

Lucila Bugallo y Mario Vilca

## Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Lucila Bugallo y Mario Vilca, « Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2011, Puesto en línea el 13 julio 2011, Consultado el 01 abril 2012. URL : <http://nuevomundo.revues.org/61781>

Editor : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://nuevomundo.revues.org/61781>

Document generado automaticamente el 01 abril 2012.

© Tous droits réservés

Lucila Bugallo y Mario Vilca

## Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)

### La población de quebrada y puna de Jujuy: características actuales

- 1 La quebrada y puna de Jujuy se encuentran, desde un recorte político, en el noroeste argentino; así mismo se enmarcan histórica y culturalmente en la vasta región andina. La quebrada de Humahuaca constituye un valle encajonado de altura, que a lo largo del siglo XX ha pasado de una economía agrícola basada en el cultivo de alfalfares y frutales en un primer momento, a una de verduras y flores en los últimos decenios. Sin embargo, a partir del siglo XXI podemos decir que esta actividad productiva ha ido perdiendo centralidad mientras que se ha desarrollado significativamente la industria turística. Este último fenómeno está estrechamente vinculado con la declaración de la quebrada como Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad<sup>1</sup>. La puna en cambio tiene un desarrollo turístico mucho menor y su economía se basa en gran parte en la producción ganadera dedicada a diversas especies<sup>2</sup>, así como en la minería, en la que trabaja parte de la población masculina. La economía de las unidades domésticas se ha visto marcada desde las primeras décadas del siglo XX por las migraciones, en un principio fundamentalmente masculinas, hacia las fuentes laborales de las tierras bajas. Esta tendencia migratoria se ha consolidado, siendo su consecuencia que en las últimas décadas de ese siglo las producciones han disminuido y ciertas industrias domésticas han desaparecido. Las regiones de quebrada y puna se encontraban conectadas de sur a norte por el ferrocarril que las recorría longitudinalmente. Éste funcionó entre 1905 y 1993, año que fue clausurado por las políticas neoliberales; en su lugar, tomó mayor importancia la ruta nacional n° 9 que corría paralela al tendido de las vías férreas. La población de estas regiones se encuentra en la actualidad principalmente en los centros urbanos, siendo una tendencia permanente el abandono de las áreas rurales y de la economía basada en las producciones agrícola-ganaderas, a cambio de un crecimiento de las actividades comerciales y del empleo asalariado (empleo público y servicios turísticos en primer lugar). Por otra parte la quebrada de Humahuaca es el destino de una importante inmigración boliviana que se establece en las áreas rurales y se dedica a la agricultura, actividad dejada en parte de lado por la población local. Esta población de los centros urbanos tiene acceso al sistema de salud público ya que en estas regiones se encuentran cinco hospitales; mientras que en el área rural funciona una gran cantidad de salas de primeros auxilios (llamadas “salitas”) en las que se desempeñan los agentes sanitarios, quienes recorren las áreas rurales, realizando un seguimiento sanitario de las familias. La región de quebrada y puna cuenta igualmente con numerosos establecimientos escolares de los distintos niveles educativos. Esto hace que la presencia del Estado, principalmente a través de las instituciones educativas como sanitarias, tenga relevancia desde hace varias décadas. Las políticas estatales de gran parte del siglo XX han llevado a la pérdida de las lenguas indígenas por parte de las poblaciones nativas, hablándose actualmente una variedad de castellano andino que incluye vocablos quechua y aymaras.

### Espejismos y marcas en el espacio andino. El ánimo de lo existente

- 2 Al recorrer la región andina de Jujuy, vamos encontrando marcas, inscripciones, disposiciones tangibles y sensibles en su espacio, rastros humanos en él. Asimismo los relatos, los sucesos, los nombres, nos van abriendo abigarrados sentidos, valoraciones y nos arrojan a lógicas nuevas que nos sitúan en un medio que desconocíamos, y al que sin embargo creíamos haberle dado un sentido ya definido o simplificado, dado por interpretado. Esta experiencia nos sacude

entonces ese sentido que de nuestra propia humanidad, o identidad veníamos abrigando y defendiendo infructuosamente. En el caminar y vivenciar el espacio andino nuestros esquemas conocidos se nos antojan un fardo demasiado fastidioso.

3 El cerro, las quebradas, los arroyos, la misma tierra constituyen entidades “naturales”, pero en la memoria profunda de esta gente, en los gestos casi inadvertidos al pasar por un ojo de agua, al mirar la huída de un animal en el sendero, en el temor o en la reverencia que nos hacen partícipes, el entorno se presenta como una otredad que también interpela. De repente sospechamos que el andino no se percibe a sí mismo como alguien solitario, a merced del capricho de los elementos, de los cuales él sería el más frágil, el más contingente. Percibimos una seguridad en sus movimientos, en sus palabras inaudibles, y nos damos cuenta que se está dirigiendo, no a nosotros, sino a otros, cuya presencia sensible no logramos atisbar. Está hablando con el camino que nos lleva, dando de beber y comer a pequeños cerros de piedra, llamados mojones y *apachetas*. Está alimentando el *ánimu* de todo lo existente. En esos caminos, en las abras, los corrales, en patios, en diferentes momentos del año, se han ido abriendo “bocas” a pachamama, a fin de propiciarla. Los momentos del roturar, del preparar el abono, de depositar la semilla, de cosechar, de señalar las nuevas crías, de agradecer, están inscriptos en este espacio, que sólo a la mirada objetivizada, o interpretada en tanto “objetiva”, puede nombrarse como “naturaleza”. Pachamama tiene boca y come, recibe alimento y es *chayada*<sup>3</sup>. Pero también “nos come”. Las abuelas puneñas lo dicen claramente: “nos cría, nos come”. Esta manera de expresarse supone por un lado considerar que el espacio es un espacio vivo, por otro nos muestra un vivenciar de la mutua fagocitación entre ser humano y entorno<sup>4</sup>. El andino también está interpelado por otras entidades, cuyos rostros son cambiantes, ambiguos, pueden trasmutarse de protectores a *sajras*<sup>5</sup>, que reclaman ser alimentados, o muestran que tienen una “dignidad” que rebasa infinitamente lo humano, y que a la mirada moderna se perciben como “fenómenos naturales”: el viento, los rayos, los remolinos, las inundaciones, los volcanes. Asimismo plantas y animales actúan con intencionalidad manifiesta, y poseen propiedades curativas y enfermantes. No entregarán estas potencialidades si el que los trata no conoce las reglas y los modos en que tienen que ser atendidos. La comunicación con estos seres y/o entidades se materializa en muchas ocasiones a través de los fluidos vertidos en las *chayas* y quemados en las sahumadas; tanto los líquidos como el humo fluyen por espacios y aberturas relacionando a seres y dimensiones.

4 *Maraduras, aicaduras, sopladuras, tistes*, mal de ojo, pilladuras, loqueras, son modos en que el espacio andino interpela a sus habitantes en tanto enfermedades. Estas afecciones no pueden ser curadas por la medicina académica, se asegura. “*En la salita no le han hecho nada*”, dijo una adolescente de la puna de Jujuy, refiriéndose a su hermano que fue “soplado” por un “antiguo” que estaba en una tinaja<sup>6</sup>. La “salita” (sala o enfermería del pueblo) que no ha podido curarlo, es el ámbito de la medicina moderna.

5 Uno de los modos predominantes de la interpelación de estas alteridades poderosas consiste en afectar la dimensión espiritual humana, “agarrando” o “soplando” el principio espiritual y vital de la persona, fuerza que es denominada el *ánimu* por los pobladores, también llamado “animo” o “espíritu”. Los procedimientos de curación comprenden varios aspectos y/o acciones: el diagnóstico (signos y síntomas), que establece el ser o los seres que intervienen; los agentes que participan de la cura (curandero/a, espacio significativo, adultos, “abuelos” o ancianos, hospital); cómo y con qué se cura (rituales, infusiones, masajes, limpiezas)<sup>7</sup>.

6 El término *ánimu* es propio del castellano andino y se relaciona con “ánimo” y/o “ánima”, siendo que el vocablo original es *anĭma* que significa “aire, aliento”, de él provienen tanto *anĭmus* –del que deriva “ánimo”– como alma<sup>8</sup>. En las fuentes antiguas de la lengua quechua aparece el vocablo *camac* que fue traducido como “el doble que anima” o alma; Taylor considera errónea la traducción que fuera dada en múltiples ocasiones de *camac* como “creador”. Ésta tiene su origen en la tradición medieval europea cristiana en la que existe una jerarquía entre seres/objetos animados e inanimados, cuya causa primera la constituye la providencia divina; se considera que existe un dios que tiene conocimiento sobre todas las cosas y que obra de manera inmediata sobre ellas<sup>9</sup>. Por su parte Taylor refiere al concepto de

*camac* como propio de la espiritualidad andina, coincidiendo con el sentido que le da Garcilaso de la Vega “*la fuerza que anima el universo*”, lo que subraya su carácter de animación/animador, divergente de la de creación/creador; de allí “*Pachacamac él que da ánimo al mundo universo (...) el que hace con el universo lo que el ánimo con el cuerpo*”<sup>10</sup>. Para evitar sentidos vinculados con la religión andina los predicadores cristianos al comienzo de la colonia no utilizaron el vocablo original *camac* sino que introdujeron los términos “ánima” o “alma”. Ahora bien, como indica Ricard Lanata para los Andes sur peruanos “Lo que es indiscutible es que “el *ánimu*” [término empleado por los pastores] retoma en gran parte el sentido de *camac* “doble que anima”<sup>11</sup>.

- 7 En la región aymara (altiplano boliviano) las entidades anímicas son tres, son llamadas “sombras” y se diferencian en *ajayu*, *animu* y *kuraji*; el *ajayu* es la principal y su pérdida equivale a la muerte, en cambio la pérdida del *animu* puede ser reequilibrada, aunque esto requiere observar ciertos plazos<sup>12</sup>. En la puna y quebrada de Jujuy no hemos registrado una diferenciación clara entre tres dimensiones de lo anímico; cuando se trata de llamar nuevamente a la entidad anímica perdida la gente suele referirse al “espíritu”, aunque algunas personas hablan del “ánimo” o “animito”. Sin embargo, cuando alguien muere se considera que se le desprende el alma – los difuntos son llamados *almas* –, y en este sentido, como lo más profundo, tendría un parecido con la idea de *ajayu*. Asimismo se habla del *coraje*, diciendo que hay que ir con ganas, con coraje cuando se emprende alguna acción, tarea, caminata, etc., porque sino el cerro, la pacha o el ojo de agua nos podrían “agarrar”.
- 8 Consideramos que el sentido de *ánimo/ánimu* que está presente en esta región andina es el de un principio espiritual y vital que anima a los diferentes seres y/o entidades; de este modo se acerca a la noción de *camac* “doble que anima”, señalada por Ricard Lanata. El “doble”, también llamado sombra, es lo anímico en los seres, que si se sale de la corporalidad debe ser restituido, para continuar siendo un ser animado, es decir poseedor de una esencia que se manifiesta a nivel de lo sensible. La esencia puede ser considerada una fuerza vital que anima a la especie, que posee la potencialidad de la fecundidad y la generación de las mismas (animales, vegetales, minerales); así cada “unidad” (sea individuo, grupo de individuos unidos por lazo de especie o de relaciones, como es una tropa de animales, o cada especie) crece y se realiza mediante esta fuerza de animación. Queda saber si este *ánimu* es particular a cada ser como propone Ricard Lanata o si se trata de un principio que atañe a toda una especie o grupo, como de alguna manera plantea Flores Ochoa. En la región que nos atañe, el *ánimu* puede ser propio de un ser individual como de un grupo de individuos ligados por características o relaciones, como por ejemplo una tropa de ovejas. En lo referido a las producciones, el *ánimu* en tanto potencia generativa, está relacionado con la noción de suerte, que como veremos más adelante, resulta central para los productores.
- 9 Todos los seres, humanos, animales, plantas, minerales y divinidades tienen *ánimu*. Por eso debemos pensar que la noción de *ánimu* está estrechamente vinculada con el modo de concebir la vida, la existencia misma, de manera general. En este trabajo abordaremos algunos elementos referidos al *ánimu* de los humanos, los animales criados y los alimentos, con el fin de mostrar la amplitud y complejidad de las dimensiones anímicas de los seres y entidades que coexisten en el mundo y que pueden ser afectados y reequilibrados.
- 10 En suma, se vive en un universo poblado de alteridades significantes que interpelan constantemente, en los momentos de trabajo, de alegría, de descanso, de adivinación y curación, de creación poética, entre algunos aspectos de la vida andina. La debida atención, expresada como respeto, agradecimiento, saludo, etc., posibilita el despliegue de un vínculo equilibrado. Es en el marco de las relaciones con las alteridades del espacio andino, en la permanente búsqueda de equilibración en todos los órdenes, que se ubica la concepción de salud y enfermedad en la región andina de Jujuy.

## “Volver al cuerpo”: concepción local de enfermedad y curación

- 11 El modo en que se concibe la enfermedad en esta región, pone en evidencia que es el espacio el que enferma a la gente, a los animales y plantas. Este espacio vivo, interlocutor, que interpela a los humanos, es quien se encuentra en el origen de muchas enfermedades.
- 12 Así en El Cóndor referían que “*Pachamama, durante el mes de agosto, tiene mucha hambre; y, por eso los indígenas, el primero del mes, hacen comida en abundancia que luego entierran en el cimientito de los ranchos ó en la falda de los cerros; para que así, la diosa no los coma; y los proteja, apartando las enfermedades ó cualquiera otra calamidad.*”<sup>13</sup>, y refiriéndose al viento “*acúsánle de canibalismo*”<sup>14</sup>.
- 13 Aunque las personas también se enferman con otras personas así como con las almas de los muertos. Los pobladores puneños suelen temer a los *antigales*<sup>15</sup>, dicen que al excavar en esos lugares sale un aire que “te agarra”, que al cavar las sepulturas de los antiguos “*les entra el mal de tierra adentro del cuerpo y a los 3 años más o menos se mueren: El mal es el vapor que sale de las sepolturas y demás se llama chulpa y cuando se cria ese mal dentro del estómago, grita como una criatura y al oír estos gritos los que tienen el mal se asustan y hasta se enloquesen*”<sup>16</sup>. Para evitar enfermarse se debe *chayar*, pedir “*permiso para cavar a los antiguos abuelos*”, y consumir coca y alcohol para preservarse de la pachamama, es decir para no ser agarrado. En el altiplano aymara se teme igualmente a los antiguos *chullpas*, así como a la *pachamama*, los *achachilas* y los malignos *saxras* que “anhelan las almas humanas; todos ellos pueden “atraparlas” (*katxata*) con la intención de devorarlas”<sup>17</sup>.
- 14 Las personas son afectadas de diversos modos, los que reciben variadas denominaciones. Así, tenemos enfermedades relacionadas con seres poderosos que pueblan, o son parte, del medio o espacio circundante: susto, *maradura*<sup>18</sup>, *aicadura*<sup>19</sup>, *pilladura*<sup>20</sup>, mal aire, *sopladura*<sup>21</sup>, *testeliste*<sup>22</sup>, mal de ojo, entre las más conocidas. Otras afecciones son: *gualicho*, *tiricia*, empacho, *falseadura*<sup>23</sup>.
- 15 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.
- 16 El contexto en el que se desarrolla la curación es un contexto ritualizado; los lugares y los tiempos son escogidos. Así por ejemplo muchos aspectos de las curaciones deben hacerse de noche o cuando está *oracionando* al atardecer, en un tiempo de silencio<sup>24</sup>. Existen momentos nefastos y propicios, lo que la gente marca diciendo en *mala hora* o en *buena hora*. Al *corpachar*<sup>25</sup> en agosto o en otras ocasiones en que se entregan ofrendas, como en el despacho de las almas el 2 de noviembre, al acercarse a la “boca”, la persona dirá “*con el permiso de la dueña de casa*” o “*con el permiso de todos los presentes*”, a lo que los presentes responden “*en buena hora*”. Con esto se quiere marcar que es un tiempo propicio. Curar de las afecciones de las dimensiones espirituales exige un contexto alejado del bullicio, y esto es necesario para que la entidad anímica que dejó el cuerpo pueda reconocerlo y reintegrarse a él.

- 17 Dijimos que el curandero despliega prácticas de diagnóstico y curación en relación con el espacio; con mayor precisión se puede decir que se cura “con” el espacio y “en” el espacio. El espacio, sus seres y entidades participan de la curación, recibiendo las *chayas*, sahumeros y coca, en ocasiones también ofrendas más complejas. Además muchos de los elementos que intervienen en los procesos son obtenidos de áreas específicas, como por ejemplo ciertas plantas que sólo crecen en los altos cerros, otras en los arenales, o ponen de relieve la importancia de algunos seres tutelares como el rayo, siendo las piedras de rayo uno de los ingredientes principales de la cura del susto<sup>26</sup>. A la vez se cura en espacios específicos, es decir en lugares determinados, cuando en ciertos casos se debe volver al sitio/lugar donde la persona perdió su entidad anímica, y ésta fue “agarrada” por alguno de los seres poderosos, tutelares. En otras ocasiones hay que dirigirse a lugares que la persona no frecuenta y a los que no volverá para devolver allí la afección, como en el caso de la cura del *tiste*, una enfermedad de la piel que se explica por haber sido “agarrado por la tierra”<sup>27</sup>.
- 18 En el marco de ese contexto dado por un tiempo y un espacio, pero un espacio que no es sólo continente sino alteridad, se llevará a cabo la curación que se caracteriza fuertemente por la importancia de los sentidos, de lo sensible. El tacto, el oído – la percepción de sonidos –, el olfato y la vista entran en las prácticas de los curanderos. La vista está más relacionada con el diagnóstico, que como dijimos se basa en una serie de prácticas de lectura y de observación.
- 19 El tacto aparece en los masajes que el curandero realiza en diferentes partes del cuerpo utilizando preparados en base a alcohol y especies vegetales, sustancias animales y minerales; el tacto forma parte tanto del diagnóstico como de la curación. Así por ejemplo el curandero o la curandera toca la corona en la cabeza del enfermo, llamando al espíritu para que vuelva a su cuerpo; lo hace “chupando” la corona o la *moyera* tres veces – lo que representa una especie de succión – escupiendo cada vez que lo hace. Este llamado se realiza con una entonación en particular; el modo en que la voz es empleada se relaciona con la dimensión del sonido dentro de la curación. *Jampúuuy!!!* (venííte) es el modo de hablar o gritar al espíritu o ánimo en la puna jujeña, al llamarlo para que regrese.<sup>28</sup> En el altiplano boliviano el *ch’amakani* “dueño de la oscuridad”, trabaja de noche y puede tomar la voz del cerro, del cóndor, etc., es decir de diversos seres y entidades tutelares que participan del proceso de curación. Así “*el problema consultado por los pacientes es dramatizado y escenificado en una conversación que el “maestro” interpreta y desarrolla en la oscuridad. Convoca a los seres que lo apoyan (aphällas) y modera un diálogo entre ellos y los afectados*”<sup>29</sup>. En la región quechua de Potosí, el *yachaj* entra igualmente en comunicación con los espíritus de la montaña, *jurq’us*, en diálogos que buscan responder a preguntas de los asistentes; al igual que el *ch’amakani*, la sesión se lleva a cabo en la oscuridad en la que se desarrolla un profuso entorno auditivo de significados. Silbidos de la bala<sup>30</sup> del *yachaj* para convocar a los *jurq’u*, tintineos y soplidos de botellas cuando éstos beben, las hojas de coca que crujen, rítmico aleteo cuando el cóndor se posa en la mesa-altar lo que anuncia la llegada y corrobora la presencia del espíritu de la montaña trasmutado en cóndor<sup>31</sup>. Entonces, la voz y el sonido son centrales en el diálogo con los espíritus de los seres tutelares, así como en la concepción local de la curación, además del silencio que ya hemos señalado.
- 20 El olfato se vincula más con la enfermedad, aunque los olores de las plantas que se sahuman entran en el cuerpo y sus olores crean el ambiente del contexto de curación; por ejemplo el olor que desprende la *koa* o *koba* (*Parastrephia quadrangularis*) al quemarse sobre las brasas, es un olor asociado a los momentos en que se “da de comer”, se *chaya* a los seres tutelares. Los olores de “lo muerto” son olores que pueden *aicar*; al pasar cerca de un animal muerto, los bebés y los niños pueden ser *aicados*. También las mujeres embarazadas deben cuidarse de no acercarse a “lo muerto”, ni a los animales ni a los difuntos, de allí la prescripción de no participar de los velorios; en caso de hacerlo se deben tomar precauciones, preservando ciertas partes del cuerpo con “contras”. Asimismo las mujeres que están menstruando pueden enfermar a los bebés pequeños, los bebés se *ñusean*, y el síntoma es que al bebé se le tapa la naricita; para curarlo muchas veces las curanderas solicitan la ayuda de una mujer virgen, “*lo hacen nacer de nuevo*”. El hecho de que algunas mujeres – “*algunas que son más fuertes*” – cuando están con el período puedan causar daño a los bebés chiquitos o *guaguas*, se vincula

con el olor<sup>32</sup>. Los olores corporales fuertes o que poseen cierta intensidad, así como el olor a lo putrefacto, la hediondez de la muerte, pueden afectar a los más débiles.

21 El vínculo entre la hediondez y la muerte aparece nuevamente a través de dos animales que anuncian muerte, como son el *añasco* o zorrino y el *asno curo* – gusano hediondo –<sup>33</sup>. Los animales que son seña de enfermedad y muerte se caracterizan por su fuerte olor o por sus chillidos estridentes, como el *juko* (búho) y el *pejpire* (lechuza).<sup>34</sup> En síntesis, los olores fuertes, lo hediondo, pueden enfermar, y además poseen una clara relación con la muerte.

22 La sensibilidad de percibir y relacionarse con el espacio es central no sólo en la curación sino en el enfermarse. Lo hemos referido en relación a los olores, sin embargo muchas enfermedades son consecuencia de ruidos, por ejemplo asustarse con un ruido fuerte; de ciertas visiones, ver un alma o ver de frente a un puma a los ojos puede quitar el habla y dejar a la persona sonsa; a través del tacto también se produce la enfermedad, tocar la tierra en ciertos lugares, acostarse o sentarse, tocar – jugar en – el ojo de agua puede producir agarradura y/o *maradura*.

## ¡Jampuy! Llamando al espíritu de la persona

23 El *ánimu* es quien provee vitalidad, crecimiento, permanencia a la dimensión afectiva y espiritual, y por ende al cuerpo material. Si bien dota de vitalidad, también puede ser muy endeble y susceptible de abandonar el cuerpo. Ello a partir de la acción de intencionalidades humanas (curanderos/as, curiosos/as), o no humanas (*antigales*, ojos de agua o *pujios*, árboles, lagunas), es decir seres concebidos con “hambre” de vitalidad o por entidades animadas más genéricas, como el carnaval, pachamama, que no han sido atendidas con la deferencia que es esperable de su dignidad<sup>35</sup>.

24 Se trata entonces de “cuidar” el *ánimu* a través de una serie de tecnologías materiales y simbólicas. “Cerrar” los cuerpos<sup>36</sup>, a fin de que el *ánimu* no sea “agarrado”, “soplado” por alguna de sus aberturas.

25 Uno de los síntomas de que el sujeto está asustado, aparece en el momento en que duerme: “Sí, sí, se le vá el espíritu. Por eso el chico está sonso, está mal...no quiere comer, eso es que se va... el susto, el ánima. De noche sueña, muspa, eso es lo que decimos, que es el susto”<sup>37</sup>, explica doña Palmira de Iturbe. Ella sabe cómo ver si alguien está asustado, “Se le vá el espíritu”, dice refiriéndose de modo genérico a las facultades anímicas. Creemos que la expresión tiene como intención mostrar la importancia de la potencia del ánimo en el equilibrio de la salud. “Estar sonso”: al dejar el ánima el cuerpo, el sujeto queda upa. En quechua upa tiene el significado de “mudo, idiota, bobo, necio”, upalla significa “callado”, y upayay “enmudecer”<sup>38</sup>. Expresiones éstas que nos aproximan al estado en que queda el cuerpo y el ajayu cuando el principio vital, ánimo, se separa. Ahora bien, la separación definitiva lleva a la muerte. De aquí que la relación upa y supa (sombra), no sea accidental: estar mudo y ser sombra nos lleva a la representación del muerto. “De noche sueña, muspa”, agrega. “Soñar” tiene el sentido de que sus gestos, sus palabras, o gritos dan a conocer que hay un contenido manifiesto que se está vivenciando en el ámbito de lo subjetivo. Muspar, proviene de muspaj cuyo significado es “turbado, desorientado, extraviado. Sonámbulo”; mientras que muspay significa “Hablar en sueños, adolecer de sonambulismo. Delirar. Desvariar”<sup>39</sup>. En aymara muspatha “Estar atónico, abobado o como uno que desvaría”<sup>40</sup>. Este estado del enfermo cuando duerme, es similar al estado de vigilia, por haber perdido su ánimo. Recordemos que el “llamar” al espíritu (animu) en las curaciones, es el procedimiento principal para reequilibrar al sujeto enfermo: “A Tres Cruces he ido a curar a mi comadre Eleuteria (...) a llamarla del susto de la tierra y corpachar la tierra (...) y después siempre uno se llama comadre con la santa tierra.”<sup>41</sup>.

26 En términos más generales, todas las cosas, contienen *ánimu*, los animales, los productos vegetales, los minerales, la casa, el pueblo, los propios seres poderosos, entre otros. Así las entidades pueden “soplar” la casa, y dejar a ésta sin su principio vital. Las casas son continuamente alimentadas con diversos elementos; en la puna de Jujuy se las alimenta con la sangre de los animales recién carneados, lo mismo se hace con el horno donde se preparan las comidas cuando se reúne la familia y se invita en diversas fiestas. Las alteridades poderosas pueden dejar sin *ánimu* a la casa si la familia no ha cumplido con las normas de distribución o de reciprocidad, tales como las “mesas” (para el caso de los muertos que regresan en noviembre

en Todos Santos)<sup>42</sup>; o “invitaciones”, en el tiempo de los carnavales en febrero, para los humanos y también para los no-humanos (diablos, pachamama, peñas, o lugares donde se entierra y desentierra el carnaval). Uno de los ingredientes principales de las ofrendas es la *chuya*, una parte líquida que se obtiene al preparar la chicha; se caracteriza por ser fluida y clara. En estas ofrendas y relaciones con otros seres un valor central lo constituyen la fluidez y la claridad<sup>43</sup>.

27 Por lo tanto el “cuidado del ánimo” integra no sólo aspectos individuales o personales, sino el obrar en concordancia con pautas y valores, que involucran aspectos materiales y espirituales, generales y localizados, de mutuo cuidado entre humanos y no humanos.

## Animales con “pena”. El cuidado del ánimo y de la suerte

28 Los animales como seres animados tienen *ánimu*. En otras regiones andinas, como la zona del Ausangate al sur de Cuzco, se considera que los animales salieron de las entrañas de los *apu*, los que a cada animal le dieron un *ánimu*<sup>44</sup>. En la Puna jujeña se dice que las llamas salieron de los *ojos de agua* o manantiales.

29 Las pequeñas piedras *illas* y *enqaychu* presentes en muchas regiones de los Andes, se relacionan con el *ánimu* o con la esencia de la especie, en tanto fuerza vital que la anima. En la puna jujeña el término *illa* refiere a los animalitos-miniatura de piedra<sup>45</sup> y a un macho especial de la tropa de llamas que no se vende ni se come<sup>46</sup>. Las figurillas de piedra en forma de animal, también llamadas *wak'a*, se guardan en las *chuspas*, en su “corral tejido”, que se ubica dentro del *unkuñero* (atado ritual utilizado durante la señalada de animales). Las *illas* o *wak'as*, son muy importantes porque contienen una energía y esencia propia de la tropa.

30 Para los pastores de altura en Perú, Flores Ochoa describe las *illas* como pequeños animales (alpacas, llamas, ovejas) esculpidos en piedra, así como piedras de formas naturales que recuerdan ciertos animales, llamados *enqaychu*. Tanto las *illas* como los *enqaychu* poseen *enqa*, que es el principio generador y vital, fuente del bienestar y de la abundancia<sup>47</sup>. De igual manera Ricard Lanata refiere a ciertas piedras con poderes particulares que el pastor encuentra en algunas épocas y lugares, y que se llaman *inqa*, *inqaychu* y *khuya rumi*; son las que contienen el *ánimu* de los animales y se los transmiten a través de una insuflación<sup>48</sup>.

31 El *ánimu* es una fuerza de animación que contiene información específica, es portador de una “esencia” propia de cada animal, por eso de él dependen las características y color de cada uno de ellos. “La idea de que el *inqaychu* respira – *saman* – confirma que está vivo y dotado de un *animu*. Es un ser vivo pleno, y dotado del poder particular de transmitir su *animu* al rebaño, como si se tratase de una fecundación.”<sup>49</sup>. Es decir que el *ánimu* puede estar presente en una piedra como los *inqaychu* o las *illas*, pero también en animales especiales como las *illas* vivientes de la tropa.

32 Los animales también se enferman y sienten “pena”, “*tienen pena, se enferman, los animales se mueren a veces, no comen nada; la carne está rara ya, el corazón hinchado. Dicen “se ha muerto de pena, tiene el corazón hinchado”*”<sup>50</sup>. También a ellos los *gualichan*<sup>51</sup> para que estén flacos, para que se mueran. En referencia a los animales de la tropa existen prescripciones referidas particularmente al momento de carnear, al modo de hacerlo y a su venta; éstas tienen por objeto prevenir la enfermedad y la “pena” de los mismos que los puede llevar a la muerte. Hay momentos nefastos para carnear, se considera en general que los días martes y viernes no son propicios para realizar esta acción “*porque se cuaja la Pachamama y la hacienda siente pena se enferma y se muere, y para hacer carne (carnear) hay que matar de mañana haciendolos coquear primero y siempre mirando al sol, pero nunca cuando esté cruzando la Luna (haya luna nueva) porque se hace flaca la carne y se enflaquece la hacienda*”<sup>52</sup>. Como en el caso de los humanos, al enfermarse, los animales pierden peso, éste es uno de los signos de la enfermedad del susto. También se indica que antes de carnear, se debe realizar una cruz en la frente del animal con estiércol del rebaño e invocar a la pachamama<sup>53</sup>. La utilización de una producción corporal de la misma tropa con el fin de que el animal carneado no enferme al resto de la hacienda, muestra la importancia de las producciones del propio cuerpo, en las que se encuentra la entidad anímica. La manera de carnear indica poner la cabeza del animal hacia el este y evitar que emita sonidos – quejas, llantos –: “*Si se carnea una oveja, carnero,*

*etc, tienen especial cuidado en no hacer que “bale”, porque llama a las demas y poco a poco se van muriendo*”<sup>54</sup>. El oeste es la región en que se encuentran los muertos, ubicar al animal en esta dirección abriría un camino o una senda hacia ese mundo, por la que se iría la tropa. El balido es una expresión del *ánimu* que llama a los demás animales, y que puede provocar una “pena” que acabe con el resto de la tropa.

33 Existe una práctica que se realiza tanto antes de carnear como de vender; ésta consiste en sacarle al animal criado, llama u oveja, un mechón de su lana del lado izquierdo cercano al corazón *“Es la suerte del dueño, como el animal ya se va, para que no se la lleve, para que no pierda la suerte”*<sup>55</sup>. Estos mechones o esta lana se guardan en una *chuspa* que está ubicada en alguna rendija cercana a la puerta del corral. El mechón de lana es entonces la suerte de su dueño o dueña. A principios de siglo XX se realizaba en la puna la misma práctica; cuenta un testimonio de Carahuasi que *“Antes de vender un cordero o llama, le sacan un poco de lana del lado izquierdo, serca del corazón que le llaman “guaca de la hacienda” la guardan bien porque es la suerte. Con ésto evitan que la hacienda no disminuya y cuando el comprador vuelva, encuentre el mismo número y estado de la hacienda. Sin hacer esta operación, no venden ningún animal”*<sup>56</sup>. La práctica también fue registrada en Orosmayo: *“Desde años antes y como ahora, cuando se efectua venta de hacienda lanar, ovejas o llamas, el vendedor o vendedora al ir separando los animales les arranca a cada uno un mechon de lana la que guarda cuidadosamente”*. Este testimonio explica que esta lana se guarda junto a los pedacitos de oreja en una *chuspa*, y que luego se la entrega a la pachamama en el centro del corral con coca y alcohol<sup>57</sup>.

34 Por otra parte, antes de efectuar la operación de compra-venta, el comprador debe ofrecer la *tinka*: alcohol y coca que se le ofrenda a la pachamama para que *“se satisfaga la Pacha Mama (madre de la Tierra) y no se heche menos entre si la hacienda. Púés cuando así no se hace, pena la hacienda y se muere”*<sup>58</sup>.

35 ¿Cuál es el sentido profundo de estas prácticas? ¿De qué nos hablan? ¿Qué es lo que “se llevarían” los animales? Al conservarse la lana del animal – un mechón – se conserva la suerte de la persona, del criador; la lana es una producción corporal del animal como son los pelos, las plumas, las uñas, y de hecho en muchas situaciones se “lee” el crecimiento de estas producciones corporales como señas o indicadores de “suerte”. Aquí podemos observar que así como para las personas para quienes el *ánimu* está en estas producciones corporales (pelos y uñas), de igual manera ocurre con los animales. Entonces al conservar una sustancia corporal como la lana, se conserva algo de la entidad anímica del animal. ¿Pero acaso se pretende dejarlo sin su *ánimu*? En realidad esta práctica se relaciona con el modo de concebir la producción y la suerte del productor, así como la relación del animal que se va, con la tropa de la que forma parte. Si emite quejidos o llantos (balidos, mugidos, etc.) llama a los demás animales; “llamar” en las curaciones tiene el sentido de llamar al *ánimu* o espíritu, en este caso se puede pensar que el animal que es vendido, llama al espíritu o *ánimu* de la tropa, lo que constituye un peligro para la misma. Por lo tanto, algo de su *ánimu* debe ser conservado junto a la tropa que se queda, en el corral, contenido en el mechón de lana que es la suerte. *Ánimu* y suerte aparecen de este modo estrechamente vinculados.

36 La “suerte” se constituye, como vemos, en una noción importante en la cultura andina puneña; ésta es difícil de definir por su amplitud, ya que atañe a una multitud de hechos, situaciones y seres, pero a la vez no puede ser aislada de contextos específicos. La suerte no es un equivalente de azar, pero al igual que el azar no es un estado definitivo e inalterable, sino que es fluctuante. Sin embargo, a pesar de no ser fijo es propio del ser, es decir de cada ser; la *suerte* es la propia *suerte*. Así, se dice *la suerte de ella*, es decir *su suerte*, que no es la suerte en general. Desde esta concepción la suerte de una persona es algo tan real como su salud, su negocio – actividades de comercio – o el estado de su tropa en el caso de los ganaderos. La noción de suerte está siempre ligada a un contexto específico y no existe como una idea abstracta separada de la realidad. Las personas y los animales se vinculan a través de una relación que es de cierto modo propiciatoria: hay personas que tienen *suerte para* tal animal y otras que no, estas otras personas pueden *tener suerte para* otro tipo de animal, la suerte debe probarse y de ese modo se descubre. Se trata entonces de probar con qué tipo o especie de animal tenemos suerte, es en

este sentido que nos referimos a una relación de tipo propiciatoria, ya que parecería existir algo así como una “afinidad” con ciertas especies. Félix Palacios Ríos, refiere que para los pastores de la región de Puno (Perú), cuando no se tiene suerte para la cría de animales significa que los “*espíritus de los animales no le han adoptado*”<sup>59</sup>; lo que significaría que si “no hay suerte para oveja” es porque el espíritu de la oveja no ha adoptado a la persona. También existen ciertas prácticas entre los criadores que se sustentan en la idea de aprovechar la suerte de otra persona para la cría de distintas especies en las tropas, sería como aprovechar y utilizar la afinidad de ésta con una clase de animal.

37 ¿Pero cómo se da esta afinidad? La relación entre la persona y un tipo de animal comienza por el momento en que recibe tal animal; al acto de entregar un animal se le dice *nombrar*, por ejemplo *te nombran una llama*<sup>60</sup>. *Ánimo* o espíritu están directamente relacionados con el nombre, ya que como sabemos es mediante la invocación del nombre del afectado que se restituye el espíritu al cuerpo. Podemos pensar que la suerte está directamente relacionada con el *ánimo*, lo que se explica por el modo en que se concibe la reproducción de las especies, ligado al *ánimo* de las mismas: si se tiene “suerte” la especie que queremos que reproduzca y crezca, aumenta, y esto es a partir de una afinidad, la que se da a nivel espiritual. Por lo tanto tener “suerte” es de alguna manera tener acceso al *ánimo* de los animales y de las plantas, mediante la relación de afinidad, y así poder incidir en él.

38 Podemos ver a través de lo expuesto, que el *ánimo* de los animales también debe “cuidarse”, ya que es susceptible de ser afectado y enfermado, e igualmente puede ser reestablecido.

## Poniendo “cimientos” a los productos: el *ánimo* de los alimentos

39 La concepción indígena andina de la duración de los alimentos está relacionada con el *ánimo* de los mismos. El almacenamiento debe realizarse de tal manera que el *ánimo* no escape. Para ello los alimentos deben llegar igualmente con su *ánimo*. Al regresar de los valles – en la región de Qaqachaka (Bolivia) – cargando el maíz intercambiado, el delantero o *tilantiru*<sup>61</sup> lleva un cencerro: “*Los llameros dicen que este cencerro llama al espíritu (ánimo) del maíz*”<sup>62</sup>. Los pastores de altura de la región de Cuzco (Perú) para quienes los alimentos que traen de sus viajes de intercambio poseen *ánimo*, temen que al pasar por el *tata* Ausangate, éste les quite el *ánimo*. Por eso los costales en los que se transportan los alimentos son sellados con una arcilla, *taku*, para impedir que el *ánimo* se escape. Las avalanchas y el ruido que producen, pueden retener al *ánimo*, que se queda con el Ausangate. Podríamos pensar que los alimentos se han “asustado”. “*Entonces, si el ánimo del alimento que traen se queda atrás, una vez aquí, los alimentos son consumidos en un instante, no duran, en un momento ya no queda más. Al contrario, si los traes con su ánimo, entonces se acumulan, es bueno, duran mucho tiempo. (...) Así es: se come, pero igual sigue quedando.*” Explica el entrevistado que al traer el alimento sin su *ánimo*, no se trae más que la *apariencia*<sup>63</sup>. El *ánimo* pareciera constituir la esencia que hace que el alimento sea justamente alimenticio, nutritivo<sup>64</sup>, y a la vez hace a que se acumule y dure, “*sigue quedando*”. Al necesitar los humanos alimentos con *ánimo*, al comerlo se devora su entidad anímica; al igual que los cerros, la pachamama y otras entidades, comemos los *ánimos* de otros seres. En suma, una relación interfagocitaria como dijimos más arriba.

40 Existían en la puna jujeña ciertas prácticas rituales relacionadas con el almacenamiento y la duración de los alimentos, en particular del maíz<sup>65</sup>. Éstas tenían por objeto que el maíz y otros productos que se obtenían en los viajes de intercambio durasen más, alcanzaran, no se acabasen rápido; actualmente algunas familias las realizan para que duren las “mercaderías” (alimentos industriales) que se compran en los centros urbanos. Los modos de almacenar los granos – principalmente el maíz –, las harinas y las mercaderías, indican la necesidad de realizar ciertos rituales y de seguir ciertas prescripciones. La llegada de la tropa cargada con alimento era un festejo acompañado de ciertos rituales, en relación con el modo de ingresar el alimento en la casa, de ubicarlo en su interior, con el fin de que dure lo que se ha traído. Un testimonio de Chocoite muestra que el modo en que los costales se guardaban, al volver de los viajes que se hacían para traer maíz de los valles, tenía gran importancia para la duración del mismo.

Una vez que se descargaban de los animales, se dejaban los costales afuera de la casa, “*se tiene que hacer entrar “los costales” a la casa. Primeramente son las mujeres, las que tienen que levantar un costal de maíz, colocándolo adentro en un lugar ya señalado al efecto. Este costal colocado por la mujer es el “cimiento”. Procediendo en esta forma dicen ellos “La comida dura mas”.*” Después de haber colocado el “cimiento”, se sahuma los costales con *koba* y se *chaya* el maíz<sup>66</sup>; al ser *chayados* y sahumados son alimentados, reciben “alimento” destinado a su *ánimu*.

41 En Barrancas también se recibía a los animales cargados con el sahumero de la *koba* y con *chicha*. “Llegado a la casa, se descarga apilando unos sobre otros los sacos de maíz y harina (costales) (...) estando allí las cargas se las sahuma con *coba* durante una hora, pasada la cual se las entra a la despensa (...) una vez que se ha entrado se toma un jarro de *chicha* o te con alcohol y se dice he tomado a las fuerzas del burro que ha traído la carga y todos contestan que sea en buenahora”<sup>67</sup>. Aparece nuevamente la importancia del modo como se ingresan los costales a la casa – a la despensa –, y de ofrendarles, alimentarlos, con *chicha* y humo de *koba*. Los animales también se nombran y se bebe a su salud y a su fuerza<sup>68</sup>, es un modo dealimentar el ánimo del burro que trae la carga, su fuerza equivale a su *guapeza* y coraje, aspectos que constituyen la dimensión anímica de los seres.

42 El testimonio de Carahuasi refiere que al regresar de los viajes de intercambio en “*busca de alimentos que consisten en maíz y harina en gran cantidad, a lo que dan el nombre de “Pacha Mama”*”, se los espera con *chicha*, alcohol, *coca* y comida. Cerca del corral, encima del mojón de piedras blancas, se enciende la *koba* para sahumar a la tropa cargada, los animales y su cargamento son *chayados* con *chicha*. Se les sirve a los hombres que han participado del viaje *chicha* y té con alcohol, se descargan y apilan los costales cerca de la despensa. “*Del lugar de donde compran el maíz traen una mazorca grande en la que estén unidas dos ó tres más, que le dan el nombre de “pirgua”. En el lugar donde van a guardar la harina y el maíz caban un agujero, donde ponen, coca, chicha y la “pirgua” envuelta en lana de color; la ponen en el medio y parada, la cubren con tierra y encima una piedra redonda; esto es para que el comestible dure y no se acabe pronto. Entonces comienzan a hacer entrar los costales de maíz que los colocan, uno sobre de otro*”, mientras se apilan los costales un niño hace sonar un cencerro<sup>69</sup>; luego uno de los viajeros sube sobre la pila de costales y toca la caja, se canta y se baila “*esto es para asentar la “Pacha Mama” y que dure mucho tiempo lo que se ha traído*”<sup>70</sup>. Florar la *pirgua* –envolverla en lana *kunti* de color– significa abrir el camino de la fertilidad y el “multiplicó” (la reproducción). En este caso del alimento que debe aumentar y no acabarse.

43 Actualmente, los productores de maíz de la quebrada de Humahuaca, conservan la *pirgua* que se coloca en el centro de la *calcha*<sup>71</sup> al juntar el maíz; algunas personas la llaman también *maíz pachamama*. Es una *mamala* o *illa* del maíz en relación con la reproducción y fertilidad de las cosechas<sup>72</sup>.

44 En Qaqachaka los agricultores de los valles y los pastores de las alturas almacenan sus granos en costales; pero en los valles también se almacena en depósitos cilíndricos llamados *pirwa*, despensas de granos formadas por cañahuecas atadas verticalmente con tres costuras. Se previene la pérdida de granos – las costuras se pueden soltar y los granos gotear hacia fuera – colocando una piedra blanca llamada *piña* encima de los granos en el depósito “*Se cree que la piedra piña guarda los granos y aumenta continuamente las existencias de manera que nunca se agotan (...)* Aunque las paredes de la *pirwa* se pueden deshacer de vez en cuando, los granos de cebada tienen la capacidad de mantenerse firmes como las piedras *piña* que los acompañan”<sup>73</sup>.

45 *Pirwa* significa tanto en quechua como en aymara “troje”, cuya particularidad es estar hecha de cañas y barro<sup>74</sup>. Al llamar *pirwalpirgua* a esta mazorca particular y ubicarla en el centro de rituales relacionados con la duración y multiplicación de los alimentos, se la toma en sí misma como un troje. Los trojes tiene por objeto almacenar y preservar; así en las *pirwas* de Qaqachaka los cereales se mantienen firmes y unidos como la piedra *piña*, a imagen de la piedra, su cuerpo es cerrado a fin de que no se les escape el *ánimu*<sup>75</sup>.

46 El término *pirgualpirwa*, según los sentidos que toma en la región andina de Jujuy, refiere tanto a la duración del maíz almacenado como a la reproducción de esta especie, ya que se trata de un maíz *pachamama*, de una *mamala* del maíz. Esta relación entre la duración de lo que se guarda y la reproducción de esa misma especie, si bien pareciera hablar de aspectos muy diferentes – un maíz recogido, cosechado y almacenado por un lado, y un maíz vivo como semilla que brota y crece, por otro – en realidad está refiriendo al *ánimu* del maíz, que posibilita a la vez su duración como alimento y su reproducción, como especie. Es decir se trata de un maíz vivo.

## Sistema público de salud y concepciones locales andinas: un diálogo difícil

47 Un abordaje intercultural de la salud, en sentido amplio y radical, supone contemplar no sólo la salud-enfermedad de la persona humana, sino la de los animales, vegetales y objetos. Ello significa tomar en serio el modo de vivir y el horizonte de comprensión de los pobladores de esta región. No sólo limitarse a una dimensión ya sea orgánica o material, sino considerar los espacios de lo imaginario, la densidad de las representaciones, el abigarramiento de los valores, lo espiritual.

48 Conocer, obrar y valorar están entonces regidos por el valor del “cuidado”, del respeto y la atención que, en el sistema de valores de la población, merecen las diversas “dignidades” de los seres que pueblan su universo.

49 Los procedimientos de preservación de la salud o de cura de las enfermedades, implican dimensiones axiológicas, percepciones y prácticas que relacionan a los afectados con alteridades que obran en el nivel de las representaciones de los sujetos locales, y que el sistema de salud académico no ha logrado incorporar (“en la salita no le han hecho nada”). Al no considerar los valores, representaciones e imaginarios propios de la población local, el sistema público sanitario termina sólo siendo tenido en cuenta por personas que se consideran a sí mismas “modernas”, que han dejado atrás los valores “atrasados” de sus propias culturas, o en el caso de personas que aún emplean los modos tradicionales de diagnóstico y curación, acudiendo a los curanderos, el sistema público sólo atiende una parte de sus personas: los toma parcialmente como cuerpos, expresando la gente que “en el hospital no te entienden, da vergüenza hablar”, a su vez los profesionales de la salud hablan un lenguaje incomprensible, “no se entiende lo que dicen”, las personas no preguntan por temor a ser consideradas “brutos”. Asimismo, los médicos y enfermeros juzgan la mayoría de las veces negativamente las prácticas de salud tradicional, diciendo que se intoxican con los yuyos y remedios empleados.

50 Sin embargo, algunos profesionales comienzan a valorar ciertas prácticas tradicionales y aceptan que la gente asista igualmente a lo curanderos; incluso se dan casos en que el mismo hospital reconoce no poder curar de susto y aconseja ver a un médico particular.

51 Cabe preguntarse si se entiende a esta enfermedad como culturalmente situada: lo que implicaría comprender un modo de pensarse en relación al espacio y sus seres, comprendiendo al origen de la enfermedad de modo más amplio, y no sólo considerar la eficacia de plantas medicinales y praxis concretas.

## A modo de conclusión

52 Enfermarse y curarse para los puneños y quebradeños de Jujuy se relaciona con la experiencia del espacio, en la cual todos los seres poseen *ánimu*. Así como nuestro *ánimu* o espíritu puede desprenderse, o soltarse, o ser agarrado, también es posible hacerlo volver (*kuty*). El movimiento de los diversos *ánimus* – el de la gente, pero también el del cerro, el de los animales y plantas – se realiza mediante “lo fluido”, ya que lo que fluye puede vincular diferentes dimensiones del espacio, vincular el adentro de la tierra con el afuera a través del agua, y la tierra y el aire a través del viento (humo, “lo soplado”). Al ser *marado* por el ojito de agua, nuestro espíritu se puede alejar, fluyendo por el espacio, a través de las venas subterráneas y de los ríos. El líquido de las *chayas*, su *ánimu* se da de beber a las entidades poderosas, con el fin de restituir la entidad anímica capturada. Asimismo la acción de “soplar” es central para el modo en que los seres son afectados: al ser soplado se desequilibran las entidades anímicas de

la persona, de la casa, los animales; no sólo en este nivel de lo viviente opera el “soplo”: los muertos por el rayo que no han sido enterrados – ya sean personas o animales – “soplan” la lluvia, es decir la alejan<sup>76</sup>. Ello evidencia que los distintos seres que conforman el espacio se interpelan entre sí. El aire en movimiento que fluye, vincula como el agua, diferentes espacios o ámbitos, por ello muchas de las ofrendas se sahuman o queman para que el humo alcance al ser al que está destinado<sup>77</sup>.

53 Entendemos entonces lo intercultural como la apertura de nuestras categorías moderno/occidentales para comprender/entender el mundo andino, y en especial los complejos elementos que están interactuando entre sí, y no sólo de modo causal, que desembocan en un desequilibrio. Será necesario insistir en que espacios, personas, seres poderosos (actuales y potenciales), plantas y animales están íntimamente relacionados. Los desequilibrios en estas relaciones se traducen en “enfermedad”. Por lo que la curación constituye una práctica que en alto grado es espiritual e incluye variados niveles de la totalidad de la existencia, o mundo cultural.

---

## Bibliografía

### Repositorios documentales

INAPL, *Encuesta Nacional de Folklore, 1921*

Las cajas y carpetas corresponden todas a la provincia de Jujuy.

- Barrancas (departamento de Cochínoca). Caja 1, carpeta N° 24, 26 fojas.
- Carahuasi (departamento de Rinconada). Caja 2, carpeta N° 35, primer envío, 17 fojas.
- Casabindo (departamento de Cochínoca). Caja 3, carpeta N° 52, 17 fojas.
- Chocoite (departamento de Yavi). Caja 1, carpeta N° 1, 12 fojas.
- *El Cóndor* (departamento de Yavi). Caja, carpeta N° 5, primer envío, 44 fojas.
- *Orosmayo* (departamento de Rinconada). Caja 3, carpeta N° 26, tercer envío, 35 fojas.
- *Pan de Azúcar* (departamento de Rinconada). Caja 2, carpeta N° 37, 5 fojas.
- *Redonda* (departamento de Cochínoca). Caja 3, carpeta N° 54, 13 fojas.

### Bibliografía

Arnold, Denise, Jiménez Aruquipa, Domingo y Yapita, Juan de Dios, Simillt'aña. Pensamientos compartidos acerca de algunas canciones a los productos de un ayllu andino. En Arnold D. (coord.) *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz: Hisbol, ILCA 1998, p.109-173.

Bugallo, Lucila . *Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña, Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales N° 36*, San Salvador de Jujuy: Ediunju 2009a, p. 179-204.

Bugallo, Lucila, La noción de “suerte” en el centro de la relación ser humano-mundo, *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*, San Salvador de Jujuy, 2009b (ms.).

Bugallo, Lucila, Prácticas y elaboraciones simbólicas en torno al miedo y la enfermedad en la región andina de la Puna de Jujuy (Argentina). En Gil García Francisco (coord.) *Espacios del miedo y etnografía de lo fantástico en las fronteras amerindias de la globalización 2006* (en prensa).

Bertonio, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, Lima: Ediciones El Lector, 2004/1612.

Corominas, Joan y Pascual, José, *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos, 1980/1992.

*Cuadernos del Taller de Historia Oral*, Iturbe, la medicina y la memoria. *Talleres Libres de Artes y Artesanías de la Quebrada*, Sede Uquía, Coordinación Provincial de Regímenes Especiales y Educación no formal, Quebrada de Humahuaca, Jujuy 2005.

Fernández Juárez, Gerardo, *Médicos y yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara*. Cuadernos de Investigación CIPCA 51, La Paz: Edición Ministerio e Salud y Previsión Social, CIPCA y ESA, OPS/OMS 1999.

Fernández Juárez, Gerardo, “Ajayu, animu, kuraji: el “susto” y el concepto de persona en el Altiplano aymara”. En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, (Spedding Pallet Alison comp. y edición), La Paz: Ediciones Plural – ISEAT 2004, p. 185-217.

Flores Ochoa, Jorge, Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En: Jorge Flores Ochoa (comp.), *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*, Lima: Serie Estudios de la Sociedad Rural N° 5, IEP 1977, p. 211-237.

González Holguín, Diego, *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima: Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos 1608/1989.

Guardia Mayorga, César, *Diccionario Kechwa Castellano*, Lima: Edición Peisa, 1970/1959.

Lara, Jesús, *Diccionario Queshwa-Castellano*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1997.

Layme Pairumani Félix, *Diccionario Bilingüe Aymara castellano*, La Paz: Edición Consejo Educativo Aymara, 2004.

Lira, Jorge, *Diccionario Kechwa-Español*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore 1944.

Palacios Ríos, Félix, Pastores de llamas y alpacas. En Albó Xavier (comp) et al. *Raíces de América: El Mundo Aymara*, Madrid: Alianza América 1988, p. 133-151.

Platt, Tristan, El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. En Bouysse-Cassagne (ed.) *Saberes y Memorias en los Andes*, Lima: IFEA, IHEAL 1996, p. 401-433.

Ricard Lanata, Xavier, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Lima: Edición IFEA-CBC, 2007.

Rösing, Ina, *Las almas nuevas del mundo callawaya. Análisis de la curación ritual callawaya*, Tomo II. La Paz: Los Amigos del Libro, 1990.

Rubinelli, Maria Luisa (coord.), *De nuestra salud...Lo que cuentan en Humahuaca (en la búsqueda del equilibrio)*, San Salvador de Jujuy: Ediunju-REUN 2000.

Taylor, Gerald, *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Cuzco, Lima: CBC, IFEA 2000.

Tomás de Aquino, Santo, *Summa contra los gentiles*. Tomo II. Libro tercero, Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara 2011.

Vilca, Mario, Más allá del "paisaje". El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?, *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 36, San Salvador de Jujuy: Ediunju 2009a, p. 247-261.

Vilca, Mario, "Un hombre en la chacra no está a solas". Una reflexión sobre la 'dignidad desplegada' en culturas locales surandinas, *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*, San Salvador de Jujuy 2009b (ms.)

Vilca, Mario, Los ojos cerrados a la espera del sol maduro. El eterno retorno de las almas a la puna jujeña. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, Vol. 11 / N° 1, Mendoza, www.estudiosdefilosofia.com.ar 2010.

---

## Notas

1 La UNESCO declaró a la Quebrada de Humahuaca "Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad" en julio de 2003.

2 Cabe destacar que por múltiples razones las tropas de llamas se han ido acrecentando igualmente a partir del nuevo siglo, mientras que las de ovejas y cabras han disminuido notablemente. Una de las razones del aumento de la cantidad de llamas es la demanda de su carne por parte de la industria turística de otras zonas de la provincia de Jujuy, y de su fibra para los tejidos igualmente destinados a los turistas, o a la exportación nacional principalmente.

3 *Chaya, chayada*, del aymara *ch'alla* y del quechua *ch'allaku*; existe igualmente el verbo *chayar* (v. quechua *ch'allay* y v. aymara *ch'allaña*: rociar, asperjar). Optamos por utilizar la variedad regional del castellano andino, en lugar de una versión exacta y original en aymara y/o quechua.

4 Vilca 2009a, p. 257-258.

5 *Sajra* o *saxra* en aymara es sinónimo de *ñanqha, qhuru*, perverso, malvado, depravado; otra acepción es: espíritu de *manqhapacha*. Viento, torbellino pequeño (Layme Pairumani 2004: 166). En quechua algunos de los significados actuales de *sajra* son sucio, tosco, malo (Lara 1997: 213).

6 Conversación con Ethel Vilca (20 años), Puesto del Marqués, junio 2009.

7 Rubinelli et al. 2000, p. 33.

8 Corominas y Pascual, 1991, p. 179.

9 Santo Tomás de Aquino, 2011, p. 182.

- 10 Garcilaso de la Vega citado en Taylor, 2000, p. 4.
- 11 Lanata 2007, p. 78.
- 12 Fernández Juárez 2004, p. 188-189.
- 13 Encuesta Nacional de Folklore 1921. El Cóndor, 1<sup>er</sup> envío, f. 15v. En adelante *ENF 1921*. Todas las referencias a este archivo remiten a cajas y carpetas correspondientes a la provincia de Jujuy.
- 14 ENF 1921, *Ibíd*em, f. 1r.
- 15 *Antigal* es el término local para designar los lugares de los antiguos donde se encuentran enterratorios y huesos humanos, es decir los sitios arqueológicos.
- 16 ENF 1921. Pan de Azúcar, fs. 4 y 5. Narrado por Inocencio Chaparro nacido en 1834.
- 17 Fernández Juárez 2004, p. 186.
- 18 Marar/maradura, del quechua *mara*: urticaria, enfermedad eruptiva de la piel (Lara, 1997)
- 19 En aymara *ayka ayka*: diarrea (Layme Pairumani, 2004); en quechua *ayka*: especie de diarrea que padecen los niños en el período de la dentición (Lara, 1997). En esta región andina el término *aicadura* designa igualmente una enfermedad que padecen los niños, y si bien también presenta la diarrea como uno de los signos de diagnóstico, su explicación es amplia y compleja, en relación con “lo muerto”.
- 20 El ser o los seres poderosos “pillan” o “agarran” el *ánimu* de la persona.
- 21 En este caso las entidades (manantiales, árboles, antigales, las almas (difuntos), los carnavales) “soplan”, ya sea por castigo, defensa u otra causa, y provocan el desprendimiento del *ánimu* o espíritu de la persona.
- 22 Del quechua *tijti*: verruga
- 23 Rubinelli et alii, 2000, p. 34.
- 24 Los pájaros considerados *kencha* o de mal agüero son especialmente los que producen sonidos estridentes o chillidos en el silencio de la noche, en un tiempo inadecuado o inoportuno, es decir *en mala hora*.
- 25 *Corpachar* refiere en los Andes jujeños a dar de comer y beber a la pachamama, es un ritual que se realiza en agosto. A diferencia de la *chayada* que sólo comporta bebidas, esta ofrenda incluye comidas cocidas. En quechua el verbo *qorpachay* o *qörpachay*, como en aymara *qurpachaña* significan albergar, hospedar a alguien en la propia casa (Lara, 1978; Layme Pairumani, 2004). Las acepciones dadas por Bertonio (2004) muestran que el vocablo está definitivamente ligado al hecho de alimentar a alguien mientras se lo hospeda.
- 26 El rayo es un actor principal del proceso de iniciación de los curanderos/as; ser “tocado” por el rayo equivale a ser elegido para desempeñarse como especialista en curaciones y adivinaciones. Esta concepción que vincula al rayo con los curanderos está presente en la mayor parte del mundo andino.
- 27 Bugallo 2006, p. 20.
- 28 Vocablo quechua escuchado a pobladores de Puesto del Marqués y de Muñayoc (departamento de Cochino, puna de Jujuy).
- 29 Fernández Juárez, 1999, p. 128.
- 30 La bala es la piedra de rayo; es la que encuentra la persona que luego se convertirá en curandero/a, *yatiri* o *yachaj*, cuando es tocada por el rayo.
- 31 Platt 1996, p. 402 y 406.
- 32 Conversación con Lina María Mamani, Maimará (quebrada de Humahuaca), 2010.
- 33 ENF 1921. Oros mayo, f. 8.
- 34 Ver nota 12. El zorrino, zorro, búho, lechuga son nombrados como animales de mal agüero en la actualidad como en testimonios de principios de siglo XX (ENF 1921. El Cóndor, f. 3; Oros mayo, f. 8; Puesto del Marqués, f. 4; Casabindo f. 4; Abrolaite f. 2).
- 35 Vilca, 2010.
- 36 Fernández Juárez 1999, p. 177.
- 37 Entrevista a Doña Palmira Velásquez, Iturbe (departamento de Humahuaca, Jujuy), en *Cuadernos del Taller de Historia Oral*, 2005.
- 38 Taylor hace referencia a esta relación para el quechua central del Perú, del siglo XVI. Los procesos de extirpación de idolatrías recogen el sentido *supay* sólo para lo diabólico. Taylor señala que el término *supay* tenía dos sentidos, en tanto “sombra del muerto” (o también “doble”) y “maléfico” (Taylor 2000: 23).
- 39 Lara 1997, p. 147.
- 40 Bertonio, 2007, p. 615.
- 41 Entrevista a Doña Violeta Abalos, Iturbe, en *Cuadernos del Taller de Historia Oral*, op. cit.

42 Vilca 2010.

43 En aymara y en quechua *ch'uwa* o *ch'uya* designa lo que es líquido, cristalino, transparente. Guardia Mayorga (1970), Lara (1978), Layme Pairumani (2004).

44 Ricard Lanata, 2007, p. 201.

45 La energía o *ánimu* contenido en las *illas* debe ser pensado desde una concepción para la cual las piedras lejos de ser inertes o inanimadas, crecen, cambian, tienen vida, hablan.

46 A esta *illa* también se la llama *illachu*. Se la carnea cuando es grande/vieja y se la destina a una ofrenda para pachamama. En ciertas regiones de Perú se llama *illa suri* a la alpaca a la que se le ha dejado crecer el vellón para distinguirla de las demás; es un animal del *apu*, encarna el *ánimu* del rebaño, son *inqa* vivientes (Ricard Lanata 2007: 280).

47 Flores Ochoa 1977, p. 216-218.

48 Ricard Lanata 2007, p. 202, 207.

49 *ibídem*, p. 205-206.

50 Conversación con Orlando Tinte, originario de Muñayoc (departamento de Cochinos).

51 *Gualichar* significa realizar brujerías; estar *gualichado*, ser víctima del “trabajo” de algún brujo o bruja.

52 ENF, 1921. Oros mayo, 3er envío, f. 10 recto. La prohibición de carnear los días martes y viernes aparece en varios testimonios (ENF 1921: Casabindo, f. 5 recto; Carahuasi, f. 6 recto; Oros mayo, f. 10 recto; Barrancas, f. 5 recto; Yavi Chico, f. 2 recto; Puesto del Marqués, f. 5 recto). Actualmente se sigue señalando a estos días como nefastos.

53 ENF 1921. El Cóndor, 1er envío, f. 3bis.

54 ENF, 1921. Redonda, f. 2 recto.

55 Conversación con Teresa Condori, oriunda de Muñayoc, 24/08/2009.

56 ENF 1921. Carahuasi, f. 12 verso.

57 ENF 1921. Oros mayo, f. 10 recto.

58 *Ibídem*.

59 Palacios 1988, p. 149.

60 Bugallo, 2009b.

61 El delantero es la llama macho que va adelante y que guía a la tropa o recua; éste lleva una serie de flores y collares en sus orejas y cuello, además del cencerro, que lo distinguen del resto de los animales.

62 Arnold, Aruquipa y Yapita, 1998, p. 123.

63 Extracto de entrevista realizada por Ricard Lanata a Lucho Waywa.

64 El valor alimenticio de los alimentos se expresa en la puna jujeña en tanto “sustancia”, así se dice que una comida tiene o no tiene sustancia; esto vale igualmente para la hacienda, ya que hay pastos que no alimentan y de los cuales se dice “no tiene sustancia”. ¿Se estaría expresando que hay alimentos que no tienen vida, serían alimentos “muertos”?

65 En la canción al maíz las mujeres enfatizan que éste “es siempre la mamala, o madre, la madre de todos los alimentos” (Arnold, Jiménez Aruquipa y Yapita 1998: 120).

66 ENF 1921. Chocoite, f. 9 recto.

67 ENF 1921. Barrancas, f. 4 recto y verso.

68 Tomar a las fuerzas de los burros cargueros tiene el sentido del aymara *taki* (para). Los aymaras siempre toman para algo/alguien; así, indicando siempre *taki*, se realizan las *ch'allas* en las comunidades aymara de Bolivia.

69 Cabe preguntarse si este sonido del cencerro como en el caso del *tilantiru* de Qaqachaka, no estaría en relación con el *ánimu* del maíz y del alimento almacenado.

70 ENF 1921. Carahuasi, fs. 15 y 16. Narrado por Paulina Cayo de Condori, 80 años, nacida y criada allí.

71 La *calcha* es una parva armada con las plantas de maíz seco. Del quechua *kallchay*: siega o recolección del maíz, acción de alzar cosecha de maíz (Lira 1944), *kalchay*: cegar el maíz para recoger el fruto (Guardia Mayorga 1970). Del aymara *kallcha*: montón ordenado de tallos segados de cereales; *kallchaña*: emparvar. Poner en parva las mieses (Layme Pairumani 2004).

72 Entrevistas a Ramón Serrudo (Chañarcito, departamento de Tumbaya, quebrada de Humahuaca) junio 2008, a Leonor Méndez (Pucara, departamento de Humahuaca), diciembre 2009.

73 Arnold, Aruquipa y Yapita, 1998, p. 151-152.

74 Lara 1997, Guardia Mayorga 1970, González Holguín 1989, Layme Pairumani 2004. Bertonio extrañamente escribe *piura* en lugar de *pirwa* o *pirhua*, pero le da el mismo significado “la troje donde guardan el maíz o quinua” (Bertonio 2004, p. 647). Un sentido más amplio es el consignado para el

quechua por Lira, *pírwa*: montón, hacinamiento, cosas puestas apiñadamente. Hacina, conjunto de haces colocados unos sobre otros (1944).

75 Fernández Juárez refiere a los cuerpos cerrados de los humanos y también de las casas (1999, p. 177-178).

76 Bugallo, 2009a p. 188.

77 *Ankari* es un modo de nombrar al viento; en el mundo *callawayá* hay un *ankari* que habita en la casa, es “despachador” que “entrega la mesa” y despacha enfermedades como tristeza, pena, “cosas del rayo”, “susto”, “agarrado de tierra”, a los otros *ankaris*, para que se lleven los males muy lejos (Rösing, 1990: 263). Pero además *ancari* significa ligero, suelto en andar (Bertonio, 2004, p. 448).

### ***Para citar este artículo***

#### Referencia electrónica

Lucila Bugallo y Mario Vilca, « Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2011, Puesto en línea el 13 julio 2011, Consultado el 01 abril 2012. URL : <http://nuevomundo.revues.org/61781>

### ***@apropos\_multiple***

#### **Lucila Bugallo**

Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.  
UNIHR-ISHIR, Universidad Nacional de Jujuy. [bugallolucila@yahoo.com.ar](mailto:bugallolucila@yahoo.com.ar)

#### **Mario Vilca**

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.  
[andino\\_1968@yahoo.com.ar](mailto:andino_1968@yahoo.com.ar)

### ***Licencia***

© Tous droits réservés

### ***Resumen / Résumé***

El presente ensayo constituye un abordaje amplio sobre la enfermedad y la salud, en la quebrada y puna de Jujuy, Argentina. La enfermedad es acá concebida como desequilibrio vital que afecta a personas, animales, vegetales, minerales. Ello dada la concepción de que un principio vital (*ánimu*) anima a los seres que pueblan el espacio andino en tanto alteridad interpelante. Este espacio viviente puede “agarrar”, “soplar”, “atrapar” el espíritu de todo lo existente, sean humanos o no. Imponiéndose entonces la ética del “cuidado” del *ánimu* en todos los órdenes de la vida y en todos los seres, así como el reconocimiento constante de la “dignidad” de los seres interpelantes. Todo ello nos hace visible un mundo espiritual y metafísico negado o invisibilizado por la mirada colonial y moderna.

**Palabras claves** : enfermedad, Argentine, curación, espacio como alteridad, seres tutelares, ánimo

Cet article est une réflexion générale sur la maladie et la santé à La Quebrada et Puna de Jujuy en Argentine. Dans cette région, la maladie est conçue comme un déséquilibre vital qui touche aussi bien les êtres humains, que les animaux, les végétaux et les minéraux, en vertu de la croyance qu’il existe un principe vital (*ánimu*) qui anime les êtres qui peuplent l’espace andin. Cet espace vivant peut “prendre”, “souffler”, “attraper” l’esprit de tout ce qui existe, humain et non-humain. Il s’impose donc de prendre en considération l’ánimu dès qu’il s’agit de considérer les êtres vivants et la reconnaissance de leur dignité. C’est ainsi qu’un monde spirituel et métaphysique occulté par le regard

**Mots clés** : guérison, ánimo, Argentine, espace en tant altérité, êtres tutélaires, maladie