

TELMA LILIANA CHAILE *

PROMESAS Y PRÁCTICAS CURATIVAS DE DEVOTOS “A NOMBRE DE”
LA VIRGEN MARÍA Y DE CRISTO EN EL NOROESTE ARGENTINO
EN EL TRANCURSO DEL SIGLO XIX AL XX¹

RESUMEN

Abordamos las promesas formuladas en situación de enfermedad por devotos del Noroeste argentino en el transcurso del siglo XIX al XX y las prácticas realizadas por los enfermos, sus familiares o personas cercanas para lograr la curación. Tenemos en cuenta las advocaciones marianas y crísticas a las cuales acudían los promesantes, el uso de imágenes religiosas y de objetos con propiedades tanto terapéuticas como alucinógenas, los rituales realizados y la identificación o preparación de remedios. Consideramos a la promesa como un conjunto integrado de representaciones y prácticas de sacralización y curativas para afrontar enfermedades diversas. El corpus documental comprende catecismos, narraciones de promesas y relatos históricos sobre tradiciones religiosas. Un segundo grupo lo conforman crónicas, herbolarios y guías terapéuticas.

Palabras claves: Argentina, Noroeste, siglo XIX, siglo XX, Virgen María, Cristo, devotos promesantes, promesas, prácticas curativas.

ABSTRACT

We will examine devotion promises made by devotees in state of illness, living in the Argentinian Northwest during the course of the nineteenth to the twentieth century. The article will address the practices performed by the sick, their relatives or close people for healing purposes. We take into account the Marian and Christic devotions to which the promising devotees resorted to, the use of religious images and objects (with both therapeutic and hallucinogenic properties), the rituals performed and the identification or preparation of medicines. We consider the promise as an integrated set of representations and enshrinement and healing practices to fight different diseases. The documentary corpus includes catechisms, narratives of promises and historical accounts of religious traditions. A second group consists of chronicles, herbalists and therapeutic guides.

* Doctora en Historia, Universidad Nacional de La Plata. Investigadora del ICSOH-CONICET-Universidad Nacional de Salta (Argentina). Correo electrónico: telmachaille@hotmail.com

¹ Este artículo forma parte del proyecto CIUNSA 2249/3. Una versión preliminar fue presentada en las XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina (Mendoza, Argentina, 16-19 de noviembre de 2015). Agradecemos las sugerencias de Gabriela Caretta, Osvaldo Geres y Pablo Cosso, quienes escucharon versiones anteriores de este escrito. Así, también, a los evaluadores anónimos de revista *Historia*.

Keywords: Argentina, Northwest, nineteenth century, twentieth century, Virgin Mary, Christ, promising devotees, promises, healing practices.

Recibido: Febrero 2016.

Aceptado: Junio 2016.

INTRODUCCIÓN

Los vínculos entre los hombres y los seres dotados de sacralidad suelen estar mediados por la devoción, que en el catolicismo genera culto a la Virgen María, a Cristo y a los santos². Sostiene William Christian que en la raíz de algunos actos de devoción, como los votos y los patronatos, se encuentran percepciones de indefensión frente a situaciones o vivencias vinculadas a enfermedades, plagas y desastres. Se trata, en estos casos, de una religión en forma de pacto con los dioses que permite controlar los desastres a partir de lo que este autor identifica como “responsabilidades corporativas”³. Las rogativas, las procesiones, los patronatos de ciudades, los actos de coronación de imágenes

² La bibliografía al respecto es amplia desde perspectivas diversas para distintos momentos y espacios. Pueden consultarse: William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991; Marina Warner, *Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991; Cristina Gutiérrez-Cortines Corral y María Griñán Montealegre, “La devoción en el espacio: las ermitas en los territorios de las Órdenes Militares”, en *Imafronte*, N° 10, Murcia, 1996, pp. 51-60; Daisy Ripodas Ardanaz, “Las imágenes y su culto”, en Daisy Ripodas Ardanaz (dir.), *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Buenos Aires, PHRISCO-CONICET, 1996, pp. xi-xxx1; María Elena Barral, “Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, N° 28, Buenos Aires, 1998, pp. 7-27; Andrea Jáuregui y Marta Penhos, “Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte”, en Emilio Burucúa (dir.), *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 67-79; Teófanos Egido, “Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 25, Madrid, 2000, pp. 61-85; David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Memoria y tradición*, México, Taurus, 2002; Alicia Mayer, “El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 26, México, 2002, pp. 17-49; Pierre Ragon, “Los santos patronos de las ciudades del México Central (siglos XVI y XVII)”, en *Historia Mexicana*, vol. LII, N° 2, México, 2002, pp. 361-389; Gabriela Ramos, “Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?”, en Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 163-179; Patricia Fogelman, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, en *Trabajos y comunicaciones 2ª Época*, N° 30-31, La Plata, 2006, pp. 118-138; Imelda Vega-Centeno, “Sollozos del alma. Confidencias con el Taytacha Temblores”, en *Revista Andina*, N° 42, Cuzco, 2006, pp. 9-56; Patricia Fogelman, “Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial”, en *FAROL. Artes, Arquitectura, Design*, N° 7, Vitória, 2006, pp. 56-67; Hans Belting, *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Madrid, Akal, 2009; David Freedberg, *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 2009; Ángel Álvarez Solís, “Iconoclasmo e imaginario de Santidad. Las políticas de la imagen en tiempos de la Contrarreforma”, 2011. Disponible en <http://revistas.cenaltel.cl/index.php/hybris/article/view/27> [Fecha de consulta: 29 de julio de 2015]; Telma Chaile, *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principio del Siglo XX*, Salta, Fundación CAPACIT-AR del NOA, Fondo Editorial, 2011; Telma Chaile, “*Amenas florecillas* de la Virgen del Valle de Catamarca. De lecturas devocionales, promesas y promesantes en el noroeste argentino a fines del siglo XIX y principios del XX”, en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, N° 4, Tucumán, 2014, pp. 71-96.

³ Christian, *op. cit.*, p. 213.

tienen este carácter. Complementario a ello se hallan aquellas otras prácticas individuales o que involucran menos responsabilidad colectiva, como las invocaciones en forma de promesas que realizan hombres y mujeres a estos seres sagrados, pero de igual modo generan lazos sociales y religiosos.

Son esas prácticas devocionales las que nos proponemos indagar a partir de considerar las invocaciones de devotos del Noroeste argentino, en los espacios provinciales de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca y Santiago del Estero, en el transcurso del siglo XIX al XX. En este trabajo abordamos las promesas formuladas en situación de enfermedad y las prácticas realizadas por los enfermos, sus familiares o personas cercanas para lograr la curación. Tenemos en cuenta las advocaciones marianas y crísticas a las cuales acudían los devotos, el uso de imágenes religiosas y de objetos con propiedades tanto terapéuticas como alucinógenas, los rituales realizados y la identificación o preparación de remedios.

Dado que la sanación fue un resultado logrado mediante la promesa y la terapéutica casera, ambas resultan distintivas de la relación entre religión y medicina⁴, presente en varias culturas a lo largo de la historia. No obstante esta generalidad, las promesas pueden dar cuenta de particularidades en prácticas y representaciones de los devotos en lo que atañe a aspectos significativos de sus vidas, como son las sacralidades, la salud y la enfermedad. Algunas evidencian una densidad histórica que abreva en las religiosidades católicas. Otras prácticas tienen la impronta de las sacralidades andinas previas a la conquista española, apropiadas y resignificadas en contextos posteriores, como observamos en algunos casos a partir de la elaboración de promesas en situaciones de enfermedad.

Las promesas realizadas por los devotos “a nombre de” alguna advocación religiosa viabilizaron la sanación de enfermos mediante las imágenes milagrosas y la activación de las capacidades medicinales de objetos en contacto con ellas. Otras materialidades empleadas tenían en sí mismas propiedades para curar, conocidas y utilizadas por quienes oficiaron como interlocutores de procedimientos terapéuticos. Se trata de pedidos de sanación que evidencian un carácter ritualizado en la formulación verbal y en el uso de estos objetos. Es por ello que postulamos a la promesa para obtener curación como un conjunto integrado de representaciones y prácticas de sacralización⁵ y terapéuticas⁶, en

⁴ María Silvia Di Liscia propone: “una definición amplia de medicina, considerando como tal toda terapia, empírica o mágica, así como toda reflexión teórica que incluya formas de curar, sin que necesariamente tengan que estar insertas en un sistema organizado expresamente”: María Silvia Di Liscia, *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*, Madrid, Biblioteca de Historia de América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, p. 5.

⁵ Eloísa Martín postula que las prácticas de sacralización son “los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos en esa textura diferencial del mundo-habitado”. Para esta autora lo sagrado se activa en determinados espacios y momentos, es “reconocido y *actuado* por los nativos en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en performances rituales”: Eloísa Martín, “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en María Julia Carrozzi y César Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 77.

⁶ Seguimos aquí los planteos de Anitilde Idoyaga Molina y Mercedes Sarudiansky en cuanto al análisis de “las medicinas tradicionales” en el Noroeste argentino. Las autoras conciben a “las medicinas tradicionales [...] como totalidades, como sistemas holísticos integradores de lo que esquemáticamente podríamos de-

las que es posible identificar no solo las agencias de los promesantes sino, también, de las imágenes y de diversos tipos de objetos que modificaron con su incidencia los estados de enfermedad⁷.

Las promesas tenían como destinatarios a advocaciones de la Virgen María y de Cristo representadas en imágenes valoradas como milagrosas, por lo que, en primer lugar, prestamos atención al culto tributado a las efigies religiosas. Exploramos las representaciones y prácticas de sacerdotes y de devotos respecto a este culto y los sentidos que le atribuían a la promesa a la cual acudían en busca de curación del cuerpo y salvación del alma. Por último, analizamos casos en los que los promesantes usaron imágenes devocionales y otros elementos en situaciones de enfermedad. Consideramos las prácticas, las propiedades terapéuticas de objetos y plantas empleadas en contextos de intervención medicinal para sanar a alguna persona o de autocuración.

La selección del corpus documental está orientada a indagar sobre la promesa en cuanto que resultaba constitutiva de devociones y de prácticas terapéuticas de los sujetos. El catecismo *Instrucciones cristianas*, del clérigo jujeño Escolástico Zegada⁸, editado a mediados del siglo XIX, nos permite considerar algunos aspectos del culto a las imágenes, en especial de aquellas reconocidas por su condición de milagrosas. La compilación realizada por Bernardino Orellana, sacerdote franciscano catamarqueño, reúne un conjunto de promesas relevadas en declaraciones o escritas en varias cartas por devotos procedentes de provincias argentinas y de otros países. Esas narraciones fueron publicadas en cuatro tomos impresos bajo el título de *Amenas florecillas de la Virgen del Valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación, así en esta*

nominar remedios (conocimientos y prácticas originados en la medicina oficial), manipulación de lo sagrado (prácticas diagnóstico-terapéuticas rituales, uso de ensalmos, de símbolos rituales del catolicismo, etcétera) y no como sistemas duales, pasibles de entenderse como nociones sobre la enfermedad y la terapia que evocan, por un lado, contenidos naturales y, por otro, mágicos y/o sobrenaturales”: Anatilde Idoyaga Molina y Mercedes Sarudiansky, “Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas”, en *Argumentos*, vol. 24, N° 66, México, 2011, pp. 316-317.

⁷ Remitimos en esta parte a Bruno Latour y a su propuesta acerca de que la acción no se puede limitar *a priori* solo a los humanos, también los objetos tienen la capacidad de ser agentes: Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 106-113.

⁸ Escolástico Zegada, *Instrucciones cristianas*, Sucre, Imprenta Beche y Cia., 1847 (agradecemos a Federico Medica la gentileza de facilitarnos esta fuente). Fue clérigo y letrado (1813-1871), ocupó cargos en la administración eclesiástica de la jurisdicción de Jujuy, se desempeñó además como legislador y gobernador interino de esta provincia y participó en emprendimientos educativos, sanitarios y correccionales. El catecismo fue el más importante de sus escritos, se editó en 1847, 1857 y 1869. Federico Medina, “Entre la ilustración española y las ideas contrarrevolucionarias francesas: el universo intelectual de Escolástico Zegada (1813-1871)”, en Gabriela Caretta e Isabel Zacca (comp.), *Derroteros en la construcción de las religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*, Salta, CONICET-UNSTA-CEPIHA, 2013, p. 108. El segundo tomo se financió con fondos públicos de la Confederación Argentina con sede en la ciudad de Paraná, provincia de Entre Ríos, y fue recomendado para la enseñanza primaria en las escuelas. Esta edición exaltaba la administración del presidente José de Urquiza y convocaba a los lectores a apoyar al gobierno, con lo cual, además de su condición de catecismo religioso, era también un catecismo político: Federico Medina, “Construyendo consenso y legitimidad. La proyección política del catecismo de Escolástico Zegada en tiempos de la Confederación Argentina (1853-1862)”, en *Hispania Sacra*, vol. LXVI, Madrid, 2014, p. 376.

Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones (1896, 1899, 1904, 1906)⁹. Nos concentramos en las promesas que contienen descripciones de las acciones realizadas por los promesantes para obtener la curación de afecciones varias¹⁰. Las *Tradiciones históricas (primera y undécima tradición, 1923)* del historiador salteño Bernardo Frías¹¹ posibilitan acceder a algunas de estas prácticas, sobre todo desde el uso de las imágenes y de los objetos relacionados con ellas, como las medidas tomadas con cintas, empleadas para curar¹². Otro grupo documental lo conforman aquellos textos médicos, como crónicas, herbolarios y guías terapéuticas de los siglos XVIII y XIX que permiten identificar enfermedades, plantas y remedios mencionados en los relatos de promesas.

IMÁGENES MILAGROSAS Y PROMESAS

La tradición católica reconoce diversas formas de veneración jerarquizadas de acuerdo con la importancia del destinatario. La Virgen María, por la dignidad que le confiere ser madre de Dios, tiene un especial grado de veneración por el cual le corresponde culto de hiperdulía, inferior al de latría, que es exclusivo a Dios. Asimismo, es superior al que se le rinde a los santos que reciben devoción de dulía¹³. Esta tipología, que es solo de

⁹ Fr. Bernardino Orellana, *Amenas florecillas de la Virgen del Valle que aparecieron un poco antes y después de la solemne coronación así en esta Nación Argentina como en otras repúblicas y naciones*, Buenos Aires, Imprenta Galileo, 1896, tomo I; Buenos Aires, Imprenta San Martín, 1899, tomo II; Buenos Aires, Imprenta y Encuadernación Martínez, tomos III-IV, 1904, 1906. Bernardino Orellana (1834-1908) fue ordenado sacerdote en Catamarca y luego de unos años se trasladó a Tucumán. Ocupó cargos en la Orden franciscana y cargos electivos en la provincia de Catamarca: Vicente Cútuolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1979, tomo V, pp. 175-176. En 1889 viajó a Roma comisionado por las autoridades religiosas y políticas catamarqueñas para solicitar la coronación de la imagen de la Virgen del Valle: Orellana, *op. cit.*, p. 166, a cuyo regreso dio inicio a la tarea de recopilación de “gracias” concedidas a los devotos para concretar la publicación del primer libro de las *Amenas florecillas*. Los cuatro tomos reúnen declaraciones y cartas donde los devotos narran las promesas dirigidas a la Virgen en solicitud de socorro o curación: Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁰ En esta oportunidad trabajamos solo con las promesas del tomo I.

¹¹ Bernardo Frías (1866-1930) estudió en la Universidad de Buenos Aires, donde obtuvo los títulos de abogado y de Doctor en Jurisprudencia, desempeñó cargos electivos y en los ámbitos de la justicia y de la educación. Es considerado fundador de la historiografía salteña: María Mercedes Quiñonez, *Familia y poder. Los Patrón Costas y la conformación de la élite salteña (mediados del siglo XVIII a principios del siglo XX)*, tesis doctoral, inédita, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2010, p. 332.

¹² Bernardo Frías, *Tradiciones históricas (República Argentina)*, Salta, Ediciones Universidad Católica de Salta, Fondo Editorial Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, 2013, pp. 35-113, 561-596. La serie de las *Tradiciones históricas* está integrada por diecisiete tradiciones en siete tomos y se publicó entre 1923 y 1930 (primera a novena) y 1976 y 1978 (desde la décima hasta la décimo séptima). Junto a la obra *Historia del general Martín Güemes y de la provincia de Salta o sea de la independencia argentina*—cuyo primer tomo se publicó en 1902—son consideradas “bibliografía obligatoria para acercarse al pasado de Salta”. El autor explicita que la escritura de las *Tradiciones* busca salvar del olvido “las costumbres públicas, sociales y privadas de nuestros antepasados”: Andrea Jimena Villagrán, *Un héroe múltiple. Güemes y la apropiación del pasado en Salta*, Salta, EUNSA, 2013, pp. 26-28. La última reedición completa en un solo tomo—con la cual trabajamos en este artículo—, se realizó en el año 2013 dada su condición de obras “agotadas y que revisten una gran importancia histórica y cultural, para la región y el país”, según explican los editores: Frías, *op. cit.*, p. 9.

¹³ Antonio Bravo García, “Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos”, en *Codex aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio Santa María la Real*, N° 18, España, 2002, p. 123; Álvarez So-

grado y surgió de las reflexiones de los teólogos, podría trasladarse a las prácticas de los creyentes si tenemos en cuenta que las formas de devoción se encuentran entre los temas tratados por los catecismos publicados durante los siglos XVIII y XIX y cuyo uso estaba previsto tanto para sacerdotes como feligreses. Sin embargo, es necesario considerar que las adhesiones religiosas de los feligreses hacia alguna advocación mariana, de Cristo o de santos por la cual evidenciaban particular predilección, no obedecía a deferencias especiales producto de reflexiones en torno a veneraciones que deberían diferenciarse por su intensidad, sino que se configuraron a partir de las prácticas mediante las cuales hombres y mujeres se acercaban y se relacionaban con estos seres en una diversidad de advocaciones. Expresión de ello es el culto a las imágenes religiosas y la capacidad de conceder favores, de lo cual existen numerosos registros en la historia del catolicismo¹⁴.

Estas advocaciones receptivas a los pedidos de curación de enfermedades, de socorro en situaciones de peligro o de conversión de incrédulos son las que los feligreses identificaban como “imágenes milagrosas” a las que se les tenía “mucho fe, devoción y confianza”¹⁵. En el transcurso del siglo XIX al XX fueron varias las consideradas milagrosas por las feligresías en los espacios provinciales de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca y Santiago del Estero¹⁶. Advocaciones como la Virgen del Valle de Catamarca, la Virgen de la Viña y la Virgen del Milagro, el Cristo del Milagro, el Cristo de la Salud, el Cristo de Vilque y el Cristo de Sumalao de Salta, se hallan entre las devociones reconocidas por la concesión de gracias a los devotos, consistentes en sanaciones de los cuerpos aquejados por diversas dolencias físicas. Se trata de advocaciones religiosas que se originaron en distintos momentos de la etapa colonial y cuyas adhesiones devocionales por parte de los feligreses se extendieron más allá de los lugares primigenios de culto en capillas, santuarios, parroquias o la iglesia catedral. En el periodo de estudio, estas advocaciones abarca-

lis, *op. cit.*, p. 11; Luis Gerardo Huitrón Flores, *Las imágenes religiosas invocadas durante la epidemia del Matlazáhuatl en la ciudad de México. 1736-1739*, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 22, 35. Si bien la veneración a los santos, a la Virgen y a las figuras celestiales se instauró desde los inicios del cristianismo, se modificó en varias oportunidades en los distintos concilios reunidos a lo largo de su historia: Belting, *op. cit.*, pp. 10-12; Huitrón Flores; *op. cit.*, pp. 19-23. En el caso del culto a la Virgen María, Hans Belting señala que su figura fue objeto de discusiones desde los primeros siglos y que a partir de la cuarta centuria desempeñó un papel más importante en el contexto de la discusión teológica acerca de la definición de la divinidad y la humanidad de Cristo, lo que exigía, también, definiciones sobre la vida y la persona de la Virgen. Con la decisión tomada por el Concilio de Éfeso –celebrado en Roma en el año 431– de reconocerla como madre de Dios “se terminó por introducir la veneración generalizada y autónoma de María”, aun cuando sus primeras imágenes sobre todo hacían hincapié en la perspectiva divina de Jesús y en su lado humano. Por su parte, en cuanto “la realidad de los santos se basaba en la existencia de sus tumbas, en torno a las cuales acontecían los milagros, la realidad histórica de la vida terrena de Cristo se apoyaba en la posesión de su retrato auténtico, que obraba milagros como sólo podía hacer las reliquias de los santos. Los milagros de la imagen suponían la continuación de los milagros que había obrado el Dios hombre en la tierra”: Belting, *op. cit.*, pp. 48-51, 83-84.

¹⁴ Citamos solo algunos autores: Christian, *op. cit.*; Belting, *op. cit.*; Freedberg, *op. cit.*; Vega-Centeno, *op. cit.*; Chaile, “Amenas...”, *op. cit.*

¹⁵ Zegada, *op. cit.*, p. 106

¹⁶ Estas provincias, junto a la de Jujuy, integraron el obispado de Salta creado en 1809. Recién en 1897, a partir de la división de este obispado, se instituyó otra diócesis, la de Tucumán que comprendió a Catamarca y Santiago del Estero. Una nueva reordenación de las jurisdicciones eclesiásticas tuvo lugar en 1910 con Catamarca como sede de un obispado propio.

ron un amplio espacio de dispersión devocional que integró imágenes, objetos y prácticas a partir de cultos locales que se configuraron como lugares de peregrinación. Multiplicidad de situaciones de enfermedades fomentaron la comunicación entre los devotos y la Virgen María y Cristo para aliviar y resolver dolencias a partir de prácticas curativas realizadas a nombre de estas figuras centrales del catolicismo advocadas en esos títulos.

Los ritos de carácter religioso para propiciar a los poderes sagrados en situaciones vinculadas a distintos momentos de la vida acostumbran incluir a la plegaria entre los recursos verbales que operan desde la interioridad de los hombres¹⁷. El objetivo perseguido era, por lo general, pedir por un buen desenlace. En el catolicismo ello se observa a partir de la creencia en la capacidad de las imágenes y en las prácticas de devoción de los feligreses, entre las cuales se hallan la invocación mediante diversas formas de rezos a Cristo, a la Virgen y a los santos, el llevar imágenes cerca del cuerpo para pedir protección, la participación en procesiones y peregrinaciones¹⁸. Respecto a hombres y mujeres de distintas provincias del Noroeste argentino observamos que para recuperar la salud, lograr la conversión religiosa, obtener auxilio en dificultades que ponían en riesgo la vida, los vínculos con otros o la realización de tareas, fueron situaciones que con frecuencia se resolvieron a través de la invocación religiosa en la forma de promesa¹⁹.

De manera general, hacia fines de siglo XIX el *Diccionario* de la Real Academia Española definía a la promesa como el “ofrecimiento hecho á Dios o á sus santos de ejecutar una obra piadosa”²⁰. Es esta una noción que elude la condición intrínseca que involucran las promesas de los devotos de algunas advocaciones marianas y crísticas y la cual está vinculada a las acciones conjuntas del pedir y ofrecer, del recibir y devolver que derivan en un compromiso²¹. Esa condición de la práctica de los promesantes estaba explicitada en versiones anteriores de diccionarios de principios de la centuria decimonónica, como aparece en la definición de 1803 que entiende a la promesa como: “La expresión de la voluntad de dar a otro, o hacer por él alguna cosa, que hecha con la debida deliberación, y aceptada por el otro, induce obligación á su cumplimiento”²².

¹⁷ Jacinto Choza, *Historia de los sentimientos*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 121.

¹⁸ Zegada, *op. cit.*, p. 249; Freedberg, *op. cit.*, p. 116; Belting, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁹ Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, p. 75.

²⁰ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1899. Disponible en www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico [Fecha de consulta: 27 de junio de 2014].

²¹ La promesa como práctica devocional evidencia una condición de pacto en términos de reciprocidad, de don y contradon: Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, en Carlos Álvarez Santaló *et al.* (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, tomo III, p. 229; Anátilde Idoyaga Molina, “Los pecados capitales y las nociones de enfermedad en el Noroeste argentino (NOA)”, en *Mitológicas*, vol. XVIII, N° 1, Buenos Aires, 2003, pp. 67-94; Idoyaga Molina y Sarudiansky, *op. cit.*, p. 332; Marta Georgis, *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*, Buenos Aires, IDES, 2004, pp. 101-102. Esto se observa en la secuencia de acciones que suscita su formulación: el hecho que generó la petición, el ofrecimiento realizado por el solicitante para conseguir lo que pedía, la concesión de la gracia y el cumplimiento de lo prometido: Telma Chaile, “Promesas y gracias en cartas de la Virgen del Valle de Catamarca en el Noroeste Argentino. Fines del siglo XIX y principios del XX”, en *Boletín Americanista*, N° 62, Barcelona, 2011, p. 75.

²² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1803. Disponible en www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico [Fecha de consulta: 27 de junio de 2014].

Se trata de una práctica devocional que no era para nada extraña a los agentes de pastoral, quienes señalaban la importancia de la invocación y mencionaban incluso las condiciones que debía mantener. Los catecismos, como expresiones de lo normado por el Concilio de Trento, insistían en “el correspondiente honor y veneración” de las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, y que la invocación a estos últimos se relaciona con el tipo de veneración diferenciada de la que debe dirigirse a Dios²³. Esto implica reconocer su condición de “medianeros”, según expresaba hacia mediados del siglo XIX el párroco de la iglesia matriz de la ciudad de Jujuy y vicario foráneo entre 1838 y 1866, Escolástico Zegada en el catecismo *Instrucciones cristianas*²⁴. Si bien el sacerdote rescata el culto a las imágenes, sostiene que la veneración debe dirigirse a lo que representan: “mirar á las imàgenes solamente como á un recuerdo de las personas que estan en el Cielo”, hacia quienes los devotos tenían que orientar las intenciones, en lugar de destinarlas a las imágenes advocadas en varios títulos²⁵. Su mirada crítica daba cuenta de la forma de relacionarse con las imágenes que solían tener los devotos al acudir a las advocaciones crísticas y marianas, cuya estimación variaba al ser consideradas más milagrosas que otras y diferentes entre sí. Para el clérigo, esto suponía desconocer la condición única de la Virgen y de su hijo Jesucristo²⁶.

El sentido dogmático de la invocación está recuperado en catecismos anteriores al de Escolástico Zegada. En esos textos, la invocación aparece tratada entre los temas concernientes a la oración, allí se alude al “voto” como una promesa hecha a Dios de manera voluntaria y con la obligación de cumplir alguna buena obra²⁷. Aun cuando la promesa realizada se dirigía a un santo, siempre el destinatario era Dios²⁸, de modo que hacer promesa a un santo o a la Virgen implicaba una acción indebida. Pero como igualmente

²³ Mayer, *op. cit.*, p. 25; Huitrón Flores, *op. cit.*, p. 35. El Concilio de Trento fue celebrado por la Iglesia Católica entre 1545 y 1563 como respuesta a la reforma protestante. “En Europa, al decir de Marcel Batallón, después de Trento se edifica un catolicismo nuevo, que toma de la tradición medieval ciertos elementos como el culto a los santos y fomenta la devoción popular. Es, asimismo, conservador en materia de exégesis, se esfuerza por restablecer la ortodoxia quebrantada por el luteranismo y por proteger el dogma. Además, se orienta hacia la renovación interna desde el punto de vista disciplinar y canónico. Es, en suma la reforma moral y espiritual de la Iglesia católica romana en el siglo XVI”: Mayer, *op. cit.*, pp. 18-19.

²⁴ Zegada, *op. cit.*, p. 124.

²⁵ *Op. cit.*, p. 12. La doctrina cristiana adjudica un carácter representativo a las imágenes devocionales y considera que “en esa dimensión transitiva debían ser veneradas”: Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 274. En el estudio centrado en las prácticas culturales andinas durante los siglos XVII y XVIII, Gabriela Siracusano postula que la presencia de las huacas, consideradas falsas desde esta perspectiva “por el contrario, exhibían una dimensión reflexiva, es decir que no remitían a un objeto externo sino que eran en sí mismas, en su materialidad, la presencia de lo sagrado. Esta sutil pero determinante diferencia ontológica llevaría muchas veces a respuestas por parte de los indígenas que los visitantes mostraron en sus textos como confusión o ‘engaño del demonio’, y que nosotros podemos interpretar como argumentaciones o gestos de resistencia y negociación cultural”: *op. cit.*, pp. 274-275.

²⁶ Zegada, *op. cit.*, pp. 106, 189.

²⁷ Francisco P. Pouget, *Instrucciones generales en forma de Catecismo: en las quales, por las Sagradas Escrituras y la Tradición se explican en compendio la Historia y los Dogmas de la Religión, la moral cristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, Madrid, Imprenta de Don Benito Cano, 1803, tomo II, p. 231; Zegada, *op. cit.*, p. 110.

²⁸ Pouget, *op. cit.*, p. 232.

se formulaban, al clérigo jujeño no le quedaba más opción que recomendar que se realizaran con reflexión y prudencia. Explicitaba, también, la forma en que se cumpliría el compromiso asumido, dónde y en qué condiciones²⁹. Si bien el catecismo de Escolástico Zegada empezó a circular antes de la publicación de las *Amenas florecillas*, es decir, desde mediados del siglo XIX, estas prácticas de invocación tenían una raigambre más antigua y extendida entre los feligreses. Los devotos realizaban sus pedidos mediante promesas enunciadas a las imágenes de la Virgen María y de Cristo individualizadas en diversos títulos, a pesar de las recomendaciones de algunos clérigos en cuanto a indicar que las imágenes no conceden los favores que los feligreses les piden³⁰. Ante la invocación y el ruego, estas efigies escuchaban y otorgaban los favores a los solicitantes. De esos favores recibidos, los agraciados dejaban testimonio y muestras de agradecimiento mediante exvotos elaborados en una gran variedad de materialidades³¹, como es el caso de los relatos particulares de promesantes de la advocación del Valle, que prometían publicar “el milagro” si la Virgen les otorgaba la “gracia”. Asimismo, de la compilación en los libros *Amenas florecillas*, un exvoto del propio Bernardino Orellana³². La promesa tenía, entonces, una eficacia de la cual los promesantes estaban convencidos resultaría en lo que esperaban. Eficacia que encontraba una de sus fuentes en las imágenes portadoras de condiciones milagrosas³³.

Aun cuando la doctrina cristiana diferenciaba los grados de veneración y sostenía la condición representativa de las efigies religiosas, súplicas e imágenes milagrosas aparecen como una dupla inseparable en las prácticas de los devotos. Las imágenes prodigiosas se constituyeron en tales por la reconocida capacidad de escuchar y acceder a los pedidos de sus devotos expresados en la modalidad de promesas, práctica recurrente más allá de las prescripciones sacerdotales.

PROMESAS PARA CURAR Y SALVAR

Los pedidos de curación “a nombre de” la Virgen, de Cristo o de santos revelan la agencia de los laicos en materia de religión³⁴. Y en los casos seleccionados para este trabajo, develan, además, representaciones y formas de proceder de hombres y mujeres en cuanto a las enfermedades que aquejaban al cuerpo y los medios a los que acudían para aliviarlas. Es posible abordar esta relación entre religión y medicina, entre práctica

²⁹ Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁰ Zegada, *op. cit.*, p. 124.

³¹ Salvador Rodríguez Becerra, “Enfermedades humanas con tratamiento divino. La curación mágico religiosa en Andalucía”, 1996. Disponible en www.academia.edu/17003684/ENFERMEDADES_HUMANAS_CON_TRATAMIENTO_DIVINO_LA_CURACION_MAGICO_RELIGIOSA_EN_ANDALUCIA [Fecha de consulta: 6 de agosto de 2016]; Laura Díaz Mejías, “Las prácticas religiosas en la medicina popular del siglo XVIII”, en José Antonio Peinado Guzmán y María del Amor Rodríguez Miranda (coords.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Córdoba-España, Asociación “Hurtado Izquierdo”, 2016, p. 122.

³² Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, pp. 87-88

³³ Freedberg, *op. cit.*, pp. 14, 28, 128, 131; Siracusano, *op. cit.*, p. 316.

³⁴ Christian, *op. cit.*, p. 203.

religiosa y práctica terapéutica combinadas a partir de prestar atención a las promesas formuladas a la Virgen María y a Cristo puesto que existe en el cristianismo una noción arraigada por la cual se considera que “aplicarse a curar es piedad cristiana”³⁵. El catolicismo dispuso preceptos que concernían al cuerpo y al alma dado que la salud física y la salvación eterna formaban parte de sus objetivos³⁶. A ello, se agrega que para la medicina renacentista, la práctica médica tenía un carácter sagrado³⁷. Según diferentes propuestas de relación entre medicina y religión desde el siglo XVI al XVIII, se consideraba que la primera “no podía aspirar a conformar un campo autónomo de saber, al margen de las prescripciones morales de la teología cristiana”³⁸. Para la América andina de los siglos XVII y XVIII, Gabriela Siracusano ha dado cuenta de toda una red de prácticas que articulaban el mundo de quienes molían sustancias destinadas para la curación del cuerpo (boticarios, médicos, especieros) con el mundo de aquellos que empleaban esos mismos elementos en la elaboración de imágenes devocionales (pintores, escultores), y que eran, asimismo, utilizadas en la curación y salvación del alma³⁹.

El pasaje del siglo XIX al XX da cuenta de la consolidación y legitimación del conocimiento científico en lo que hace a la salud y a la práctica médica. En el caso de la ciudad de San Miguel de Tucumán, el funcionamiento de la asistencia médica evidenciaba los esfuerzos de “los sectores populares por acceder al sistema de salud” mediante la concurrencia a los hospitales municipales; como las limitaciones de estas instituciones “para darles cabida y brindar respuesta a los requerimientos médicos de una población en crecimiento”⁴⁰. Para la mayoría de la población, la posibilidad de acudir a un médico solo era accesible cuando sus servicios eran gratuitos, lo que ocurría si los poderes públicos los garantizaban. Las instituciones hospitalarias tenían serias deficiencias en

³⁵ Judith Farberman, *Las salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 208.

³⁶ Fabián Alejandro Campagne, “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía”, en *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, N° 20, Granada, 2000, pp. 417-419.

³⁷ Campagne, *op. cit.*, p. 432; Eduardo Álvarez del Palacio, “Los regimientos de salud en el Humanismo médico español: la obra de Álvarez de Miraval”, en Jesús M^o Nieto Ibáñez (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América, VI Reunión Científica sobre Humanistas Españoles*, León y San Pedro de Dueñas, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 2002, p. 338.

³⁸ Álvarez del Palacio, *op. cit.*, p. 435. Las dificultades para construir un monopolio del ejercicio de la medicina por parte de médicos “residía probablemente en el complejo sistema de etiologías múltiples que permitía por entonces explicar el origen de las enfermedades. Las limitaciones de la medicina de la época contribuían a adjudicar el origen de las dolencias tanto a las causas de orden natural, como al castigo divino, al demonio, a maleficios y hechicerías, a influjos astrales. Desde esta perspectiva, el médico profesional no era sino uno de los muchos especialistas a quienes podía solicitarse la curación de las dolencias físicas”: Álvarez del Palacio, *op. cit.*, pp. 421-423.

³⁹ Siracusano, *op. cit.*, pp. 218-219.

⁴⁰ María Cecilia Gargiulo, “La difícil experiencia de ser pacientes o al menos intentarlo... Los servicios de atención médica en el Hospital de las Mercedes y en la Asistencia Pública. Tucumán en los albores del siglo XX”, en *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, N° 12, Córdoba, pp. 188-202. La autora destaca la buena recepción que tenían los habitantes de esta ciudad hacia los servicios de atención médica al considerar la “abundante concurrencia de pacientes a los [...] consultorios externos del Hospital Mixto, la Asistencia Pública, el Hospital de Niños, el Instituto de Puericultura [...] especialmente los que brindaban medicación gratuita- lo mismo que la respuesta positiva hacia las campañas de vacunación, cuya referencia en la prensa es abundante”: Gargiulo, *op. cit.*, p. 190.

la atención de los pacientes por la falta de infraestructura edilicia, de personal y de recursos, por la ausencia reiterada de los médicos y el maltrato que sufrían los pacientes; además que el sistema público de salud continuaba dependiendo de las instituciones de beneficencia⁴¹. Si bien carecemos de estudios específicos para las otras provincias, es probable que el panorama fuera similar.

Para la provincia de Tucumán algunos trabajos señalan la convivencia de prácticas asociadas al conocimiento médico-científico de la salud con “otras prácticas ‘populares’ persistentes en el conjunto social”, entre las cuales se encontraba el curanderismo⁴². La práctica de la promesa incluía formas de curar mediante el recurso a imágenes religiosas y a objetos variados, los cuales eran utilizados para reconocer o preparar remedios. En estos casos, las oraciones y las promesas elaboradas por los devotos “a nombre de” alguna advocación milagrosa posibilitaban la curación de personas aquejadas por enfermedades. Si bien las promesas de los devotos tenían como interlocutores a advocaciones crísticas o marianas, aquellas orientadas a la Virgen aparecen con mayor frecuencia en las fuentes consultadas. Esto tiene que ver con algunas cuestiones particulares de las advocaciones marianas como sucede con la Virgen del Valle de Catamarca, de origen colonial, momento para el cual ya se le adjudican diversidad de concesión de favores⁴³. A ello se suma la condición de relato que contribuye a la exaltación de esta advocación como se observa con el libro *Amenas florecillas*⁴⁴ en un contexto generalizado de promoción del culto mariano observable a fines del siglo XIX con las coronaciones de patronas locales de raigambre colonial en los distintos espacios eclesiásticos y la publicación de sus historias devocionales⁴⁵. Asimismo, no podemos dejar de tener en cuenta que la mayor presencia de la figura mariana en casos de pedidos de curación sea también resultado de lo que Marina Warner denominó como la “imagen polifacética de María” a partir del protagonismo que se le reconoció como mediadora y abogada de las causas humanas y el lugar central que tiene como vencedora del mal y fuente de salvación⁴⁶. De hecho, ya durante la Colonia para los territorios sudamericanos se encuentran registros de varios

⁴¹ Gargiulo, *op. cit.*, pp. 190-202.

⁴² Gargiulo, *op. cit.*, pp. 194, 203; María Estela Fernández, “Enfermedades y prácticas médicas en Tucumán a fines del siglo XIX”, 2007, pp. 1-2, 16. Disponible en www.aacademica.org/000-108/882 [Fecha de consulta: 22 de diciembre de 2015].

⁴³ La institucionalización del culto a esta Virgen durante la primera parte del siglo XVII fue paralelo a la instalación de los españoles en el valle de Catamarca y al sometimiento de los indígenas del valle Calchaquí. Los españoles le atribuyeron milagros referentes a las guerras, amenazas de ataques a la ciudad y curación de enfermedades: Ana María Lorandi y Ana Schaposchnik, “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca”, en *Journal de la Société des Americanistes*, N° 76, Paris, 1990, pp. 177-198.

⁴⁴ El fraile Bernardino Orellana fue un activo impulsor de la devoción a la Virgen del Valle. Formó parte de la comisión catamarqueña que gestionó su coronación ante el Vaticano y entre 1887-1906 publicó varios títulos sobre esta advocación en el formato de folletos, libros y revista: Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁵ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la colonia hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, p. 336; Chaile, “Promesas...”, *op. cit.*, p. 101; Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, p. 73; Patricia Fogelman, “Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica de Luján y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján”, en Patricia Fogelman *et al.* (eds.), *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e Historia regional*, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 35.

⁴⁶ Warner, *op. cit.*; Alonso Sánchez Matamoros, “La luz de la resurrección a la sombra de la Virgen María. Una posibilidad de transferencia simbólica en las devociones marianas coloniales”, en Caretta e Zacca (comp.), *op. cit.*, pp. 449-463.

casos de imágenes marianas a las cuales se les atribuía la capacidad de curar y salvar⁴⁷. Hacia mediados del siglo XIX, de la Virgen María decía Escolástico Zegada que entre todos los santos “es la que se interesa mas por nuestro bien, y la que nos alcanza mas favores de Dios como lo experimenta todo el que la invoca”. Pero de acuerdo con el sacerdote era necesario saber cómo dirigirse a ella y pedirle asistencia, sobre todo en cuestiones vinculadas al alma y a la salvación⁴⁸. Quedaban descartados desde esta perspectiva los pedidos relacionados al bienestar corporal. No ocurría lo mismo con el recopilador de las *floreccillas*, el fraile Bernardino Orellana, quien en el prólogo del primer tomo vinculaba de forma directa los favores de sanación del cuerpo al bienestar espiritual de las personas, obtenidos a través de la devoción a la Virgen del Valle de Catamarca⁴⁹.

La correspondencia entre curación del cuerpo y salvación del alma se encuentra en otra imagen devocional de importante adhesión en el periodo de estudio, esta vez en la representación de un Cristo Crucificado. Se trata del Señor de la Salud, pintado en un cuadro al óleo que “se veneraba en el altar del Santísimo”, en la parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña en la ciudad de Salta. En 1905, ante un pedido del obispo Matías Linares, el cura párroco Eusebio Lardizábal⁵⁰ informaba que desde la segunda mitad de la década de 1880 el cuadro “ha venido exponiéndose en los últimos tiempos durante la devoción de los 7 viernes que preceden al domingo de Pentecostés” y que recién al comenzar el decenio siguiente fue colocado en un marco semidorado por el cura de ese momento⁵¹. Según la descripción del cura párroco, la imagen “Lleva à la altura de la rodilla la leyenda del cap. 46. v. 13. cap. 49. v. 6 de Isaías (equivocadamente atribuida à los Salmos 46 y 49): “Dabo in Sion Salutem, ut sis Salut mea usque ad extremum terrae”⁵² [“Yo pondré la salud en Sion, á fin de que tú seas la salud ó el Salvador enviado por mí hasta los últimos términos de la tierra”⁵³]. La referencia fue tomada de dos versículos del *Libro de las profecías de Isaías*⁵⁴, tal vez con el propósito de expre-

⁴⁷ Siracusano, *op. cit.*, pp. 316-329.

⁴⁸ Zegada, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁴⁹ Orellana, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

⁵⁰ Estuvo al frente de la parroquia por delegación del Obispo desde 1903 y hasta su fallecimiento en 1914. Su participación en la vida parroquial obedeció a la instalación en Salta de la congregación lateranense originaria de Oñate, Guipúzcoa, España: Chaile, *Devociones...*, *op. cit.*, p. 220.

⁵¹ Si bien este cuadro era de colocación reciente, como indica el cura párroco, la presencia de una imagen crítica de la advocación original de Vilque en el espacio devocional de la Viña y reconocida en el otorgamiento de gracias está registrada desde fines del siglo XVIII: Chaile, *Devociones...*, *op. cit.*, p. 146.

⁵² Información acerca del culto e identidad de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña y del Cristo de Vilque que se veneran en la misma iglesia, 1905: El cura rector eleva ratificadas bajo el requisito de juramento, conforme al decreto del 28 de abril pasado, las declaraciones acerca de Nuestra Señora de la Candelaria venerada en esta parroquia, Salta, 21 de mayo de 1905, en Archivo del Arzobispado de Salta (en adelante AAS), Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, fs. 4-5.

⁵³ Tomamos la traducción del latín al castellano de la *Biblia* traducida por Félix Torres Amat, versión que incluye ambas lenguas: *La Sagrada Biblia nuevamente traducida de La Vulgata al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego, é ilustrada con varias notas sacadas de los Santos Padres y expositores sagrados, por el Ilustrísimo Señor Don Félix Torres Amat*, Madrid, Imprenta de D. Miguel de Burgos, [1836], tomo III, pp. 595, 600.

⁵⁴ Los versículos completos enuncian:

“Yo aceleraré la venida de mi justicia: ella no tardará; y no se dilatará la salud que de mí viene. Yo pondré la salud en Sion, y haré brillar mi gloria en Israel”: Isaías 46: 13.

sar la relación salud-salvación. El significado del concepto de salvación como “recuperación de la salud” y “liberación de una enfermedad” incluso está presente en otros pasajes de la *Biblia*, en particular en el Nuevo Testamento⁵⁵. En el caso del cuadro, la combinatoria de imagen y palabra resultaba reveladora de representaciones y prácticas de los devotos que acudían con sus pedidos al Señor de la Salud. Esta devoción también fue destinataria de ruegos en otra ciudad durante una epidemia del cólera *morbus* a principios de 1887, cuando los habitantes sacaron a varias imágenes en procesión, entre las cuales estaba la de Cristo en la advocación de la Salud, en demanda de “la desaparición del horrible flagelo que estaba diezmando a un pueblo cristiano como Tucumán”⁵⁶.

La invocación en forma de promesa y el recurso a las imágenes devocionales dan cuenta de una fuerte convicción presente en algunos sacerdotes y feligreses acerca de que la acción de curar una enfermedad del cuerpo se relacionaba con la salvación del alma. Heredera de una de las significaciones presentes en los textos bíblicos y de prácticas de cuidado en las cuales la enfermedad no estaba desvinculada de lo religioso, para estas personas la salvación como curación del cuerpo redundaba en la salvación del alma. Curación y salvación eran, entonces, el fin de las imágenes milagrosas⁵⁷.

DEVOTOS PROMESANTES E IMÁGENES SANADORAS

Las imágenes milagrosas podían manifestar capacidades de cura en los lugares de culto, como ocurría con el Señor de Sumalao⁵⁸, “grande y afamado médico, curador sin remedios, consuelo de los afligidos” que atraía a gran cantidad de peregrinos “desde San Juan, en el país de Cuyo, desde La Rioja, Catamarca, Jujuy, Córdoba y Santiago del Estero, y con mayor afluencia la población de Salta”⁵⁹. Sin embargo, los poderes taumátúrgicos de las imágenes no se limitaban a esos espacios, de ser requerida su presencia ante alguna importante personalidad imposibilitada de desplazarse, el acceso a la gracia dependía de un eventual traslado de la efigie y de quienes estuvieran dispuestos a acer-

“El me ha dicho: Poco es el que tú me sirvas para restaurar las tribus de Jacob, y convertir los despreciados restos de Israel: He aquí que yo te he destinado para ser luz de las naciones, á fin de que tú seas la salud ó el Salvador enviado por mí hasta los últimos términos de la tierra”: Isaías 49: 6.

Versión en español de la *Biblia* traducida por Torres Amat, *op. cit.*, pp. 595, 600.

⁵⁵ Miguel Ángel Ferrando, “Salvación y encarnación. Las mediaciones humanas de la salvación”, 2001. Disponible en www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492001000100005 [Fecha de consulta: 20 de agosto de 2016].

⁵⁶ *Diario El Orden*, Tucumán, 5 de enero de 1887.

⁵⁷ Siracusano, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁸ Zegada, *op. cit.*, p. 107. El santuario estaba ubicado a unas diez leguas al sur de la ciudad de Salta, en el valle de Lerma. La devoción surgió a fines del siglo XVIII en el paraje de Sumalao, donde en los meses de marzo a abril se desarrollaba la principal actividad económica de la jurisdicción, la feria de comercio mular. Representada en un lienzo, la imagen corresponde a la advocación originaria del Perú, un Cristo de Vilque. Atraía muchos devotos para su fiesta, movable según el calendario religioso entre fines de abril y principios de mayo, durante los días previos a la celebración de Pentecostés: Julián Toscano, *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*, Buenos Aires, Imprenta Biedma e Hijo, 1906, pp. 355-356; Frías, *op. cit.*, p. 581; Chaile, *Devociones...*, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁹ Frías, *op. cit.*, pp. 580-581.

car la imagen hasta el enfermo. Es lo que sucedió en Catamarca con el presbítero doctor don Pedro Acuña –convaleciente de la enfermedad de erisipela⁶⁰ seguida de pérdida de la vista–, para quien se trasladó la efigie de la Virgen del Valle desde la matriz hasta su casa, llevada en procesión por el cura de esta iglesia, otro clérigo y devotos. Esta diligencia le brindó al enfermo la oportunidad de dirigir por su cuenta el pedido a la Virgen María:

“Prevenido que ya llegaba encargó al hoy finado D. Baltazar Narvárez que lo hiciera arrodillar dando el frente á la sagrada imagen. Luego que llegó la Virgen fué colocada en una mesa, preparada para recibirla: el enfermo postrado de rodillas oró en silencio por algún corto tiempo y después habló en voz alta, dirigiéndose á la Virgen, que si le convenía, le conceda volver a ver la luz, o sino que le diera resignación para soportar aquella desgracia, expresando su petición de tal manera que conmovió a la concurrencia. Antes de terminar de hablar, manifestó á todos que ya distinguía a la Virgen, quedando en seguida completamente sano [...]”⁶¹ [María Antonia Soria de Narvárez⁶², ciudad de Catamarca, 1889⁶³].

En este caso, los vínculos del presbítero Pedro Acuña con la comunidad local hicieron posible la marcha ritualizada de feligreses y sacerdotes que portaron la efigie mariana. Este recorrido procesional culminó en la casa del enfermo con la imagen de la Virgen del Valle colocada en un altar improvisado para recibirla, quizá preparado con mantel, velas y flores. De esta forma, el arribo de la imagen y la instalación del altar adecuaban el espacio doméstico como un espacio sacralizado para la formulación de la súplica. Asimismo, no solo restablecía la salud de Pedro Acuña, que constituía un problema individual, sino que al asumir la curación carácter público⁶⁴, tranquilizó a la comunidad que se vio interpelada por la enfermedad de su cura párroco.

También las reproducciones o imágenes secundarias podían activar los poderes tautúrgicos. En algunos casos se trataba probablemente de representaciones que los peregrinos devotos adquirieron en los lugares de residencia de los arquetipos, desde donde se dispensaban las gracias y donde su poder dependía de la relación visual o de proximidad

⁶⁰ Enfermedad infecciosa producida por el agente patógeno “estreptococo que se encuentra constantemente en las vías linfáticas de las zonas cutáneas enfermas [...]”. Es una lesión dolorosa con aspecto indurado (“piel de naranja”), edematosa, rojo brillante, localizándose en 70-80% de los pacientes en los miembros inferiores y en 5-20% en la cara. La fiebre es una característica de la enfermedad: Enrique Laval R., “Las epidemias de erisipela en Chile”, en *Revista Chilena de Infectología*, vol. 28, N° 2, Santiago, 2011, pp. 179-183.

⁶¹ Orellana, *op. cit.*, p. 2. El destacado es del original. En adelante, los subrayados en las citas de fuentes documentales tienen esta condición.

⁶² El presbítero Pedro Acuña y su sobrina María Antonia integraban una de las familias de la élite catamarqueña, los Acuña. Pedro Acuña era doctor en Leyes egresado de la Universidad de Córdoba en 1800. Luego de la revolución de mayo de 1810 fue diputado por la ciudad de Catamarca en la Junta Grande y en la Junta de Representantes que sancionó la primera Constitución provincial y ejerció el sacerdocio en la iglesia matriz de Catamarca. Por su parte, María Antonia era hija de María del Tránsito Serapia Acuña y de Juan Ignacio de Soria Medrano, contrajo matrimonio en 1834 con Baltazar Narvárez: Segundo Edgardo Acuña, *La familia Acuña de Catamarca*, 2003. Disponible en www.xenealoxia.org/libros/acunafamilia.pdf [Fecha de consulta: 12 de diciembre de 2015].

⁶³ Los años consignados entre corchetes, al final de la citas de fuentes, corresponden a las fechas de las declaraciones o de las cartas de los devotos.

⁶⁴ Seguimos el planteamiento de Judith Farberman respecto al carácter público de algunos diagnósticos y las respectivas curaciones: Farberman, *op. cit.*, p. 128.

que guardaban con las imágenes originales, como ha sucedido en otros espacios y periodos⁶⁵. Las imágenes manifestaban capacidad de sanación expresada en la intervención directa en los cuerpos enfermos de los devotos a partir de que eran entendidas como portadoras de poder divino⁶⁶. Se trata de prácticas que requerían de la acción de tocar para sanar enfermos, por lo que los devotos hacían que las efigies religiosas tomaran contacto con aquellas partes del cuerpo aquejadas por dolor o enfermedad. Una forma de efectuar esto tenía lugar por medio de las manos de la imagen, a modo de imposición. Sixta Chavarría de Tejada⁶⁷, afectada de ceguera, pudo acercarse a la Virgen de la Viña⁶⁸ por intermedio de “su madrina, doña Josefa Guzman, hermana del capellán del santuario” y encargada de vestir a la imagen. En ocasión de la víspera de la festividad, Josefa

“[...] hizo acercarse a doña Sixta hacia la Señora, pasando por sus ojos la mano de la Santa imagen. En el acto sintió un gran ardor en sus ojos como de quemada de ají con abundante lacrimo, mas a la media hora empezó a ver los objetos distintamente; comprobando el hecho de que andaban los circunstantes, con la precisa determinación del color del vestido que en el acto llevaba su madrina”⁶⁹ [Benjamina Solá de Araoz⁷⁰, ciudad de Salta, 1905].

Otra práctica recurrente de los promesantes en el Noroeste argentino consistía en “hacerse pisar con la Virgen”, expresión que alude a la acción de descansar la imagen sobre la cabeza del enfermo⁷¹ y que tiene la finalidad de “tomar gracia”⁷². Esta acción atribuida a la Virgen del Valle solía ser realizada por un clérigo, mientras el devoto permanecía de rodillas y en oración⁷³. El sacerdote salteño José María Hinojosa relataba la circunstancia de formulación de promesa que incluyó esta acción:

“[...] un caballero que había sido muy devoto de la Virgen del Valle, á quien le exorté que tuviera confianza en Ella, quien sin duda le devolvería la salud y para cuyo efecto le consulté

⁶⁵ Freedberg, *op. cit.*, pp. 129-141; Belting, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁶⁶ Siracusano, *op. cit.*, p. 269.

⁶⁷ Hija de José Antonio Chavarría Galíndez y de Manuela Antonia Moldes Fernández, en 1838 contrajo matrimonio con Manuel de los Reyes Tejada Güemes. Disponible en www.genealogiafamiliar.com/getperson.php?personID=187754&tree=BVCZ#cite2 [Fecha de consulta 23 de diciembre de 2015].

⁶⁸ A principios de la década de treinta del siglo XVIII adquirió notoriedad la devoción de la Virgen de la Viña como protectora de la ciudad de Salta y de sus habitantes ante las invasiones de algunos grupos indígenas del Chaco. La imagen contó con una capilla instalada en la frontera, que luego fue incendiada en uno de los ataques. Recién a fines de este siglo dispuso de un nuevo espacio cultural a partir de la instalación de un santuario en el sur de la traza urbana coincidente con el crecimiento poblacional y de la ciudad: Chaile, *Devociones...*, *op. cit.*, pp. 65-80.

⁶⁹ Información acerca del culto e identidad..., *op. cit.*

⁷⁰ Nacida en la ciudad de Salta, viuda, de setenta y ocho años, domiciliada en la jurisdicción de la parroquia de La Merced en esta ciudad. Prestó testimonio en el pedido de información acerca de los orígenes de la devoción de la Virgen de la Candelaria de la Viña que fue relevada por el cura párroco Lardizábal en 1905: Información acerca del culto e identidad..., *op. cit.*

⁷¹ Orellana, *op. cit.*, p. 34; Federico Espeche, *Catamarca (República Argentina)*, Buenos Aires, Imprenta de M. Biedma, 1875, p. 260.

⁷² Amalia Gramajo, “Las devociones marianas en el antiguo Tucumán”, en *Teología*, tomo XXVIII, N° 57, Buenos Aires, 1991, p. 46.

⁷³ Espeche, *op. cit.*, p. 260.

si quería que yo le hiciera una promesa para que él la cumpla, la cual me permitió y la hice. A las 8 de la mañana canté una misa, renovando en ella la misma promesa; y enseguida le llevé el Viático y la imagen de la Virgen del Valle: después de haberle administrado el Santo Viático, le hice pisar con la imagen y le pasé el manto milagroso de la Santísima Virgen por el dolor⁷⁴ [presbítero José María Hinojosa⁷⁵, ciudad de Salta, 1896].

La enunciación de esta promesa involucró al especialista religioso, lo cual habilitó otras acciones rituales de asistencia al enfermo: la renovación del pedido en la misa y el viático. Este último auxilio consistía en la administración del sacramento de la eucaristía prescrito para aquellos que se encontraban graves⁷⁶. Al viático se le atribuía un poder curativo⁷⁷, por lo cual en esta situación su uso acrecentaba las posibilidades de sanar.

Como bien sostenía Escolástico Zegada, con frecuencia los devotos experimentaban “muchos beneficios” al invocar a las imágenes que estaban “en los santuarios de las soledades”⁷⁸, hacia donde acudían a pedir o a agradecer. Aunque las imágenes milagrosas además eran llevadas a los enfermos por sacerdotes o feligreses comprometidos con la vida parroquial. La presencia o el acercamiento de las efigies de las Virgenes del Valle y de la Viña al paciente generaban las condiciones para la curación en espacios domésticos o en aquellos consagrados a las actividades religiosas, junto con otras prácticas del culto católico, tales como procesión, oraciones, misas, administración del viático o preparación de la imagen para la festividad patronal.

ELEMENTOS Y “SUSTANCIAS MEDICAMENTOSAS”

El fraile Bernardino Orellana y el historiador Bernardo Frías recuperaban las virtudes curativas de algunos objetos que estaban en contacto con las imágenes milagrosas⁷⁹. Manifestaba el historiador que para los devotos estas materialidades “valían más que el médico, y más también que todos los médicos juntos” y eran aplicadas a los enfermos para que los aliviaran o sanaran⁸⁰. ¿Cómo entender estas afirmaciones? Las imágenes suelen desprender “efluvios mágico-energéticos” en los lugares en los que residen, los que redundan en beneficio de los solicitantes de gracias. A la vez trasladan esa condición a los objetos próximos a ellas⁸¹. Se trata de objetos que no tienen “virtudes cura-

⁷⁴ Orellana, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁵ A fines del siglo XIX estuvo a cargo del “Asilo de niños huérfanos y pobres”, que funcionaba en la ciudad de Salta bajo la jurisdicción del Obispo: Orellana, *op. cit.*, p. 79; Conflicto con párroco de la Viña por la procesión que se hizo en Colegio León XIII para Virgen del Valle, 15 de noviembre de 1915, en AAS, Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2.

⁷⁶ Salvador Rodríguez Becerra, “Rituales de muerte en Andalucía: significados y funciones”, 1997. Disponible en www.academia.edu/18517105/RITUALES_DE_MUERTE_EN_ANDALUC%C3%8DA_Significados_y_funciones [Fecha de consulta: 16 de setiembre de 2016].

⁷⁷ Eva María Castalbón Fernández, “La muerte vivida”, en *Revista de Historia y Arte*, N° 1, León, 1995, p. 173.

⁷⁸ Zegada, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁹ Orellana, *op. cit.*, p. 19; Frías, *op. cit.*, p. 110.

⁸⁰ Frías, *op. cit.*, p. 110.

⁸¹ Prat i Carós, *op. cit.*, p. 242; Belting, *op. cit.*, p. 85.

tivas” por sí mismas, tales como “el agua, el aceite, una flor”. De manera “transitoria y especial”, a partir de que han servido al culto y por comunicación obrada por las imágenes, “pueden dar salud” o “reconocer en ella la salud”, según expresaba Javier Iturralde⁸² luego de asistir al párroco de Andalgala en el interior de la provincia de Catamarca⁸³.

La utilización de estos objetos por los devotos comprendía, en algunos casos, gestos y recursos rituales. Así se observa en la “ceremonia de aplicar sebo de las velas que han alumbrado a la Virgen del Valle” al párroco Rafael D’Amico⁸⁴, realizada por Javier Iturralde, quien acompañó la oración con el signo de la cruz trazado sobre la parte afectada del cuerpo. Esta señal es un “símbolo de sanación” utilizado con frecuencia dado que “connota la muerte y resurrección de Cristo”⁸⁵. Con el sebo proporcionado por una devota ese mismo día, puso la salud del cura a disposición de la Virgen:

“Con este propósito acercándome al moribundo, hice la señal de la Cruz con dicho sebo sobre aquél cerebro enfermo diciendo: en el nombre de Dios omnipotente, si es para su gloria y bien de esta feligresia que este hombre recobre la salud, yo te hago esta señal de la Cruz con el sebo de Nuestra Señora del Valle, para que Ella te sane, ó sino que se haga su voluntad”⁸⁶ [1889].

Otro de los elementos que estaban en contacto con las imágenes fueron muy demandados por los devotos. Tal es el caso de “las medidas del Señor del Milagro”, imagen residente en la iglesia catedral de Salta⁸⁷. Las medidas se aplicaban sobre cuerpos enfermos y eran sacadas año tras año por el canónigo Alejo Marquiegui⁸⁸. Durante el cambio de cruz que se realizaba antes del inicio del rezo de la novena al aproximarse su festividad patronal en el mes de septiembre, el sacerdote acudía “provisto de una pieza completa de angosta cinta de seda” para sacar las medidas solicitadas por “las personas del servicio

⁸² Nacido en Catamarca y residente en Andalgala, se dedicó a la explotación minera en asociación con su padre: Daniel Delfino *et al.*, “Contribución arqueológica al conocimiento de las minerías de Aguas de Dionisio (Dpto. Hualfín, Dpto. Belén, Prov. de Catamarca, Argentina)”, en Daniel Schávelzon y Eduardo Rodríguez Leirado (eds.), *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2013, tomo I, p. 237.

⁸³ Orellana, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁴ Nació en Italia, donde ingresó a la Orden de San Francisco. En 1875 llegó a Catamarca. Permaneció diecisiete años como párroco de Andalgala hasta su designación como vicario foráneo en la ciudad de Catamarca (1894). Se desempeñó, además, como capellán de la Virgen del Valle, al frente de su santuario de Choya: Dionisio Petriella y Sara Sosa Miatello, *Diccionario Biográfico Ítalo-Argentino*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri de Buenos Aires, 1976, letra D, pp. 440-441.

⁸⁵ Idoyaga y Sarudiansky, *op. cit.*, p. 330.

⁸⁶ Orellana, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁷ Esta devoción comenzó a celebrarse junto a una imagen de la Inmaculada Concepción en la iglesia matriz a partir de la salvación de la ciudad y de sus pobladores, milagro que se les atribuyó durante el terremoto de 1692 y de lo cual deriva su denominación: Chaile, *Devociones...*, *op. cit.* pp. 109-116.

⁸⁸ Se desempeñó como cura en la parroquia de Cochinoca en la puna jujeña hasta que, hacia la segunda mitad de la década de 1840, se estableció a la ciudad de Jujuy luego de ser elegido diputado para la Junta Provincial. Participó en la vida política, sostuvo el gobierno federal en esta provincia como representante en la legislatura. Designado canónigo a mediados de 1850 se trasladó a la catedral de Salta, donde participó en los entramados de poder local: Miguel Ángel Vergara, *Zegada. Sacerdote y patricio de Jujuy*, Jujuy, Imprenta del Estado, 1940, pp. 82-83. Agradecemos a Federico Medina la comunicación de esta referencia bibliográfica.

doméstico y los niños”. Eran tomadas “de la llaga del costado, otras del contorno de la cabeza; medidas se daban del tamaño del brazo, del pie y a veces, entrando mucho, del largo entero del Santo Cristo”⁸⁹. La tucumana Juana Acuña⁹⁰, quien tenía una herida en el pie que le impedía caminar, relata una de las formas de uso. Se quitó “todos los remedios que tenía aplicados, se lió el pie con una medida de la Virgen [del Valle]: que luego se durmió, cosa que no hacía desde algun tiempo, y cuando se despertó, se encontró sana” [María Antonia Soria de Narváez, sobrina de Juana, ciudad de Catamarca, 1889]⁹¹.

Incluso las prendas de las imágenes podían tener propiedades terapéuticas, como ocurrió con el manto de la Virgen del Valle en el caso del apartado anterior. Por otro lado, el hábito, un atuendo de las imágenes marianas, era vestido por los devotos en reciprocidad a la gracia recibida. O para sanar:

“Entendí que mi hijita estaba desahuciada y sin remedio, hice al acto coser un hábito ó vestido de la Virgen, se lo puse y saliéndole de allí desesperada de dolor y aflicción, me postré a los pies de una imagen suya, pidiéndole con lagrimas que no dejara morir á mi hijita [...]”⁹². [Madre de la niña, Arcenia C. de Coronel, Departamento de Graneros, Tucumán, 1895].

Con posicionamientos distintos respecto a las prácticas de las feligresías, se encontraba Escolástico Zegada. Basado en el conocimiento de algunas prácticas en la jurisdicción de Jujuy, el canónigo indicaba otros elementos usados por los pobladores para curar: el fuego, la tierra, el aire, los colores de los animales; acerca de los cuales expresaba que “no tienen virtud de Dios, ni provienen de la medicina, ni se fundan en la razón”⁹³. Estos materiales, en el área andina —de la cual Jujuy formaba parte—, estaban ligados a sacralidades y prácticas curativas indígenas prehispánicas. El clérigo no precisa mayores detalles. Sin embargo, registros documentales del periodo colonial revisados por Gabriela Siracusano proporcionan datos sobre la naturaleza terapéutica y la utilización combinada de algunos de estos elementos. Respecto al color, esta autora plantea su significación en prácticas políticas, sociales, económicas y en las sacralidades andinas tanto en su condición material como en presencia cromática. Entre estas prácticas, menciona los polvos de colores, que eran ingeridos o sopladados, la utilización de “tierras de diferentes colores” y la “curación por colores, también llamadas “curación por el arco iris” en las que estaban involucradas lanas de animales teñidas de diferentes tonalidades⁹⁴. Esas materialidades tenían diversos usos. Entre ellos se encontraba la curación, forma de empleo que persistió por largo tiempo y fue resignificada en contextos posteriores, como se desprende de las expresiones del clérigo jujeño a mediados del siglo XIX.

Los casos de promesas revisados dan cuenta de la potencia terapéutica de elementos diversos. Algunos de ellos estuvieron involucrados en el culto a las imágenes milagrosas, de las cuales provenía la eventual capacidad de sanar. Los devotos los requirieron

⁸⁹ Frías, *op. cit.*, p. 210.

⁹⁰ Nació en Catamarca en 1790. Hermana del presbítero Pedro Acuña. Falleció soltera: Acuña, *op. cit.*, p. 11.

⁹¹ Orellana, *op. cit.*, p. 3.

⁹² *Op. cit.*, pp. 59-60.

⁹³ Zegada, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁴ Siracusano, *op. cit.*, pp. 31, 302, 258, 232, 256.

en especial cuando la evolución de alguna enfermedad se complicaba o los remedios administrados con anterioridad por los médicos no rendían los efectos de curación. Otros objetos formaban parte de prácticas de larga duración vinculadas a sacralidades andinas, entre las cuales los polvos de colores estaban asociados a prácticas rituales. La capacidad curativa de estos objetos no dependía de la transmisión por contacto ni se activaban ante la ineficacia de la medicina científica, sino que formaba parte de un sistema de representaciones y prácticas que concebían la propiedad curativa como intrínseca al objeto, a veces vinculado a los lugares sagrados desde donde eran sustraídas⁹⁵. Tenemos oportunidad de identificar la persistencia de algunas de estas representaciones y prácticas al analizar en detalle un caso de curación en circunstancias de promesa en la cual aparece, entre otros elementos, el uso de tierra.

ELEMENTOS Y “SUSTANCIAS MEDICAMENTOSAS”

*¿Promesantes que curan o promesantes curandera(os)?,
“emplastos” y “yerbas”*

Por lo general, los relatos de promesas no incursionan en las etiologías de las enfermedades. Algunos promesantes describen las características de las dolencias y en ciertos casos mencionan los remedios indicados por los especialistas médicos, la mayoría sin resultado eficaz. Cuando aparece consignada la presencia del médico, el pronunciamiento del diagnóstico corría por cuenta de este especialista; en otros casos, eran los propios devotos los que identificaban las particularidades de las dolencias, a partir de lo cual resultaba más sencillo fijar los procedimientos terapéuticos a seguir sobre la base del conocimiento empírico que hombres y mujeres tenían de las enfermedades. Esto se relacionaba con el empleo de remedios caseros por parte de ambos, aunque muchas veces era condición reconocida como inherente a las mujeres⁹⁶. La participación de ellas en varias actividades vinculadas a la salud y a la enfermedad da cuenta de su importancia como agentes de salud en distintos momentos históricos, tarea que muchas veces realizaron a diario⁹⁷. Ese accionar relevante, basado en lazos con los enfermos y la comunidad, consistía en anunciar y generar posibilidades concretas de curación, lo que permite considerarlas como mediadoras culturales. La capacidad de las intermediarias para favorecer “las transferencias y el diálogo”⁹⁸ se visibiliza a través de prácticas terapéuticas, del uso de fórmulas y remedios de extracción diversa⁹⁹, como de prácticas de sacralización. Para fines del siglo XIX, Bernardo Frías recuperaba de sus recuerdos de infancia y de lo que observó ya adulto, la condición de curanderas de “las madres de familia”, quienes se convertían “en médico de los propios y en médico de los ajenos,

⁹⁵ Siracusano, *op. cit.*, pp. 29, 38, 302.

⁹⁶ Farberman, *op. cit.*, p. 208.

⁹⁷ Montserrat Cabré y Teresa Ortiz (eds.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII-XX*, Barcelona, Icaria, 2001, pp. 9-11; Di Liscia, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁹⁸ “Presentación”, en Berta Ares Quijea y Serge Gruzinsky (coords.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Hispano-Americanos, 1997, p. 10.

⁹⁹ Di Liscia, *op. cit.*, p. 153.

porque la caridad y las vinculaciones sociales tan estrechas entonces, extendían estos conocimientos más allá de las casas¹⁰⁰. En referencia a “las madres curanderas”, decía que “ya conocían las enfermedades por sus apariencias, y allá iban los remedios, las averiguaciones, los consejos según la experiencia propia y la ajena”¹⁰¹. Consideraremos en esta parte cuatro casos que nos permiten abordar las agencias conjuntas de los promesantes, de la Virgen del Valle y de algunos elementos.

El primer caso refiere a la niña tucumana Mercedes J. I. Aráoz, enferma “de una fiebre maligna”, tratada con medicamentos y a quien además se le administró el viático, a pesar de lo cual no mostró mejoría y a los pocos días se agravó¹⁰². Uno de los médicos que la atendía, su tío Benjamín Aráoz¹⁰³, “declaró que era difícil salvarla”. Luego de tres días de “agonía”, el padre de la niña pidió a la madre que haga “una promesa á la Virgen, sea del Valle ó de Luján”¹⁰⁴. En ese momento Mercedes comenzó a delirar con la Virgen del Valle. Unas amigas llevaron la medalla de esta advocación y a Manuela, madre de la joven, le entregaron “un pancito que habían traído de Catamarca, y tambien un poco de tierra y otro de sebo de la gruta de la Santísima Virgen”¹⁰⁵. El estado de la enferma empeoró, ante lo cual algunas hermanas franciscanas que colaboraban en la atención recomendaron buscar al sacerdote, el fraile Miguel Roldán, quien expresó que “la niña estaba concluyendo”¹⁰⁶. Mientras las religiosas rezaban, Manuela tomó “Las siete palabras” –rezo que recrea las siete frases pronunciadas por Jesucristo a su madre en la agonía de la cruz–¹⁰⁷, arrodillada junto a su hija y “delante de una imagen de la Virgen del Valle”, no omitió ninguna oración que conociera¹⁰⁸. Cuando el fraile y las religiosas anunciaron la muerte de la enferma, Manuela sacó a todos de la habitación para aplicar “un último remedio” en el que “confiaba la salvación” de su hija:

“[...] preparé una cuchara de esencia de carne, á la que agregué un pedacito de pan de la Virgen y dejé que esto se mezclara: mientras tanto preparé la tierra y el sebo de la gruta, agregando á esto un poco de mostaza. Preparado así todo, dije a una de las hermanas: ‘Vaya Vd. y rece a la Virgen del Valle con todo favor’ y á la otra hermana le pedía que me ayudara a dar una frotación á la niña con una de las preparaciones ya indicadas” [Manuela P. de Aráoz, ciudad de Tucumán, 1896]

¹⁰⁰ Frías, *op. cit.*, p. 574.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Mercedes era la hija mayor de los esposos Guillermo Aráoz y Manuela Peña. Se enfermó en mayo de 1893. El padre, quien estaba en Buenos Aires, fue llamado cuando su condición se agravó, decidió que se convocara una junta médica, la cual determinó que “el estado de la niña era gravísimo”: Orellana, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰³ Fue un destacado médico tucumano. Presidió la Comisión de Salud Pública en la lucha contra la epidemia de cólera (1886-1887) e impulsó la reglamentación de la medicina. Se desempeñó como ministro de Hacienda de la provincia de Tucumán entre 1891 y 1893 y al año siguiente como Gobernador: Gargiulo, *op. cit.*, pp. 189-190; Alejandra Landaburu y María Estela Fernández, “La cuestión social en Tucumán: las primeras formas de intervención y la génesis de una política social a fines el siglo XIX y comienzos del XX”, 2007. Disponible en www.aacademica.org/000-108/912 [Fecha de consulta: 22 de diciembre de 2015].

¹⁰⁴ Orellana, *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁷ Pablo García, *Las siete palabras de Jesús en la cruz*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pp. 10, 13.

¹⁰⁸ Orellana, *op. cit.*, p. 67.

La gruta de Choya –cercana a la ciudad de San Fernando del Valle– donde se apareció la Virgen del Valle en el siglo XVII, era un espacio sacralizado por la presencia de la imagen mariana. De allí los devotos solían extraer agua, tierra, hierbas y sebo para curar mediante la preparación de “emplastos”, es decir, remedios que eran aplicados por frotación o tomados en infusiones “a nombre de la Virgen”¹⁰⁹. La aplicación de fricciones con el preparado y de botellas de agua caliente sobre el cuerpo frío de la niña provocó una reacción en el cuello advertida por la madre¹¹⁰, respuesta que podría hacer referencia a la percepción de pulsaciones en la vena yugular¹¹¹. Las fricciones son prácticas registradas en la medicina casera y el curanderismo. Estos usos provenían de la medicina humoral hipocrática, que clasifica enfermedades y remedios en cálidos y fríos, cuenta con los masajes como uno de los procedimientos recomendados, además de remedios preparados con componentes vegetales y en menor medida, minerales y animales¹¹². Para contrarrestar el estado frío se requieren elementos cálidos por su condición natural o metafórica, de allí –en principio– las frotaciones realizadas por Manuela en todo el cuerpo de su hija con la preparación de tierra, sebo y mostaza, objetos que tenían esa índole térmica, además de las botellas de agua caliente¹¹³. Ahora bien, la clasificación en cálido y frío se desarrolló, asimismo, en la América prehispánica¹¹⁴, mientras que la realización de frotaciones en el cuerpo está relacionada con la “limpia”, “creencia médico-popular de que se absorbe y arrastra las enfermedades”¹¹⁵. Por otro lado, respecto a los componentes de la mezcla, la carne de animales es aún utilizada por pobladores campesinos de la puna y de los Valles Calchaquíes en el Noroeste argentino para sanar algunas enfermedades y patologías vinculadas al carácter del individuo¹¹⁶. En cuanto a la tierra, existen registros en fuentes coloniales y estudios etnográficos acerca de tierras de diversa composición utilizadas con fines alimentarios, rituales y terapéuticos, entre los segundos se encuentra el tratamiento de fiebres¹¹⁷. Estas

¹⁰⁹ Orellana, *op. cit.*, pp. 59, 89, 91-93.

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 69.

¹¹¹ En el examen del cuello es posible observar “oscilaciones leves (u ondas) relacionadas con el ciclo cardíaco (pulso venoso yugular)”. Con frecuencia son difíciles de notar o no se ven y “en condiciones patológicas estas ondas presentan alteraciones”: “Del examen físico segmentario”, en *Manual de Semiología*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007. Disponible en: <http://publicacionesmedicina.uc.cl/ManualSemiologia/250ExamenCuello.htm> [Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2015].

¹¹² Idoyaga y Sarudiansky, *op. cit.*, pp. 315-317; Gustavo Scarpa, “El síndrome cálido-fresco en la medicina popular criolla del Chaco argentino”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 59, N° 2, Madrid, 2004, p. 12.

¹¹³ Farberman, *op. cit.*, p. 230; Idoyaga y Sarudiansky, *op. cit.*, pp. 318-320; Scarpa, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁴ Farberman, *op. cit.*, p. 230.

¹¹⁵ María Cristina Bianchetti, *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*, Salta, Víctor Manuel Hanne Editor, 1996, p. 204.

¹¹⁶ Francisco Barbarán, “Usos mágicos, medicinales y rituales de la fauna en la Puna del Noroeste Argentino y Sur de Bolivia”, 2004. Disponible en www.portales.org/sites/default/files/migrated/docs/955.pdf [Fecha de consulta: 25 de noviembre de 2016]; Néstor Palma *et al.*, *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional andina. Del Noroeste Argentino al Conurbano Bonaerense*, Salta, Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional, 2006, pp. 64-65.

¹¹⁷ Siracusano, *op. cit.*, p. 232; Mercedes Guinea, “Andes del Norte: el uso de tierras comestibles por los pueblos costeros del Período de Integración”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tome 35, N° 3, Madrid-Paris, 2006, p. 331; David Browman, “Tierras comestibles de la Cuenca del Titicaca: geofagia en la prehistoria boliviana”, en *Estudios Atacameños*, N° 28, San Pedro de Atacama, 2004, pp. 136-138.

tierras tenían presentaciones variadas (panes, bolas, bollos, barras, en polvo, terrones) y eran mezcladas con otros elementos y líquidos¹¹⁸. Mercedes Guinea plantea que algunos santuarios católicos milagrosos, antiguos y presentes, fueron asentados en “terrenos con este tipo de tierras comestibles”, las cuales en la actualidad son ofrecidas en panes para curar enfermedades en México y Guatemala¹¹⁹. El lugar donde apareció la Virgen del Valle en Choya poseía esa condición numinosa y era reconocida como santuario por los devotos y como observamos antes, elementos de allí extraídos tenían finalidad terapéutica.

La reacción favorable de la niña a la realización de los masajes llevó a la utilización del segundo remedio por parte de Manuela:

“[...] tomé el líquido preparado con el pan de la Virgen del Valle y lo apliqué a los labios fríos y endurecidos de mi hija, diciéndole: Hija, pasa este líquido. A las tres veces que le repetí, volcándole al mismo tiempo el líquido en la boca, sentía que tragaba y no dudo que en ese momento se operó el milagro de la Santísima Virgen del Valle”¹²⁰.

El relato no aclara si el “pan de la Virgen del Valle” acercado por las amigas fue iniciativa de ellas o requerido por la madre. No obstante, al igual que con el emplasto para las frotaciones, Manuela elaboró la mezcla sin consultar ni pedir asistencia, lo que evidencia conocimiento acerca de las cualidades de los componentes, la forma de preparación y de utilización, y la conveniencia de su aplicación. En la tradición cristiana, la Virgen estuvo vinculada a la alimentación y la salud de manera conjunta. Una representación en México del siglo XVII atribuía a la Virgen la recomendación de “pan mojado en agua” para recuperar la salud¹²¹. La narración de la promesa de la madre de Mercedes tampoco menciona la composición del pan empleado, por lo que no sabemos con qué estaba elaborado. No obstante, podemos considerar algunos usos de la terapéutica andina en la que hay referencias al “pan bendito” y al “súplico”. En el caso del segundo, son “tabletas azucaradas de diversos colores y con figuras en relieve”, de usos rituales propiciatorios. En los Valles Calchaquíes tienen solo utilización terapéutica, raspados en agua se toman para el “susto”, al igual que en la puna¹²². Por su parte, el “pan bendito” preparado para la fiesta de san Roque “se hace bendecir” para utilizarlo con fines curativos. En Perú (Puno), estos panes de harina llevan impresa la “imagen de algún Santo o de alguna Santa” para administrarlos a niños “asustados”¹²³. Por otro lado, algunas tierras comestibles tenían la denominación de pan y esa forma de presentación. Decía el padre jesuita Bernabé Cobo a mediados del siglo XVII que los indígenas usaban “taku”, tierra que obtenían en el cerro de Potosí y en minas de metales. Curaba hemorragias

¹¹⁸ Guinea, *op. cit.*, pp. 322-323, 329, 331; Browman, *op. cit.*, p. 136; Siracusano, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹¹⁹ Guinea, *op. cit.*, pp. 322-323, 329.

¹²⁰ Orellana, *op. cit.*, pp. 67-69.

¹²¹ Maximiliano Salinas Campos, “‘Arriba del cielo/está una sandía/que está rebanándola Santa Lucía’: los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del ‘imperio cristiano’”, 2000. Disponible en www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF [Fecha de consulta: 25 de noviembre de 2016].

¹²² Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 175-176.

¹²³ *Op. cit.*, p. 176.

y en la variedad amarilla, esta tierra era vendida “en panes y bollos” para curar llagas cuando estaba cocida e inflamaciones cuando se la mezclaba con “vinagre, agua rosada o de llantén”¹²⁴. Todavía en Bolivia continúa el consumo de preparaciones de “taku” en forma de pan¹²⁵. En la puna, “tacu” es “la tierra de depósitos lacustres” y en los Valles Calchaquíes está registrado su uso junto con “tierra de la virgen”, remedio identificado como de origen boliviano consistente de “llaminillas de hematita pura” de la puna. Ambos, “tacu” y “tierra de la virgen” se utilizan para curar patologías psicofísicas, entre las que se encuentra el “susto”¹²⁶.

La patología del “susto” se fundamenta “en la creencia de que una impresión, más o menos fuerte que produce temor, ocasiona la *pérdida del alma*” y, en consecuencia, un estado de tristeza, aflicción¹²⁷. La denominación de ‘susto’ es una forma castellanizada de afecciones presentes entre los habitantes del Perú, de cuyas lenguas indígenas procede; tiene, también, vigencia en zonas de Puna, Valles Calchaquíes y Selva Tucumano-Oranense en el Noroeste argentino¹²⁸. La enfermedad afecta al organismo de forma diversa: fiebre, decaimiento general, mucha sed, hablar dormido, problemas digestivos, anemia, palpitaciones y llega a alterar el sistema nervioso. La falta de tratamiento puede generar la locura o la muerte¹²⁹. Observemos la condición de Mercedes, la cual presentaba algunos de estos síntomas. La madre manifestó que la niña enfermó “de una fiebre maligna”, de la que “á los pocos días se agravó tanto que fue necesario llamar urgentemente á su padre”, comenzó a exteriorizar “color plumizo, el pelo se le erizaba” y luego empezó a delirar¹³⁰. El examen del cuello en búsqueda de “nudos” mediante la palpación es una forma de detectar el “susto” en los niños, recordemos que fue allí donde Manuela percibió la primera reacción de la hija cuando realizó las frotaciones de manera inmediata a la comunicación de muerte. Como estrategias terapéuticas en los casos de niños “asustados”, para restablecer “el equilibrio psicossomático” –y que fueron aplicadas a Mercedes–, se acude a frotaciones y dar “tomas” que cuentan con tierra y “pan bendito” como algunos de los ingredientes. En casos de adultos está recomendada la carne molida de tojo, un roedor de la puna. La “llamada del espíritu” o “del ánimo” es otra técnica usada siempre para tratar el “susto” y requiere la cura “en tres ocasiones”, darle al “asustado” “tres golpes en la “corona” [cabeza] mientras se lo llama”. El oficiante reza y usa imágenes católicas durante estos procedimientos¹³¹. La cantidad de repeticiones está asociada a una concepción mítica de los números que aparece en fórmulas

¹²⁴ P. Bernabé Cobos, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1890, tomo I; Siracusano, *op. cit.*, p. 236.

¹²⁵ Browman, *op. cit.*, pp. 136-138.

¹²⁶ Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 198-200.

¹²⁷ Muchas pueden ser las causas de la pérdida del alma, ánimo o espíritu: movimiento, ruido o animal que sorprenda a la persona, aparición sobrenatural, caminar por lugares solitarios. El procedimiento terapéutico inmediato es “en el mismo instante en que se asusta” dar de comer “un pedazo de tierra”, de lo contrario la persona enferma. Sin embargo, a veces esta terapia no funciona: *op. cit.*, pp. 198, 200; Bianchetti, *op. cit.*, pp. 192, 194.

¹²⁸ Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 198-199; Bianchetti, *op. cit.*, pp. 188, 194.

¹²⁹ Palma *et al.*, *op. cit.*, p. 200; Bianchetti, *op. cit.*, pp. 189-190, 192.

¹³⁰ Orellana, *op. cit.*, pp., 65-66.

¹³¹ Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 200-203, 27-28; Bianchetti, *op. cit.*, pp. 193-194, 202-207.

y prescripciones del curanderismo, lo que quizá se relaciona con la Pasión de Cristo y la necesidad de apropiarse “del poder sagrado del número tres, el que deviene de ser el número de la Santísima Trinidad”¹³². Como podemos apreciar en este caso, el número tres se utilizó en la fórmula curativa que la madre pronunció de forma reiterada mientras daba el remedio preparado.

Las mezclas elaboradas por Manuela, el procedimiento de los masajes y la fórmula verbal pronunciada durante el suministro del remedio remiten a la terapéutica del curanderismo en el Noroeste argentino¹³³. Entre esas prácticas terapéuticas se encuentran el análisis del pulso¹³⁴, el contacto con lo sagrado, en lo cual Dios y la Virgen María suelen ser figuras que inspiran las curaciones; la utilización de elementos asociados al culto a la Virgen en la preparación de mezclas para curar y de objetos prescritos para el “susto”, como la carne, “el pan de la Virgen” y la tierra¹³⁵. Manuela no definió cuál era la dolencia que afectaba a la hija, al menos este diagnóstico no aparece en el relato, es posible que como precaución ante el destinatario. Sin embargo, la sintomatología de la niña, los elementos acercados por las amigas y la terapia efectuada permiten suponer que la madre reconoció que se trataba de “susto”. No es menor aquí la importancia de la comunicación verbal en contexto ritual, expresada en la fórmula “Hija, pasa este líquido”. Son varios los atributos de especialista terapéutica que podemos identificar en el hacer de Manuela. Aunque no tenía la condición de itinerante y de habitante de los márgenes, y tampoco la medicina era su medio de vida, como puede observarse en el caso de la mayoría de los curanderos¹³⁶. No obstante, es cierto que la terapia técnica requerida para abordar el “susto” puede ser realizada por la madre de la niña afectada, y si ella no está en condiciones de hacerlo o ignora el motivo que lo desencadenó “debe recurrir a un curandero”¹³⁷. En definitiva, Manuela sabía cómo sanar, por conocimiento empírico o especializado en la condición de médica de propios y tal vez de ajenos. En esta situación fue la “persona autorizada para llevar a cabo el rito curativo”, por lo cual efectuó “correctamente todos los procedimientos necesarios”¹³⁸ y, por ende, tuvo la capacidad de lograr, junto con la Virgen María, la curación de su hija.

Segundo caso. Las plantas medicinales formaban parte de los recursos de los promesantes para curar enfermos o de prácticas de autocuración. Su elección no ocurría al azar, sino que era producto del conocimiento de las propiedades terapéuticas por quienes las utilizaban, como puede verse con una niña que enfermó de bronquitis algunos meses después del nacimiento prematuro, es el mismo caso referido en el párrafo anterior. La administración de medicinas por parte de un médico y los empeños para sanarla fueron

¹³² Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 27-28; Idoyaga Molina y Sarudiansky, *op. cit.*, p. 324.

¹³³ Farberman, *op. cit.*, p. 222.

¹³⁴ *Op. cit.*, pp. 219, 278.

¹³⁵ Farberman, *op. cit.*, pp. 211-212, 222; Carlos Garcés, “Místicos, curanderos y hechiceros: Historias de afroamericanos en la sociedad del Tucumán colonial”, en *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, N° 7, Córdoba, 2010, p. 23; Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 64-65, 209; Bianchetti, *op. cit.*, pp. 202-208.

¹³⁶ Farberman, *op. cit.*, pp. 212, 214, 216.

¹³⁷ Palma *et al.*, *op. cit.*, pp. 200-201, 203.

¹³⁸ Ksenia Sidorova, “Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”, en *Alteridades*, vol. 10, N° 20, Iztapalapa, 2000, p. 96.

inútiles. Ante esta situación, la madre vistió a la niña con el hábito de la Virgen del Valle, acción que provocó un leve efecto. Luego de rogar a la Virgen por su hija, expresaba Arcenia C. de Coronel¹³⁹: “hice un fomento o emplasto de yerbas campesinas, y a nombre de la Virgen del Valle, le puse al vientre, al par que una lavativa de manzanilla: al momento de haberle aplicado estos remedios, comenzó á mamar y á mejorar, hasta que sanó perfectamente”¹⁴⁰ (departamento de Graneros, Tucumán, 1895). La lavativa y el emplasto tienen distintos fines medicinales y su composición puede ser diversa¹⁴¹. La de manzanilla suele usarse como antiespasmódica¹⁴², ya que es una planta recomendada para tratar resfríos e influencias, además de resultar un estimulante del sistema nervioso¹⁴³.

Otras hierbas, además de las propiedades medicinales tenían cualidades frente a las cuales era necesario asumir ciertos cuidados. Veamos los dos últimos casos de este tenor. La enfermedad “al vientre con toda la apariencia de hidropesía”¹⁴⁴ de Leonor Peñalba de Domínguez¹⁴⁵, afección considerada incurable por los médicos consultados, tanto tucumanos como de otros lugares. Decía Leonor que la enfermedad llegó a serle insoportable por los “dolores agudísimos á la espina dorsal, á los brazos y con una picazón que perecíame sentirla en la médula de los huesos, lo que me producía grandísimo desvelo: si alguna vez llegaba a conciliar el sueño, era mayor mi sufrimiento, porque me miraba en los umbrales de la muerte”¹⁴⁶. La enferma rechazó la operación recomendada por uno de los médicos, dado que no prometía buen resultado, y se encontraba indecisa de realizar alguna promesa a la Virgen como le sugerían familiares y amigos debido

¹³⁹ Arcenia tenía otro hijo, para quien hizo una promesa a la Virgen del Valle. Durante el segundo embarazo tuvo “una enfermedad grave” por la cual se le “hinchó todo el cuerpo”, condición que persistió hasta el alumbramiento: Orellana, *op. cit.*, p. 58.

¹⁴⁰ *Op. cit.*, p. 59.

¹⁴¹ La lavativa es un líquido que se inyecta en el colon. Mientras que el emplasto es una sustancia espesa que en esta situación fue de aplicación externa colocada sobre la zona afectada. El herbolario de Pedro de Montenegro registra esta forma de uso y el de fricciones: Oscar Pamo Reyna, “Léxico médico del pasado”, en *Acta Herediana*, N° 58, Lima, 2006, pp. 49, 59; Montenegro, *op. cit.*, pp. 107, 119, 122, 132, 148, 155, 156, 158, 160, 163, 165, 169, 174, 200, 210, 216, 219, 221-222, 234, 236, 239, 244, 253, 255, 257, 259, 262-263, 270, 415; Francisco Álvarez Alcalá, *Formulario universal ó guía práctica del médico, del cirujano y del farmacéutico*, Madrid, Librería de Don Ángel Calleja, 1850, tomo III, pp. 7-25, 45, 68, 514, 540.

¹⁴² Álvarez Alcalá, *op. cit.*, pp. 12-13, 20.

¹⁴³ Palma *et al.*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁴⁴ “Retención de líquido en los tejidos [...] se trata de un signo que acompaña a diversas enfermedades del corazón, riñones y aparato digestivo, con las que mantiene la íntima relación de efecto a causa. La hidropesía [...] es la acumulación de líquido en el peritoneo, o sea en el vientre, aunque también se da en los tobillos y muñecas, brazos y cuello. Este síntoma es consecuencia de un mal funcionamiento de las funciones digestivas y eliminadoras de los riñones y piel de la persona que la padece. Si la cantidad de líquido es mucha, produce trastornos en el corazón y pulmones debido a la presión que se ejerce sobre estos órganos. Cuando la retención de agua es en el vientre, (hidropesía o ascitis), puede ser motivado por tuberculosis, tumores del intestino, tumores del aparato genital femenino, así como varias enfermedades o alteraciones funcionales del corazón, del hígado y de los riñones”: Jaime Llacuna Morera *et al.*, “Glosario de términos”, traducción comentada de la edición de 1743 (Venecia) del *Tratado sobre las enfermedades de los Trabajadores* de Bernardino Ramazzini, Madrid, Instituto Nacional de Medicina y Seguridad del Trabajo, Asociación Instituto Técnico de Prevención, 2012, p. 302.

¹⁴⁵ Casada en 1855 con Ramón Domínguez. Para el momento en que escribió la carta, en 1891, se encontraba viuda: Orellana, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹⁴⁶ Orellana, *op. cit.*, pp. 51-52.

a que la opción que más la atraía (“ir á visitarla”) resultaba difícil de cumplir por su condición de viuda a cargo de dos hijas pequeñas y sin recursos para el viaje. Cada vez peor, sin medicación recetada por los médicos y “sin ninguna esperanza de salud”, se resolvió a hacer la promesa de ir al santuario de la Virgen del Valle en Catamarca:

“Al hacer mi promesa protesté a la Virgen que no ocuparía ya médicos ni remedios de botica, y que solo esperaba que Ella me inspirase el remedio de que debía servirme, y también que me inspirase bastante fuerza de voluntad para usarlo sin trepidar. Así sucedió: me vino repentinamente á la imaginación el usar como remedio, una yerba del campo insignificante, y juntamente me vino una alegría, como si mi corazón me dijera que Nuestra Señora del Valle me la recetaba; y parecíame que veía á mi lado á esta celestial Médica y desde ya no dudé que iba á sanar con esa yerba. No me demoré en buscarla y aplicármela y desde la primera vez sentí mucha mejoría y así iba sucesivamente mejorando cada día más”¹⁴⁷ [ciudad de Tucumán, 1891].

Esta mujer enferma, al igual que otros promesantes que hacían uso de “yerba”, de “yerbas campesinas” o de “un simple remedio campesino”¹⁴⁸, no especificaban de cuales se trataban. Quizá esos silencios en las fuentes obedezcan a los recaudos en el empleo de hierbas con conocidas propiedades tóxicas o alucinógenas. O bien, sean producto de la censura del recopilador Bernardino Orellana. Si consideramos que el fraile tuvo intervención en las cartas enviadas por los devotos, entre las cuales se encontraban el cambio en el estilo de expresión de los mismos y el destacado de algunas palabras o frases¹⁴⁹, es probable que modificara aquellas expresiones o denominaciones que estaban por fuera de la ortodoxia o de lo recomendable. El reemplazo del nombre de la planta por otra palabra, la de ‘yerba’, y las adjetivaciones ‘simple’ y ‘campesino’, indicarían no solo la procedencia de las hierbas sino, también, el conocimiento de formas diversas de consumo y la acción de recolección por parte de los propios aquejados o de quienes los socorrían o atendían. Si debido a ello Bernardino Orellana intervino en los textos enviados por los promesantes, en otros casos de usos, al fraile parece habersele escapado la condición de algunas plantas, tal vez por desconocimiento, como lo evidencia el empleo del chamico. De esta planta hizo uso el enfermo Carmen A. Sequeira¹⁵⁰, residente en Sumampa, localidad cabecera del departamento de Quebrachos en Santiago del Estero, quien se hallaba “atacado de un fuerte dolor a la pierna derecha” y donde tenía algunas heridas. El dolor persistió durante mucho tiempo y al cabo de dieciocho años se agravó la condición ante lo cual las medicinas recetadas por médicos no lo sanaron. La situación se revirtió con un pedido a la Virgen de Valle. Cuando volvió a enfermar años más tarde y sin confianza en los médicos:

“[...] no quería hacerse curar en la seguridad que la Santísima Virgen del Valle lo sanaría; y á los 7 meses de estar postrado en cama soñó que estaba moliendo unos yullos (yerbas) para cu-

¹⁴⁷ Orellana, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, pp. 59, 91.

¹⁴⁹ Chaile, “*Amenas...*”, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁰ Estaba casado. En diciembre de 1889, durante las festividades de la Virgen del Valle, se presentó en la vicaría foránea de Catamarca, con el presbítero José Segura, para “manifestar dos grandes portentos que ha recibido” de la Virgen del Valle: Orellana, *op. cit.*, p. 86.

rarse. Al otro día mandó á sus peones que le traigan todas las yerbas que hallen y que al examinar la variedad que le trajeron y al dar con la llamada chamico, les dijo que ese era el yullo; al cual mandó que lo machacasen, y haciéndose caer el jugo en las heridas, al acto comenzó á mejorar y en diez días sanó perfectamente bien hasta hoy”¹⁵¹ [1889].

Las hojas y los frutos del chamico “contienen el alcaloide daturina o tramontina”¹⁵². El tallo destila un “líquido resinoso” que provoca embriaguez y suele ser usado para averiguar el significado de algunos sueños¹⁵³. El consumo ritual de este alucinógeno es de larga data entre las poblaciones de tierras altas y bajas en el Noroeste argentino¹⁵⁴. Para la Colonia, Judith Farberman ha identificado el empleo del chamico tanto para maleficios como para medicina en la misma área de estudio¹⁵⁵. La bebida de la infusión en dosis concentradas puede ser fatal, pero tiene, también, propiedades terapéuticas como analgésico y antiespasmódico, y en Córdoba y Santiago del Estero se lo emplea para el asma, el reumatismo, la epilepsia y las neuralgias¹⁵⁶. Es evidente que Carmen conocía esas propiedades medicinales y alucinógenas al identificar al chamico entre las hierbas provistas por los peones y, si bien no lo expresa es probable que en el sueño al fin adivinara el correcto diagnóstico de la enfermedad que padecía. La obtención de la terapia adecuada vía revelación en estado visionario y el contacto con lo sagrado se relacionaría quizá con una “iniciación chamánica” de obtención de “poderes de curandero” como forma de enfrentar la traumática enfermedad, según ha observado Serge Gruzinski para México colonial¹⁵⁷.

Las referencias o registros de promesas muestran que algunos promesantes no se limitaban solo a enunciar el pedido de curación a la Virgen o a Cristo. En algunas circunstancias de notable gravedad física, para lograr la curación se requería, además, un hacer que involucraba al propio enfermo o a alguien ocupado en su cuidado. Esas acciones incluían el recurso a la imagen acreedora de la devoción y a otras materialidades, como objetos vinculados a ellas y elementos de origen vegetal, animal o mineral que tenían propiedades tanto curativas como alucinógenas reconocidas por lo que eran utilizados en la preparación de remedios. La participación de las mujeres como responsables de la curación de enfermos las ubica como interlocutoras de procedimientos terapéuticos. A veces para sugerir algún objeto curativo, aproximar la imagen al enfermo, preparar y aplicar remedios. La realización ritual de estas curaciones, el uso de alucinógenos y la presencia de saberes específicos de distintas tradiciones permite considerar la condición posible de curandera(os) de algunos de los promesantes.

¹⁵¹ Orellana, *op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁵² Daniel Santamaría, *Archivo de plantas medicinales de zonas aborígenes y campesinas de Sudamérica*, Jujuy, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Centro Regional de Investigación, Capacitación y Desarrollo, 2003, p. 158.

¹⁵³ Palma *et al.*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁵⁴ José Pérez Gollán e Inés Gordillo, “Alucinógenos y sociedades indígenas del noroeste argentino”, en *Anales de Antropología*, vol. 30, N° 1, México, 1993, p. 301.

¹⁵⁵ Farberman, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁵⁶ Santamaría, *op. cit.*, p. 158.

¹⁵⁷ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1995, pp. 204-208.

A MANERA DE CIERRE

A partir de casos variados hemos podido observar que las promesas formuladas por los devotos involucraron materialidades de diversa composición o extracción para lograr la curación de los enfermos. La práctica devocional de la promesa incluía rituales religiosos como las rogativas, la acción de santiguar, los rezos, el viático, y no solo en las situaciones más graves. Los contextos en los cuales se verificaron estos usos combinados con la aplicación de remedios elaborados por los mismos promesantes se relacionaban con la existencia de enfermedades de larga data, convalecencias o mejorías incompletas que se complicaban con la reaparición del malestar, una nueva dolencia de mayor gravedad derivada de la condición anterior o con creencias y prácticas del curanderismo. Aun cuando los procedimientos terapéuticos o los remedios empleados eran los apropiados desde la práctica médica académica, fueron las distintas advocaciones milagrosas de la Virgen María y de Cristo, las virtudes curativas de algunos objetos en contacto con las imágenes, las hierbas medicinales y materiales de origen animal y mineral con reconocidas propiedades terapéuticas las que habilitaron las vías para lograr las sanaciones definitivas.

La cura aparece, entonces, como producto de varias agencias, la de las advocaciones religiosas, la de los objetos y la de los promesantes. La eficacia simbólica residía tanto en la potencia de las advocaciones marianas o crísticas reconocidas milagrosas por sacerdotes y feligreses a pesar de recomendaciones doctrinarias como en las materialidades a las cuales acudían los devotos promesantes en busca de sanación, pues conocían sus propiedades. También en ciertos casos, en las prácticas del propio enfermo, quien no era un sujeto pasivo al que le correspondía solo esperar qué sucedía, sino que identificaba la enfermedad, acudía a médicos o buscaba sanar mediante la autocuración. Ante el fracaso de la medicina hegemónica le quedaban la promesa, los alucinógenos, los sueños para precisar el tratamiento. A veces el doliente se encontraba incapacitado para actuar por sí mismo, por lo que estaban allí los colaboradores, las mujeres asiduas a la parroquia, las religiosas, los peones. O asistieron a la figura del promesante y administrador del remedio, algún pariente o persona cercana al enfermo. Esa curación eficaz comprendía las acciones de los devotos, portadores de una fe que los llevaba convencidos a acudir y actuar a nombre de la Virgen María o de Cristo, en algunas situaciones en asociación con prácticas del curanderismo. Aquí, la intermediación cultural resultó fundamental, en particular la de las mujeres.

Los casos presentados permitieron pensar en qué medida las devociones tenían significado solo para los habitantes del lugar. Las advocaciones marianas y crísticas, abordadas en un espacio amplio a partir de que atraían el fervor de personas de varias provincias en el Noroeste argentino, dan cuenta de ese carácter de devociones que excedían los espacios locales. Los demandantes de sanación no necesitaban ir a curarse a los santuarios, en presencia de la Virgen o de Cristo en las advocaciones milagrosas, bastaba con invocarlas donde se encontrasen, y en algunos casos hacer uso de imágenes, objetos, plantas y preparados medicinales. No se trataba, por lo tanto, solo de religiosidades colectivas centradas en la fuente local de gracias sino que esa gracia, esa potencia, actuaba siempre que fuese invocada por quien creyera en ella.