

DOSSIÉ



---

*Promesas y promesantes de la Virgen del Valle de  
Catamarca: enfermedad y experiencia religiosa en el  
noroeste argentino, a fines del siglo XIX\**

*Promises and promising devotees to the Virgin of the Catamarca  
Valley: illness and religious experience in the Argentine Northwest, at  
the end of the 19<sup>th</sup> century*

*Promessas e promessantes da Virgem do Vale de Catamarca: doença e  
experiência religiosa no noroeste da Argentina, no final do século XIX*

Telma Liliana Chaile\*

---

**Resumen:** Nos interesa analizar el proceso de conformación de la experiencia religiosa desde la práctica orante, devocional y terapéutica de la promesa vinculada a la resolución de enfermedad de carácter psicossomático, cuya mejoría se obtuvo mediante el recurso del devoto hacia la advocación de la Virgen del Valle de Catamarca, a fines del siglo XIX, en el noroeste argentino. Consideramos la instancia de formulación de la promesa como práctica orante de pedimento por parte del devoto promesante. Luego examinamos el caso de un enfermo de una de las provincias del noroeste – Santiago del Estero –, quien además de la solicitud

**Abstract:** We are interested in analyzing the process of conformation of religious experience from the prayerful, devotional and therapeutic practice of the promise linked to the resolution of a psychosomatic illness, whose improvement was obtained through the devotee's recourse to the invocation of the Virgin of the Valley of Catamarca, at the end of the 19th century, in the Argentine Northwest. We consider the instance of formulating the promise as a prayerful practice, of petition, of a promising devotee. Then we examine the case of a patient from one of the northwestern provinces – Santiago del Estero – who,

---

\* Forma parte del proyecto Ciunsa 2.249/3. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *I Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones*, Concepción – Chile, 2017. Agradecemos las sugerencias de Osvaldo Geres y de los evaluadores anónimos de Revista *Metis*.

\*\* Doctora en Historia. Pelo ICSOH/CONICET – Universidad Nacional de Salta.  
E-mail: [telmachaille@hotmail.com](mailto:telmachaille@hotmail.com)

de sanación, incluyó otras acciones que comprendieron el diagnóstico y la adopción de procedimientos terapéuticos para lograr la curación de una dolencia a la cual interpretó como daño intencionado.

**Palabras llave:** Promesa. Enfermedad. Experiencia religiosa.

in addition to the request for healing, included other actions such as diagnosis and the adoption of therapeutic procedures to achieve the healing of a disease that he interpreted as intentional damage.

**Keywords:** Promise. Illness. Religious experience.

**Resumo:** Interessa-nos analisar o processo de conformação de experiência religiosa desde a prática da oração, devoção e terapêutica da promessa vinculada à resolução de doença psicossomática, cuja melhoria foi obtida por meio de recurso do devoto à Virgem do Vale de Catamarca, no final do século XIX, no noroeste da Argentina. Consideramos a instância de formulação da promessa como prática de pedido por parte do devoto promessante (devoto que faz promessa). Então, examinamos o caso de uma pessoa doente de um dos municípios do noroeste – Santiago del Estero –, que, além do pedido de cura, incluiu outras ações: a diagnose e a adoção de procedimentos terapêuticos à obtenção de cura de uma doença que interpretou como um dano deliberado.

**Palavras-chave:** Promessa. Doença. Experiência religiosa.

---

## Introducción

Durante los siglos XIX y XX, la promesa, como un conjunto integrado de representaciones y prácticas religiosas y terapéuticas, viabilizó la sanación de enfermos entre feligresías del Noroeste argentino. Estas promesas consistían en pedidos de sanación elaborados por devotos y evidenciaban un carácter ritualizado en la formulación verbal y en el uso de objetos y remedios. (CHAILE, 2017). Los pedidos tenían como destinatarios a advocaciones prestigiosas de la Virgen María y de Cristo, de las cuales los fieles elegían ser devotos a partir de entablar comunicación mediante acciones signadas por el afecto y la reciprocidad. Estas características de las prácticas devocionales de los creyentes en su relación con las advocaciones religiosas marianas, crísticas y de santos fueron estudiadas por varios autores provenientes de distintas áreas disciplinares y para diversos contextos históricos del catolicismo. (MARZAL, 1977; PRAT I CARÓS, 1989; GEORGIS, 2004; LE BRUN, 2006; FREEDBERG, 2009; BELTING, 2009; CHAILE, 2011; FOGELMAN 2013; SILVA RAMÍREZ, 2017). La instancia de cumplimiento de las promesas fue especialmente recuperada a través del estudio de exvotos, objetos heterogéneos que testimonian y representan la *gracia* recibida, así como los vínculos cotidianos entre los devotos y las advocaciones

interpeladas. (RODRÍGUEZ BECERRA, 1996; FREEDBERG, 2009; CHAILE, 2011; FOGELMAN, 2013; NICOLETTI Y BARELLI, 2014). Así también, el análisis de las promesas para obtener sanación conforma una vía para el abordaje de la relación entre religión y medicina. (CHAILE, 2017). Esta última temática, en el caso de Argentina, fue planteada en estudios acerca del tratamiento de enfermedades en vinculación con lo religioso o con prácticas de curanderismo, tanto desde el folclore como desde la historia y la antropología. (BIANCHETTI, 1996; DI LISCIA, 2003; IDOYAGA MOLINA, 1999, 2003; 2015; SIRACUSANO, 2005; FARBERMAN, 2005; PALMA et al., 2006; IDOYAGA MOLINA; SAGRISTÁ ROMERO, 2008; ARTEGA, 2009, 2010; IDOYAGA MOLINA; SARUDIANSKY, 2011; DI LULLO, 2011 [1929]).

Ahora bien, las promesas formuladas por los devotos en contextos de enfermedad, asimismo permiten indagar en la conformación de experiencias religiosas individuales. En este trabajo analizamos la promesa desde la experiencia subjetiva del devoto de la Virgen del Valle de Catamarca a fines del siglo XIX, en el noroeste argentino. Desde una perspectiva cultural y microanalítica, haciendo uso del método indiciario y de articulación entre fuentes, nos interesa estudiar el proceso de conformación de la experiencia religiosa a partir de la práctica orante, devocional y terapéutica de la promesa vinculada a la resolución de enfermedad de carácter psicossomático, cuya mejoría se obtuvo mediante el recurso del devoto hacia esta advocación de prestigio regional y a la autocuración.

Consideramos, en primer lugar, la instancia de formulación de la promesa como práctica orante de pedimento por parte del devoto promesante. Luego examinamos, a partir de la situación de dolencia que lo aqueja, el caso de un enfermo de una de las provincias del noroeste: Santiago del Estero. Este promesante, además de la solicitud de sanación, incluyó otras acciones que comprendieron el diagnóstico y la adopción de procedimientos terapéuticos para lograr la curación de una enfermedad a la cual interpretó como daño intencionado.

Las promesas realizadas por devotos, orientadas hacia una advocación reconocida como milagrosa en el Noroeste argentino, involucraron a feligresías de distintas localidades en varias provincias. Se trata de una advocación mariana, cuyas adhesiones devocionales abarcaron un espacio ampliado más allá del lugar de culto en donde residía la imagen original. (CHAILE, 2017). La advocación de la Virgen del Valle tenía su santuario en la iglesia matriz de la ciudad capital de Catamarca y fue destinataria de adhesiones devocionales desde la época colonial. (LORANDI Y SCHAPOSCHNIK,

1990; GUZMÁN, 2011; CHAILE, 2011; CAPURRO, 2016). Durante el transcurso del siglo XIX al XX, devotos de diversas localidades de la provincia de Catamarca y de las otras provincias del Noroeste argentino (Jujuy, Salta, Tucumán, y Santiago del Estero) peregrinaron hacia su santuario.

El corpus documental consultado comprende, principalmente, relatos de promesas reunidos en los dos primeros tomos de los libros publicados en 1896 y 1889, titulado *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*. Esta compilación conforma un exvoto del sacerdote franciscano nacido en Catamarca, Bernardino Orellana (1834-1908), y de algunos de los promesantes que dejaron testimonio de las gracias recibidas en la iglesia matriz o enviaron cartas con narraciones de las promesas realizadas para que fueran publicadas en las *Amenas florecillas*. (CHAILE, 2014). Otras fuentes impresas son diccionarios históricos y catecismos de los siglos XVIII y XIX, donde consultamos algunos términos y definiciones de la doctrina católica. Así también memorias descriptivas de la provincia de Santiago del Estero y estudios de naturalistas y antropólogos sobre el Noroeste argentino, producidos a fines del siglo XIX y principios del XX. Estos textos integran información histórica y folclórica, entre las cuales hay referencias a prácticas religiosas, curativas y mágicas, además de datos acerca de localidades provinciales.

## Promesa y experiencia religiosa en la súplica a la Virgen del Valle

La realización de promesas por parte de algunos devotos de la Virgen del Valle permite acceder a modalidades de experiencias religiosas que comprendían tanto instancias devocionales como terapéuticas en ámbitos domésticos. Pedro Ribeiro de Oliveira define a la experiencia religiosa como aquella “comunicación personal con la trascendencia revestida de sacralidad”.<sup>1</sup> Este autor sostiene que suele existir predisposición para elaborar “la experiencia de lo trascendente” por parte de quienes intervienen en ella; señala además su habilitación por medio de prácticas realizadas ritualmente, ya sea en soledad o en aglomeraciones, prácticas tales como danzas, ascesis, plegarias, silencio, ingesta de bebidas, entre otras. (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1999, p. 2). La experiencia religiosa motiva actitudes, comportamientos, gestos que refieren a lo sagrado, los cuales son definidos y expresados culturalmente, y por lo tanto diversificados. (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1999, p. 3-4, 8; CERTEAU, 2006, p. 47-48). De allí que la experiencia religiosa individual implique internalización y desarrollo de lo que puede considerarse

un “modelo de unión o de religación [...] propuesto por la religión a la cual adhiere” la persona. (CARVALHO, 2001, p. 114). Esa dimensión de subjetividad, de singularidad de la experiencia religiosa (CARVALHO, 2001, p. 114; DE CERTEAU, 2006, p. 57) “puede incluso trascender la norma o la expectativa formal de la comunidad de adeptos”. (p. 114).

Algunos de estos aspectos pueden observarse en las promesas formuladas por devotos a la Virgen del Valle de Catamarca, en situaciones de enfermedad, en el Noroeste argentino, a fines del siglo XIX. Esas promesas integraron la realización de prácticas curativas, las cuales no suelen estar presentes en los pedidos más estereotipados dirigidos por promesantes a vírgenes o santos. La promesa constituye una forma de oración. Desde lo prescripto por la doctrina católica presentada en catecismos, la oración debe dirigirse principalmente a Dios para alabar, adorar, agradecer o pedir. (ZEGADA, 1847, p. 248). El catecismo de 1847, llamado *Instrucciones cristianas*,<sup>2</sup> preparado por el clérigo jujeño Escolástico Zegada, señala que las súplicas también pueden orientarse a los intercesores (Virgen María, santos, ángeles) “para que rueguen a Dios por nosotros”. Entre las motivaciones de los pedidos, el sacerdote identificaba “necesidades espirituales y temporales” y la obtención de medios para la salud y la subsistencia. (ZEGADA, 1847, p. 248). En el caso de la promesa, aparece en los catecismos con el término “voto”, el cual consiste en un ofrecimiento voluntario a Dios de hacer una buena obra, una “obra piadosa”. (POUGET, 1803, p. 231; ZEGADA, 1847, p. 110). Este sentido también es recuperado por diccionarios del siglo XIX. (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1803, 1899). Las obras piadosas están relacionadas con la salvación y la justificación. “Son vías complementarias” en el camino de la salvación, es decir que tienen importancia para alcanzar la justificación (pasaje “del pecador de un estado de falta de virtud a uno de santidad”. (CARETTA, 1997, p. 37). Lina Silva Ramírez plantea, para el Reino de Granada durante el período colonial, la existencia de un vínculo entre el ideal de salvación -presente en leyendas milagrosas de imágenes religiosas- con el cuerpo enfermo de devotos, el cual se conformaba en “territorio privilegiado para el milagro de curación”. (2017, p. 121). Esta relación fue observada también para otros espacios americanos. (LORANDI-SCHAPOSCHNIK, 1990; SIRACUSANO, 2005). Encomendarse a santos, vírgenes y cristos a los que se les reconocía facultades curativas era una forma de enfrentar la enfermedad por parte de los devotos, al tiempo que consolidaba la relación alma-cuerpo, salvación-enfermedad. (SIRACUSANO, 2005; CHAILE, 2017; SILVA RAMÍREZ, 2017, p. 121-122). Asumida por los especialistas religiosos, esa relación podía pasar a constituir una manera de regulación de

los pedidos de salud ya que algunos sacerdotes presentaban a la enfermedad del cuerpo como “una oportunidad física para la salvación del alma mediante la búsqueda de la virtud” y como “manifestación de las enfermedades del alma que en muchos casos se olvidaban”. (SILVA RAMIREZ, 2017, p. 123).<sup>3</sup>

Sin embargo, para quien realizaba la oración, esta práctica era algo más que una buena obra. Como sostiene Michel de Certeau, la oración habilita “un discurso de gestos” que involucra al cuerpo del orante y lo que lo rodea. La oración sumerge al hombre en un entorno sagrado que comprende palabras, actitudes y objetos en la enunciación de intenciones y súplicas orientadas hacia un interlocutor que el orante encuentra cercano y manifestado, y de quien aguarda respuesta, apaciguamiento, el cumplimiento de un deseo. (CERTEAU, 2006, p. 33-42). Imágenes religiosas y reliquias, así como santuarios – en cuanto lugares que las albergan – facilitan la comunicación ritual con el santo o virgen. (WARNER, 1991, p. 374).

En este sentido, se generaba en la promesa, como modalidad de oración, un lenguaje próximo en la comunicación del pedido en el que intervenían palabras, imágenes de la Virgen del Valle – esculturas, medallas, estampas – y materialidades diversas – sebo de velas que alumbraron a las imágenes; agua y tierra sacadas de los santuarios, hierbas medicinales. (CHAILE, 2017). Los promesantes de la Virgen del Valle intercalaban expresiones generales, sacadas de otras oraciones conocidas de invocación a la Virgen María o de la escritura devocional y edificante, con la súplica específica en espera de alivio del cuerpo enfermo o de liberación de un peligro. Entre esas expresiones presentes en las promesas de las *Amenas florecillas* se hallan las siguientes:

*salvadnos de semejante peligro. ¡O Virgen poderosa, salvad nuestras vidas!*<sup>4</sup>. Peregrinos que se trasladaban en el tren de Chumbicha a la ciudad de Catamarca, 1889. (ORELLANA, 1896, p. 26).

*Madrecita mía del Valle, tén piedad de mi pobre hija [...] y sánalo A Suares; que si lo haces y le proporcionas empleo irá a Catamarca a hacerte una visita. Te mandará decir una misa rezada se confesará y comulgará....* Evarista Maciel, esposa de Moisés Suarez, ciudad de Tucumán, 1896. (ORELLANA, 1896, p. 60-61).

*Madre mía del Valle, favorecedme; púes yo creí ser yo el último día de mi vida. Camilo Palacio, ocupado en pasar leña en la máquina del ferrocarril, ciudad de Tucumán, 1890. (ORELLANA, 1899, p. 51).*



En la comunicación ritualizada e intimista, el devoto articulaba su promesa en la que revelaba penurias, temores y expectativas y, en forma afectiva y esperanzada, se dirigía hacia la advocación mariana del Valle. (CHAILE, 2011, p. 106-109; 2014, p. 86-92). Esa interpelación se realizaba en la condición de la Virgen como Madre amorosa, amable, tierna y atenta a las necesidades de sus hijos espirituales. Marina Warner planteó la importancia de este vínculo de maternidad en la construcción histórica del culto a la Virgen María como mediadora principal en el catolicismo, relación fomentada por diversas advocaciones. (WARNER, 1991, p. 14-17, 287, 293-385). Este aspecto se encontraba también en la devoción del promesante que oraba a la Virgen del Valle de Catamarca en la solicitud de favores. La enunciación de la promesa se vinculaba también con la manera de sentir del promesante a partir de la necesidad de comunicar la vivencia de la enfermedad y de su curación, o de la salvación de la vida. (AUTOR, 2014, p. 89-90).<sup>5</sup> La oración generaba una experiencia emocional de involucramiento de la persona (WARNER, 1991, p. 374), que en el caso de las promesas a la Virgen del Valle expresadas fundamentalmente a partir de la cotidianidad, asumían además el carácter de oraciones narrativas con la presentación de la secuencia completa de acciones realizadas por el promesante, desde la situación que motivó el pedido hasta el cumplimiento de lo ofrecido a la Virgen. (CHAILE, 2011, p. 107). De manera general, las promesas reunidas al estilo de las historias de milagros cotidianos contribuían a sostener el prestigio de la advocación mariana del Valle y propagar su culto a escala regional.

Aun cuando las enfermedades podían contribuir a la salvación del alma y propiciar la elaboración de pedidos, las promesas no siempre eran recomendadas como medios para alcanzar la salud, como ocurría con el sacerdote Zegada. (1847, p. 125-126). Tal vez en esta postura incidía el hecho de que las curaciones obtenidas mediante súplicas realizadas por los devotos implicaban obligación. Las promesas consistentes en solicitudes individuales de sanación de una enfermedad incluían ofrecimiento a la entidad a la cual se le formulaba la solicitud y con quien el promesante asumía la obligación de devolver la gracia recibida. Esto generaba un compromiso personal, una relación de reciprocidad entre promesante y receptor de la súplica. (PRAT I CARÓS, 1989, p. 229; IDOYAGA MOLINA, 2003, p. 64-94; GEORGIS, 2004, p. 101-102; MOLINA; SARUDIANSKY, 2011, p. 332; CHAILE, 2014, p. 108-112; 2016). Por ello, decía Zegada que hacer promesas requería reflexión y prudencia, en especial cuando era difícil cumplir:

Vale mas no obligamos, que quebrantar algun voto que hemos hecho, lo cual seria un grave pecado. Debemos tener mucho interes en hacer toda clase de obras buenas, por que este es el caudal de nuestras almas; pero es mejor hacer voluntariamente esas obras sin obligarnos por voto. (1847, p. 110).

El sacerdote manifestaba que particularmente las enfermedades solían dar lugar a compromisos de enmendar la vida, de realizar confesiones y cumplimientos de penitencias, las cuales una vez recuperada la salud del cuerpo, las personas no cumplían. (ZEGADA, 1847, p. 209). Distinta era la postura del fraile Orellana, quien exhortaba a los devotos a acudir a la Virgen del Valle en situaciones de enfermedad, peligro e incertidumbre. (CHAILE, 2014, p. 81-84).<sup>6</sup> En los casos recuperados por Bernardino Orellana en las *Amenas florecillas*, la relación de reciprocidad instaurada con la promesa entre el devoto enfermo y la Virgen del Valle, comprendía el pedido vinculado a la mejoría del cuerpo mediante la curación de una dolencia y, en los casos más extremos, el alivio con la muerte. Una vez obtenida la mejoría, la devolución consistía en una acción (peregrinar, hacer rezar misa, alumbrar la imagen, llevar o mandar limosna, etc.) o en un objeto (flores, hábito, velas, etc.). Acciones y objetos estaban destinados a la advocación dadora de la gracia.

Además de pedir y de ofrecer, algunos de los promesantes realizaron procedimientos de autocuración o acudieron a especialistas en determinados saberes terapéuticos. Esta forma de hacer promesas permite acceder no solo a representaciones y prácticas religiosas, sino también respecto a los estados de salud y de enfermedad de las personas involucradas en la súplica. Esas representaciones y prácticas estaban vinculadas a otras de larga data, de raíz cristiana e indígenas, mixturadas y resignificadas en contextos diversos. (CHAILE, 2017). El ámbito cotidiano y doméstico era el espacio por excelencia donde los devotos realizaban promesas. Su formulación ante alguna dolencia y las acciones terapéuticas que le continuaban, hacen posible considerar aspectos de la internalización de las experiencias religiosas en contextos de enfermedades de carácter psicossomático.<sup>7</sup> Entendemos por enfermedades psicossomáticas a aquellas perturbaciones orgánicas y emocionales, cuyo origen puede ser natural, o provocado por “desequilibrios entre entidades que integran la persona” o por “intención negativa” y “acciones de daño de otras personas”. (IDOYAGA MOLINA, 2002, p. 46).

Aquí es importante considerar que la enfermedad, además de su concepción organicista,<sup>8</sup> implica una “percepción subjetiva del malestar” por parte de quien la padece. (MATERA, 2014, p. 11).<sup>9</sup> Esta percepción subjetiva, así como sus posibilidades de resolución, formaban parte de la experiencia religiosa en la formulación de promesas y aparecen también culturalmente mediadas en el caso que analizamos a continuación. Se trata de una patología psicósomática que dio lugar al diagnóstico y a prácticas curativas en las que el devoto acudió a la Virgen del Valle de Catamarca y a la administración del remedio.

### **Enfermedad y sufrimiento: promesas a la Virgen del Valle para sanar o ayudar a morir**

Carmen Antonio Sequeira vivía en Sumampa (ORELLANA, 1896, p. 85), distrito del Departamento de Quebrachos en Santiago del Estero, ubicado en la parte serrana de la provincia, al sur del río Dulce. (FARBERMAN, 2005, p. 46; FARBERMAN, 2016). Para fines del siglo XIX, Sumampa conformaba una de las poblaciones más antiguas de la provincia y una zona con “estancias de ganadería”. (GANCEDO, 1885, p. 34, 149).<sup>10</sup> Son pocos los datos acerca de este promesante que proporciona el relato del pedido. Solo sabemos que estaba casado, al parecer poseía una propiedad rural en esa localidad, contaba con los medios necesarios para viajar y participó en diciembre de 1889 de las festividades de la Virgen del Valle. En esa oportunidad se presentó en la vicaría foránea de Catamarca y ante el presbítero José Segura manifestó “dos grandes portentos que ha recibido” de la Virgen del Valle. (ORELLANA, 1896, p. 85).<sup>11</sup> Allí refirió “que fue atacado de un fuerte dolor en la pierna derecha”, cuyo motivo desconocía y “que le duró 18 años, haciéndolo sufrir inmensamente día y noche, hasta que llegó á secársele la pierna”. Pasado ese hecho, manifestaba el aquejado, “principió á parecerle como picadura de hormiga y haciéndosele heridas, y luego se le comenzó á caer la carne y el hueso de la pierna”. (ORELLANA, 1896, p. 85-86). La atención de médicos de Santiago del Estero y de Buenos Aires no produjo ningún resultado durante los trece meses que duró el tratamiento, por lo que el enfermo:

desengañado de los medicamentos humanos, recurrió á la Virgen del Valle pidiéndole, *que si le convenia la vida, lo sanase cuanto antes ó sino que lo despenase; ofreciéndole en el primer caso una ofrenda de cien pesos y caminar á pie desde el Portezuelo hasta el Templo.* (ORELLANA, 1896, p. 86).

Nos interesa rescatar dos cuestiones del testimonio realizado por Carmen Antonio. Por un lado, la percepción del padecimiento, es decir cómo experimentó e interpretó la enfermedad; y a partir de ello, el pedido que realizó a la Virgen del Valle. El relato da cuenta de una experiencia traumática a partir del dolor intenso que le producía sufrimiento constante. Plantea David Le Breton que el dolor no es solo un hecho sensorial, sino que como construcción social y cultural tiene una dimensión afectiva y simbólica. (1999, p. 11-22). No solo el cuerpo sufre, sino todo el individuo. (1999, p. 50). No hubo “ofrenda del dolor” como pago de deuda por penitencia (LE BRETON, 1999, p. 17) en Carmen Antonio, como estipulaba la doctrina cristiana. El dolor en la pierna motivó la consulta médica en la búsqueda de alivio y de curación de alguna dolencia de la cual era el síntoma. Sin embargo, el malestar se prolongó sin obtener respuestas en cuanto a las causas o alguna mejoría con el tratamiento empleado. En esa situación, la promesa a la Virgen del Valle se conformó en la instancia válida ante una dolencia de la cual Carmen Antonio decía ignorar los motivos, pero sobre la que podemos suponer – a partir de ciertos indicios – que quizás atribuía la enfermedad a alguna causalidad mágica producto de una acción intencionada. Ese mal provocado por práctica mágica se conoce como daño. (PALMA et al., 2006, p. 90).

Esta forma de representar la enfermedad también reconoce la capacidad de determinados elementos, la realización de rituales y la acción de intermediarios para reparar el daño. (FARBERMAN, 2005, p. 24-28). Es importante no perder de vista que las actividades mágicas, ya fueran terapéuticas, dañinas o amorosas, eran comunes entre la población rural y urbana en Santiago del Estero en una larga duración de creencias y prácticas persistentes -aunque no exentas de transformaciones- que se extiende hasta la actualidad. (FARBERMAN, 2005, p. 86; 2010, p. 14-15).

Las enfermedades atribuidas a un daño presentan algunas características particulares: tienen condición anómala e impredecible, se adjudican a poderes personales, la ubicación de la dolencia en el cuerpo corresponde a la parte donde se concentró la acción maligna, incluyen el uso de dispositivos mágicos preparados en algunos casos para producir una enfermedad permanente o una muerte penosa. Entre esos dispositivos, que conforman también una prueba material del daño ocasionado a la víctima, se encuentra la introducción de insectos en el cuerpo realizada por el causante. (BARRIOS, 2000, p. 39; FARBERMAN, 2005, p. 101, 128, 131, 156-158; 2010, p. 11-12, 117-118). Uno de los insectos empleados eran las hormigas. Judith

Farberman registra – en su estudio sobre las salamancas coloniales en el pueblo de indios de Tuama en la región del río Salado, jurisdicción de Santiago del Estero –, testimonios obtenidos en un proceso penal contra mujeres acusadas de hechicería, en los cuales se hallan referencias sobre el uso de hormigas para paralizar los miembros de una víctima, hacer daño o para matar. (FARBERMAN, 2005, p. 156, 164). Recordemos que la información, que dio el aquejado respecto a la dolencia, remitía a dolores intensos y a que se le secó la pierna. Luego los dolores parecían picaduras de hormigas, aparecieron heridas y continuó con desprendimiento de parte de la carne y del hueso. La expresión “llegó á secársele la pierna” alude, en el noroeste argentino, a los efectos del daño en la persona.

La condición del sujeto dañado se describe orgánicamente con la indicación acerca de “que se seca”. (VIVANTE, 1953, p. 30; VIOTTI, 2014, p. 140). Nicolás Viotti sostiene que se trata de una metáfora que da cuenta de la idea de extracción de la vida que implica “absorción de sustancias corporales” como forma de “extracción de *fuera vital*” por medio de una agresión mágica. (2014, p. 149-150).

Carmen Antonio no consignó en su narración datos acerca del diagnóstico de los médicos, no obstante, la dolencia que posiblemente consistía en algún tipo de úlcera<sup>12</sup> fue interpretada por el enfermo a partir de la acumulación de síntomas extraordinarios, la falta de curación y la persistencia durante años. Es posible que la atribución de la enfermedad a un daño por parte de Carmen Antonio, haya estado confirmada a partir de la consulta a un curandero. Esto en virtud de la representación que concibe que una enfermedad causada por daño sólo puede ser neutralizada por un curandero o por quien provocó el maleficio. (BARROS, 2000, p 43; FARBERMAN, 2005, p. 233-238). Y también porque era una práctica común que los promesantes acudieran conjuntamente a médicos y sanadores empíricos. (ORELLANA, 1896).

Ante la prolongación de la dolencia, el aquejado llegó a pedir la muerte, como quedó expresado en la solicitud de despenamiento. La acción de “despenar”, en el noroeste argentino estaba relacionada con casos de enfermedades crónicas o de heridas graves y dolorosas. (VIVANTE, 1953, p. 3). A mediados del siglo XX, el antropólogo Armando Vivante<sup>13</sup> señala que en Santiago del Estero, existía la palabra “despenar” en el léxico popular “para denotar la acción de matar o ayudar a morir a un moribundo”. (VIVANTE, 1953, p. 12). Esta tarea la realizaba un especialista que recibía la denominación de despenador o despenadora, quien acudía al llamado de

parientes del enfermo para llevar a cabo el siguiente procedimiento, luego de bendecir al moribundo haciéndole una cruz en la frente:

lo toma entre ambas manos, apoyándolas, respectivamente, en el estómago y en la espalda y con un ligero movimiento le rompe el espinazo.<sup>14</sup> Muerta la víctima le cierra los ojos y, de pie, pronuncia unas oraciones. Para despedirse, concluye diciendo: “Fulano de tal, descansará en paz”. (VIVANTE, 1953, p. 12).

La práctica de “despenar” era una forma de acelerar la muerte de “enfermos crónicos que sufren graves y continuos dolores”. (VIVANTE, 1953, p. 3, 11). Durante las guerras del siglo XIX en territorio argentino, esta práctica se aplicaba a enfermos agonizantes o que sufrían un mal físico o herida grave para que dejen “de penar o padecer”. (ARRIZABALAGA, 2015, p. 2). Se trataba de una costumbre extendida no solo en el noroeste argentino. La producción antropológica y folclórica registra la práctica del despenamiento y a sus realizadores entre indígenas y campesinos de zonas rurales andinas en Perú y Bolivia, donde también se utilizaba la técnica del estrangulamiento. (VIVANTE, 1953, p. 8-14; ARRIZABALAGA, 2015, p. 1-3). Incluso para grupos indígenas de tierras bajas se menciona esta costumbre que utilizaba la asfixia u otros métodos (VIVANTE, 1953, p. 17). A fines del siglo XIX, a partir de estudios sobre folclore en la región de los valles calchaquíes en la provincia de Catamarca, Samuel Lafone Quevedo manifestaba que el despenamiento era perseguido por agentes religiosos y de justicia. (AMBROSETTI, 1899, p. 19; VIVANTE, 1953, p. 11). Por este motivo, dice Lafone Quevedo, el despenamiento era realizado “con gran sigilo” y la mujer despenadora que llevaba a cabo el procedimiento “no creía pecar ni venialmente”. (AMBROSETTI, 1899, p. 19). Desde las representaciones de los agentes católicos y de las autoridades civiles, esta práctica era visualizada como “caridad mal entendida”<sup>15</sup> (CANTO E CASTRO MASCARENHAS VALDEZ, 1864, p. 121).

De hecho, la figura del despenador ha sido recuperada por la literatura peruana en cuentos, con especial énfasis en el “tópico indigenista” y la “inmoralidad del acto”. (ARRIZABALAGA, 2015). Si bien la mayoría de los contextos señalados por la bibliografía remiten a la intervención de estos especialistas rituales por pedido de parientes, Vivante -a partir del relato del médico y filósofo José Ingenieros en 1911- menciona el caso de un enfermo que solicitó el despenamiento. Se trataba de un campesino afectado

de tuberculosis y con “lesiones laringo-esofágicas” que le impedían alimentarse:

En tal situación pide a su buen amigo, a su hermano de toda la vida que lo despene. El otro se resiste, intenta alentarle, le dice que tal vez pueda sanar. Después de pocos días el enfermo renueva su pedido, con igual resultado. La tercera vez se realizó el hecho... (VIVANTE, 1953, p. 22-23).

Había en Carmen Antonio un deseo de morir producto del dolor intensificado y sin expectativas de terminación. Frente a la condición crónica de la enfermedad y el fracaso de la medicina, la acción de los intermediarios, ya sean curanderos o advocaciones religiosas resultaban centrales para neutralizarlos; así como el recurso a otros rituales religiosos como rezos a la Virgen. (FARBERMAN, 2005, p. 135-141; PALMA et al., 2006, p. 94). Luego de hacer la promesa, a la noche el enfermo

soñó á la Vírgen del Valle y al despertarse se encontró sin dolores, pero no obstante su gran postración, se levantó y caminó sin sentir otra novedad que la de sonarle los huesos que parecían estar desechos. Entonces con un cortaplumas se hizo un tajo, y se sacó un hueso de largo de una cuarta, de la parte ofendida de la pierna, el cual hueso conserva en su casa. (ORELLANA, 1896, p. 85-86).

La situación de enfermedad se revirtió con el pedido a la Virgen de Valle. Una de las “manifestaciones de la experiencia de la fe” se conecta con la fabricación autóctona de reliquias en los espacios americanos (GERES, 2013, p. 109-112; SILVA RAMÍREZ, 2017, p. 119), vinculada en este caso al estado visionario en el que soñar con la Virgen implicaba verla directamente. De hecho, las reliquias eran administradas por los feligreses para curar, práctica que ocurría “en un espacio de mixturas entre la religión prescripta y la religión practicada” (GERES, 2013, p. 112). Carmen Antonio no precisa detalles acerca del uso que le dio al hueso extraído, por lo que esta significación de reliquia es una posibilidad dado que lo conservó en vez de deshacerse del mismo. Al igual que el probable uso ritual como amuleto o protector, de lo cual hay registros en la bibliografía, tanto etnohistórica como contemporánea, respecto al empleo por indígenas guaraníes de huesos de niños.<sup>16</sup> (WILDE, 2009, p. 241, 247-248, 257; BONDAR, 2014, p. 38-

39, 49). Otro aspecto a considerar está relacionado con la expulsión de elementos como huesos en tanto residuo corporal, hecho que tiene importancia en enfermedades provocadas por daño. En estos casos, el procedimiento terapéutico consiste precisamente en la expulsión o extracción del objeto nocivo. (FARBERMAN, 2005, p. 130-133).

La enfermedad en la pierna volvió a manifestarse cinco años después, sumiéndolo en un estado de postración que lo mantuvo en cama. Carmen Antonio ya no confiaba en los médicos, por lo que nuevamente volvió a acudir a la Virgen del Valle y a soñar. Esta vez soñó que molía hierbas para curarse, de modo que al día siguiente envió a sus peones a buscar plantas medicinales. Entre las proporcionadas reconoció al chamico,<sup>17</sup> la cual hizo machacar para aplicar “el jugo en las heridas”. Esto produjo una mejora inmediata. (ORELLANA, 1896, p. 86). Hay tradición del consumo del chamico en América desde la época prehispánica y durante la colonia entre indígenas, como alucinógeno para trance shamánico y con fines adivinatorios. La planta también era empleada con fines medicinales para tratar distintas enfermedades y por sus propiedades analgésicas y como veneno. Estos usos continuaron en las centurias posteriores (HERRERA PONTÓN, 2002, p. 208-209, 212-214; SANTAMARÍA, 2003, p. 158; PALMA et al., 2006, p. 86-87). Farberman registró su empleo entre indígenas y mestizos en Santiago del Estero durante el siglo XVIII, tanto para hacer maleficios con la finalidad de enfermar, como para medicina. (FARBERMAN, 2005, p. 153-154; 2010, p. 71-72). Hacia fines del siglo XIX, *La Memoria descriptiva de Santiago del Estero*, del agrimensor Alejandro Gancedo, menciona al chamico entre las plantas medicinales de “uso muy general en la campaña”, en especial las semillas para el tratamiento del asma y como un estimulante. (1885, p. 105-106).

En el caso de Carmen Antonio, aprovechó las propiedades analgésicas y curativas a partir de la técnica de moler para usar el líquido obtenido de las hojas. Tampoco podemos dejar de considerar que probablemente el enfermo conocía los otros efectos del chamico (CHAILE, 2017), cuyo zumo producía embriaguez y era utilizado para averiguar el significado de sueños. (HERRERA PONTÓN, 2002, p. 214; PALMA et al., 2006, p. 87). Fue durante el sueño que el enfermo obtuvo la terapia adecuada y pudo sanar definitivamente. (CHAILE, 2017).

En este caso analizado, la promesa estuvo asociada a la convivencia y complementariedad de prácticas de autocuración y al recurso devocional a la Virgen del Valle como especialista sanadora ante la necesidad de resolver



el dilatado problema de salud por parte del enfermo. La práctica de la autocuración fue aplicada a partir de la interpretación de la sintomatología y la identificación de la enfermedad y del remedio. Esto permite atender a la posesión de conocimientos y técnicas registradas para la medicina casera y el curanderismo mediante uso empírico.

## Conclusión

El estudio de la promesa desde la práctica orante, devocional y terapéutica permitió analizar la conformación de la experiencia religiosa del devoto de la Virgen del Valle de Catamarca a fines del siglo XIX en el noroeste argentino. En tanto experiencia religiosa como comunicación personal con la sacralidad, pudimos considerar a la promesa una particular forma de orar de los devotos que habilitaba la comunicación de pedidos a la Virgen desde penurias que afectaron al equilibrio psicofísico de las personas a partir de enfermedades o peligros. En las promesas, la Virgen del Valle aparece como una interlocutora cercana y atenta a la súplica íntima, anhelante y confiada de los promesantes.

Esta advocación mariana, con prestigio regional en la concesión de gracias a sus devotos, fue destinataria de promesas especialmente en el espacio doméstico, en diversos contextos de enfermedad o de peligro. En algunas de esas situaciones narradas, los devotos acudieron a especialistas médicos y empíricos o a la autocuración, actitudes que permitieron aproximarnos a la internalización de la experiencia religiosa, expresada desde la subjetividad individual y las prácticas culturales. Esta expresión cultural, producto de una mixtura entre lo prescripto por el catolicismo y lo efectivamente practicado por los devotos, reveló comportamientos y saberes heterogéneos, procedentes de distintas tradiciones culturales, visibilizados en un contexto ritual específico de uso pragmático de la promesa y de la terapéutica.

En el caso del devoto de Sumampa, en Santiago del Estero, nos interesó la resolución de la dolencia de carácter psicossomático a partir de la identificación de la enfermedad, la posesión de conocimientos y técnicas de la medicina casera y el curanderismo. Este promesante, que soñaba con la Virgen del Valle, a quien le pedía ser curado o morir, posibilitó el abordaje de la experiencia en su contexto religioso terapéutico.

## Notas

---

<sup>1</sup> Traducción tomada del texto de Pablo Cosso (2014, p. 115).

<sup>2</sup> Agradecemos a Federico Medina la gentileza en acercarnos este texto.

<sup>3</sup> Zegada entendía a la enfermedad como “una dolencia del cuerpo por consecuencia ó castigo del pecado”. (1847, p. 220). De allí que recomendara recibir a las enfermedades como penitencia, con lo cual podían adquirir la condición de “obras” para pagar los pecados cometidos. (p. 208, 220). Es el caso de la mortificación de la carne. Decía el sacerdote en su catecismo: “Mortificar nuestra carne es ejercitarnos en algunas prácticas penosas como el ayuno, el retiro, el silencio y otras semejantes; y ademas sufrir con ánimo de hacer penitencia todas las molestias, enfermedades, dolores, necesidades, privaciones, aflicciones, persecuciones, calumnias, pérdidas, contratiempos, y demas trabajos de la vida...” (p. 211). Estas representaciones se relacionan con el término “economía de la salvación”, entendida como la gestión de los creyentes en su salvación, es decir los esfuerzos por lograr el perdón de las penas por los pecados personales y “para disminuir el tiempo en el purgatorio a través de las indulgencias, oraciones, caridad”. (FOGELMAN, 2004, p. 56, 75, 81; CARETTA, 2012, p. 96).

<sup>4</sup> El destacado en cursivas es del original. Esta aclaración es válida para todas las citas documentales.

<sup>5</sup> En el caso de las *Amenas florecillas*, el hecho de que las promesas fueran publicadas con posterioridad a las situaciones vividas, permitía generar emotivos momentos de reflexividad en los devotos durante la preparación de las cartas

para su publicación. (CHAILE, 2014, p. 90-91).

<sup>6</sup> Hay en ambos libros, el catecismo y la compilación de promesas, una “voluntad prescriptiva” que se relaciona con el afán, por parte de los autores, de controlar las producciones de sentido de los lectores. Este orden impuesto, dice Roger Chartier, no anula la libertad de los lectores en la recepción de los libros. (CHARTIER, 1996, p. 20-21). Especialmente la promesa era presentada por Orellana como acción lícita y de fe en la invocación y ruego a la Virgen María. (CHAILE, 2011, p. 119). Para el caso de las *Amenas florecillas*, abordamos los procesos de apropiación a partir de la lectura de los devotos en un trabajo previo. (CHAILE, 2014).

<sup>7</sup> La atención de la salud en el ámbito hogareño fue una constante durante distintos momentos históricos, rol en el que las mujeres tenían un papel central (CABRÉ Y ORTÍZ, 2001, p. 9). Durante el siglo XIX los problemas de salud fueron sobre todo responsabilidad de las mujeres, según plantea María Di Liscia para el litoral argentino y el Territorio Nacional de La Pampa. (DI LISCIA, p. 99-105). Para el caso de Salta, ver Frías, 2013 [1923] y Chaile, 2017.

<sup>8</sup> La medicina académica concibe a las enfermedades como “entidades biológicas o psico-físicas universales, provocadas por lesiones o por disfunciones somáticas”. (MATERA, 2014, p. 10). La consolidación y legitimación de la medicina como campo científico profesional tuvo lugar en el periodo de entresiglos del XIX al XX.

<sup>9</sup> Desde el punto de vista del pluralismo médico se amplía la noción de enfermedad – y por lo tanto de terapia –, ya que “lo que puede denominarse enfermedad no es únicamente aquello que es descrito por el saber médico, sino que las refiguraciones hechas por los padecientes son también descriptas como modos de experimentar la enfermedad” (SARUDIANSKY, 2010, p. 905).

<sup>10</sup> Todo el departamento Quebrachos constituía una zona ganadera (GANCEDO, 1885, p. 153, 155; FAZIO, 1889, p. 141-144, 365) y estaba vinculada comercialmente con la provincia de Córdoba. (GANCEDO, 1885, p. 33).

<sup>11</sup> Parte de las promesas recopiladas por Orellana en las Amenas florecillas fueron extraídas del *Libro de los milagros*, resguardado en la parroquia y donde los vicarios de Catamarca asentaban los testimonios de gracias recibidas por los promesantes. Para un análisis acerca de la recopilación y posterior publicación de las promesas, ver: Chaile, 2014.

<sup>12</sup> Las úlceras suelen presentarse en las extremidades inferiores y entre los síntomas iniciales se encuentran picazón, dolor y heridas. Esas heridas, al hacerse profundas, dejan entrever huesos, ligamentos o tendones. Son lentas de

sanar y en algunos casos, recurrentes. Repercuten en la calidad de vida de los enfermos (BIBLIOTECA NACIONAL DE MEDICINA DE LOS ESTADOS UNIDOS, 2016; OTERO GONZÁLEZ et al., 2012).

<sup>13</sup> Agradecemos la referencia a la producción de Vivante a Osvaldo Geres.

<sup>14</sup> El término “espinazo” refiere a la columna vertebral.

<sup>15</sup> Traducción nuestra.

<sup>16</sup> Guillermo Wilde plantea, para los guaraníes de las reducciones paraguayas del siglo XVIII, un proceso de mixtura entre el culto cristiano tributado a las reliquias y las tradiciones nativas de cuidado y conservación de los huesos de los difuntos (2009, p. 115, 180). En contextos contemporáneos, César Bonar registra en localidades de las provincias de Corrientes y Misiones (Argentina) y Paraguay, esculturas de San La Muerte talladas en hueso humano, utilizadas como amuletos y portadas como colgantes, anillos y llevadas en bolsillos y carteras (2014, p. 45-49).

<sup>17</sup> El chamico es uno de los nombres autóctonos con que se conoce en Argentina a la especie *Datura ferox* L. (ROSES et al., 1987, p. 168).

## Referências

---

### Fuentes documentales impresas

AMBROSETTI, J. *Notas de arqueología calchaquí (1ª Serie)*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía La Buenos Aires, 1899.

CANTO E CASTRO MASCARENHAS VALDEZ, M. *Diccionario Español Portugués. El primero que se ha publicado Con las voces, frases, refranes y locuciones usadas en España y Américas Españolas, en el lenguaje común antiguo y moderno*. Lisboa: Imprenta Nacional, 1864. t. II.

FAZIO, L. *Memoria Descriptiva de la Provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1889.

GANCEDO, A. *Memoria descriptiva de la Provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Imprenta, Litografía y Encuadernación de Stiller and Lass, 1885.

ORELLANA, B. *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 San Martín, t. I-II, 1896, 1899.

POUGET, F. *Instrucciones generales en forma de Catecismo: en las cuales, 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, t. II, 1803.

REAL Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. 4. ed. Madrid: Impresora de la Real Academia, 1803. Disponible en: <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico>>. Consulta: 27 jun. 2014.

REAL Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. 13. ed. Madrid: Imprenta de los Sres. Bernardo y Compañía, 1899. Disponible en: <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico>>. Consulta: 27 jun. 2014.

ZEGADA, E. *Instrucciones cristianas*. 1. ed. Sucre: Imprenta Beche y Cia., 1847.

### Bibliografía

ARTEAGA, F. Las medicinas tradicionales en la Pampa Argentina. Reflexiones sobre síntesis de praxis y conocimientos médicos, saberes populares y rituales católicos. *AIBR – Revista de Antropología Iberoamericana*, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid: v. 5, n. 3, p. 397-429, 2010.

BARRIOS, W. La enfermedad como daño intencional en las representaciones de los campesinos de Catamarca. *Revista Mitológicas*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires: v. XV, n. 1, p. 37-48, 2000.

BIANCHETTI, M. C. *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*. Salta: Víctor Manuel Hanne, 1996.

BONDAR, C. I. (Algunos) Usos del hueso del angelito. Nordeste argentino y Sur del Paraguay. *Revista Opción*, Universidad del Zulia, Zulia, n. 74, p. 37-59, 2014.

CAPURRO, N. Consideraciones sobre el culto a la Virgen del Valle de Catamarca en el siglo XVII. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento

- Latinoamericano, Buenos Aires, n. 25-1, p. 18-33, 2016.
- CARETTA, G. *Las capellanías colativas en Salta a fines del período colonial. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico*. 1997. Tesis (Licenciatura en Historia) – Universidad Nacional de Salta, Salta, 1997.
- CARETTA, G. “Ciudades de muertos y funerales de Estado. Paradojas en la reconstrucción de la religión y la política entre los Borbones y los gobiernos provinciales”. En AYROLO, V.; BARRAL, M. E.; DI STEFANO, R. (Coords.). *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Biblos, 2012. p. 93-113.
- DE CARVALHO, J. J. El misticismo de los espíritus marginales. *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, v. 37, p. 112-150, 2001.
- CERTEAU, M. De. *La debilidad del creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- CHAILE, T. Promesas y gracias en cartas de la Virgen del Valle de Catamarca en el Noroeste Argentino. Fines del siglo XIX y principios del XX. *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona, Barcelona, n. 62, p. 97-116, 2011.
- CHAILE, T. *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. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Instituto de Investigaciones Históricas Prof. Manuel García Soriano, Tucumán, n. 4, p. 71-96, 2014.
- CHAILE, T. Promesas y prácticas curativas de devotos “a nombre de” la Virgen María y de Cristo en el Noroeste argentino en el transcurso del siglo XIX al XX. *Revista Historia*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, p. 443-470, 2017.
- CHARTIER, R. *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- COSSO P. Sanaciones y experiencias carismáticas en el catolicismo contemporáneo. La corporización del Espíritu Santo en “la renovación” carismática salteña. *Revista Cultura y religión*, Instituto de Estudios Internacionales, Iquique, v. VIII, n. 2, p.112-128, 2014.
- CUIDADOS personales con las úlceras isquémicas. En: *Medline Plus*. Bethesda: Biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos, 2016. Disponible en: <https://medlineplus.gov/spanish/ency/patientinstructions/000742.htm>. Consulta: 20 set. 2017.
- CUIDADOS personales en caso de úlceras venosas. En: *Medline Plus*, Bethesda: Biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos, 2016. Disponible en: <https://medlineplus.gov/spanish/ency/patientinstructions/000744.htm>. Consulta: 20 set. 2017.
- DI LISCIA, M. S. *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Biblioteca de Historia de América, 2003.
- DI LULLO, O. *La medicina popular de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Fundación Cultural, 2011 [1929].
- FARBERMAN, J. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- FARBERMAN, J. *Magia, brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- FARBERMAN, J. Las tierras mancomunadas en Santiago del Estero. Problemas y estudios de caso en la colonia y el siglo XIX. *Mundo Agrario*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, v. 17, n. 36, 2016. Disponible en: <<http://>

- www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAe025>. Consulta: 10 set. 2017.
- FOGELMAN, P. Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial. *Andes. Antropología e Historia*, Cepiha, Salta, n. 15, p. 55-86, 2004.
- GERES, R. O. Con eficacia para semejantes cosas: martirio, ritualidad y poder en la frontera chiriguana (siglo XVIII). *Dimensión Antropológica*, INAH, México, n. 59, p. 89-126, 2013.
- GEORGIS, M. *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Ides, 2004.
- HERRERA PONTÓN, J. La Medicina en la Época Precolombina. Los psicoestimulantes y los venenos de flechas: Precursores de la anestesia. *Revista Medicina*, Academia Nacional de Medicina, Bogotá, v. 24, n. 3, p. 205-223, 2002.
- IDOYAGA MOLINA, A. El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina). *Mitológicas*, CONICET, Buenos Aires, v. XIV, p. 7-20, 1999.
- IDOYAGA MOLINA, A. Los nervios: un taxon tradicional en el NOA. Reflexiones sobre las teorías de la enfermedad. *Mitológicas*, Conicet, Buenos Aires, v. XVII, p. 45-67, 2002.
- IDOYAGA MOLINA, A. Los pecados capitales y las nociones de enfermedad en el Noroeste argentino (NOA). *Mitológicas*, CONICET, Buenos Aires, v. XVIII, n. 1, p. 67-94, 2003.
- IDOYAGA MOLINA, A. Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión* / Ciências Sociais e Religião, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 17, n. 22, p. 15-37, 2015.
- IDOYAGA MOLINA A.; SARUDIANSKY, M. Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas. *Argumentos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, v. 24, n. 66, p. 316-317, 2011.
- LE BRETON, D. *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- LE BRUN, J. Devoción y devociones en la época moderna. *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 26, p. 57-75, 2006.
- LORANDI, A. M.; SCHAPOSCHNIK, A. Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca. *Journal de la Société des Americanistes*, Société des Américanistes, París, n. 76, p. 177-198, 1990.
- MARZAL, M. *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1977.
- MATERA, V. La antropología como saber “contra-intuitivo”. El caso de la enfermedad y de las emociones. *Revista Claroscuro*, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Rosario, n. 13, p. 1-14, 2014.
- NICOLETTI, M. A.; BARELLI, A. I. Devotos, ofrendas y promesas en el espacio religioso de la Virgen de las Nieves en San Carlos de Bariloche, Argentina. *Historia Caribe*, Universidad del Atlántico, Barranquilla, v. IX, n. 25, p. 117-151, 2014.
- OTERO GONZÁLEZ, G. et al. Úlceras de miembros inferiores: características clínico-epidemiológicas de los pacientes asistidos en la unidad de heridas crónicas del Hospital de Clínicas. *Revista Médica del Uruguay*, Sindicato Médico del Uruguay, Montevideo, v. 28, n 3, p. 182-189, 2012. Disponible en: <http://

- www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S168803902012000300004&script=sci\_arttext&tlng=en>. Consulta: 29 set. 2017.
- PALMA, N. 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.
- PRAT I CARÓS, J. Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía. En: BUXÓ REY, M. J. et al. (Coord.). *La religiosidad popular*, v. III, Barcelona: Anthropos, 1989. p. 211-252.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. *Religiosidade: conceito para as Ciências do Social*. Brasília: Ceprelc – Universidade Católica de Brasília, 1999.
- SANTAMARÍA, D. *Archivo de plantas medicinales de zonas aborígenes y campesinas de Sudamérica*. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, 2003.
- SARUDIANSKY, M. Entre la emoción y la enfermedad: Posturas biomédicas y elecciones terapéuticas en individuos ansiosos de Buenos Aires (Argentina). *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção, Paraíba, v. 9, n. 27, p. 889-921, 2010. Disponible en: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>>. Consulta: 25 set. 2017.
- SILVA RAMÍREZ, L. Actos devocionales y enfermedad: encarnación del milagro en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII. *Revista Diálogo Andino*, Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas, Arica, n. 54, p. 113-125, 2017.
- SIRACUSANO, G. *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.
- VIOTTI, N. La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes. *Revista Cadernos de campo*, Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 23, p. 141-157, 2014.
- WILDE, G. *Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: Ed. SB, 2009.

