En varias entrevistas se ve claramente la asociación entre la brujería y el curanderismo.

Primero vamos a tomar el ejemplo de una maestra jubilada, que vive en la ciudad de Humahuaca. Ella asumía tener algunos conocimientos básicos que le permitían curar del susto o del empacho, pero tenía mucho cuidado en que esto no se sepa fuera del ámbito familiar.

Digo “pero no vayan a decirle a la gente” (ríe), a la gente de afuera, que no es de la familia, que yo lo hago, porque entonces van a venir todos y no, no es así.

Porque después dicen “¡nooo! Es curander..., ¡nooo! Es una bruja que... no. O sea, para hacer el bien sí, pero no para otra cosa.”<sup>15</sup>

En esta frase se percibe el miedo que le tiene la señora a ser considerada curandera, de hecho, no puede terminar la palabra, se perturba un poquito y cambia la palabra por “bruja”. Haciendo un paralelismo por demás claro. En la forma de contarnos esto, y los tonos de voz que utilizó, podemos notar cómo el oficio del curandero está directamente asociado a poderes que pueden causar daño. Fue muy enfática en querer desligarse de ser una curandera, sobre todo por el temor a ser confundida con una bruja. Cualquier sanador es pasible de ser sospechado de causar daño.

En otra entrevista una comerciante del pueblo de Uquí<sup>16</sup> acusó directamente a un curandero de la zona de haberle causado desgracias económicas, por lo que debió hacerse curar por otra sanadora. Esta mujer demostraba tener bastante recelo a la hora de referirse a quien le causó el mal. Podíamos notar cómo bajaba la voz hasta convertirla casi en un susurro, por la confianza que tenemos terminó diciéndome el nombre que se estaba guardando, a lo que siguió un prolongado silencio. Es notorio cómo, por más odio que genere el sentir que una persona te causó daño de manera consciente, el miedo que provoca la sola mención del hecho responde al gran poder que poseen los curanderos. No es fácil afirmar o acusar a un curandero de brujería, puesto que se teme una represalia peor. Cuando se habla de estos hechos se lo hace en susurros.

En las entrevistas, existen varios testimonios más que dan cuenta de la relación con la brujería, pero para no ser muy reiterativos, sólo vamos a mencionar uno más. Este es el de una vendedora de hierbas medicinales y productos regionales en la feria de Humahuaca<sup>17</sup>. La mujer nos contaba que había sufrido enfermedades causadas por otras personas, como vemos en el fragmento a continuación:

---

<sup>15</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

<sup>16</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

<sup>17</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 2.

–Entonces ella (la curandera) miraba su copita, ahí está ahí, ya cerquita anda, cerca anda, cerca. Miraba y decía cerca está, cerca está. Ahí donde el carboncito para hacer el fuego, si hallas una cosa rara, sacála. Abajo de la chapa de la ramadita, estaba un atado así de ropa, de esos vaqueros que traía, esos trapos viejos de hombre lo habían hecho así. En un alambre, así como esto.

–¿Y ella lo encontró así nomás, con la coca?

–Así ha hecho encontrar, pero éste estaba suelto aquí, este era la cabeza, esta era mi cintura, que me dolía para acá. No sé qué tenía, una cosa como ladrillo molido. [...] el hombre me había hecho trabajar en Bolivia, yendo a Bolivia no sé, algo así. Menos mal que era ropa, no era ropa de mi marido, era estopa, trapos viejos que habían quedado botando ahí.<sup>18</sup>

Este relato es bastante complejo. La forma de narrar de esta señora nos llevaba por diferentes lugares para contarnos su historia. Por este motivo, resulta difícil seleccionar todas las partes de la entrevista en donde se hace referencia a este hecho, ya que la narración se encuentra segmentada. Sin embargo, su forma de contar aportó más riquezas a la información obtenida. En este sentido, vamos a recordar lo que habíamos hablado en el capítulo metodológico con respecto a las técnicas no verbales de las que habla Spedding (2006, págs. 171-172). Las formas de la narración, así como el entorno en el que se dice, son generadores de sentido. También lo habíamos expresado en el apartado donde observábamos los problemas de la historia oral, los aspectos y elementos a los que se debían prestar atención. Estas técnicas fueron de mucha utilidad en las entrevistas, en general, si bien en la que estamos analizando ahora es donde más se lo puede percibir. Sin embargo, resultaron también muy pertinentes en muchas otras. Por ello, espacios como la intimidad de un hogar, la cercanía con la persona que relata, las ceremonias y los lugares donde se desarrollaron los eventos que propiciaron información, fueron tomados en cuenta a la hora de analizar y estudiar nuestro objeto de estudio.

---

<sup>18</sup> Ibidem.

Los recorridos del relato de esta señora pasaron por diferentes matices de voces y susurros, espacios físicos y temporales. En este caso en particular, nos cuenta cómo unos vecinos le habían hecho “un trabajo”, mediante alguna persona en Bolivia. Esto tenía que ver con un problema personal que habían tenido previamente. A raíz de esa acción maliciosa, ella cayó gravemente enferma. La medicina del hospital fue inútil para curarla, por lo que requirió de los servicios de una curandera. La sanadora encontró un muñeco hecho con ropas viejas escondido en la casa, y con sus artes pudo curar a la paciente.

Como pudimos ver en los ejemplos de las fuentes y las entrevistas, la relación entre brujos y curanderos siempre estuvo presente. Por lo que obtuvimos en las entrevistas y charlas informales con curanderas y curanderos, estos siempre esquivan el tema o se preocupan por aclarar que no hacen tales cosas. La famosa sanadora de Pinchayoc<sup>19</sup> me contaba que muchas veces había curado a gente a la que habían “trabajado”, pero ella solo practica la magia blanca<sup>20</sup>.

Los curanderos, en el imaginario social de la Quebrada de Humahuaca, aun poseen ese carácter dual entre el sanar y el hacer daño. Nunca es admitido públicamente por ellos, pero eso no quita que las personas creen que tienen la capacidad de hacerlo. Esta característica además dota a los curanderos de gran poder; es difícil que alguien los insulte o moleste en público y, menos aún, frente a frente. Es curioso cómo el poder de sanar les da a estos médicos particulares un gran prestigio y reconocimiento, mientras que la sospecha de que realicen “trabajos” a otras personas, hace que la gente tenga recelo de ellos, y muchas veces los sindicuen como los culpables de uno u otro mal que estén sufriendo.

### ***Charlatanes, embusteros***

Como bien veíamos en la tesis de Fleitas (2014, págs. 56-58), desde los discursos hegemónicos, impulsados por el Estado, las corporaciones médicas, los diarios, las ciencias y las elites en general, se referían a los curanderos como “charlatanes”. La lógica occidental científicista suponía que los propios curanderos no creían que pudieran curar. Los

---

<sup>19</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 6.

<sup>20</sup> Respecto a la magia blanca, ampliaremos en la pag. 139

sanadores eran vistos como manipuladores. Se pensaba que se aprovechaban de la ignorancia de las personas utilizando trucos “sencillos”, acentuando el carácter de ignorante de quienes los consultaban. Si lograban alguna mejora, era atribuido a la sugestión o la cura psicológica.

Cuando desarrollamos parte de la historia de la medicina en Jujuy, ya habíamos citado varios ejemplos de cómo los diarios, los médicos y los gobernantes se referían a los curanderos, tratándolos de embusteros, charlatanes y aprovechadores. Aquí los relacionamos con las apreciaciones de Márquez Miranda, las referencias en la ENF y lo obtenido de las entrevistas. Empezaremos por la mirada científicista del reconocido arqueólogo, que es una clara muestra del pensamiento que tenían los científicos sociales que llegaban a la Quebrada.

Lo esencial son las plegarias, las invocaciones, el golpeteo interminable en torno al lecho del enfermo para alejar los malos espíritus [...]. Las mismas succiones antes recordadas, de que son tan pródigos los hechiceros tribales, no son en buena cuenta más que un burdo procedimiento prestidigitatorio, en la mayor parte de los casos, para “materializar” el ataque mágico y mostrar la astilla, el guijarro, el diminuto batracio o la arañuela, que el mago finge extraer por tal procedimiento del cuerpo del paciente [...]

[...] todos sabemos de los beneficios terapéuticos de la sugestión, tan empleada en nuestra propia medicina occidental. [...] los sahumeros de coca o de tabaco, y las interminables letanías hipnotizadoras, todo confluye para crear en el enfermo y en el grupo anhelante de sus parientes y seguidores una intensa sugestión. (Márquez Miranda, 1949, págs. 108-109)

En esta cita vemos claramente cómo operaba el discurso científicista que llegaba a la Quebrada. No queremos cerrar este apartado sin mencionar el aparente hastío, desprecio y dejo de superioridad que se entrevé en la redacción de Márquez Miranda. Cuando menciona el “burdo procedimiento prestidigitatorio”, el “golpeteo interminable” o las “interminables letanías”, denota un claro fastidio con los métodos utilizados. Sin lugar a duda, en opinión de este arqueólogo, la existencia de los curanderos sólo puede ser

explicada por la ignorancia de las sociedades. En otra parte, cuando habla del “diminuto batracio”, la “arañuela” o el “grupo anhelante”, el uso del diminutivo y la calificación del grupo predispone a suponer que se siente superior intelectual y socioculturalmente. Sus formas de expresión, con las que probablemente se haya manejado en sus investigaciones por esta zona, seguramente contribuyeron a acentuar más las diferencias entre las distintas ontologías.

Ya hemos analizado el discurso cientificista hegemónico que permeaba de manera directa la enseñanza de los maestros normalistas, ahora veremos cómo se manifiesta esa forma de categorizar a los curanderos en la Encuesta Nacional de Folklore. En este compilado de narraciones, un ejemplo a destacar es el del maestro de Santa Ana. Este docente no hace un relato muy extenso, pero deja sugerida su posición en la siguiente cita: “La persona que se enferma sea grande o chica en esta región, el médico que los cura y les dice, que es pilladura de cienego o manantial o tierra o de susto para cualquier mal que venga”.<sup>21</sup>

Desde la redacción se puede ver que en ningún momento da por sentado que el curanderismo es efectivo. Si bien se refiere al curandero como “médico”, aclara que “les dice” que es tal o cual cosa. También vemos que, para el maestro, el curandero diagnostica a “cualquier mal que venga” como “pilladura” de algún tipo. El maestro deja clara su posición, él no cree en los diagnósticos de los curanderos. Desdeñosamente, infiere que ante cualquier enfermedad el sanador actúa de la misma forma y “les dice” a los pacientes cosas similares. Por ende, deducimos que el narrador entiende que esto no es real, no considera en absoluto que las curas sean efectivas. Con esto encarna un discurso muy asociado a la idea de charlatanería, que se fomentaba desde el discurso oficial.

En la actualidad, producto de la investigación que realizamos, podemos decir que existe la idea de charlatanería asociada a los curanderos. Previamente analizamos cómo era fundamental el “tenerle fe” a un particular. Muchas veces, cuando esto no ocurre con determinado sanador, se lo tilda de “chanta”. Frecuentemente ocurre que las personas

---

<sup>21</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Santa Ana, Maestro: Nazario Cáceres, Escuela N° 24, foja 2 anverso.

eligen a un curandero en particular, y descreen de muchos otros. Sin embargo, en general, los embusteros, en el imaginario social de muchos quebradeños, están muy asociados a los sanadores itinerantes que, normalmente, vienen de otros lados.

[...] después había otra señora que iba yo a Jujuy, pero me parecía chanta. Bah... yo por ahí, los curanderos sureños son todos chantas, por ahí hay uno bueno, pero no tengo confianza de ninguno de ellos, ni fe a ninguno [...].<sup>22</sup>

Muchas veces se siente esta desconfianza hacia los sanadores que vienen de otras partes. Hay curanderos itinerantes que se establecen por largas temporadas en los centros urbanos de la Quebrada. Estos hacen publicidades radiales, y ofrecen abiertamente todo tipo de servicios, como “ataduras de amor”, defensa contra ataques de vecinos, demonios, etc. Durante las entrevistas, preguntamos si concurrían a los curanderos que se promocionan en la radio, pero todos lo negaron. Una de las respuestas fue “no, no les tengo fe. Para mí que esos engañan a la gente nomás”<sup>23</sup>. Por otro lado, el tipo de publicidad que hacen los deja más asociados a la brujería; otra razón para que nadie acepte acudir a ellos. A esto hay que sumarle la fama de estafadores que existe en el imaginario del común de la gente. Sin embargo, aunque nadie admita recurrir a ellos, inferimos que parte de la población sí emplea sus servicios. De otra manera no se quedarían tantos meses, ni se publicitarían constantemente.

Como vimos, la percepción de que algunos curanderos, o todos, son embusteros, según sea el caso, estuvo presente a lo largo de todo el período analizado. Entendemos que, desde la perspectiva oficial, se descreía totalmente de ellos, por lo que directamente eran tratados como farsantes. Por su parte, desde la sociedad quebradeña, se trata de esta manera sólo a algunos, especialmente a los que no son del lugar.

### ***Los curanderos como médicos de los campesinos, los primitivos o los incultos***

Otra de las principales formas en que se caracteriza a los curanderos es la de “médico de los campesinos”, o los “primitivos”, como dice Márquez Miranda (1949). Esta

---

<sup>22</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

<sup>23</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 7.



forma de percibirlos se presenta de muchas maneras, pero siempre con una dualidad, una separación, marcando las claras diferencias sociales, culturales y económicas, existentes entre las distintas personas.

Cuando leemos los documentos de la ENF, encontramos muchas veces una relación entre sectores sociales opuestos. Esta dialéctica alude a una diferenciación sociocultural que divide a las personas entre “nosotros” y “ellos”. En esta fuente, podemos observar que existía una clara vinculación de los curanderos con la medicina de los campesinos, mientras que la biomedicina era para los “blancos”. Primero analizaremos las referencias que existen en la ENF, luego veremos cómo aparece esta relación en los discursos oficiales, y cómo impactaba, o de qué manera se percibía en la sociedad quebradeña.

#### Diferencia ciudad-campo, culto-inculto, razón-creencia en la Encuesta Nacional de Folclore

En uno de los textos más ricos en detalles y relatos, encontramos varias referencias en las que se presenta esta dicotomía. La narración del maestro Uro, de Uquía, empieza aclarando que la creencia en brujería no sólo es propia del campo, sino también de los centros urbanos. Empieza diciendo “la creencia no sólo en la gente de campo, sino de los centros poblados y cultos, es de que existe”<sup>24</sup>. En esta oración podemos ver cómo le atribuye la cualidad de “culto” a los centros poblados. Se deduce que, en su imaginario, era de esperar que esta “creencia” fuera propia de áreas rurales, y consideró necesaria la aclaración. Un poco más abajo, establece la dicotomía entre “razón” y “creencia”. Si bien esta última palabra no aparece en la cita, se deduce a partir del resto de la narración.

[...] dicen hacen tantos males que la razón se opone a ellas, pero que es evidente; que la persona enfermada por medio de este arte, sana solo él y no con remedios de la medicina escolástica, y que, y para curar es necesario ser más fino en el oficio que el que produjo el mal.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Encuesta Nacional de Folclore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 28 anverso.

<sup>25</sup> Encuesta Nacional de Folclore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 28 anverso.

Es muy significativo que el docente haya usado el término “razón”, y que lo pusiera en oposición a lo que ocurre con las formas de sanación de los curanderos. En esta frase se expresa claramente la dicotomía entre las diferentes ontologías. Si continuamos la lectura, podemos ver algo más asombroso. En el segundo de los relatos que narra, que transcurre en Humahuaca, cuenta que su hermano se encontraba gravemente enfermo y no sabían cómo sanarlo. En esta historia, el paciente había recurrido inútilmente al hospital, hasta que hace aparición una vendedora del campo, quien les recomienda los servicios de un curandero. Lo interesante de esto es que en la narración establece un diálogo entre sus familiares y dicha mujer. En el mismo, las palabras de la señora son escritas con un dialecto muy marcado, mientras que sus familiares hablan con “corrección”, estableciendo claras diferencias sociales y de poder.

[...] estando reunidos en la habitación aun, acierta a entrar una mujer del campo a ofrecer un poco de papas, sentose e interiorizada de lo que hablábamos, le dice a mi cuñada “señoray de vicio vas a curar a Don José Antonio con remedios de botica” ¿Por qué? Le dice, “porque Don José Antonio no está enfermo clarito es velay que está mal hecho, no hay sanar curándolo así”, en tono de enfado Rosa le dice “ya que vos sabes, cálmalo entonces” “yoca no soy señoray, pero Don Juan Antonio Paredes, de Rodero, guapo es, prontito lo hay sanar, (¿?) sí que es muy rogau, rogau es pero güeno, dos, tres curitas lo hay sanar”; un prolongado silencio fue la despedida de la mujer, entonces comenzó la argumentación entre nosotros, yo resistía pero primó la opinión de las mujeres [...].<sup>26</sup>

En esta cita encontramos varias cosas. En primer lugar, la diferenciación social que existe. La cuñada del maestro puede, sin problemas maltratar a la vendedora del campo. Enojarse e increparla para que sane al doliente. Este hecho no genera una ofensiva de la vendedora, sino más bien una actitud resolutiva del problema. Por otro lado, el maestro se encarga de marcar muy bien el acento y la manera de hablar de la señora, este hecho es más significativo si tomamos en cuenta que lo escribió dos años después de sucedido. Si

---

<sup>26</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 30 anverso y reverso.

bien puede tratarse de un recurso retórico o estético, se ocupa de dejar claro las diferencias entre el modo de hablar campesino y el de su entorno familiar. También es interesante remarcar que la postura más escéptica se la atribuye a él mismo, mientras que son las mujeres quienes terminan haciendo primar esta postura “irracional”.

Cuando el curandero entra en escena ocurre lo mismo, hay un complemento mucho más interesante. El docente hace gala de su poder y su posición social, redactando un escrito para que el comisario lo firme y selle, con la intención de traer, mediante engaños, al curandero en cuestión. Luego, cuando éste aparece, se negó a curar al enfermo diciendo lo siguiente: “Uds. los blancos, los decentes, nos dijo, tienen botica y médicos para hacerse curar. Uds. no creen en estas cosas de los campesinos, no puedo curarlo [...]”<sup>27</sup>. Claramente vemos la diferenciación entre la medicina “científica” y la medicina “campesina”, con un condimento, la división entre campesinos y blancos. Por otro lado, la atribución (¿o autoatribución?) de “decentes” a estos últimos. El curandero se niega a sanar a quienes, según su postura, desprecian o no creen en sus capacidades y conocimientos. Una de las razones por las que puede negarse es porque sabe que, para poder curar, necesita de la fe del paciente. Este elemento constituye un aspecto central en la práctica de sanación de los curanderos. La creencia, confianza y fe en el médico particular, forma parte de la curación. El curandero sabe, aunque no necesite objetivarlo, que se trata de compartir una ontología distinta. En el imaginario existe una clara diferenciación social y cultural entre los personajes de esta historia. A pesar de este conflicto inicial, el maestro logra convencer al hombre de curar a su convaleciente hermano.

Una referencia similar aparece en otro relato, el de Nazario Cáceres, maestro de Santa Ana. Si bien este docente no se esmeró tanto en cuanto a la extensión del texto que enviaría a Buenos Aires, en los escasos renglones sobre curanderismo nos deja una frase valiosa en este sentido:

Remedios de Botica no ocupan, porque dicen que esos remedios son para los blancos y no para ellos, el médico de ellos cura con un poco de coca, alcohol, yista,

---

<sup>27</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 30 reverso.

quema lana negra y basura de casa del enfermo, con eso lo friccionan, después reciben todo esto, y se van a una distancia donde nadie vea, y lo entierran para que el mal no vuelva.<sup>28</sup>

La referencia a “los blancos” está presente en los dos relatos, en ambos casos los maestros se posicionan en ese lado. El maestro de Santa Ana se distancia de estas “creencias” con más ahínco que su colega uqueño. También encontramos a la “botica”, como forma de referirse a la biomedicina, aclara, además, que las personas del lugar no concurren a ella por ser propia de “los blancos”.

Por lo que pudimos ver en estos ejemplos, en la Quebrada existía una clara diferenciación social, entre la gente del campo, o el pueblo bajo, y las pequeñas elites locales, o las personas que accedían a un tipo diferenciado de educación. Consideramos que la caracterización de “los blancos” se trata de una cuestión más sociocultural, y/o de autopercepción, que fenotípica. En esta región, la gran mayoría de la población posee ancestros amerindios (Motti, y otros, 2013), es una población mestizada, lo que se ve claramente reflejado en los fenotipos locales. Sin embargo, quienes accedían a una educación formal o posición social diferenciada, solían antagonizar con el resto de la población.

En este punto quisiera aportar elementos de mi propia historia familiar, que forman parte igualmente de los imaginarios y experiencias locales, así como de la memoria colectiva. Mi abuelo, nacido en 1914 y perteneciente a una familia acomodada de Uquía, se refería a la gente del pueblo, cuando algo no le gustaba, como “estos indios”. Era muy claro que no existía una gran diferencia entre los rasgos físicos, e incluso culturales, entre la familia de mi abuelo y el resto del pueblo. Pero sí una posición económica privilegiada, lo que le permitió salir de su ámbito local, mudarse y formar parte de la burocracia estatal (llegó a ser jefe de correos en distintas ciudades). Este hecho posibilitaba acentuar las diferencias culturales, y de autopercepción, que ya se manifestaban a raíz de la gran asimetría económica entre su familia, y el resto de los pobladores. Si bien puede llamar la

---

<sup>28</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Santa Ana, Maestro: Nazario Cáceres, Escuela N° 24, foja 2 anverso.

atención citar un caso personal, creemos que lo amerita. Como vimos en el acápite de investigadores nativos, hay vivencias que están muy cargadas de información, pero es necesario objetivarlas. En particular, creemos que la historia familiar citada es paradigmática, y denota cómo se comportaban las pequeñas elites de la Quebrada. En el siglo pasado, ser maestro en esta región, era sinónimo de un gran prestigio. Al igual que ser parte de la burocracia estatal, o ser terrateniente, estas personas, desde una posición de poder, pertenecían a la misma sociedad que el resto del pueblo, pero se esforzaban por diferenciarse.

Por lo que deducimos en los relatos de la ENF, los curanderos eran considerados los médicos de los “campesinos”, y la biomedicina era para los “blancos”. Sin embargo, esto no se reflejaba en la práctica. El gran déficit y las falencias de una medicina académica en incipiente desarrollo terminaban haciendo que muchos, de los que no se esperaba “este comportamiento”, acudieran a la ayuda de un médico particular. Algo parecido habíamos visto en la tesis de Fleitas (2014), donde los ciudadanos más conspicuos de la ciudad acudían al manosanta. En el caso particular de la Quebrada, entendemos que el componente étnico también está presente. Muchos de los que componían a los notables locales, pertenecían a los mismos universos culturales y de sentido, aunque se esforzaban por ocultarlo, para asemejarse a los blancos. Entendemos que la tendencia fue mucho más marcada para quienes tenían una relación directa con el Estado, y pertenecían a la burocracia estatal, que para aquellos que mantuvieron lazos más cercanos a las actividades agrícolas o comerciales. Pero, tanto el accionar directo del Estado, con sus políticas de creación de una identidad nacional, como las propias acciones de muchos que accedían a un nivel económico superior, promovieron el aborrecimiento de su propia cultura. Esto lo veremos más claramente en el análisis que sigue a continuación.

#### Encuesta Nacional de Folclore: Contradicciones entre el discurso y la experiencia de la realidad

El contraste existente entre los discursos impuestos, la realidad vivida, el bagaje social, histórico y cultural y la propia identidad, quedaron representadas en algunas de las formas en que los maestros narraron sus historias.

En relación con esto, vemos la posición en la que se encuentra el maestro de Uquía. Cuando terminamos de leer el escrito, encontramos una fuerte contradicción entre lo que dice de sí mismo y lo que relata. Por un lado, se encarga de dejar muy claro que él no cree en el curanderismo, pero al mismo tiempo, cuenta experiencias personales que lo vinculan a esta práctica. Empieza el párrafo diciendo: “El que suscribe estas líneas es un profano en esta creencia, pero es testigo de dos cosas [...]”. Esta frase, es un oxímoron en sí misma. Si bien se presenta como escéptico o “profano”, reconoce que presencié “dos cosas”, las cuales relata. En esta narración termina por afirmar que fueron los métodos del curanderismo los que sanaron a una conocida, y a su propio hermano. La historia va más allá, sobre todo en la primera narración, donde llega a contar, en primera persona, lo que pareció ser un exorcismo, o la lucha entre un curandero y una entidad tremendamente poderosa.

[...] fui y encontré a la enferma en un continuo abrir y cerrar de ojos, echaba espuma blanca por la boca y prorrumpía en gritos desesperados de rato en rato, fui informado de que la recetaron el Doctor Carrillo, Pérez, Arias y Padilla y últimamente, en consulta, no sabían que opinar [...] volví a la casa de la enferma y parecía estar más grave, hablé con Da. Manuela y me aseguró que no, su estado me dijo, es porque yo tengo una reliquia, puede usted mismo probar que le han hecho mal, me sacó fuera y la enferma se calmó, quedó sosegada, me dio una medalla con la imagen de la Virgen de la Candelaria para que la pusiera en el bolsillo del chaleco y entrara por la puerta que había a la cabecera de la enferma, así lo hice y en cuanto entré sin que pudiera verme, se puso en agitación y zozobra daba gritos y se levantaba horizontalmente como si la alzarán, salí y volvió a la calma, entonces rogué a Da. Manuela la curara me dijo que no podía [...].<sup>29</sup>

En esta cita vemos que el maestro, a pesar de ser un “profano en esta creencia”, le ruega a la curandera que la curara. Encontramos el mismo accionar en el segundo relato, cuando de nuevo hizo lo propio para que curaran a su hermano. Es interesante ver esta

---

<sup>29</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, fojas 29 anverso y reverso.

contradicción, podemos deducir que el maestro conocía su posición, su rol y lo que se esperaba de él. Sabía que estaba escribiendo para un concurso nacional, el cual sería juzgado en Buenos Aires, y que no podía aparecer como un ignorante o un crédulo. Aun así, leyendo su escrito es evidente que las coyunturas lo llevaron a recurrir al curanderismo y la brujería, acudiendo a las prácticas de sanación que eran propias de la sociedad y la cosmopraxis en la que vivía. Probablemente, la cultura en la que creció tenía al curanderismo como forma aceptada de curación, pero las circunstancias de su vida y formación lo indujeron a renegar de ello. En las personas que pertenecen a una cosmopraxis diferente a la hegemónica muchas veces aparecen fenómenos de autonegación. Es evidente que el discurso oficial despreciaba esta práctica; los maestros, como agentes civilizadores, debían desalentarla y fomentar la biomedicina. Pero esto iba contra la propia experiencia de vida, las memorias familiares y la identificación. Es decir, contradecía la ontología en la que había crecido, y la cosmopraxis donde se desarrollaba su vida. Por otro lado, los alcances de la biomedicina eran aún limitados, tanto en desarrollo como en territorialidad, por lo que el curanderismo permanecía como opción primordial para vastos sectores sociales.

Distinto es el caso del maestro de Juella, Juan Antonio Castañeda, que afirma que “El susto es una enfermedad que los médicos pocas veces la curan; en esta región existen mujeres que curan este mal [...]. Existen otras enfermedades que la gente de la campaña le llama “agarrado de tierra”, “agarrado de manantial”, “mal hecho”, etc.”. Si tenemos en cuenta la forma en que se expresa, podemos deducir que el docente sí cree en la existencia de tales enfermedades. Si bien aclara que “la gente de la campaña” denomina a las enfermedades con distintos nombres, no parecería dudar de la existencia de éstas, ni de los curanderos como sanadores idóneos.

#### Dualidad culto-inculto, civilizado-primitivo en los discursos hegemónicos

Desde los primeros decenios del siglo XX, hasta aproximadamente la década de 1970, se gestó una ofensiva oficial, científicista, contra la práctica del curanderismo. Este ataque ideológico, discursivo y hasta, en algunos casos, coercitivo (Fleitas, 2007) o coactivo,

fue creciendo (Armus & Belmartino, 2002), lo que ocurrió hasta que las posturas posmodernistas de los discursos científicos, y las políticas neoliberales, al fomentar la diversidad cultural y étnica (Domenech, 2007, pág. 73), cambiaron las narrativas dominantes.

Como vimos anteriormente, en el capítulo que analiza el desarrollo de la medicina en la provincia de Jujuy, los discursos hegemónicos hacían una clara distinción entre la “gente culta” y las “masas ignorantes”. Vamos a citar nuevamente el caso del manosanta, ya que algunos de los hallazgos de Fleitas (2014) en los discursos oficiales, remarcan esta dicotomía.

El principal diario salteño informaba que el “divino médico” realizaba “curaciones milagrosas”, y que “muchedumbres fanáticas” arribaban como “caravanas de alucinados”. [...] “Hasta la gente culta llega a la superstición y se entrega en manos de ignorantes y charlatanes con una fe primitiva”, señalaba escandalizado. [...]

Durante el episodio salteño, los diarios instalaron la contradicción entre la gente ilustrada -partidaria de la medicina, del conocimiento científico neutro y secular- y las multitudes ignorantes, fanáticas, alucinadas, manipulables, que participaban de una fe religiosa que el sanador mediatizaba. Civilización o barbarie, aquí se retraducía en ciencia o superstición, aunque en realidad el segundo término se refería, indirectamente, a la *religión*. (Fleitas, 2014, págs. 38-39)

Como vemos, la autora encuentra claramente esta dicotomía, la cual le resulta análoga a civilización y barbarie. En el mismo trabajo, encontramos referencias de cómo los discursos en diarios nacionales, al igual que los de las elites locales, se referían a esta división. En relación con esto veremos cómo Tanco, miembro de la elite jujeña, salió en defensa de sectores indígenas, lo que es tomado de muy mala manera por el resto de los conspicuos ciudadanos jujeños.



Para los yrigoyenistas “personalistas”, partidarios de Tanco (“el libertador de los coyas” según un diario de Buenos Aires, llamado así en alusión a su militancia en favor de las reivindicaciones de los campesinos indígenas de la Puna), el “régimen” (la confluencia radical conservadora) mantuvo a los pobres fuera de la civilización para manipularla mejor; por eso “Jujuy, más que cualquier provincia argentina presentaba el mayor número de analfabetos y desenvolvía su vida en un ambiente primitivo”. (Fleitas, 2014, págs. 55-56)

En esta cita aparece la palabra “primitivo”, término también muy utilizado por Márquez Miranda (1949). El arqueólogo describe a las sociedades del noroeste y lo relaciona con la medicina. Ya desde la primera oración, el investigador deja muy clara su mirada de una oposición entre “civilizados” y “primitivos”. Empieza el trabajo diciendo lo siguiente: “no hemos de volver a plantear aquí la pregunta acerca de si el primitivo razona como el civilizado” (Márquez Miranda, 1949, pág. 107). Es evidente que, para este tipo de pensamientos, la “razón” está directamente relacionada con la dicotomía que estamos analizando. Aparece como una variable que mide, en sentido evolucionista, el nivel sociocultural de los pueblos. Es así como el lenguaje científico fomentó de manera directa y violenta las diferencias entre las distintas sociedades, lo que se ve claramente cuando se refiere a las poblaciones actuales como “primitivos modernos”, y realiza una oposición entre las concepciones de enfermedad de éstos y la lógica occidental.

[...] frente a los grupos de primitivos modernos. Por lo que sabemos, tanto los antiguos como los modernos de tales grupos humanos parten de la base de que toda enfermedad, de que todo accidente, que lesione al individuo es el resultado de un ataque mágico. Es inútil que sus causas naturales puedan resultar obvias para nuestra mentalidad occidental. (Márquez Miranda, 1949, pág. 108)

Con estos ejemplos queda claro cómo, desde los discursos hegemónicos y científicistas, se exaltaba la división entre culto-inculto, civilizado-primitivo, y demás epítetos que se utilizaban para referirse a esta dicotomía. Encontramos aquí una sobrecodificación de sentido, en la que se repite la antagonía “civilización-barbarie” de

maneras diferentes. Desde los distintos lugares de poder, el Estado y la ciencia, aplican esta falacia hasta convertirla en una verdad indiscutida. La mirada evolucionista permeó fuertemente en la sociedad, por lo tanto, las formas de referirse a quienes se considera primitivos, y el sólo hecho de considerarlos así, remarcan la superioridad y la violencia con la que la sociedad hegemónica se relacionaba con las mayorías étnicas. Los grupos que intentaban reivindicarlos, con las mejores intenciones quizás, también cayeron en esta lógica evolucionista. Recordemos la cita de lo que decía Tanco; para él Jujuy estaba sumido en un “ambiente primitivo”. Aun así, estos hechos marcaron un principio de cambio, que se desarrolló más desde las décadas finales del siglo pasado.

A continuación, veremos cómo, en la segunda mitad del siglo XX, el discurso se fue tornando, de manera creciente, contra el fomento de esta oposición. Si bien sigue presente de alguna manera, y lo podemos corroborar en muchas cuestiones, se va perdiendo la carga peyorativa que tenía. Esto afectó significativamente el oficio de los curanderos.

### Cambios a partir de la segunda mitad del siglo XX

Hay muchos factores que influyeron en el cambio discursivo de la segunda mitad del siglo XX, con diferentes orígenes y movimientos diversos. Comenzaron a tomar gran impulso otras formas de concebir a los otros. Las reivindicaciones étnicas, culturales y nacionales, producto de la descolonización de Asia y África; el cambio de paradigma del capitalismo global; la aparición y fortalecimiento de organizaciones indigenistas; el posmodernismo científico y muchos otros factores, hicieron que el ataque discursivo a las sociedades no occidentales fuera perdiendo virulencia. Empezaron a tomarse en cuenta otras epistemologías, otras cosmopraxis y a fomentar la diversidad cultural. En Argentina, las políticas neoliberales de los 90, patrocinaron económica y retóricamente a los pueblos aborígenes (Domenech, 2007, pág. 76), y en las ciencias sociales el avance de la etnohistoria, entre otras, cambiaron la óptica con la que se abordaba a las problemáticas de las sociedades no occidentales. No obstante, junto con las ideas neoliberales que ayudaron a visibilizar a las diversidades étnicas, y darles entidades políticas y económicas, se impulsaron otras formas de continuar con el pensamiento evolucionista. El planeta se

organizó entre el mundo “desarrollado” o “subdesarrollado” (Frank, 1966), que también podíamos entender como “primer mundo” o “tercer mundo”. Todos estos conceptos eran, y nos disculpamos por la cacofonía, evoluciones del evolucionismo, donde el discurso que se refería a los pueblos no occidentales como “primitivos”, seguía en plena vigencia política y científica.

Simultáneamente, como ya vimos en el capítulo pertinente, en la Quebrada ocurrieron cambios en la composición social, producto de las migraciones. Desde los años 80, empezó un lento pero constante movimiento poblacional proveniente del centro del país, lo que se incrementó significativamente después de la declaratoria de la Quebrada como Patrimonio de la Humanidad. Por otro lado, la continua llegada de migrantes bolivianos, se complejizó con un afluente migratorio evangelista.

Con esta pequeña introducción, en la que retomamos algunos puntos ya analizados anteriormente, veremos cómo los curanderos hoy perdieron, en gran medida, parte de la estigmatización proveniente de los discursos médicos y estatales, si bien este es un proceso que aún está en marcha. En concordancia, las personas que concurren a los sanadores locales ahora son más variadas o, por lo menos, dejaron atrás esa carga vergonzante con la que acudían algunos sectores sociales acomodados o “cultos”.

Lo que venimos relatando se refleja claramente en las entrevistas, donde la inmensa mayoría no tuvo problemas en asumir que consultaba a curanderos. Si bien, pueden variar las razones, las circunstancias y la prioridad con que se acude a un médico particular, estos son requeridos por personas de todos lados, y pertenecientes o autopercebidos de diversas formas culturales.

Sumado a este hecho, pudimos acceder a una idea aproximada de quiénes consultan a una sanadora en particular. La reconocida curandera de Pinchayoc, posee un libro de registro que ella misma completa y guarda celosamente. Allí queda asentada la amplitud sociocultural de los pacientes que atiende. La existencia del libro, y parte de su contenido, fue narrado por la misma curandera, pero también quedó registrado en una entrevista con otra persona.

-¿Y conoces mucha gente que vaya?

-La verdad que sí, es sorprendente la gente, que vos decís, que no va a ir a un curandero. Bueno yo tengo en ese caso especial, con doña Argentina, que te da el cuadernito para que vos te anotes y, mientras ella se toma el palo, yo empiezo a espiar. Pero no te das una idea la cantidad de gente.

-¿Mucha gente va?

-De todos lados, de Uquía, de Huacalera, de Tilcara, de Jujuy, de Palpalá, de Humahuaca, de Abra Pampa, de Tres Cruces, La Quiaca, de Cangrejillo, de Iruya, de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Rosario, de todos lados vienen a verla a doña Argentina.<sup>30</sup>

En este extracto, notamos una frase que llama la atención. El entrevistado nos dice “es sorprendente la gente, que vos decís, que no va a ir a un curandero”. Deducimos que, en el imaginario de muchas personas, aún persiste esta idea de los curanderos como médico de los “campesinos”, para referirnos de algún modo a la dicotomía que desarrollamos en el apartado anterior. La diferencia es que ahora se ha perdido, en gran medida, la carga peyorativa que pesaba sobre quienes acudían a tales métodos curativos. Muchos de los nuevos residentes de la Quebrada acuden a estos sanadores en busca de ayuda. Lo que sí puede variar, y eso lo vamos a ir analizando posteriormente es el “cuándo” y el “por qué” acuden las diferentes personas a los curanderos. Lo importante para esta variable es que, si bien los médicos particulares todavía tienen un rol preponderante en la salud de las personas más relacionadas con el campo, y de mayor inserción en lo que denominamos sociedad quebradeña, poco a poco empezaron a atender a cada vez más pacientes de diferentes orígenes socioculturales. Esto sin que signifique una carga vergonzante para el enfermo que consulta.

Hoy en día nos encontramos en un proceso que continúa. Desde que las políticas neoliberales impulsaron fuertemente la creación y valorización de las diversidades

---

<sup>30</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

indígenas, los cambios de paradigmas científicos acompañaron este proceso. Luego, cuando este tipo de políticas decayó en Latinoamérica, los nuevos gobiernos acentuaron los discursos y las políticas proindígenas (Briones, 2015). Estos cambios frenaron fuertemente el ataque a la medicina de los médicos particulares y sus métodos, y en gran medida los revalorizaron.

## **7.2. Valoración y estatus de los curanderos en la Quebrada**

Una vez aclarada cuál era la percepción oficial de los curanderos en el siglo pasado, y cómo fue mutando a través de los años, nos gustaría ahora referirnos a la valoración, estima y estatus que tienen dentro de la sociedad quebradeña. En las entrevistas vemos numerosos ejemplos de cómo se respeta a los sanadores. A menos que la persona sienta que haya sido víctima de un curandero en particular (donde queda patente el respeto fundado en el miedo), se refiere a éstos con bastante cariño, respeto y/o reverencia. También es imprescindible señalar que los sanadores siempre son invitados a participar en eventos públicos, en los que se les guarda especial deferencia y atención. Lo mismo ocurre cuando van a una ceremonia o de visita a una casa, donde siempre son bienvenidos y bien atendidos. Mencionaremos, a continuación, algunos ejemplos de las entrevistas, donde podemos observar la forma de referirse a los particulares que tienen quienes brindaron su relato.

El siguiente extracto es de una entrevista que realizamos a una docente jubilada en Humahuaca. La mujer conocía a varios curanderos, y nos contaba cómo llevaba a curar a sus sobrinas. “Otro de los curanderos que conozco, que ahí nosotros ya llevamos a los chicos, a Fiama y a Mariana más que nada, que nosotros también lo llamamos el abuelo... ah mirá, me estaba acordando hace rato... el abuelo... Velásquez [...]”<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

La señora que relata esta historia menciona, por lo menos, siete curanderos, a todos los llama “abuelo”. La forma de referirse a ellos denotaba respeto y cariño, no sólo hacia los que conocía personalmente, sino también hacia aquellos de los que sólo tenía referencias. En esta región, las personas mayores son muy respetadas, se las considera portadoras de sabiduría y autoridad. También es común que las personas se refieran a los sanadores como “abuelitos”. Si bien, esta forma es más cariñosa, también refleja una alta estima y respeto, algo que también ocurre con otras formas de mencionar a los particulares.

En otro relato, una señora de Uquíá nos cuenta cómo un curandero (aproximadamente en la década del 80), que llegaba al pueblo para las fiestas patronales, la curó de unos *testes* (verrugas) que tenía en la cara y en las manos.

– [...] Me dijo que lleve esa bolsita y la tire al río. Que en el camino me iban a saludar y que no le responda ¡Y si me saludaron, nomás! La hija de doña Bartola, la que vive en las vías ¿has visto? Ahí al costadito. Y yo seguí caminando nomás, más rápido todavía. Y tiré la bolsita. Al otro día ya no tenía nada.

– ¡Tan rápido!

– ¡Sí! Mi mamá me dijo que tenía que estar muy agradecida. De ahí todos los años que venía para el tres de mayo, yo le llevaba frutas, manzanas, duraznos... hasta que dejo de venir ¿Qué se habrá hecho el viejito ese? Bueno, era para curar.<sup>32</sup>

En esta historia, donde la señora recordaba lo que había pasado cuando era preadolescente, está el detalle del agradecimiento. Mientras el curandero siguió yendo al pueblo, lo que ocurrió por varios años más, ella le obsequiaba frutas, en señal de respeto y gratitud por la curación que había recibido. Estas muestras de reconocimiento se pueden manifestar de diferentes maneras. A veces es en un trato deferencial, otras con obsequios, invitaciones, y muchas otras formas de agradecer una sanación o ayuda. Los curanderos gozan de una alta estima de sus pacientes recuperados, los cuales suelen reconocer y

---

<sup>32</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 8.

agradecer constantemente por sus trabajos. En este sentido el hijo del curandero nos contaba que aun hoy, cuando su padre ya lleva casi dos décadas fallecido, hay gente que va a agradecer y a pedir cosas a su tumba. Nos decía: “son personas que ya habían estado atendidos por él y se aliviaron, se curaron de ciertas enfermedades. Y vuelven, cada tanto, a verle a la tumba donde él está, y le piden, le dejan velas, le dejan flores”<sup>33</sup>.

Es menester aquí, hacer una pequeña mención a la capacidad de agencia que poseen los difuntos en la cosmopraxis andina. En el caso mencionado, el curandero seguía siendo recurrido por sus pacientes cuando ya llevaba varios años fallecido. Esto se debe a que las almas y los difuntos actúan e interactúan en la vida cotidiana de los andinos, y de los quebradeños en particular. Mario Vilca (2012), que trabaja estos temas en la Quebrada y la Puna jujeña, explica cómo la forma de relacionarse con los muertos puede afectar a la vida de las personas:

Asimismo el «soplo» del alma, se enojaban, dejaban soplando, parece despojar del *ánimu* o fuerza vital a las cosas vivientes afectando al conjunto de la familia, la casa, los animales domésticos, los cultivos, los espíritus tutelares. (Vilca, 2012 pág. 54)

En el caso mencionado podemos ver que hay almas que causan desequilibrios en las personas, pero los curanderos pueden actuar a ese nivel y restaurar el orden. También observamos que el curandero fallecido puede seguir actuando en favor de las personas, por lo que su función de sanador sigue presente.

Vemos cómo los curanderos gozan de gran respeto y poder. No sólo por los servicios que realizan, y el lugar social que ocupan, sino también por inspirar temor. Algo que podemos notar como manifestación de este poder es la fama que tienen de “hacerse de rogar”. Esto pudimos constatarlo tanto en la ENF donde veíamos cómo el relato de Uro decía “[...] sí que es muy rogau, rogau es, pero güeno, dos, tres curitas lo hay sanar [...]”<sup>34</sup>. Por su parte, en una entrevista nos contaban lo siguiente: “Pero la gente esa que cura,

---

<sup>33</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5.

<sup>34</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 30 reverso.

digamos por ahí, se hacen mucho de rogar ¿no? Siempre pone un, pero: pero que no puedo, que la escuela, que el trabajo, que mis hijos, que tengo que atender...”<sup>35</sup>. Consideramos que el que haya que “rogar” a los curanderos, es una muestra de poder que ellos despliegan, muchas veces puede ser una forma de hacer valorar sus servicios.

Por lo que leemos en las citas de la ENF, donde se deja claro que los quebradeños optaban por la medicina local frente a la escolástica, y por cómo los discursos científicos y estatales describían a los “ignorantes” seguidores de los curanderos, inferimos que los pobladores del siglo pasado también tenían a los particulares en alta estima. Éstos eran quienes atendían la mayor parte de los problemas que sufrían, y seguramente gozaban de un estatus privilegiado dentro de la sociedad, a pesar de que se los discursos oficiales los denostaran.

---

<sup>35</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.



## **8. El rol social de los curanderos a través del tiempo.**

### **De médicos polifuncionales a especialistas**

En esta sección veremos quiénes y por qué motivos acuden a los curanderos en un análisis diacrónico. Es probable que aquí encontremos los cambios y continuidades más significativos referidos al rol de los curanderos. Resultó complejo ordenar la información en esta sección, dado que las variables, motivos, grupos etarios y sociales, etc., que analizamos, están interrelacionadas y van determinándose unas a otras. Es difícil un abordaje meticuloso de los datos en forma lineal, considerando, a su vez, la temporalidad, por lo que es posible que las variables presentadas se vean reiteradas bajo diferentes subtítulos o enfoques.

A continuación, tomaremos los motivos por los que actualmente se concurre a los curanderos y lo compararemos con lo que ocurría en épocas anteriores. Posteriormente, puntualizaremos qué roles cumplían los sanadores locales a principios del siglo pasado, y que hoy en día están a cargo de la biomedicina.

#### **8.1. Motivos por los que se acude a los curanderos**

Como ya vimos anteriormente, los conceptos de salud y enfermedad, en la cosmopraxis en la que operan los curanderos, son diferentes a los que se entienden desde la biomedicina. Cuando concebíamos la definición de curanderos, presentada en el capítulo anterior, también encontrábamos una gran relación con lo económico, lo anímico y lo ritual. Todos estos aspectos hacen de los curanderos personas sumamente complejas, cuyas funciones son difíciles de delimitar con claridad, para una epistemología occidental.

Entendemos que cualquier mal que aqueje a una persona puede ser pasible de ser tratado por un curandero. En las entrevistas vemos cómo la concurrencia a un médico particular puede variar a través de una amplia gama de afecciones. Por un lado, lo más

común, son los problemas del “susto”, o también problemas corporales (tos, dolores, malestares, etc.). Asimismo, observamos que las afecciones relacionadas con el estado anímico de las personas son generalmente tratadas por curanderos, la tristeza, la angustia, la falta de voluntad, los problemas de amor. Por otro lado, los curanderos son muy requeridos cuando existen problemas en el mundo material, para hallar cosas perdidas o robadas; para lograr que un negocio o emprendimiento funcione; para quitar la mala suerte de alguna actividad que no está funcionando del todo bien, etc., son todas tareas muy comunes para los particulares. A su vez, encontramos que los curanderos se encargan de sanar los problemas relacionados con “ataques”, “envidias”, “ojeadas” o todo tipo de males producidos por la acción o el deseo negativo, que una persona le puede provocar a otra. Nos referimos a males realizados por la mediación de otro curandero o por las intenciones negativas de las personas. Una última mención la merecen las enfermedades graves o aquellas que no han podido ser tratadas desde la biomedicina.

Analizaremos pormenorizadamente los principales motivos por los cuales se visita a un particular. Las personas que acuden a los curanderos pertenecen a amplios sectores sociales y etarios, por lo que es imposible hablar en términos absolutos, y muy difícil hacer grandes generalizaciones. Sin embargo, vamos a intentar delinear las tendencias que existen, siempre resaltando que hay individualidades particulares que salen de las delimitaciones generales. Las edades y sectores sociales que acuden a los curanderos varían según la época y las causas por las que se atienden. Es importante recordar que, a principios del siglo pasado, los curanderos atendían a todos los casos y a todas las edades de la gran mayoría de la población. Así que la variable temporal será mencionada solamente en donde existan cambios notables.

### **8.1.1. El susto y las maraduras**

Tanto el susto como las *maraduras* son producto de la separación entre el cuerpo físico y el espiritual o *animu*, como vimos en el capítulo donde analizábamos las concepciones de salud y enfermedad de la Quebrada. En este sentido, los aportes de Bugallo y Vilca (2011), que presentamos previamente, resultan muy esclarecedores para entender cómo operan los males en la salud de las personas y las formas en que el ambiente

interfiere con los problemas de salud. También es importante recordar cómo Idoyaga Molina (2008) habla de una concepción religiosa de la salud. Las formas de enfermar y de sanar, referidas a los sustos y *maraduras*, están completamente relacionadas con el mundo inmaterial-espiritual que rodea y constituye la existencia, en la cosmopraxis andina.

### **Susto**

El problema del susto está relacionado con la vida cotidiana, afecta normalmente a los chicos, pero también puede pasarle a un adulto. El susto viene normalmente del miedo, o de alguna sorpresa desagradable. Lo que provoca que la víctima pierda o se separe de su espíritu. Esta afección, que tiene una gran presencia e importancia en toda la región andina, se puede manifestar de diferentes formas, irritabilidad, tristeza, cansancio, miedos y temores, problemas físicos, etc. Veremos cómo lo explica el hijo del famoso curandero que vivió en Uquía hasta su muerte, a finales de la década de 1990.

Pero más, sobre todo, eran niños que se asustaban, personas grandes también dicen que se asustan. Eh, porque él explicaba que cuando una persona se asusta se desequilibra el espíritu de la persona con el físico, con el cuerpo. Entonces, para que vuelva a estar en ritmo, había que hacerle una curada, una curación, para que la persona vuelva a estar normal. Porque, a veces, personas que iban con síntomas así, este, que no lo podían curar en el hospital. Bueno, él les decía tenés este... te asustaste con alguna cosa... o te has asustado.<sup>36</sup>

En este extracto vemos claramente explicado la disociación entre cuerpo y espíritu, y las personas más idóneas para tratarlo, son los curanderos. Como afirma el narrador, son males que no podían ser curados en un hospital. Las afecciones ligadas a este mal son muy frecuentes, de hecho, podríamos afirmar que curar del susto es la actividad más común de los curanderos en la actualidad. A continuación, daremos algunos ejemplos que ilustrarán diacrónicamente este tipo de sanación. Iremos ejemplificando con relatos, empezando por los actuales, siguiendo algunos recuerdos de los entrevistados, que se remontan a la

---

<sup>36</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5.

segunda mitad del siglo XX, y terminaremos con una referencia tomada de la Encuesta Nacional de Folclore.

Una comerciante del pueblo de Uquía, al preguntarle si consultaba algún curandero, nos respondió lo siguiente: “Yo sí. Yo de vez en cuando, así una vez al año, dos veces al año, yo necesito. Parece que todo ese mal de mis hijos yo lo tengo. Por eso yo necesito que me llamen del susto, una curandera”<sup>37</sup>. Previamente, nos había relatado que ella curaba del susto a sus hijos, pero eso lo analizaremos más adelante. Ahora veremos el relato de una señora de Humahuaca que recordaba cómo su madre la llevaba a hacerse curar del susto.

Esperanza es, era, una señora que vivía en la banda, donde actualmente se celebra Santa Ana. Bueno, ella era curandera del susto, curaba del susto. Y que mi mamá era la clienta número uno para las curas porque, como nosotros vivíamos por donde pasaba el tren, cada vez que la máquina tocaba la bocina, la primera en asustarse era yo. Entonces mi mamá me tenía que llevar agarrada hasta allá, que era lejos en ese entonces, bueno, ahora no tanto porque como hay remises, taxis y todo eso, es más fácil de llegar. Pero en ese entonces mi mamá me decía que yo... la abuela Esperanza, o sea que ella se convirtió en abuela nuestra por el servicio que nos daba ¿no?<sup>38</sup>

La señora explica cómo, a través de un ruido repentino, producido por la bocina del tren, ella se asustaba. Ese susto le producía un desequilibrio que era tratado por una curandera, a la cual llamaban “abuela”, modo de respeto al que ya nos referimos. Cabe resaltar que lo más común es que este mal se presente en niños pequeños, son los padres o abuelos quienes recurren a los curanderos con mucha frecuencia para hacerlos curar del susto.

Esta práctica también está documentada en la Encuesta Nacional de Folclore, como por ejemplo en el relato del maestro de Juella.

---

<sup>37</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 7.

<sup>38</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

El susto es una enfermedad que los médicos pocas veces la curan; en esta región existen mujeres que curan este mal de la manera siguiente: toman al enfermo por los cabellos y tirando bastante fuerte le gritan tres veces por su nombre arrastran alguna pieza de ropa del mismo pronunciando algunas palabras que sólo ellas comprenden.<sup>39</sup>

En esta cita vemos cómo el maestro relata que se trata de afecciones que los médicos no pueden curar. También encontramos que la forma de curar es llamando a la persona por su nombre. Lo que está totalmente vinculado al llamado del alma/espíritu. Por ende, entendemos que esta práctica se preservó en el período analizado de manera muy similar. Más adelante, donde analizamos las edades y sectores sociales que acuden a los particulares, encontraremos un ejemplo actual de curas del susto. Por ello podemos concluir que, durante el período estudiado, los curanderos se dedicaron a sanar estos males, totalmente relacionados con la ontología y la cosmopraxis andina.

Sobre esta relación existe una amplia bibliografía que refiere a la importancia del susto dentro del mundo andino. Neila Boyer (2006) aborda la enfermedad del susto y su relación con las nociones de cuerpo y espíritu, construyendo así, el concepto de persona en el sur peruano. Por otro lado, Alejandra Vega (2008) trabaja con migrantes bolivianos en la ciudad de Buenos Aires. En su trabajo se encuentra información que ayuda a reforzar lo que obtuvimos de las fuentes, y cómo la cosmopraxis andina es determinante en las formas de entender la salud, la enfermedad y la constitución existencial de una persona.

El susto, un taxón polimorfo que incluye una amplia gama de trastornos orgánicos y psicológicos, es atribuido a la pérdida del alma, la que, por distintas causas, por lo general relacionadas con situaciones traumáticas, ha abandonado a la persona que padece la enfermedad.

“...Por muchas cosas el alma puede asustarse. Los niños, por ejemplo, pueden asustarse de un ruido fuerte, cosas que escuchan, cosas que ven, del oscuro...fácil se asustan los niños y ya se sale el alma del cuerpo y se enferma.

---

<sup>39</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Juella, Maestro: Juan Antonio Castañeda, foja 6 anverso y reverso.

Llora mucho, le da diarrea, no duerme...y ya hay que llamar al alma, que vuelva, así se curan. Allá en Bolivia yo sé de gente que tuvo el alma atrapada, hay veces los saxra (3) agarran, quieren comer al ajayu. La persona puede morir si el alma no vuelve, jodido es..." (Gervasia, oriunda de La Paz).

Este testimonio nos permite acercarnos a la etiología del susto o ajayu. La entidad anímica [...] abandona el cuerpo de la persona, produciéndose un desequilibrio entre las entidades que integran a la misma. (Idoyaga Molina, 2000, citado en Vega, 2008)

A pesar de que el susto puede ser padecido por personas de todas las edades, los testimonios de los informantes hacen referencia más frecuentemente a niños de corta edad, quienes son más propensos a reaccionar frente a una situación perturbadora enfermándose de susto. (Vega, 2008, pág. 2)

Observamos que los tratamientos del susto en la Quebrada están totalmente relacionados con el carácter andino de esta región. La separación del cuerpo y el espíritu, generando un desequilibrio en la persona, está documentado para todo el mundo andino. En el ejemplo que citamos, Vega toma un testimonio que es muy similar a los que podemos encontrar en la Quebrada. Tanto la forma de asustarse, como a las personas que afecta, son similares en los estudios a los que accedimos. La sociedad quebradeña mantiene fuertemente su carácter andino, el que se ve reflejado, en gran medida, en el accionar de los curanderos.

### ***Maraduras***

Por lo que vimos, el susto es producto de eventos externos que desequilibran de cierta forma a las personas. Las *maraduras* o soplos son algo diferente. También son producto de la interacción de los seres humanos con el ambiente. Pero, a diferencia del susto, que ocurre por eventos fortuitos sin intencionalidad (ruidos fuertes, caídas, encuentros con animales, sobresaltos, etc.), las *maraduras* están relacionadas con la espiritualidad del ambiente/espacio, capaz de afectar la salud de una persona. Este mal también es causado por el entorno espiritual que rodea al ser humano. El *animu* de las entidades del ambiente en donde se desarrolla la vida, puede afectar el equilibrio y causar

malestar o enfermedades. Hay lugares, objetos, plantas, construcciones antiguas, etc. con una carga espiritual muy fuerte, que alteran la salud física o mental de las personas. Esta interacción anímica se relaciona estrechamente con el tiempo y el espacio en que se producen los desequilibrios. Bugallo y Vilca (2011) distinguen claramente esta relación con el tiempo y el espacio en que ocurren las afecciones que llamamos *maraduras*. Esto también fue explicado por el hijo del curandero, cuando relataba qué cosas curaba su padre.

[...] o normalmente este... por ahí decía que podías desconfiar de un árbol, o podías desconfiar de una pared vieja, o podías desconfiar de ¿aguas? Entonces eso también hace a que esos objetos influyan en algún malestar de la persona. Eso lo llamaban *maradura*.<sup>40</sup>

En la cita vemos que el narrador usa el verbo “desconfiar” para referirse a la interacción no física entre las entidades que pudieron causar el mal y el paciente. Con esta forma de referirse, intenta explicar que es un contacto con entidades espirituales lo que produjo el mal. Esto también podemos verlo en una entrevista realizada a una comerciante de Uquía. Ella es madre de tres hijos y cuenta cómo, a veces, sus chicos sufren *maraduras*, si bien yo pronuncié la palabra, fue rápidamente ratificada por la entrevistada.

–Cuando eran más chiquitos, yo los llevaba, por ahí un ejemplo, a la cancha y, sin querer, le hacía sentar en un árbol viejo. Se dice que también el árbol viejo también se dice que tiende a que se...

–Una maradura.

–Te mara, exactamente [...] <sup>41</sup>

En este extracto vemos nuevamente esta relación entre el ambiente y las enfermedades, otra vez, a nivel espiritual. Los árboles viejos son frecuentemente sindicados como causantes de males. En general, hay entidades que tienen más carga espiritual que otras. Los objetos o árboles antiguos, lugares abandonados, ojos de agua, *antigales* (lugares

---

<sup>40</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5.

<sup>41</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 7.

con restos de antiguas poblaciones, llamados sitios arqueológicos en otros ámbitos), *pircas* (paredes de piedra) viejas, entre otros, son los principales causantes de *maraduras*. Es común que las personas curen los lugares que pueden ser sospechados de causar algún daño. Por ejemplo, si hay un árbol viejo en el que alguien quiere sentarse, se puede ir previamente con alcohol y coca, y curar el lugar para protegerse de una posible *maradura*.

Cuando analizábamos quienes acudían por este motivo, encontramos que había ejemplos de varios grupos etarios y sociales. Para graficar esta amplitud vamos a tomar dos casos que se manifestaron en las entrevistas realizadas. El primero es de la señora de más de setenta años, que es feriante en Humahuaca. Cuando le preguntábamos si acudía con frecuencia a un curandero, nos decía: “sí, yo mayormente lo veo, lo veo mayormente para que me ayude cuando estoy asustada, la tos también te sabe dar del mismo susto, eso sabían hablar mis abuelitas”<sup>42</sup>. Es muy probable que en épocas anteriores haya habido más enfermedades relacionadas con el susto. Para ilustrar un caso de alguien más joven, vamos a rescatar el testimonio de un padre soltero de 25 años<sup>43</sup>. Él nos relató que su beba de tres meses se asustaba de vez en cuando, por lo que la llevaba a una curandera. La última vez que recordaba haberla llevado era porque el ruido de una moto había asustado a la pequeña.

En suma, los sustos y *maraduras* son algunas de las principales afecciones que tratan los curanderos. Estos problemas se pueden manifestar de diferentes formas. Muchas veces cuando un paciente acude con problemas de salud, suelen estar relacionados con el susto, que está desequilibrando el cuerpo físico y el espíritu de las personas. Los sustos y *maraduras* se los sana normalmente acudiendo a un particular, ya que tanto el mal como la cura se comprenden desde la misma ontología. Tanto jóvenes como gente mayor se tratan de esta manera, aunque es preciso aclarar que los bebés y niños son mucho más proclives a contraerlos. Consideramos que para acudir a un particular por sustos y *maraduras*, no hay una diferencia etaria.

---

<sup>42</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 2.

<sup>43</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 10.



### **8.1.2. Malestares corporales y enfermedades graves**

Los que podríamos llamar problemas de salud físicos también son atendidos, en gran medida, por médicos particulares. Aquí encontraremos una variación entre lo que ocurría a principios del siglo XX y la actualidad. En el pasado, los curanderos atendían todos los problemas de salud, sin excepción, hoy en día hay afecciones por la que definitivamente no se acudiría a uno. El epítome de esto puede ser el dolor de muelas, que a principios de siglo pasado era atendido por curanderos y, hoy en día, son los dentistas los que cubren la totalidad de los casos. También encontramos afecciones físicas que se presentan en forma individual, o bien otras propias de grupos etarios, sociales, culturales, etc., que los lleva a acudir a un curandero o al hospital, según sea el caso. Por último, veremos enfermedades graves, o a las que la ciencia médica no da respuesta.

La afección del dolor de muelas se encuentra presente en la Encuesta Nacional de Folklore, y también lo vemos referenciado en las entrevistas. El maestro de Juella escribió: “para curar el dolor de muelas, toman una lagartija y abriéndole la boca la escupen y la largan viva; el enfermo sana y el animal queda con el mal”<sup>44</sup>. Lo interesante de esta cita es que no resultaba extraño que un curandero trate el dolor de muelas, sino que pareciera que era lo esperable. Como ya vimos en el capítulo dedicado al desarrollo de la biomedicina en Jujuy, el sistema sanitario donde operaban los dentistas era extremadamente limitado. Las personas desconfiaban de los hospitales que, además, resultaban insuficientes para la cantidad de población necesitada. Esto bien lo analiza Fleitas en su tesis doctoral (Fleitas, 2014, págs. 221-222). En la actualidad, los dentistas han proliferado y es muy poco probable que alguien acuda a otro tipo de médico, por salud bucal. Si bien puede que existan casos aislados, ya no está dentro de la órbita de acción de los médicos particulares. Al respecto, en una de las entrevistas que realizamos, ante la pregunta de “¿por qué motivos acuden a los curanderos?” encontramos la siguiente respuesta:

–Eso es algo que doña Argentina... A ver, un dolor de muela, un dolor de panza, no. Vos vas por cosas que no le encontrás explicación. Ponele que te roban, vos

---

<sup>44</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Juella, Maestro: Juan Antonio Castañeda, foja 6 anverso.

decís, ella te dice si va a aparecer o si no va a aparecer, pero por un dolor de muela, cabeza, no, no...

-Enfermedad no atiende...

-Enfermedad así leve, un resfrío, no [...] <sup>45</sup>

En este extracto encontramos cómo el narrador explicaba que por problemas que hoy fácilmente solucionamos con una pastilla o yendo a un dentista, no acudiría a un curandero, no se va por algo leve. Estos solo actúan en casos donde no se encuentra una explicación o respuesta biomédica. Otro ámbito de acción, donde los particulares van perdiendo lugar, es el referido a problemas traumatológicos o quebraduras. Antiguamente sólo ellos sanaban los huesos en esta región, y los que lo hacían muchas veces eran denominados “hueseros”. Esto lo pudimos encontrar mencionado en una de las entrevistas, donde la señora relató cómo, cuando era niña (calculamos que el hecho ocurrió aproximadamente en 1952), sufrió una quebradura, la que fue atendida por una curandera.

[...] ya volví a la casa y ya estaba quebrada mi costilla [...]

[...] voy y está sentada la señora [la curandera]. “Y ¿cómo anda mi hijita?” (me saluda ella). “Bien, bien” le digo. “¿Pero bien, bien?” (me pregunta la curandera). “¿Andás cantando?” “Sí”, le digo. “¿Has cantado, pero?” “Sí, cantando ando yo con las ovejas”. “Bueno” dice, “vení, a ver que yo voy a ver tu corazón. Si has andado cantando, tu corazón debe estar contento, sino no está contento tu corazón, si no has cantado.” Y ha comenzado a contar mis costillas y yo no decía nada. Al otro contando costillas ¡huy, que casi, le pego una piña a la señora! Cuando ha empezado a tocar fuerte. “Ve, vos decís que andas cantando, no has cantado nada, tu corazón está avisando aquí”. “No que porquería”, digo. Y dice que las costillas estaban agarrando la arteria del corazón [...] Y me dice: “bueno mañana anda a la casa mijita” [...] <sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

<sup>46</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 2.

En esta narración podemos corroborar que, para mediados del siglo pasado, los curanderos eran quienes atendían estos problemas. En la actualidad, se sabe que algunas veces los curanderos tratan quebraduras. Pero cada vez es menos común, y en la gran mayoría de los casos se trata de personas que viven en el campo, bastante alejadas de los centros urbanos de la Quebrada.

Con respecto a otras enfermedades encontramos una gran variedad de casos. Como vimos anteriormente, los curanderos poseen un método de diagnóstico, generalmente mediante el uso de la hoja de coca, por el cual determinan si pueden curar al paciente, si es para otro sanador o si es para el hospital.

Si pueden curar, o no, las dolencias o enfermedades que aquejan al paciente, depende de cada caso en particular, sin posibilidad de generalizaciones. Cada curandero evalúa individualmente si es que entra en su campo de acción o no. Al respecto, la reconocida sanadora de Pinchayoc, nos relataba como curaba 22 afecciones físicas. Podía curar los riñones, el hígado, los ovarios, la matriz, entre otros. Esta curandera nos explicaba que es consultada todos los días por diferentes motivos de salud corporal, los que generalmente podía curar. Mientras relataba fue nombrando diversos casos, algunos muy difíciles, en los cuales intervino exitosamente. Una de estas anécdotas fue narrada en una entrevista, donde se mencionó la misma historia que contó la curandera. El entrevistado continuaba respondiendo qué casos atendía la sanadora, y nos decía lo siguiente:

–Enfermedad así leve, un resfrío, no. Enfermedades fuertes. Ella me dice que una vez, no sé si vos los conoces a los Arce, los verduleros.

–Sí

–Que uno ha chocado una vez, más o menos se ha volcado, algo así, y se quebró las patas, las dos. Llevaba como un año en el hospital, no podía caminar, no podía hacer nada. Doña Argentina dice que fue dos veces, la llevaron de acá, lo curo todo, y al mes salió caminando del hospital.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

En este caso vemos como se hace una diferencia entre las enfermedades leves y graves. Según él, ella se ocupa de temas graves, cosas que no pueden resolver en un hospital o que no tienen explicación. Lo que refuerza en otras dos oportunidades, donde menciona que no van por cualquier cosa a verla. Sin embargo, esto queda sujeto a la individualidad de los pacientes y los curanderos. La propia sanadora explicaba que cura muchas cosas, sin necesidad de que éstas sean graves. El punto central acá es la naturaleza del mal, lo que está íntimamente relacionado con las nociones de salud y enfermedad que venimos trabajando. La curandera identifica si la enfermedad, leve o grave, proviene de un desequilibrio anímico o espiritual, sea este intencional o fortuito. Es en este campo donde ella puede operar, si entiende que el origen está en otro lugar deriva al paciente al hospital. También es posible que identifique que la enfermedad tenga naturaleza espiritual, pero que está fuera de su alcance, en ese caso recomienda acudir a otros curanderos que ella conoce, generalmente en Bolivia.

Como dijimos anteriormente, no se pueden hacer grandes generalizaciones, los casos varían con particularidades propias. A continuación, analizaremos un relato en el que la persona acude al curandero por susto o por problemas estomacales menores de sus sobrinos. La misma persona, más adelante, contó que buscaban con desesperación a un particular por problemas de salud graves, que sufría su marido. Veremos los dos extractos que mencionamos.

[...] Al curandero, por eso te digo, nosotros lo llevamos al abuelo Velázquez más que nada, a los tres. Y a la Chela después, a Rubén, por empacho. Pero así, por decir “vamos por otra cosa”, o “vamos a ver por qué estoy así”, no.

[...] Sí, lo recurrí al curandero con mi esposo, como te digo. Porque no había forma de que a él alivien sus dolores y entonces bueno... Me dice una señora que “capaz que le han hecho algo ¿Por qué no lo llevás a que lo vea un curandero?”. [...] Fuimos a él, lo limpió y... porque primero me dijeron de esa señora de Chaupi.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

Aquí vemos como la señora relataba que llevó a curar de empacho a su sobrino, Rubén. Pero que no consulta a curanderos por las dudas, o para ver otros problemas de salud. Más adelante nos contaba cómo acudieron a un particular para que atiende a su marido, ya que estaba grave, y en el hospital no le daban solución. Lo interesante de esto es que la razón por la que decidieron consultar al curandero fue porque podía existir la posibilidad de que el mal sea de otra naturaleza. Eso en virtud de que una señora menciona que “capaz le han hecho algo”.

Encontramos otro ejemplo en donde un mal que no puede ser tratado en el hospital, termina en manos de un curandero. Pero esta vez, la historia está narrada en la Encuesta Nacional de Folclore. Ya habíamos mencionado cómo el maestro de Uquía hizo traer a un particular de Rodeo para que curara a su hermano. Ahora veremos este mismo relato, pero con más detalle.

En octubre de 1920, mi hermano José Antonio Uro, Jefe del R. del Estado Civil del depto. de Humahuaca, de un momento a otro apareció con un dolor en los pies, del puente a la punta de los dedos, era al parecer tan agudo que cuando le apuraba lloraba a lagrima viva, no podía soportar ni las sabanas sobre los pies, hubo que construirle un aparato para que los tuviera siempre al aire, a momentos decía “siento mucho frio” otras “que le quemaba” se le tocaba y tenían los pies un calor natural, no tenía un rato de sosiego; fue asistido por los dos médicos del Hospital y después por los afamados Doctores Ruperto Zuruaga y Domingo Dauffó; medicamentos interiores y exteriores se le aplicaron a granel. [...]

[...] A los dos días estuvo Don Juan Antonio Paredes en la oficina en busca del Jefe, se le informó la causa de su llamada y se le pidió que curara al enfermo [...]

[...] Cuando el calor del día fue propicio, vestimos al enfermo y con gran sorpresa de todos, pudo caminar, agarrado sí, porque estaba muy débil y a los tres días siguientes caminaba solo, pero con alguna dificultad.

Paredes no cumplió con la promesa de volver el Viernes siguiente y recién a los 22 días le hizo la segunda curación, con la que quedó hábil para moverse

libremente y a los 29 días le hizo la tercera, con la que lo dejó completamente sano y bueno como actualmente se álla. [...] <sup>49</sup>

Encontramos en estos extractos que el curandero fue requerido para sanar un mal que la biomedicina de la época fue incapaz de tratar. El maestro, que se declaraba un profano en estas artes, narró cómo, con tres “curadas”, su hermano salió de la enfermedad. Por lo expuesto hasta acá, deducimos que los problemas de salud físicos que tratan los curanderos son del todo variados. Sólo se debe identificar el origen del mal. Si bien algunas personas acuden por problemas menores, otras llegan ya desahuciadas y sin esperanzas ni respuestas de la biomedicina.

Hoy en día, los curanderos realizan una lectura con hojas de coca, en la cual identifican qué es lo que está causando la enfermedad y si la pueden tratar o no. Si el mal es causado por sustos, maraduras, soplos o algún deseo intencional de causar mal, por parte de un tercero, esta es pasible de ser curada por un curandero. En el siglo pasado, los curanderos trataban la totalidad de los problemas físicos de la mayor parte de la población. Este hecho se fue reduciendo a ciertas áreas, o a determinados problemas, todo esto de la mano del avance de la biomedicina en la Quebrada de Humahuaca. Por otro lado, no se le puede restar importancia a las políticas aplicadas en las últimas décadas, donde se fomenta de manera directa la vacunación y el control sanitario biomédico de los niños. Muchas de las asistencias sociales que reciben las familias, están supeditadas a la inclusión de los menores en las instituciones biomédicas. Este hecho fomentó el contacto más cercano de las nuevas generaciones con la medicina estatal.

Por lo que vimos en las entrevistas, las personas más jóvenes acuden primero a la biomedicina y luego, si no hay solución o es una enfermedad muy grave, recién van a los curanderos. Los mayores, en cambio, prefieren visitar a los particulares en primer término, luego el sanador determinará si es para el hospital o no. Encontramos una tendencia de cambio en esta área. Las nuevas generaciones, en general, confían más en la biomedicina para tratar problemas fisiológicos, y acuden a los curanderos recién cuando no encuentran

---

<sup>49</sup> Encuesta Nacional de Folklore, Jujuy, Uquía, Maestro: Teodosio Uro, foja 29 reverso a 31 anverso.

solución. Esto también ocurre con algunos de los sectores sociales que no suelen recurrir a los sanadores, y lo hacen recién cuando se ven desahuciados o sin respuesta alguna desde la biomedicina.

### **8.1.3. Estados anímicos, problemas mentales**

En la Quebrada de Humahuaca, aun hoy, es difícil que las personas acudan de manera voluntaria a tratamientos psicológicos o psiquiátricos. Este tipo de enfermedades son uno de los principales motivos por los que se recurre a un curandero. Cuando las personas tienen problemas de rupturas amorosas, pérdidas de seres queridos, angustias económicas o familiares, es probable que asistan a un particular para que los ayude. Las adicciones o el alcoholismo también son parte del campo de acción de los curanderos. En la siguiente cita, encontramos cómo lo explica el hijo del curandero de Uquía.

Entonces él sabía cuándo la persona tenía problemas de esa... de ese tipo. Entonces, de esa manera, él utilizaba las limpiezas que... te daba una limpia, porque hay algo mal en la persona. Y... volvía la persona a su normalidad. Él ha tratado a personas que estaban desequilibradas, así, les decíamos “está loco”, está loco porque hacía cosas raras, has visto. No tenía control, o esa persona, a veces, se embriagaba y actuaba el subconsciente de una manera, y cuando estaba consciente de otra manera.

[...] Pero hay enfermedades que a veces la medicina no la cura. Entonces acudimos a los expertos en curaciones así, particulares. Más sobre todo en el ámbito sentimental. En esas cosas a veces no hay medicina que te solucione la vida. Entonces estas personas que curan, que dicen bueno, vamos a hacer de que puedas salir de esta situación. Porque mi viejo también curaba algunas situaciones así. Pero no era de esos que decía “mira yo hago esto y tu pareja va a volver”, o “yo hago esto y vas a conseguir otra pareja”, o “vas a conseguir lo que vos querés”. No, simplemente era más sano y directo, y decía “primero tenés que curarte vos”, o sea sanarte de... porque toda situación de malestar, así en una pareja, te lleva a un tiempo de transición. Donde vos tenés que tener un tiempo de dolor, otro tiempo de recapitación. Entonces él lo entendía así. Es por eso que algunos dolores o algunas enfermedades sí o sí tienen que tener

alguna... casi como un psicólogo, viste. Pero simplemente que es más conocido porque es más de confianza, porque lo conocemos en el pueblo y porque, por ahí a veces, los costos tampoco... no son caros.<sup>50</sup>

Como pudimos ver en esta cita, el padre de quien nos brindó su testimonio actuaba como ayuda emocional en diversos casos. Una palabra que debe ser tomada en cuenta es “confianza”. La confianza en la persona a la que uno acude, por temas tan sensibles y difíciles de tratar, debe ser muy alta. El narrador hace la analogía con el accionar de un psicólogo, pero añade que a éstos no se les tiene confianza. Es muy probable que, al pertenecer a una cosmopraxis diferente, distinta de la que propugna las ciencias biomédicas y psicoterapéuticas, los quebradeños encuentren fácilmente la libertad y la intimidad para hablar de ciertos temas. La pertenencia a la misma comunidad ayuda a que la comprensión de los problemas, y los consejos que se puedan dar, sean coherentes con la realidad vivida, y el universo de sentidos que los enmarca. Por otro lado, los costos de los psicólogos particulares son elevados y los tratamientos de larga duración, mientras que los curanderos son accesibles para todos.

Por los estados anímicos, tanto en el campo como en los pueblos más pequeños, se sigue yendo a los médicos particulares. Problemas de amor, tristeza, depresión, etc., son atendidos por los curanderos. Sin embargo, los sectores sociales que han accedido a una educación formal más avanzada, o viven en la ciudad de Humahuaca, sin tanto contacto con el sector rural, tienen acceso a tratamientos psicológicos o psiquiátricos. Los problemas mentales de mayor gravedad ya son tratados institucionalmente desde el hospital, o algún centro especializado en la capital de la provincia.

En lo referente a la locura, Fernández Juárez (2019) hace una relación entre el susto, la locura y las posesiones. Vincula algunas percepciones de la demencia con las posesiones demoníacas de época colonial, y la interpretación europea de las formas tradicionales de sanación andina. El autor entra en un terreno más complejo, que no desarrollaremos por exceder los objetivos del presente trabajo, sin embargo,

---

<sup>50</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5.



mencionaremos que en este artículo se vincula la pérdida del alma (susto) con el hecho de que, al dejar un hueco, el cuerpo es ocupado por una entidad maligna. Lo interesante es ver una forma de explicación de la locura vinculada a la cosmopraxis andina, en una combinación con las ideas cristianas de demonio, que permeó a la sociedad durante la colonia.

Podemos inferir que, durante todo el período estudiado, eran los médicos particulares quienes se encargaban, como lo hacen en gran medida en la actualidad, de todos los casos en los que la mente o el estado anímico estaban comprometidos. Con el correr de los años, los hospitales de la Quebrada comenzaron a dotarse de psicólogos, y unos pocos se asentaron en centros urbanos de manera particular. Sin embargo, pareciera que su trabajo está muy relacionado con la actividad oficial y los requerimientos protocolares de la justicia o el ministerio de salud. Aunque la tendencia está inclinada a ir cada vez más hacia una atención psicológica académica, los quebradeños, en general, siguen buscando ayuda en los curanderos. Por este motivo, los problemas anímicos, desganos, depresión, adicciones, temores, estados alterados de humor, etc., siguen formando parte de la órbita de acción de los médicos particulares en esta región. Entendemos que los problemas, cuyo origen está en la trama social de relaciones, lo cura quien conoce las pautas comunitarias y forma parte de ese entramado.

#### **8.1.4. Problemas económicos o pérdidas materiales**

En el capítulo donde caracterizamos a los curanderos, ya adelantamos parte de lo que analizaremos a continuación. Esto está relacionado con el accionar de los mismos en el ámbito material y económico. Tenemos que volver a interiorizar al lector en la cosmopraxis andina, donde todas las cosas poseen su parte espiritual. A raíz de la naturaleza propia de los objetos, los particulares pueden acceder a ellos. Se entiende que, como ocurre en el caso de las enfermedades, a veces los curanderos serán capaces de encontrarlos y otras no. Lo que también está vinculado con esta idea de ser “fino” en el oficio. Hay sanadores afamados por su habilidad de hallar objetos perdidos o robados. Mediante el acceso a la espiritualidad del mundo material, pueden ayudar a las personas en los problemas de sus vidas cotidianas.

Por lo que señalamos anteriormente, la pérdida o robo de un objeto es un motivo muy frecuente para consultar a un curandero. Muchos de los entrevistados dan cuenta de cómo recuperaron objetos gracias a su mediación. A continuación, veremos dos ejemplos de casos en los que los curanderos actúan para recuperar objetos perdidos o robados. El primero de ellos es un relato de un joven que posee una estrecha relación con la curandera que logramos entrevistar.

[...] ella cuenta un par de anécdotas. Que ha ido gente que le habían robado plata, vehículo, llaves, todo, un montón de cosas habían perdido. Ve y dice, te tira las hojas y si es para que aparezca, va a aparecer, y si no, no va a aparecer más. Es blanco o es negro. Si te dice que va a aparecer, no es que tenés que estar echado en tu casa, esperando que aparezca. Vos tenés que... para que se agilicen los trámites tenés que ir a prenderle velitas a la virgen que le tengas más fe [...] <sup>51</sup>

Aquí podemos observar que la curandera actúa como mediadora entre las entidades que harían posible, o no, recuperar los objetos perdidos. El narrador habla de prenderle velas a la virgen a la que uno le tenga más fe, ya que la curandera posee numerosas vírgenes y santos en un altar de su casa. Es la vinculación espiritual con esas imágenes la que traerá de vuelta los objetos perdidos, no la curandera. El atributo de los particulares como intermediarios es una característica muy importante. Lo podemos observar en el cuadro de Ramoneda, que está en la portada, pintado en Humahuaca en 1947 “El curandero Zapana”. En esta pintura se distinguen claramente dos retablos con un santo y una virgen, junto con otros elementos propios del sanador que mencionaremos más adelante. Por otro lado, en el relato del joven allegado a la curandera, nuevamente aparece la coca como el instrumento más adecuado para generar esta vinculación, y los particulares pueden leer en sus hojas el resultado de la búsqueda. El hijo del curandero también se refiere al procedimiento de la misma manera, describiendo a su padre como un mediador, un “intermediario”. Nos decía lo siguiente.

---

<sup>51</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

Entonces, a través de la coca, por ahí también a veces, no es que adivinaba, pero por ahí se deducía algunas cosas, en el caso de pérdidas, robos. Porque él también tenía como un ayudante, o un intermediario entre él y... como era creyente, entre él y Dios, San Antonio. Entonces este santo él lo pedía de que lo revele en la coca las cosas que él preguntaba. Entonces, a través de la coca, él iba preguntando, bueno ¿este robo sucedió así? Sí. ¿Se va a esclarecer? No. ¿Se va a esclarecer? Sí. ¿De qué manera? Bueno, hay que estratégicamente ver en los lugares cercanos. Porque la policía también vino a buscarlo varias veces para... en esos momentos no había el departamento de investigación, solamente era la comisaría y la seccional.<sup>52</sup>

Es interesante este relato ya que además menciona que la policía fue, en varias ocasiones, a resolver robos con el particular, que muchas veces encontró lo que se buscaba. Esta característica del curanderismo es una de las más solicitadas por la población. En el proceso de búsqueda y aparición de objetos materiales, hay varios curanderos de referencia, en las entrevistas se menciona a algunos muy buscados por este motivo. Otra forma muy usual para encontrar objetos robados es mediante una calavera, a la cual se le debe poner una moneda entre los dientes. Hay algunos curanderos que poseen su calavera, pero también las tienen otras personas, ya que éstas pueden haber quedado de herencia familiar u otros motivos. En este caso la búsqueda es mediante la calavera, no por el accionar de un particular, por este motivo no es necesario que las calaveras pertenezcan a los curanderos. Veremos un ejemplo que saquemos de las entrevistas.

- [...] Aparte de eso, doña Argentina, por ahí, tiene un... un cráneo.

-Una calavera.

-Ajá, una calavera. Ella, bueno en los casos de robo y eso, le pone la monedita de cinco centavos a la calavera. Bueno, no sé si sabrán aparecer las cosas, pero la gente recurre mucho.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5

<sup>53</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

La recuperación de objetos, mediante las calaveras o la coca, es una práctica muy habitual en la Quebrada, en los Andes en general, y también lo fue en épocas pasadas. Existen numerosos ejemplos andinos del uso de cráneos humanos, uno de los más emblemáticos es el de la ñatitas de La Paz. Aquí también se utiliza la capacidad de agencia de los difuntos, a través de sus restos físicos, para conseguir favores. Las ñatitas son calaveras que están en custodia de las familias, y que, una vez al año, son celebradas en la vía pública (Fernández Juárez, 2010). En la Quebrada existen calaveras famosas por recuperar cosas, como así también curanderos reconocidos en el arte de encontrarlos mediante la coca. Como ya habíamos mencionado, esta práctica dota a los particulares de gran poder e influencia sobre la sociedad. En cuanto a esto, en el siguiente punto veremos cómo muchos quebradeños se guían por los consejos que puede transmitir un curandero sobre problemas económicos o negocios.

[...] si vos vas a emprender un negocio como nosotros, yo cuando abrí un negocio, fui y le pregunté a doña Argentina “¿va a ser bueno abrir ese negocio?” Y me dijo que sí, va a ser bueno hacer la inversión, pero que no iba a andar. Y que, después de un año o dos, recién iba a andar. Hasta que yo hice bueno la inversión, gasté un poco de plata, está parado, pero no es algo que se tira ni nada.<sup>54</sup>

En esta cita se ve reflejada una práctica común en muchos quebradeños. La de consultar a un curandero previo a realizar una inversión importante, un viaje, un negocio, etc. Los particulares, muchas veces, ofician de guías en estos aspectos, pero una vez más, no lo hacen a título personal, sino como intermediarios. La mayoría de las consultas se resuelven mediante la lectura de la coca.

Los curanderos, en su rol de mediadores entre entidades anímicas y canales espirituales para la resolución de problemas, comparten esta característica con otros sanadores de los Andes. Un caso muy documentado es el de lo *yatiris*. Fernández Juárez (2004b) refiere a cómo actúan estos especialistas, oficiando rituales por medio de los que

---

<sup>54</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

se facilitarán formas de comunicación o trasposos anímicos que restauran el equilibrio perdido.

Los curanderos también suelen ser solicitados por quienes poseen haciendas o ganado. Es muy común que la gente del campo llame a particulares para solucionar problemas de salud de sus animales o sembradíos. Referido a esto, nos tocó participar de manera directa de cómo un pastor trashumante, entre Ocumaso y Capla, había pedido ayuda a un veterinario, a causa de un parásito hepático en las cabras, nos explicaba que había llamado tres veces al curandero, y aun así los animales se le seguían muriendo. Claramente vemos cómo recurrir a un veterinario, en este caso, fue la última opción. La curación de campos o animales también están documentados en el texto de Márquez Miranda, donde escribe.

[...] la curación por palabras no se utiliza solamente para personas. En la campaña argentina es muy común, todavía, verla aplicada a la salvación de animales afectados por infecciones [...]. También se suele usar, en otras partes, para exterminar isocas de los trigales. De suerte que humanos, animales y plantas, pueden ser susceptibles, en opinión popular, de ser curados con tal procedimiento. (Márquez Miranda, 1949, págs. 118-119)

Vemos que Márquez Miranda había encontrado, a mediados del siglo pasado, casos donde los curanderos eran convocados para intervenir en la salud del campo. Lo referente a la fertilidad de la tierra o la salud del ganado tienen una estrecha vinculación con su contraparte espiritual, lo que podemos corroborar en la actualidad. Para todos los momentos importantes del ciclo agropecuario existen rituales precisos e imprescindibles. En las señaladas (cuando se marca a los animales), los momentos de siembra y preparación de la tierra, el traslado del ganado, etc. Las oraciones y ofrendas a la pachamama están más que presentes. Por ello, sobre todo en el campo y en los cerros, el accionar de curanderos sobre los animales y sembradíos está presente.

En cuanto a los curanderos como guías, consejeros económicos o buscadores de cosas perdidas o robadas, vemos que las edades que los solicitan son de lo más variadas. En

las entrevistas, muchos dan testimonios de esto, las calaveras también son muy afamadas, habiendo dos muy conocidas en el pueblo de Uquíá. Rescataremos aquí el relato de un joven bailarín, que había sufrido el robo de su celular durante un ensayo. Nos decía lo siguiente.

[...] Fui a ver a doña Argentina, tres veces. Tenía que llevarle velas, coca y alcohol, me pidió. La primera vez me dijo “va a aparecer”. Después, me dijo que ya lo estaba encontrando. Y la última, que ya había aparecido, que ya no tenía que volver. Y pasó como una semana y mi hermana estaba en la puerta del negocio, dijo que vino un chiquito le dijo “toma te mandan esto” y se fue nomas ¡y era el celular!, yo no podía creer [...]<sup>55</sup>

Este tipo de prácticas es muy común en la sociedad quebradeña. La cita anterior pertenece a un joven de la ciudad de Humahuaca, donde sigue siendo común buscar objetos de esta manera. En los pueblos más pequeños y en el campo, el recurrir a los curanderos para resolver este tipo de conflictos es más frecuente.

En resumen, los curanderos son y fueron grandes mediadores de consejos y ayudas en la economía quebradeña. Ya sea por su accionar sobre los bienes y ganados de las personas, los consejos o capacidad para encontrar objetos robados o perdidos. El poder de estos sanadores trasciende lo que denominaríamos salud física o mental, y está relacionado con una armonía total de las personas, pudiendo accionar en cualquier malestar externo o interno que aqueje o moleste a un paciente. La correspondencia de equilibrio que existe vincula a todas las entidades que conforman la vida de las personas.

#### **8.1.5. Ojeadas, envidias, insultos, trabajos**

Los conflictos sociales, las peleas y todo tipo de problemas que surgen de la vida en sociedad, generan afecciones de diferentes tipos en las personas. Cuando la salud se ve afectada por estas causas, es necesario que un curandero idóneo lo resuelva. Gran parte de

---

<sup>55</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 11.

este tema ya lo abordamos cuando hablamos de brujería, por lo que no queremos ser reiterativos en cuanto a las citas y ejemplos.

En las entrevistas se puede ver claramente cómo está presente el poder de la palabra, y de los malos deseos. Las envidias, los rencores y las peleas pueden generar diferentes enfermedades, problemas económicos o cualquier otra afección a la salud.

En primer lugar, hay que distinguir entre dos formas de causarle mal a una persona. La primera es de manera involuntaria, o por lo menos no es producto de una acción directa y consiente para causar daño. La segunda es cuando una persona acude a un curandero para realizar un “trabajo” con el claro objetivo de enfermar o perjudicar a alguien.

En el primer caso, donde no existe una acción voluntaria concreta y pensada de damnificar, existen varias situaciones que pueden ocasionar malestares o enfermedades. Muchas veces esto se relaciona con los insultos (el maldecir), o los malos deseos y el contexto en el que fue pronunciado. Si esto ocurrió en un lugar o un horario determinado, los efectos pueden ser mucho más graves de lo que se pretendía, también existe la percepción de que hay personas cuya influencia es superior a la de otras. Una vez más, esto quedó muy bien narrado por el hijo del curandero, que nos decía lo siguiente.

(...) una maldad de alguna persona o una... sobre todo él no creía mucho en las maldades puestas por otras personas, simplemente él decía que, por ahí, hay horarios, hay momentos donde podés estar en zonas negativas y, que se yo, una maldición de una persona una simple... que se yo, hablemos en vulgar, así una simple puteada llegaba a la persona más fácil.<sup>56</sup>

Acá vemos un ejemplo de cómo cualquier acción o pensamiento negativo, influenciado por el contexto espiritual, temporal o ambiental, puede agravarse. Es común escuchar que se profirió un insulto en “mala hora” y culpa de eso el daño causado fue mucho mayor. Lo mismo ocurre con los malos deseos, las envidias y los rencores. Este tipo

---

<sup>56</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 5.

de sentimientos poseen una carga muy fuerte, y pueden ocasionar perjuicios a quienes son víctimas de ellos.

Por otro lado, hay relatos de personas que acuden voluntariamente a un curandero para causar daño o enfermar a una persona con la cual se tiene cierta enemistad. En las entrevistas surgieron varios ejemplos de cómo opera este tipo de acciones, las cuales suelen ser muy temidas. Si una persona se siente víctima de un ataque, y algún curandero en particular es sindicado como el causante de este, muchas veces se lo califica de manera negativa o se le tiene poca estima. Aun así, las personas se cuidan de acusar pública y abiertamente a un curandero.

En las entrevistas, cada vez que se mencionó este tipo de “trabajos”, los consultados se encargaron de aclarar que no participaron nunca de ellos, pero algunos sí afirmaron haber sido víctima de éstos. El desprenderse de estas operaciones fue común y muy efusivo en todos los casos. La relación directa entre la magia negra y estas acciones hace que nadie quiera mostrarse, o que se los sospeche, como partícipe de ellas. A continuación, veremos un ejemplo de esto:

Yo con \*\*\*\*\*<sup>57</sup>, dicen que hay dos magias, una magia negra y una magia blanca, o sea la buena y la mala. \*\*\*\*\* sí... a mí me llegó un solo comentario, de un pariente, que le hicieron con \*\*\*\*\* ese trabajo. Pero a mi jamás, jamás, jamás escuche de ninguna otra persona, que \*\*\*\*\* haya hecho una magia negra. O sea, si vos vas muy resentida, muy dolida o muy dolida y le prendes a la calavera que es brava [...], no podés decir que \*\*\*\*\* está haciendo magia negra [...]<sup>58</sup>

En esta cita vemos esta distinción entre distintos tipos de magias. Luego habla de cómo un pariente suyo dice haber sido “trabajado” por un curandero. Lo que el narrador se encarga de aclarar es que, muchas veces, no son los particulares lo que realizan estas acciones, sino que los objetos o las mediaciones que pueden hacer canalizan el odio o el resentimiento de las personas. En ese caso el responsable de hacer daño no es el

---

<sup>57</sup> En casos de posibles referencias de magia negra, preferimos preservar los nombres de los curanderos.

<sup>58</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.



curandero, sino la persona cuyas intenciones son magnificadas por entidades anímicas. Más adelante, el entrevistado se encarga de dejar claro que él no sabe nada de cómo realizar este tipo de acciones. Nos dijo “Ese yo lo he visto, no conozco de esa macumba, esos ritos paganos no conozco yo, no se quien hace tampoco.”<sup>59</sup>

Existe la clara voluntad de desmarcarse de lo que podría ser o parecer magia negra, pero reconoce su existencia. Esto ya lo vimos cuando hablábamos de las acusaciones de brujería que sufren los curanderos. También podemos recordar que los sanadores muchas veces deben enfrentarse a males causados por otros particulares. En esos casos, todo depende del poder que tenga el curandero que está operando de forma negativa, ya que eso va a determinar quién puede realizar una curación exitosa o revertir el mal generado.

No encontramos demasiados cambios entre lo que ocurría antes ni en los grupos etarios que consultan. Podemos decir, como ocurre con el susto, que cada vez son menos las personas que atribuyen determinadas enfermedades a esta causalidad. Sin embargo, cuando hay enfermedades muy graves, infortunios económicos, problemas familiares o desgracias recurrentes, es muy probable que se piense en haber sido víctima de un “trabajo”.

Los conflictos sociales son una de las principales causas por las cuales se acude a los curanderos. Aunque en todas las entrevistas negaron haber utilizado a un particular para estos fines, muchos pudieron señalar o dar conocimiento de personas que sí lo habían hecho, o se identificaron como víctimas de uno de esos “trabajos”. Como vimos en algunos ejemplos de la Encuesta Nacional de Folclore, esto es algo que prevaleció en el tiempo. La función de los curanderos como hacedores y sanadores de males intencionales o provocados por peleas, está directamente relacionado con la cosmopraxis de la sociedad quebradeña.

En los Andes es común encontrar la oposición maniquea entre magia blanca y negra. Fernández Juárez (2019) encuentra una relación directa con el pensamiento europeo

---

<sup>59</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 4.

medieval. Por su parte, Ina Rösing (2008) analiza muy bien las diferentes mesas *kallawayas*, distingue entre blancas y negras, estas últimas están destinadas a devolver un mal o causar daño.

[...] En todo caso la mesa negra se dirige siempre contra un contrario o un enemigo que no está personalmente presente en el ritual, y puede ser también contra su familia, su casa, su patio, su chacra y su ganado. La forma más liviana de la mesa negra, su polo más “suave”, es el que queda circunscrito con el término *kutichina*: devolución del daño sufrido de su causante. El otro polo es la neutralización. (Rösing, 2008, pág. 60)

En esta cita de Rösing encontramos varias referencias que pueden ser análogas a nuestro análisis. Vemos a los sanadores devolviendo males y, por consiguiente, causándolos. También es interesante ver que, en las mesas negras, los *kallawayas* pueden infligir daños a personas, casas, animales, etc. Encontramos aquí otra referencia andina a cómo el mundo anímico afecta de muchas maneras a quienes son víctimas de ataques. Usar entidades espirituales para la agresión es un método usual en la cosmopraxis andina, o al menos sentirse víctima de ello (Junquera, 1982).

#### **8.1.6. Consejeros Rituales**

Los curanderos son frecuentes consejeros rituales, sin embargo, este punto apareció poco en las entrevistas, porque probablemente no esté objetivado por la población. Aquí nos gustaría detenernos un poco en el rol de investigadores nativos. Cuando, en el marco teórico, presentábamos los problemas que postulaba Spedding (2013) para los investigadores que pertenecen a las comunidades estudiadas, la cuestión de la objetivación y el alejamiento del objeto de estudio suponían problemas a resolver. El rol de los médicos particulares como consejeros rituales es algo que pudimos observar recién después de mucho análisis de situaciones que, en nuestra vida, se desarrollaban de forma naturalizada. Recién con la realización de este trabajo pudimos entender que los curanderos asisten a la población de esta forma, producto del análisis objetivo de situaciones cotidianas que se nos fueron presentando. Cuando pensábamos en los roles sociales que tienen los particulares, analizando nuestro contacto personal con ellos, entendimos que muchas veces

son requeridos o consultados por motivos rituales o litúrgicos, sin una contraprestación material directa. Vamos a dar algunos ejemplos de las situaciones donde observamos esto, basados en un registro de observaciones personales de experiencias durante la investigación o de recordar y revisar otras anteriores.

Uno de los momentos con más liturgia es el carnaval, sobre todo para quienes participan y se involucran de manera muy activa en las comparsas. Es común que los jóvenes se disfracen, lo que requiere de una ceremonia de gran ritualidad y carga simbólica. En una ocasión, una joven que se disfrazó en carnaval estaba perturbada un mes después de haber pasado la fecha. Su madre aconsejó preguntarle a una curandera cómo debía hacer correctamente la ceremonia de “entierro”<sup>60</sup>, porque seguramente esa era la causa de su malestar. En ese momento, vivimos la situación desde el rol de amigos, pero analizando en retrospectiva, pudimos ubicar a la curandera como portadora de una sabiduría superior en temas litúrgicos y rituales.

En otro momento, durante el velatorio de un querido amigo, tuvimos la oportunidad de charlar largo tiempo con una sanadora<sup>61</sup>, que además es esposa de un curandero muy famoso. Esta mujer en todo momento estaba comentando los “por qué” de cada una de las cosas que se hacían durante el ritual mortuorio. Pero, además, era consultada recurrentemente por los deudos, quienes se sacaban las dudas de cómo proceder correctamente. A pesar de que, durante el desarrollo de estos hechos y situaciones, apesadumbrados por la situación, no reconocimos la centralidad de los curanderos, con el desarrollo de esta investigación y desde la perspectiva de investigador nativo, pudimos revisarlos. Entendimos el rol activo que tenía la curandera en esa situación tan difícil y cómo guiaba todo el proceso, desde una posición de autoridad litúrgica. Tenemos una gran cantidad de casos registrados desde la propia experiencia, pero ahora presentaremos un ejemplo que se vio en una de las entrevistas. Es el caso de una docente que relató sobre el portero de la escuela donde trabaja, que es curandero. Lo interesante

---

<sup>60</sup> Es una ceremonia por la cual se entierra el carnaval hasta el año siguiente, es un ritual que marca un cierre calendárico, época de centralidad en todos los Andes.

<sup>61</sup> F Ver Anexo 2, ficha N° 9.

de su historia es cómo este hombre, que era el encargado de officiar el ritual de la pachamama del establecimiento, un año faltó a la ceremonia y todos estaban preocupados por ello. Nos decía:

Yo, dos o tres veces que he ido a dar de comer a la tierra, no sé por qué motivo él no podía ir a la escuela, entonces decían “uh, ha faltado don Marcos ¿cómo vamos a hacer?” Todos preocupados ¿viste?<sup>62</sup>

En la historia que citamos, se percibe la preocupación de sus compañeros, ya que era el curandero el que normalmente llevaba a cabo todo el ritual. Es necesario entender que dar de comer a la tierra es una ceremonia muy extendida en la Quebrada, y probablemente la mayoría de los presentes en esa ocasión la realizaban en sus casas. Sin embargo, en la escuela, al haber alguien con más autoridad sobre el ritual y al tratarse de un ritual público que será observado por la comunidad, generaba cierto nerviosismo al estar ausente.

Es más común que sean los jóvenes quienes, a instancias de sus mayores, consulten o pregunten cómo se debe realizar tal o cual ceremonia. Las personas de más edad suelen tener experiencia y sus propias formas de hacer las cosas, aprendidas a lo largo de su vida.

Como vimos, los curanderos son considerados especialistas rituales, no sólo en los ámbitos de su propio accionar como sanadores, sino en la vida cotidiana. El misticismo que rodea toda la figura de los curanderos los convierte en referentes litúrgicos y ceremoniales para toda la comunidad. Este rasgo queda bien representado en el cuadro de nuestra portada, el sanador Zapana retratado por Ramoneda, posee una mirada profunda, está rodeado de elementos propios de su actividad, resultando una figura que emana una mística particular. Los años reflejados en su rostro transmiten sabiduría e imponen respeto y solemnidad. Los curanderos son personas que por su conexión con lo oculto son tomados como referentes en todo lo que atañe a la ritualidad. Es muy probable que esta función se haya mantenido a lo largo del tiempo. La cercanía de los particulares con la espiritualidad y

---

<sup>62</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 3.

la ritualidad los debe haber vuelto excelentes consejeros y guías en este sentido. Por ende, si bien no encontramos registros de este rol en el pasado, inferimos que no es arriesgado aventurar que ocurría lo mismo en el siglo pasado.

A su vez, también podemos entender que esto forma parte de las características andinas de los sanadores. Por ejemplo, Fernández Juárez (2004b, pág. 19) llama a los *yatiris* “especialistas rituales aymaras”. Para los curanderos, o sanadores en general, el estar tan vinculados con el plano espiritual, a través de rituales y una liturgia específica, hace natural su rol como sabios en estas prácticas. Sus saberes y conocimientos son tomados en cuenta y aplicados por los miembros de la comunidad. Son ellos los que poseen el contacto más estrecho y cotidiano con la ritualidad y la liturgia.

## **8.2. Curanderos como “maestros” de métodos de sanación**

Hasta aquí hemos mencionado una serie de roles sociales que tienen los curanderos, en su mayoría estos pueden ser objetivados por la sociedad quebradeña. Sin embargo, existen otros que están solapados en la cotidianeidad y las rutinas propias de la población. Ya mencionamos cómo los particulares cumplen un rol central, en la mayoría de los rituales, siendo guardianes de la ortodoxia litúrgica. Ahora veremos otro aspecto que fuimos deduciendo a partir de la objetivación del tema de estudio. En este caso, también fue necesario alejarnos de nuestro lugar dentro de la sociedad quebradeña, para entender la forma en que los saberes de los curanderos se difunden en la población que los toma como modelo. Este análisis se basa en la información que obtuvimos en las entrevistas.

Entre los roles que cumplen, y cumplían, los curanderos, está el de ser referentes en métodos y formas de tratamientos. Tanto el uso de plantas medicinales, las curas del susto, el empacho o las fórmulas para sanar determinados males, están dentro del saber popular. Muchos entrevistados manifestaron saber curar del susto o conocer las propiedades medicinales de las plantas. Como ocurre en general, también en la cultura occidental, para pequeños males o malestares, las personas optan por intentar curarse a sí

mismas en primera instancia, si esto no funciona recién recurren a los especialistas. El autotratamiento es la primera medida que toman quienes sufren algún malestar conocido o leve. Lo importante de esto es que los métodos que utilizan los curanderos forman parte del acervo de recursos sanitarios de los quebradeños. Veremos algunos ejemplos que surgieron en las entrevistas, donde se ve la transmisión de estos tratamientos, y cómo son utilizados. La primera cita corresponde al relato de la docente jubilada que afirmaba saber curar de ciertas cosas, pero no quería ser asociada al curanderismo ni la brujería. Cuando le preguntamos dónde aprendió a curar, nos respondió lo siguiente:

–Y mi mamá me enseñó a curar del susto. Porque ella, después de ver como la abuela Esperanza me curaba, ella la curaba a Mónica cuando se asustaba. Entonces ahí ya quedó el curar del susto. Nosotros, a los chicos nuestros, y a los de la familia... bueno, y que le robé la cura (ríe) del empacho a la Chela, porque ese día, cuando lo curó la primera vez a Rubén, me fijé cómo lo hacía ¡ah, ja, ja! Bueno, ahora yo (ríe) y lo puse en práctica en una segunda oportunidad y...

–¿Funcionó? ¿Y funciona ahora siempre?

–Sí, sí, sí. Así que, chicos y grandes de la familia, los curo de empacho. Y de susto, bueno, también... No soy curandera (ríe).<sup>63</sup>

En este relato vemos cómo la mujer, que no se considera curandera, aprendió a curar del empacho de una sanadora. Su madre también había aprendido a curar, del susto de otra particular, lo que se volvió un saber familiar, si bien no trasciende el ámbito doméstico. En este extracto pudimos observar cómo es común emplear los remedios y métodos propios de los curanderos. Veremos otro ejemplo con el que reforzar esta idea. Anteriormente, citamos a una madre que decía que, a veces, sus hijos sufrían *maraduras*. Luego, nos relató que ella misma los curaba, por lo que ella sí necesitaba ir a una curandera, y decía lo siguiente:

–Yo, en general, particularmente, a mis hijos siempre los curo yo. He aprendido a curarlos.

---

<sup>63</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

-Claro.

-Yo. Yo siempre con el cigarrillo, la coca, el alcohol. Los fricciono todo su cuerpito, hablamos de susto. Les fricciono todo su cuerpito, sus manitos, les empiezo a sahumar sus manitos con la... con el cigarrillo. Y le llamo, su espíritu, su alma. Porque algunas veces se asustan en algún lugar lejano, y cuentan, que es ahí donde queda, su espíritu. Por eso, a veces... [...] ellos no pueden dormir [...] ellos no pueden dormir o yo, aprendí con ellos. [...]

- ¿Y vos cómo aprendiste?

-Y viendo a mis abuelos, por ahí a mis hermanas, a mi mamá, llaman. Eso es lo único que yo, curo del susto, a mi familia ¿no? Más a mis hijos, porque ellos me hacen caso a mí.

-Claro.

-Ellos me hacen caso a mí. Dicen que no toda la gente puede curar también. Yo, con ellos, bien. Y a veces también con mi sobrina, funcionó bien también. Y ya duermen quietos ellos, vos les terminas así y (suspira) suspiran, hacen como un suspiro y listo.<sup>64</sup>

En el extracto que acabamos de ver, resulta evidente que en la Quebrada están ampliamente difundidos los métodos de curación utilizados por los curanderos. Esto nos remite a pensar en cómo se transmiten los saberes en la población, reforzando la cosmopraxis de la que los curanderos son promotores y custodios. Lo mismo ocurre con el uso de plantas medicinales. Los remedios herbolarios son uno de los principales recursos sanitarios de los quebradeños, especialmente para los males estomacales y resfríos o problemas respiratorios o pulmonares leves. Los médicos particulares suelen manejar con gran habilidad estos tratamientos, pero también, de forma consciente o no, son difusores de estas prácticas. Continuaremos con el ejemplo anterior, en el que la mujer sigue explicando cómo cura a sus hijos:

- [...] Si es un pequeño dolor de estómago, yo le hago un té de coca, lo más fácil, porque siempre tengo la coca a mano.

-Claro.

---

<sup>64</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 7.

-O le hago... muchos tipos de yuyito, los yuyitos en general, los yuyos ya sean...

cómo le llaman a este... la yerba buena ¿Conocés la yerba buena?

-Sí.

-Bueno, ese. Podes hacerle hervir un poquito...

-Arca.

-El arca, es lindo también este... que decimos para que... toman todos, que decimos, este, que levanta muertos el... mira, ahora me trabé ¿Cómo se llama éste? [...]

-Ah, la muña muña.<sup>65</sup>

Con esta cita vemos cómo la mujer utiliza de manera cotidiana una variedad de plantas medicinales. Estos saberes son parte de los recursos sanitarios de todos los quebradeños, pero quienes marcan y guían los procedimientos, son los curanderos.

El último ejemplo es un caso particular, ya que la señora que lo cuenta es la ya citada vendedora de la feria en Humahuaca. Ella vende casi todos los ingredientes que piden los curanderos. En su comercio se encuentran plantas medicinales, alumbre, velas, coca, *yista*, entre muchos otros productos (quesos de cabra, frutas de estación, flores, etc.). Una de las cosas más interesantes que surgió en la entrevista es que la mujer se da cuenta, por lo que compra, a dónde se está haciendo curar su cliente. Por otro lado, puede hacer gala de un amplísimo conocimiento de la medicina herbolaria. Si bien ella en absoluto se considera una curandera, relata que puede aconsejar y curar a muchas personas que acuden a su negocio en busca de plantas medicinales. Veremos cómo respondió cuando le preguntamos si todavía iban muchas personas a los curanderos.

-Muchos van, muchos van, porque yo vendo a todos ahí. Los yuyitos que son remedios, van a buscar, por ejemplo, cuando ya están resfriados, van a buscar la borraja, la chachacoma. La chachacoma es buena para los pulmones y de ahí buscar eso, y que más es la verbena. Dice que la verbena te habla, así como estamos hablando, y así uno te da una receta, entonces vos te agarras esa receta y te tomás. Y yo que sé, también les digo "esto es bueno, esto es bueno", y se

---

<sup>65</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 7.



componen. Y así es, rabia me da una enferma quesera, era que siempre me llevaba quesos, y después de que dos veces le he dado la vida a ella, le he salvado.

– ¿Con la verbena?

–Claro yo la he salvado a ella dándole la receta. Yo sabía qué yuyos son buenos.

“Tengo una tos” decía. “¿Qué te dice el doctor?” “No sé”. Otra vuelta ha dicho que no le he sacado nada, otra vuelta le ha dicho que eso es pulmonía. Y yo le digo tomate esto, que pastillas nada, no hacen nada las pastillas, cansada. Esto tomate, así, así, guapa parece que ha quedado y me llevaba quesitos.<sup>66</sup>

En el ejemplo que tomamos, podemos ver que el contacto estrecho con las formas de curación utilizadas por los curanderos le permitió a esta señora aprender sus métodos. El manejo de la herboristería medicinal es uno de los conocimientos más valorados, en este caso la vendedora quedó molesta con su “paciente” porque no se sintió del todo gratificada. En el relato explica que, a pesar de que la curó varias veces, la quesera prefería proveer a otra feriante. Lo interesante de la historia es que esta mujer, difunde y utiliza gran parte de los métodos y los conocimientos sanitarios de los particulares. Vimos, en ejemplos, que los curanderos son especialistas en el manejo de plantas medicinales, también lo podemos ver en la pintura de Ramoneda. El curandero Zapana presenta una serie de hierbas sobre la mesa, tiene una planta en la mano y un mortero en la otra. Podemos inferir que tanto el autor como el retratado, consideraban los elementos que rodean a su figura cómo los más representativos de su actividad.

En suma. Estamos en condiciones de afirmar que los curanderos propagan sus métodos de curación. Esto puede ocurrir de forma no deseada, o colateralmente. La ontología y la cosmopraxis que sustentan las concepciones de salud y enfermedad en esta región están totalmente vinculadas a las prácticas de los médicos particulares que la mantienen y reproducen. Si bien, todo esto forma parte de los saberes de la sociedad en general, los curanderos tienen un rol central en la reproducción y mantenimiento de gran

---

<sup>66</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 2.

parte de las formas en las que se conciben la salud, la enfermedad, sus causas y sus tratamientos. Por ende, son sostenes de la cosmopraxis a la que pertenecen.

### **8.3. Relación con la biomedicina y costos de la salud**

La relación entre la biomedicina y el curanderismo ya ha sido analizada en capítulos anteriores. Vimos las presiones que los médicos agremiados impartían en el discurso oficial. Armus y Belmartino (2002) explicaban muy bien cómo, en los inicios del siglo pasado, tomó virulencia una ofensiva científicista. También podemos recordar el emblemático caso del curandero, que Fleitas (2007) estudió con minuciosidad, donde quedaron desnudas las falencias del sistema sanitario, las contradicciones sociales de las elites, y el accionar del estado en favor de los lobbies biomédicos. También pudimos ver la forma en que fue ampliándose la infraestructura sanitaria estatal, sobre todo a partir del peronismo.

Por lo que vimos, en las primeras décadas del siglo pasado, existía un enfrentamiento abierto con la biomedicina. La medicina de “los blancos”, como lo mencionaban en la Encuesta Nacional de Folclore. Los médicos escolásticos y las corporaciones médicas azuzaban, desde el Estado, al ataque abierto contra toda otra forma de curación. Sin embargo, su alcance era tan bajo, que no cubría ni remotamente las demandas sanitarias de la población que, por otro lado, no entendía ni compartía la ontología biomédica, y a esto se sumaba que los costos eran altísimos. Por ende, los curanderos se encargaban de casi todos los problemas de salud de los quebradeños. El abierto enfrentamiento con el discurso oficial pudo haber generado una reacción conservadora de parte de ellos. Cuando las propias identidades y cosmopraxis se ven amenazadas, por quienes detentan el poder, es normal salir en defensa de ellas. La desconfianza hacia la medicina escolástica es también consecuencia de una falta de comprensión ontológica de la salud y la enfermedad en la quebrada.

La confianza que se le tiene al hospital es muy baja, y esto quedó plasmado en varias entrevistas y encuentros informales de los que obtuvimos información. Uno de estos

casos es el de una empleada doméstica, quien comentó que su madre padecía cáncer de pulmón. A pesar de haber sido diagnosticada en el hospital, esta mujer nunca quiso recibir el tratamiento sugerido por los biomédicos porque, según ella, “en el hospital te charquean”. Al final optó por un tratamiento con plantas medicinales provenientes de Bolivia. Este caso puede ser sumado a otros, donde se manifiesta la poca fe que se le tiene a los hospitales y médicos escolásticos. A continuación, veremos el ejemplo de la docente jubilada que nos relataba las peripecias sufridas por ella y su marido, cuando él se enfermó gravemente:

[...] y tuvimos que recurrir al médico, a otro especialista a ver qué es lo que podíamos hacer. Y bueno, hasta que se fue, porque el médico te cura una cosa y te enferma otra. Te saca de esa y te mete en otra. Esa también es la cuestión. Así que yo no quiero ni ir al médico, no.<sup>67</sup>

Las malas experiencias con biomédicos son comunes, así como los malos tratos o malentendidos. Muchas veces, estos hablan en términos técnicos, y los remedios suelen tener efectos secundarios que dan mucha desconfianza. En el caso anterior la mujer claramente dice que no confía en ellos. El siguiente relato amplía esta idea, es parte de la historia que nos narraba la vendedora de hierbas medicinales. Cuando ella vivía en Mina Aguilar y cayó enferma, razón por la que recurrió a una curandera, estuvo hospitalizada un tiempo. En el extracto que sigue la mujer recrea una charla con su hermana y otra con el médico del hospital, por lo que puede parecer confuso. La cita empieza cuando ella accede a llamar a una curandera que le recomendó su interlocutora.

– [...] bueno hablámela (a la curandera). “¿Y aquí que te dice el doctor?”, “El doctor no me dice nada, me da pastillas”, y las pastillas me hacían orinar rojo como si hubiese comido pimentón.

–Las pastillas del hospital.

---

<sup>67</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 1.

- [...] y me cansé, y le he dicho (al médico), “no, no es por lo que yo como picante ni nada, “¿qué es entonces?” “Usted que me da las pastillas que tomo, esas pastillas me hacen hacer así”. “Y entonces no tomes”. “Si usted me dice que tome, tomo.” “Y bueno, le vamos a cambiar a otras pastillas”. Seguía a pastilla y suero, pastilla y suero. <sup>68</sup>

En esta cita vemos que la señora parece fastidiada con los métodos de curación del hospital. Cuando hablaba de “pastilla y suero”, lo hacía con voz cansada, denotando su hartazgo. Por otro lado, recreó una discusión con el médico que la atendía, el cual descreía de los efectos secundarios que acusaba la paciente, como la orina roja. Los conflictos, en cuanto a los métodos y las formas de concebir la salud y la enfermedad, hacen difícil la comunicación entre la medicina oficial, y quienes poseen otras prácticas y concepciones.

En cuanto a la relación entre la sociedad quebradeña y la biomedicina, otro punto a destacar es el costo. A principios de siglo, la diferencia entre las distintas formas de sanación era abismal, ya que la biomedicina era prohibitiva para la gran mayoría de la población, mientras que el precio de los particulares era accesible, generalmente “a voluntad”. También aceptaban como pago mercadería, animales u otros bienes. Algo que marcó significativamente la preferencia por los curanderos, durante todo el siglo XX, es el hecho de que estos médicos particulares, frecuentemente, se trasladaban al domicilio del enfermo, haciendo más cómoda la atención. Con el correr de los años los costos de la biomedicina fueron disminuyendo, lo que la volvió más accesible, y también se fueron perfeccionando y modernizando sus métodos y teorías.

Desde la llegada del Peronismo la medicina estatal experimentó un crecimiento exponencial, y los costos bajaron sensiblemente. La salud gratuita empezó a concebirse como un derecho, aun así, la población desconfiaba de los médicos y de los hospitales. En un principio, este tipo de políticas tuvo mayor impacto en la formación de parteras y enfermeros. Como ya vimos en un capítulo anterior, se fomentó la profesionalización de sectores rurales en estas áreas (Jerez, 2019), lo que resultó en una política exitosa, en

---

<sup>68</sup> Ver Anexo 2, ficha N° 2.

cuanto a la aceptación por parte de la sociedad quebradeña. Hoy en día, si bien pueden existir casos aislados en el campo, podemos decir que los embarazos son tratados y seguidos por la biomedicina y los hospitales públicos. No obstante, algunos métodos, como la “ponchada”<sup>69</sup> siguen utilizándose.

En cuanto a políticas estatales exitosas, no podemos dejar de mencionar el Plan Rural de Alvarado, que marcó un hito en lo que fue la relación de los quebradeños con la biomedicina. Como ya vimos, esta política entendió que una de las principales barreras para que aquélla penetre en las poblaciones rurales, era la falta de comunicación y la desconfianza que generaban los médicos escolásticos y sus métodos. Por esta razón, se formó en conceptos y prácticas biomédicas a ciertos pobladores, teniendo en cuenta a muchos curanderos, que aprendieron otras maneras de curar. El hijo del curandero, al que entrevistamos, fuera de la entrevista formal, comentó que su padre había sido instruido en este sentido. La relación de este sanador con la biomedicina era bastante buena y, a menudo, mandaba a la gente a atenderse en el hospital.

Cuando ya se acercaba el fin del siglo XX, se aceleraron los cambios de paradigmas que modificaron el trato hacia los movimientos indigenistas, por parte de los discursos estatales, lo que posibilitó que, en forma creciente, se fuera dando una relación más cordial entre los curanderos y la biomedicina. Si bien esta última sigue generando bastante desconfianza, ya que la forma de comunicar y el lenguaje utilizado por los profesionales de estas áreas continúan siendo una barrera importante. Al respecto, podemos citar un comentario realizado en una charla informal. En una reunión de varias personas, una señora de Uquía, que estaba tomando pastillas para la presión, estaba muy molesta por no saber qué mal tenía. Contaba como la explicación del médico le resultaba poco satisfactoria: “y el doctorcito no me dice dónde está la presión, me dice que estoy mal de la presión, pero no me explica dónde está”<sup>70</sup>. Esta mujer quería que le digan en que parte del cuerpo estaba la presión, para poder tratarse de otra manera, aquí vemos un gran choque entre las diferentes ontologías que incluyen nociones de corporalidad muy distintas.

---

<sup>69</sup> Método que se utiliza para girar a los bebés dentro del vientre.

<sup>70</sup> Nota tomada luego de escuchar este comentario de una señora de 76 años en un ritual a la pachamama, en el pueblo de Uquía.

Hoy en día es muy común que los curanderos deriven pacientes al hospital. Este es un fenómeno que ya venía dándose desde hacía unas décadas, puesto que el curandero de Uquíá, que aparece en las entrevistas, ya lo hacía en la década del 1970. En varios casos ya citados, vemos que el método más usual es leer en las hojas de coca, ahí el particular verá si puede tratar al paciente o tendrá que derivarlo al hospital.

Por lo que pudimos ver en textos referidos a los Andes bolivianos, ésta es una práctica más generalizada para la región. Fernández Juárez (2008) explica muy bien las dificultades del sistema sanitario biomédico en ese país. Tanto las barreras idiomáticas como las ontológicas hacen que el modo de curación tradicional de los pueblos indígenas sea el de mayor difusión. También explica cómo los yatiris diferencian enfermedades, que son derivadas al “doctor”.

Los yatiris aymaras, especialistas rituales y médicos originarios que tratan las enfermedades en el altiplano diferencian al comenzar la revisión del enfermo entre tipos de dolencias y de competencias terapéuticas. Acostumbran a asegurarse si la enfermedad es “de la gente” o “del doctor”. Ellos curan las enfermedades “de la gente” mientras que no pueden hacer nada si la enfermedad es “del doctor” (Fernández Juárez, 2007, como se citó en Fernández Juárez, 2008). (Fernández Juárez, 2008, pág. 203)

En esta cita encontramos claras similitudes con lo que ocurre actualmente en la Quebrada, donde los curanderos diferencian entre las enfermedades que son para el hospital o para ellos. Muy distinto a lo que podíamos leer en la Encuesta Nacional de Folclore, donde los hospitales y boticas eran para “los blancos”. De forma inversa, las nuevas generaciones de biomédicos que están llegando a la Quebrada, o que pertenecen a la sociedad quebradeña, poseen una educación más relacionada con los nuevos paradigmas, por ende, el enfrentamiento con los curanderos ha menguado sensiblemente.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo nos referimos a la población de la Quebrada como una sociedad mestiza. En el período que estudiamos el rol social de los curanderos, se fueron develando las formas en que se dio ese mestizaje. La dicotomía, que estuvo presente en la permanencia entre la medicina de los particulares y la biomedicina, mostró cómo operan estos cambios al interior de una sociedad, modificando la ontología de algunos de sus modos de vida y prácticas cotidianas. Sin embargo, también se vio cómo la cosmopraxis quebradeña se ajustó a los nuevos contextos, pero a la vez mantuvo en gran medida su identidad en cuanto a las nociones de salud y enfermedad. Pudo conservar las prácticas de los curanderos, inmersas en un universo de sentidos propios, y enfocarlas a los problemas asociados a la espiritualidad. Existió una especialización por parte de los médicos particulares que hoy en día trabajan de acuerdo con la naturaleza de los males, y muchas veces en coordinación con la biomedicina.

Para realizar esta investigación se presentaron una serie de obstáculos, los que tuvimos que ir resolviendo a lo largo del trabajo. En primer lugar, es un tema que nos toca de cerca. El hecho de pertenecer a la sociedad en que investigamos, con una perspectiva etnohistórica, trajo una serie de escollos metodológicos y morales que tuvieron que ir resolviéndose. La primera vez que acudimos a una curandera, fue a los cuatro años, llevados por nuestra abuela, para que curaran del susto a mi hermana y a mí. Por diversas razones, en nuestra vida adulta también nos vimos involucrados en distintas situaciones en las que los médicos particulares fueron actores centrales y determinantes. Esto requirió hacer un esfuerzo de abstracción y objetivación de la figura de ellos en su rol de sanadores o efectores de la salud, que teníamos internalizada. Fue un proceso de redescubrimiento y recaracterización de esta figura, para comprender las demás dimensiones a las que pertenece. Así nos adentramos -desde otra perspectiva- en un mundo de significados en el que ya estábamos inmersos, sin plena conciencia de ello, y encontramos, de este modo, nuevas dimensiones de comprensión a las prácticas.

Esta tarea no resultó nada sencilla, ya que como investigadores sociales y miembros de la comunidad a la que estudiamos, estamos en una constante puja de saberes y contradicciones entre las diferentes ontologías. La elección del tema de estudio estuvo directamente relacionada con este problema. Necesitábamos hallar un objeto de estudio y un problema de cuyo resultado saliera una información inteligible para la academia, pero que no traicionara la propia cosmopraxis en que se desarrolla y a la que pertenecemos. El rol social de los curanderos, las actividades a las que se dedican, las formas de percibirlos y las otras variables que aquí se analizaron, son perfectamente compartidas por las epistemologías presentes. Si hubiéramos investigado la efectividad de los métodos de curación, o su efectiva conexión espiritual con las entidades anímicas, habríamos entrado en contradicciones ontológicas que elegimos eludir.

En este marco, nos tocó analizar una recurrente discusión sobre la etnohistoria que se centraba en si debiera existir esta denominación sólo para referirnos a los pueblos no occidentales. Debimos cuestionarnos dónde reside la importancia de sus métodos y su perspectiva, encontrando una significación política que nos propone reivindicar las diferencias culturales. Y, a su vez, reposicionar el conocimiento científico como un saber relativo que explica la forma académica de ver el mundo, sin competir por el monopolio de la verdad, con las formas de entender la realidad ajena a las comprensiones científicas. Entendemos que es necesario recuperar el rol de la etnohistoria desde su lugar político, el que permite acceder a diferentes ontologías con métodos diversos y flexibles, que se adaptan a las realidades de las sociedades estudiadas. Quisimos mostrar el valor de las otras formas de construir, vivir y sentir el mundo, sin necesidad de juzgarlas o paternalizarlas, simplemente explicando lo que desde el saber académico se puede entender como ontologías y epistemologías diferentes. Y siempre recordando que, en general, existe una relación de poder asimétrica entre quienes impulsan los saberes científicos, y quienes poseen cosmopraxis diferentes.

El avance del Estado, desde lo ideológico, lo discursivo y lo institucional, marcó el camino de la relación de la sociedad quebradeña con la medicina. Fue imprescindible entender desde dónde partía el sistema sanitario estatal, y cómo se fue desarrollando en la



provincia. Existieron grandes logros científicos en el siglo XX, muchos de ellos referidos a la salud, que avanzaron sobre algunas de las actividades que anteriormente realizaban los curanderos. El Estado fue determinante a la hora de combatir las prácticas, externas a lo biomédico, en las primeras décadas de nuestro período de análisis. Desde las instituciones y los discursos, se denostó a los particulares y sus métodos, alentando a que toda la población se atendiera en hospitales, aunque resultaran insuficientes. Esta embestida aminoró con el pasar de los años, pero también modificó la relación de la sociedad quebradeña con los particulares y con las instituciones sanitarias oficiales.

Con respecto a la definición de curandero, fue imprescindible para nuestro trabajo generar una caracterización propia de éstos que nos permitió proponer una categoría “curandero” que incluye mayor número de dimensiones. Entendimos que la bibliografía existente no nos permitía referirnos a ellos en toda su complejidad, ya que su rol va mucho más allá de lo sanitario. Con el objeto de comprenderlos, en el marco de esta investigación, fue necesario elaborar una definición que contemple otras dimensiones. Si bien podemos suscribir a la mayoría de las formas en que se describe a los mismos, o se conforma esta categoría, fue necesario elaborar una conceptualización más amplia. Consideramos necesario incluir el reconocimiento social y comunitario que poseen, y las atribuciones que se les hacen desde la sociedad. Debimos salir de las concepciones puramente sanitaristas y de asistencia espiritual, y comprender que los particulares también cumplen funciones relacionadas con otros aspectos de la vida, como el económico o el social.

Consideramos que hemos logrado una caracterización superadora de los “curanderos” o “particulares”, como personas que poseen el reconocimiento de la comunidad, y son considerados capacitados para efectuar distintos tipos de sanaciones o ayuda espiritual, y operan fuera del ámbito institucional. Las formas de curación son muy variadas, y dependen tanto de los curanderos, como de la enfermedad o problema que se padece. En este punto, no diferimos tanto de las definiciones antecedentes, pero hemos necesitado abordar la forma en que estos especialistas operan en un ámbito más complejo y variado, tal como se mostró en el capítulo correspondiente. Los curanderos no sólo pueden curar, sino que se considera que también pueden dañar, causar el mal a otra

persona, aunque no pueda ser aplicable a todos, ni sea reconocido fácilmente por ellos. Sin embargo, lo remarcamos porque esta apariencia reconocida por la sociedad quebradeña, inspira no sólo respeto hacia ellos sino también temor.

Una última observación que realizaremos sobre los médicos particulares está referida al género. Es importante resaltar que las curanderas ocupan un lugar de completa igualdad en cuanto al respeto y confianza que se les tiene. Aún más en algunas cuestiones relacionadas con los partos, los embarazos e incluso los conocimientos herbolarios, ya que la gran mayoría del comercio de estas plantas está en manos de las mujeres. Cuando hablamos de este tipo de medicina, sólo se tiene en cuenta el nivel de conocimiento y la fe que se le tenga a quien efectúe la cura.

En suma, los curanderos se representan dentro del imaginario social de varias maneras, y claramente su ámbito de acción está ligado al mundo espiritual y a las concepciones de salud y enfermedad que existen en esta región, por lo que su poder y su posición los coloca en lugares, a veces, ambiguos. Pueden ser grandes sanadores, pero a la vez, sospechados de algún tipo de brujería. Su ligazón al misticismo los rodea de un aura poderosa que los dota de poder y respeto, por lo que reciben un trato especial por parte del resto de la sociedad. Encontramos en estas personas una gran cantidad de simbolismos y significados que no habían sido relevados en los análisis precedentes.

Las actividades a las que se dedican los curanderos en la actualidad se han modificado en gran parte con respecto a lo que ocurría a principios del siglo pasado. En sus comienzos, los particulares atendían todos los problemas de salud. Hoy en día, sólo algunos males están asociados a la espiritualidad y los desequilibrios anímicos de las personas. Las enfermedades vinculadas con distintos tipos de susto, y con desequilibrios causados por las relaciones con los seres poderosos del mundo, están presentes y sostenidas desde la cosmopraxis quebradeña. También pueden ocurrir otros desequilibrios anímicos en los que es necesario el accionar de los curanderos, la lectura de coca, y el rol de mediador de los particulares, son fundamentales para determinar el tipo de sanación que se debe recibir.

Encontramos en los curanderos personas con una gran carga simbólica, cuya sapiencia los convierte en los más representativos reproductores de la cosmopraxis quebradeña. Fueron adaptándose a los cambios que supusieron el continuo mestizaje, y el avance de la ciencia biomédica institucionalizada. Constituyen los principales custodios de la liturgia, los saberes, las prácticas rituales y de curación, y están asociados a la espiritualidad de esta región, volviéndose baluartes de la diversidad étnica, en un mundo que se homogeneiza, cada vez más, desde la perspectiva del proyecto moderno occidental.

## Bibliografía

- Abad González, L. (2004). Salud e interculturalidad de los pueblos indígenas: La experiencia de un programa de salud de atención primaria con comunidades Aguarunas en la selva amazónica de Perú. En G. Fernández Juárez, *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas* (págs. 75-92). Quito: Abya Yala.
- Albeck, M. E. (1992). El ambiente como generador de hipótesis sobre la dinámica socio-cultural prehispánica en la Quebrada de Humahuaca. *Cuadernos*(3), 95-106.
- Albó, X. (2004). Interculturalidad y salud. En G. Fernández Juárez, *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas* (págs. 65-74). Quito: Abya Yala.
- Alliaud, A. (1994). ¿Maestras eran las de antes?: una historia para recordar; el caso de Argentina. *Educación: revista interamericana de desarrollo educativo*, año 38(117).
- Areces, N. R. (2018). La etnohistoria y los estudios regionales. *Andes. Antropología e Historia*, 19(1), 15-28.
- Armus, D., & Belmartino, S. (2002). Enfermedades, médicos y cultura higiénica. En A. Cattaruzza, *Nueva Historia Argentina: Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930--1943)* (págs. 282-329). Editorial Sudamericana.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: IEP.
- Belmartino, S., Bloch, C., Persello, A. V., & Carnini, M. (1988). *Corporación médica y poder en salud. Argentina 1920-1945*. Rosario: Centro de Estudios Sanitarios y Sociales, OPS.
- Bergesio, L., & Montial, J. (2010). Declaraciones patrimoniales, turismo y conocimientos locales: Posibilidades de los estudios del folklore para el caso de las ferias en la quebrada de Humahuaca (Jujuy-Argentina). *Trabajo y sociedad*(15), 19-35.
- Bianchetti, M. C. (2005). El castigo del antigal. Experiencia como ayudante de un curandero en Abdón Tolay, departamento de Susques, provincia de Jujuy. *Scripta Ethnologica*, 27.
- Blache, M. (1992). Folklore y nacionalismo en la Argentina. Su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 20(1), 69-89.

- Boccaro, G. (2012). ¿Qué es lo “Etno” en Etnohistoria? la Vocación Crítica de los Estudios Etnohistóricos y los Nuevos Objetos de Lucha. *Memoria americana*, 20(1).
- Boixadós, R.x.n. (2000). ¿Etnohistoria de la Rioja? Proyecciones y límites de una práctica interdisciplinaria. *Memoria Americana*(9), 131-156.
- Boyer, I. N. (2006). El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú. *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, 187-215
- Braticevic, S. I. (2018). Valorización inmobiliaria reciente en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la localidad de Tilcara. *Economía, sociedad y territorio*, 18(56), 291-317.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*(21).
- Bugallo, L. (2009). Quipildores: La marca del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Universidad Nacional de Jujuy*, 36, 177-202.
- Bugallo, L., & Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevo. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Novos-New world Nw worlds*.
- Castro Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Cohn, B. (1975 [1968]). Etnohistoria. En D. L. SILLS, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Vol. 5). Madrid: Aguilar.
- Conti, V. (1992). Espacios económicos y economías regionales. El caso del norte argentino y su inserción en el área andina en el siglo XIX. *Revista de Historia*(3), 27-40.
- Conti, V. (2011). Comentarios al texto de Jorge Gelman “Cambio económico y desigualdad. La revolución y las economías rioplatenses”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*(33), 134-140.
- Cruz, G. (2017). Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la nación. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas.*, 6(12), 5-30.
- Curátola Petrocchi, M. (2012). Los cinco sentidos de la Etnohistoria. *Memoria americana*, 20(1).

- Davio, M. (2011). El proceso de Militarización en Tucumán durante la primera mitad del siglo XIX: experiencias e identidades de los sectores populares. *Revista Historia Y Memoria*, 2, 93-124.
- De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungará*, 48(4), 629-644.
- Domenech, E. (2007). El Banco Mundial en el país de la desigualdad: Políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación en América Latina. *Cultura y neoliberalismo*, 61-89.
- Espósito, F., & Di Croce, E. V. (2013). Un archivo del folklore nacional: la Encuesta de Magisterio de 1921. *VI Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística 7 al 9 de agosto de 2013, La Plata, Argentina*.
- Farberman, J. (2012). *Magia, Brujería y Cultura Popular: De la colonia al siglo 20*. Sudamericana.
- Fernández Juárez, G. (1994). El banquete aymara: aspctos simbolicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina*, 12(1), 155-189.
- Fernández Juárez, G. (1997a). *Entre la Repugnancia y la Seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: CBC. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Fernández Juárez, G. (1997b). *Testimonio Kallawaya: Medicina ritual de los Andes de Bolivia*. Quito: Abya Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004a). *Salud e Interculturalidad en America Latina. Perspectivas Antropológicas*. Quito: Abya Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004b). *Yatiris y Chámakanis del Altiplano Aymara: Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya Yala.
- Fernández Juárez, G. (2008). *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. La Paz: Cuadernos de Investigación y Promoción de Campesino.
- Fernández Juárez, G. (2010). La revuelta de las "ñatitas": "Empoderamiento ritual" y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia). *Disparidades. Revista de Antropología*, 65(1), 185-214.
- Fernández Juárez, G. (2019). "Susto", locura y posesión. Antecedentes coloniales y expresiones contemporáneas en los Andes. *Chungará (Arica)*, 51(3), 487-495

- Fiorucci, F. (2012). Las escuelas normales y la vida cultural en el interior: apuntes para su historia. En P. Laguarda, F. Fiorucci, & (Editoras), *Intelectuales, cultura y política: en espacios regionales de Argentina (siglo XX)*. Rosario: Prohistoria.
- Fleitas Díaz Vélez, M. S. (2014). *Democracia, ciudadanía y cuestión social en Jujuy (Argentina) en la década de 1920*. Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Fleitas, M. (2006). La atención pública de la salud en Jujuy durante el siglo XX. En A. Teruel, M. Lagos, & (directores), *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX* (págs. 491-516). San Salvador de Jujuy: EdiUnju.
- Fleitas, M. (2007). ¡Queremos a Mano Santa!: actores y significados de una revuelta popular acontecida en 1929 en San Salvador de Jujuy. *Salud colectiva*, 3, 301-313.
- Fleitas, M. (2014). Médicos y curanderos de San Salvador de Jujuy a comienzos del siglo XX. Tesis Doctoral, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.
- Frank, A. G. (2005 [1966]). El desarrollo del subdesarrollo. El nuevo rostro del capitalismo. *Monthly Review selecciones en castellano*(4), 144-157.
- Gelman, J. (2011). Cambio económico y desigualdad. La revolución y las economías rioplatenses. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*(33), 123-133.
- Gonzalez, L. (2000). "Entrevista a Philippe Joutard". *Voces Recobradas, Revista Historia Oral, Año 3*(8).
- Hecht, A. C. (2007). Pueblos indígenas y escuela. Políticas homogeneizadoras y políticas focalizadas en la educación argentina. *Políticas Educativas–PolEd*, 1(1).
- Hurrel, J. A. (1991). Etnomedicina: enfermedad y adaptación en Iruya y Santa Victoria (Salta, Argentina). *Revista del Museo de La Plata*, 9(69), 109-124.
- Idoyaga Molina, A. (2001a). Lo sagrado en las terapias de las medicinastradicionales del NOA y Cuyo. *Scripta Ethnologica*, 23.
- Idoyaga Molina, A. (2001b). Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. El proceso de diagnóstico de la enfermedad en el noroeste argentino y cuyo. *Mitológicas*, 16(1).
- Idoyaga Molina, A. (2005). Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnologica*, 27.

- Idoyaga Molina, A. (2008). Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino. Reflexiones sobre síntesis de praxis y saberes biomédicos, rituales católicos y fragmentos de creencias indígenas. *Ketzalkalli*(1), 69-91.
- Idoyaga Molina, A. (2013). Las manifestaciones del mal de ojo en Iberoamérica: reflexión crítica sobre la posibilidad de orígenes indoamericanos. *Scripta Ethnologica*, 109-222.
- Idoyaga Molina, A., & Sacristán, F. (2007). Ritual y terapia en los tratamientos tradicionales del noroeste argentino. *VI Congreso Chileno de Antropología*.
- Idoyaga Molina, A., & Sarudianzky, M. (2011). Las medicinas tradicionales en el noroeste argentino: Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas. *Argumentos*, 24(66), 315-337.
- Jerez, M. (2016). La política sanitaria del peronismo en Jujuy (1946-1952): Emilio Navea y la transformación del sistema de salud pública. *Trabajos y comunicaciones*(44).
- Jerez, M. (2019). La enfermería en el Noroeste argentino. Cambios y permanencias en el proceso de profesionalización de la enfermería en Jujuy durante el primer peronismo (1946-1955). *Trabajos y Comunicaciones*(49).
- Junquera, C. (1982). La magia negra como sistema de agresión. *Ibero-amerikanisches Archiv*, 8(3), 313-325.
- Karasik, G. A. (2005). *Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva de Jujuy, 1970-2003*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- Karasik, G. A. (2006). Cultura popular e identidad. . En A. TERUEL, & M. LAGOS, *Jujuy en la Historia: de la Colonia al Siglo XX*. (págs. 467-490). Jujuy : EdiUnju.
- Legislatura provincial. (10 de julio de 1946). Ley N° 1655. S. S. de Jujuy. Obtenido de <http://boletinoficial.jujuy.gob.ar/?p=46698>
- Lorandi, A. M. (2012). ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente historia? *Memoria americana*, 20(1).
- Lorandi, A. M., & del Río, M. (1992). *La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones sociales Andinas*. Buenos Aires: Centro Editor.
- Lorandi, A. M., & Nacuzzi, L. R. (2007). Trayectorias de la etnohistoria en la Argentina (1936-2006). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*(32), 181-197.



- Márquez Miranda, F. (1949). Medicina popular en el noroeste argentino. *travaux de l'institut français d'études andines*(1), 107-142.
- Motti, J., Muzzio, M., Ramallo, V., Rodenak Kladniew, B., Alfaro, E. L., Dipierri, J. E., . . . Bravi, C. M. (2013). Origen y distribución espacial de linajes maternos nativos en el noroeste y centro oeste argentinos. *Revista argentina de antropología biológica*, 15(1), 3-14.
- Olaechea, B. (2008). Debilidad, eugenesia y actividad física a principios del siglo XX. *Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP 15 al 17 de mayo de 2008 La Plata*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Palma, N. H. (2009). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional andina: del Noroeste Argentino al Conurbano bonaerense*. Salta: Mundo Grafico Salta Editorial.
- Podjajcer, A., & Mennelli, Y. (2009). «La mamita y pachamama» en las performances de carnaval y la fiesta de nuestra señora de la candelaria en Puno y en Humahuaca. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - UNJu*, 36, 69-92.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. Buenos Aires: Al Margen.
- Pozzi, P. (2013). Los desafíos de la historia oral en América Latina. *historia, voces y memoria. Revista del programa de Historia Oral. INDEAL-UBA*,(6).
- Prins, G. (1993). Historia Oral. En P. Burke, *Formas de hacer historia*, (págs. 144-176). Madrid: Alianza Editorial.
- Provincia de Jujuy. (2002). *Quebrada de Humahuaca. Un itinerario de 10.000 Años*. Propuesta para la Inscripción a la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.
- Puiggrós, A. (2018). *Qué pasó en la educación argentina: breve historia desde la conquista hasta el presente*. CABA: Editorial Galerna.
- Ramallo, J. M. (1999). *Etapas históricas de la educación argentina*. Buenos Aires: Fundación Nuestra Historia.
- Ramos, A., & Chiappe, C. M. (2020). El concepto de estrategia y la Nueva Ethnohistoria. *Estudios atacameños*, 125-141.
- Rojas, J. L. (2015). *La ethnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. CABA: Sb editorial.

- Romero Frizzi, M. d. (1994). Reflexionando una vez más: La Etnohistoria y la Época Colonial. *Dimensión Antropológica*(1).
- Rösing, I. (2008). *Defensa y pérdida: la curación negra: rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana.
- Salomon, F. (2001). Una etnohistoria poco étnica: nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.
- Salvatore, R. (2016). Burocracias expertas y exitosas en Argentina: Los casos de educación primaria y salud pública (1870–1930). *Estudios Sociales del Estado*, 2(3), 22-64.
- Sica, G. (2010). Del tráfico caravanero a la arriería colonial indígena en Jujuy. Siglos XVII y XVIII. *Revista Transporte y Territorio*(3), 23-39.
- Sica, G. (2014). Paisajes agrarios coloniales en la Quebrada de Humahuaca. Tierras privadas, tierras comunales. Siglos XVI-XVIII. En C. Fandos, & A. Teruel, *Quebrada De Humahuaca, estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad* (págs. 17-59). San Salvador de Jujuy: EDIUNJu.
- Sica, G., Bovi, M. T., & Mallagray, L. (2006). La Quebrada de Humahuaca: de la colonia a la actualidad. En A. Teruel, M. Lagos, & (Directores), *Jujuy en la historia: de la colonia al siglo XX*. San Salvador de Jujuy: EdiUnju.
- Spedding, A. (2006). Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y de recolección de datos. En M. Yapu, *Pautas Metodológicas para Investigaciones Cualitativas y Cuantitativas en Ciencias Sociales y Huamnas* (págs. 119-196). La Paz: U-PIEB.
- Spedding, A. (2013). Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y recolección de datos. En M. Yapu, *Pautas metodológicas para Investigaciones Cualitativas y Cuantitativas en ciencias sociales y humanas* (cuarta ed., págs. 117-195). La Paz (Bolivia): U-PIEB.
- Tirado, G. P. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, 24(1), 173-201.
- Troncoso, C. A. (1998). *Estrategias de vida de la población campesina en la Quebrada de Juella*. Buenos Aires: Tesis de Licenciatura, FFyL - UBA.
- Troncoso, C. A. (2008a). Turismo, desarrollo y participación local. La experiencia de quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Aportes y transferencias*, 2(12), 110-130.

- Troncoso, C. A. (2008b). *Creando un lugar turístico y patrimonial: Las transformaciones en la Quebrada del Humahuaca a partir de los procesos de construcción de atraktividad turística y patrimonialización*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, CABA.
- Troncoso, C. A., & Almirón, A. V. (2005). Turismo y patrimonio. Hacia una relectura de sus relaciones. *Aportes y transferencias*, 9(1), 56-74.
- Vallejo, G., & Miranda, M. (2004). Los sabores del poder: eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX. *Revista de Indias*, 64(231), 425-44.
- Vega, A. (2008). La pérdida del alma y la etiología de un taxón tradicional: el "susto" entre los migrantes Aymara de Buenos Aires. In *V Jornadas de Sociología de la UNLP (La Plata, 10 al 12 de diciembre de 2008)*.
- Viazzo, P. P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vilca, M. (1012). El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. *Estudios sociales del NOA*, (12), 45-58(12), 15-58.

## Anexos

### Anexo 1: Imagen

Imagen tomada de la ENF, indicaciones que daban a los maestros para estructurar y orientar sus escritos.

#### FOLKLORE ARGENTINO

##### CLASIFICACION

1.º Creencias y costumbres. — 2.º Narraciones y refranes. — 3.º Arte.  
— 4.º Conocimientos populares.

1.º	Creencias y Costumbres	A. Creencias y prácticas supersticiosas.	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Supersticiones relativas a fenómenos naturales o naturaleza inanimada.</li> <li>b. Supersticiones relativas a plantas y árboles.</li> <li>c. " " " animales.</li> <li>d. " " " faenas rurales.</li> <li>e. " " " juego.</li> <li>f. " " " la muerte, juicio final, etc.</li> <li>g. Fantasmas, espíritus, duendes.</li> <li>h. Brujería.</li> <li>i. Curanderismo.</li> <li>j. Mitos.</li> <li>k. Cosmogonía.</li> </ul>
		B. Costumbres tradicionales	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Ceremonias con que se solemnizan algunos acontecimientos, tales como nacimientos, matrimonios, muertes.</li> <li>b. Juegos.</li> </ul>
2.º	Narraciones y refranes		<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Tradiciones populares.</li> <li>b. Leyendas.</li> <li>c. Fábulas, anécdotas.</li> <li>d. Cuentos.</li> <li>e. Refranes, adivinanzas.</li> </ul>
3.º	Arte	A. Poesías y canciones	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Romances, poesías de los aborígenes, poesías populares de género militar o épico que canten escenas, episodios, luchas, costumbres, etc., de las invasiones inglesas, guerra de la independencia y guerras civiles posteriores.</li> <li>b. Canciones populares.</li> <li>c. Canciones infantiles.</li> </ul>
		B. Danzas	Danzas populares con o sin acompañamiento de canto.
4.º	Conocimientos populares (1).	Conocimientos populares en las diversas ramas de la ciencia (m. medicina, botánica, zoología, astronomía, geografía, etc.).	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Procedimientos y recetas populares para la curación de enfermedades.</li> <li>b. Nombre con que vulgarmente se designa a los cuadrúpedos, pájaros, peces, reptiles, insectos, árboles, plantas, pastos, etc. de la región y lo que se sabe de ellos.</li> <li>c. Nombre con que vulgarmente se designa a los planetas, estrellas, constelaciones, tanto entre la gente de pueblo como entre los indígenas; y lo que se dice de ellos.</li> <li>d. Nombres de sitios, pueblos, lugares, montañas, sierras, cerros, llanuras, desiertos, travesías, etc., de la región y lo que se sabe de ellos.</li> <li>e. Nombres de minas, salinas, caleras, etc., de la región y lo que se sabe de ellas.</li> <li>f. Nombres de ríos, riachuelos, arroyos, torrentes, manantiales, fuentes, pozos, lagos, lagunas, etc. de la región y lo que se sabe de ellos.</li> <li>g. Nombres de caminos antiguos, veredas, atajos, puentes, sendas, pasos, vados, etc., y lo que se sabe de ellos.</li> <li>h. Tribus indígenas de la región, religión, usos, costumbres, etc.</li> <li>i. Lenguas indígenas, apuntes de gramática, vocabularios, frases sueltas.</li> <li>j. Locuciones, giros, trabalenguas, frases hechas, semejanzas, chistes, moteos, apodos, mudismos, provincialismos, voces infantiles, etc.</li> <li>k. Otros conocimientos.</li> </ul>

(1) Esta parte de la Clasificación (Conocimientos populares) se ha hecho más detallada para evitar los ejemplos, pues de otro modo las instrucciones serían muy extensas.

## **Anexo 2: Fichas**

### **Ficha N° 1**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** F

**Edad:** 68

**Actividad:** Jubilada (docente nivel primario)

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Humahuaca

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Humahuaca

**Lugar de residencia actual:** Humahuaca

**Nivel educativo:** Terciario (completo)

**Observaciones:** Es una señora mayor que vivió toda su vida en Humahuaca. Es maestra de primaria jubilada (trabajó mucho tiempo en Uquía). Acudió a curanderos durante toda su vida y tiene un amplio conocimiento de ellos. Aportó la mirada de los docentes locales en la actualidad.

### **Ficha N° 2**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** F

**Edad:** 77

**Actividad:** vendedora de hierbas medicinales y demás productos regionales (frutas de estación, papas, quesos, harinas, etc.), en la feria de Humahuaca.

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquía (la banda)

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Mina El Aguilar y Uquía

**Lugar de residencia actual:** Uquía

**Nivel educativo:** primario (incompleto)

**Observaciones:** Es una señora mayor que tiene una relación muy estrecha con los curanderos. No solo concurre a ellos toda su vida, sino que también vende gran parte de los materiales y plantas que requieren para trabajar. Además, por su edad y su actividad, posee un gran conocimiento sobre la medicina herbolaria local.

### **Ficha N° 3**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** F

**Edad:** 60

**Actividad:** docente (nivel primario)

**¿Concorre a curanderos?:** No

**Lugar de residencia durante la niñez:** Humahuaca

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Humahuaca

**Lugar de residencia actual:** Humahuaca

**Nivel educativo:** terciario (completo)

**Observaciones:** Es docente en la ciudad de Humahuaca. Si bien dijo que no creía en los curanderos, por participar de un grupo de estudios espirituales, solía hacerlo. Pudo observar desde una mirada escéptica como sus coterráneos acuden a los particulares.

### **Ficha N° 4**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** M

**Edad:** 27

**Actividad:** Cocinero y artesano

**¿Concorre a curanderos?:** Sí

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquía y CABA.

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquía y CABA.

**Lugar de residencia actual:** Uquía

**Nivel educativo:** Secundario (completo)

**Observaciones:** Es un hombre joven, muy amigo de una curandera a la que concorre habitualmente. Desconfía de la biomedicina para la mayoría de los problemas.

### **Ficha N° 5**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** M

**Edad:** 55

**Actividad:** Agricultor

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquía y El Aguilar

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquia y S.S. de Jujuy

**Lugar de residencia actual:** Uquia

**Nivel educativo:** secundario (completo)

**Razón por la cual se realizó la entrevista:** Es hijo de uno de los curanderos más famosos de la región en el siglo pasado. Conserva en sus memorias gran parte de las enseñanzas de su padre.

#### **Ficha N° 6**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, no permitió grabación

**Sexo:** F

**Edad:** 74

**Actividad:** Ex pastora, coplera y curandera (así es como ella misma se define)

**¿Concurre a curanderos?:** no

**Lugar de residencia durante la niñez:** Paraje Pinchalloc

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Paraje Pinchalloc - Uquía

**Lugar de residencia actual:** Paraje Pinchalloc

**Nivel educativo:** Primario (incompleto)

**Razón por la cual se realizó la entrevista:** Es una de las curanderas más famosas que hay actualmente en la quebrada y fue mencionada en diversas entrevistas. No permitió la grabación de su entrevista, pero sí nos dejó entrar al cuarto donde realiza las curaciones. En él hay varios santos y vírgenes, también estampitas, papeles con anotaciones y muchas velas encendidas. Fuimos en época de Todos Santos y en el altar había algunas ofrendas. Es muy locuaz y nos proporcionó información valiosa. Cuando nos retiramos entraba una pareja para ser atendida.

#### **Ficha N° 7**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, grabada

**Sexo:** F

**Edad:** 33

**Actividad:** comerciante

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquia

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquia

**Lugar de residencia actual:** Uquia

**Nivel educativo:** secundario (completo)

**Observaciones:** Es una mujer joven que posee un almacén en el pueblo de Uquía, madre de tres hijos. Nos brindó su testimonio en el interior de su casa en un ámbito muy familiar, los relatos se cortan por conversaciones con otros miembros de su familia. Ella practica algunos métodos de curación de los curanderos con sus hijos, y acude a una cada tres o cuatro meses.

### **Ficha N° 8**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada, no grabada

**Sexo:** F

**Edad:** 59

**Actividad:** Feriante

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Capla, Uquía

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquía, CABA

**Lugar de residencia actual:** Uquía

**Nivel educativo:** no brindó la información

**Observaciones:** La mujer acude regularmente a los curanderos y posee muchos recuerdos de su niñez y adolescencia.

### **Ficha N° 9**

**Modalidad:** Entrevista informal

**Sexo:** F

**Edad:** 79

**Actividad:** Ama de casa

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquía



**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquía, Humahuaca

**Lugar de residencia actual:** Humahuaca

**Nivel educativo:** secundario (completo)

**Observaciones:** Es curandera y su marido también. Ella es quien muchas veces dirige las celebraciones religiosas, misas, días de algunos santos, entierro y desentierro de carnaval. Es referente en muchos rituales. Su marido es un curandero famoso de la ciudad de Humahuaca que atiende al público en general en su casa. Nos encontramos con ella en muchas festividades y ceremonias, en las que aprovechamos para hacerle diversas consultas sobre el tema. Lamente el contexto de pandemia impidió que realicemos las entrevistas que habíamos pautado.

#### **Ficha N° 10**

**Modalidad:** Entrevista informal

**Sexo:** M

**Edad:** 25

**Actividad:** Albañil

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Uquía

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Uquía, San Salvador de Jujuy

**Lugar de residencia actual:** Uquía, San Salvador de Jujuy

**Nivel educativo:** secundario (completo)

**Observaciones:** Es padre soltero de una beba y en muchas ocasiones llevó a su hija a una curandera. En algunas lo acompañamos personalmente.

#### **Ficha N° 11**

**Modalidad:** Entrevista semiestructurada

**Sexo:** M

**Edad:** 29

**Actividad:** Profesor de Danza

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** Humahuaca

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** Humahuaca

**Lugar de residencia actual:** Humahuaca

**Nivel educativo:** terciario (completo)

**Observaciones:** Este joven brindó un detallado relato de cómo había recuperado cosas por ayuda de una curandera.

**Ficha N° 12**

**Modalidad:** Entrevista informal

**Sexo:** M

**Edad:** 61

**Actividad:** Pastor trashumante

**¿Concurre a curanderos?:** si

**Lugar de residencia durante la niñez:** información no brindada

**Lugar de residencia durante la vida adulta:** información no brindada

**Lugar de residencia actual:** Ocumaso y Capla

**Nivel educativo:** información no brindada

**Observaciones:** Es un pastor al que visitamos recurrentemente por ser arrendero en una propiedad familiar. En varias ocasiones mencionó a un curandero que llamaba para curar a las cabras y ovejas que cuida. Al tratarse de encuentros con un fin distinto al de la investigación, no tuvimos oportunidad de recolectar toda la información deseada.