



**LOS SABERES Y PRÁCTICAS MEDICINALES DE LA COMUNIDAD  
ORIGINARIA DE VALIAZO  
(HUMAHUACA, JUJUY)  
UNA PROPUESTA ETNOBOTÁNICA**

Tesis de Licenciatura en Antropología  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional de Jujuy

Tesista: **URBINA LILIAN LEONOR**

Directora de tesis: **DRA. BUGALLO LUCILA**

Co- directora de tesis: **DRA. LAMBARÉ ALEJANDRA DANIELA**

Humahuaca, mayo 2021

## **DEDICATORIA**

Dedico este trabajo a mi abuelita, la nona Sole y a mi papa Chacha, el Trueno, por enseñarme de coplas y *yuyos*.

A mi mamá grande Leonor que me guía desde su lugar

A los locos lindos de mis hermanos, Facundo, Nazarena, Maximiliano y Suyay

A mi compadre y mis comadres, Any, Marcos, Flor y Alicia

A mis amigos y compañeros de carrera Nadia Rayos y Álvaro, por compartir tantas tardes y noches de mates, estudio y debates antropológicos

A mis padres, Marcela y Pedro quienes me enseñan, con la palabra y el cuerpo, que las metas se cumplen con esfuerzo y amor. Que siga sonando ese charanguito y que la bailarina siga levantando polvareda.

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a los pobladores de Valiazo quienes han posibilitado que este trabajo se realice. Especialmente agradezco a Elbio Salas, a la Sra. Alicia Flores y los Sres. Carlos y Walter Llanes por su predisposición y amabilidad. A Maira y Marisol por su amistad, a la Sr. Ubaldina por recibirme siempre y a la pequeña Soleil por alegrar todo con su sonrisa. A la familia Méndez y a la Sra. Teodora por compartirme sus *yuyos* y sus saberes. Por último, a Doña Agustina por estar siendo...

En orden cronológico, quiero agradecer a las mujeres que han confiado y encendido mi curiosidad, animando mis pasos hacia la investigación. Agradezco a la Dra. Alejandra Portugal por guiar mis primeros pasos en el “mundo académico” y alentar mi transitar. A la Dra. Gabriela Musaubach por haberme mostrado lo grandioso y complejo que es la relación entre seres humanos y plantas, dando la primer hilvanada en este camino de curiosidad. A la Dra. Vignale, mujer de profunda experiencia que supo con paciencia acogerme en su espacio, y enseñarme de plantas medicinales. A mi co-directora, la Dra. Alejandra Lambaré, con quien no sólo aprendo de etnobotánica, sino también de la importancia del diálogo entre campos disciplinares diferentes, del valor del confluir para cosechar. A mi directora, la Dra. Lucila Bugallo, quien me trasmite el amor que ella tiene a su profesión, la antropología, y con infinita paciencia guía mis pasos.

*Bailecito de los yuyos*

*El arca, la pasionaria  
té de burro, rica rica,  
el quimpe, la sombra y toro  
palo amargo, manzanilla.  
Chancalahua y toronjil  
chachacoma, té de ruda  
eucaliptus y albahaca  
pa` los changos muña muña.*

*Bailecito de los yuyos  
que armonizan nuestras almas  
herencia de las abuelas  
frutos de la Pachamama.*

*La pulmonaria y el sauco  
la jarilla, con el paico  
la valeriana, el cedrón,  
y la cola de caballo  
Para el alma el incayuyo.  
el tilo y la hoja de coca,  
la menta, con el llantén  
poleo y la tola tola.*

*Letra: Adrián Temer*

## ÍNDICE

### **INTRODUCCIÓN**

### **CAPITULO 1: MARCO REFERENCIAL**

#### **1.1. MARCO TEÓRICO**

- 1.1.1. Teorías paradigmáticas: Las teorías decoloniales
- 1.1.2. La antropología: propuestas epistemológicas y ontológicas
- 1.1.3. La etnobotánica

#### **1.2. ANTECEDENTES**

#### **1.3. MARCO CONCEPTUAL**

- 1.3.1. La medicina
- 1.3.2. Salud, dolencia y enfermedad
  - 1.3.2.1. Dolencia
  - 1.3.2.1. Salud y enfermedad
  - 1.3.2.3. Las plantas medicinales

### **CAPITULO 2: LA METODOLOGÍA**

#### **2. 1. EL ÁREA DE ESTUDIO**

#### **2. 2. SUJETOS DE ESTUDIO**

- 2.2.1. Población y muestra no probabilística
- 2.2.2. Sobre la población de Valiazo
- 2.2.3. Memoria comunitaria del último siglo

#### **2.3. LA METODOLOGÍA**

- 2.3.1. Enfoque cualitativo
- 2.3.2. Metodología cualitativa
- 2.3.3. Técnicas
- 2.3.4. El trabajo etnográfico
  - 2.3.4.1. El acceso al campo, permisos y consentimientos
  - 2.3.4.2. La coresidencia: otra instancia del trabajo de campo

2.3.5. Análisis del material empírico

2.3.5.1. Análisis de los datos etnográficos

2.3.5.2. Análisis del material botánico

## **CAPITULO 3: LOS POBLADORES DE VALIAZO Y LOS YUYOS ANDINOS**

### **3.1. HILANDO ESPACIOS Y PLANTAS CURATIVAS**

3.1.1. El recorrido

### **3.2. YUYOS**

3.2.1. Prácticas de manejo de plantas curativas

3.2.2. Cultivando *yuyos*: prácticas pre-colecta

3.2.3. El término *yuyo*

3.2.4. Criadores de *yuyos*

3.2.4.1. La crianza

3.2.4.2. Los *yuyos* y el agua

### **3.3. EN BÚSQUEDA DEL REMEDIO: PRÁCTICAS DE COLECTA Y POSCOLECTA DE LOS YUYOS**

3.3.1. Educación de la atención: aprendizajes en torno a plantas y saberes curativos

3.3.2. Tiempo de cosecha

3.3.3. El secado

3.3.4. El almacenamiento

### **3.4. EL PROCESO CURATIVO**

3.4.1. Los pasos hacia la curación

3.4.2. El diagnóstico: síntomas, signos y orígenes de la enfermedad

3.4.3. Medicina casera o autotratamiento tradicional: identificación de las dolencias y sus terapéuticas

3.4.3.1. *Yuyos* y dolencias: cuando la planta te ayuda

3.4.3.2. *Yuyos* frescos y dolencias cálidas

3.4.3.3. Modalidades de consumo de *yuyos*

3.4.4. El especialista y la terapéutica ritual

3.4.4.1. El curandero

3.4.4.2. Sobre el diagnóstico

3.4.4.3. Enfermedades tratadas por el curandero

3.4.4.4. Concepciones de salud y enfermedad

## **CAPITULO 4: CONCLUSIONES**

### **CUADRO DE PLANTAS, DOLENCIAS Y ESPACIOS**

### **BIBLIOGRAFIA**

## INTRODUCCIÓN

Los pobladores de Valiazo, Humahuaca (Jujuy-Argentina), evidencian un vínculo con las plantas medicinales, los *yuyos*, que utilizan en sus vidas cotidianas y que destacan en el evento anual que ellos mismos organizan denominado "Festival de los Yuyos Andinos y la Kutana". El eje de este festival son las plantas, los conocimientos que las personas tienen sobre ellas y la puesta en práctica de aquellos conocimientos con el fin de recordar los saberes de sus ancestros.

Las plantas medicinales son partícipes activos de las terapéuticas enmarcadas en la denominada medicina tradicional, andina, popular y/o indígena. Según datos de la Organización Mundial de la Salud (1987) el 80% de la población recurre a la medicina tradicional para atender sus necesidades primarias de asistencia médica (Vignale y Pochettino, 2017).

En Argentina, el proceso de expansión territorial y cultural del sistema de salud estatal, dominado por el modelo biomédico, ha llevado a que en diversos lugares del país convivan distintas concepciones de salud-enfermedad y diversos sistemas de atención de la salud. Esta convivencia implica, en un sentido amplio, la coexistencia de puntos de vista diferentes que se manifiestan en los fenómenos de salud y enfermedad.

En el noroeste argentino, el curanderismo y el autotratamiento tradicional o medicina casera son predominantes. La medicina casera es la primera elección de las personas con dolencias o enfermedades, siendo las plantas medicinales un recurso terapéutico primario. Es el caso de la localidad rural de Valiazo, donde sus habitantes cuentan con atención primaria de la salud, sin embargo, el autotratamiento con plantas medicinales es primordial. Las personas que viven en Valiazo disponen de las plantas consideradas medicinales de su entorno inmediato. Este vínculo trasciende la esfera de acceso y uso de las plantas e implica una convivencia e interpelación mutua, un vínculo entre seres humanos y no-humanos.

El objetivo de esta investigación fue comprender la relación de los pobladores de la Comunidad Originaria de Finca Valiazo (Humahuaca) y los *yuyos* en el marco sus saberes y prácticas medicinales.

En este trabajo se registró e identificó las especies vegetales curativas que crecen en los espacios que habita esta la población. También, se observó los modos de relación que



los pobladores tienen con las plantas con propiedades curativas, particularmente, las prácticas de manejo de dichas plantas (traslado, cultivo, cuidado, recolección, almacenamiento, secado, consumo), en tanto interrelación entre humanos y no humanos. Focalizando en el proceso curativo, se identificó y relacionó las dolencias y enfermedades frecuentemente tratadas en el marco de la medicina andina y las especies vegetales partícipes de la curación. Asimismo, se caracterizó las enfermedades tratadas por el médico particular o curandero y, aquellas autotratadas, así como las prácticas asociadas. Por último, se abordó las concepciones en torno a la salud y la enfermedad de los pobladores de Valiazo.

Teniendo en cuenta el objetivo general, y siendo esta una investigación antropológica, se buscó realizar una aproximación a la interrelación humanos plantas, desde el campo disciplinar próximo a la antropología que estudia la relación humano-plantas, la etnobotánica.

El estudio de la interrelación humanos-plantas, posibilitada desde la transdisciplinariedad, nos permite comprender desde otra perspectiva dimensiones asociadas a la salud y la enfermedad de esta población.

Para lograr el objetivo trazado se utilizó una metodología cualitativa, siendo la etnografía el principal método de investigación. Desde la propuesta etnobotánica, se utilizaron métodos propios de la botánica para la obtención y el análisis exomorfológico de las plantas medicinales recolectadas en el lugar.

El trabajo se divide en capítulos. En el primer capítulo se desarrolla el marco de referencia, el marco teórico que sustenta esta investigación, el marco conceptual y los antecedentes en torno a la medicina tradicional, andina, popular y/o indígena y, las plantas medicinales.

El segundo capítulo corresponde a la metodología utilizada en el proceso de investigación. Se refiere a la Comunidad de Valiazo, al área de estudio y se describe las actividades realizadas en el trabajo de campo etnográfico.

El tercer capítulo abarca los resultados de la investigación, el cual se divide en cuatro apartados 1. Hilando espacios y plantas curativas; 2. Los yuyos; 3. En búsqueda del remedio: prácticas de colecta y pos-colecta de los yuyos; 4. El proceso curativo.

# CAPÍTULO 1

## MARCO REFERENCIAL

### 1.1. MARCO TEÓRICO

En esta tesis, se entiende necesario abordar los saberes y las prácticas en torno a la salud y la enfermedad desde una antropología que debata las demarcaciones ontológicas y las limitaciones epistemológicas propias de la modernidad occidental.

El rol transversal de la teoría en el quehacer antropológico implica la reflexividad constante por parte del investigador/a. Dar cuenta del posicionamiento axiológico, epistemológico y ontológico del investigador/a es pilar fundamental del mismo proceso investigativo.

#### 1.1.1. Teorías paradigmáticas: Las teorías decoloniales

A nivel de las teorías generales, las Teorías decoloniales constituyen un conjunto teórico, epistemológico y ontológico crítico de las herencias moderno/coloniales que se inscriben en el continente americano desde la colonización y la conquista de América.

Las discusiones epistémicas y ontológicas que se enmarcan dentro de estos grandes movimientos de pensamiento crítico son de interés para esta tesis ya que motorizaron transformaciones y renovaciones dentro de la antropología latinoamericana.

El conjunto del pensamiento crítico, conocido como colectivo Modernidad/Colonialidad, integrado por Walter Mignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, Aníbal Quijano, entre otros, montó su corpus teórico en lo que definieron como la triangulación constitutiva de la colonialidad: la colonialidad del ser, del poder y del saber.

La colonialidad, es la matriz de poder que estructura el mundo moderno. Por lo cual la Modernidad y la Colonialidad tienen una relación constitutiva (Restrepo y Rojas, 2010, p.17) no siendo posible entender una sin la otra.

A principios de 1990, Quijano propuso la categoría “colonialidad del poder” para referirse a

un patrón de poder, que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000 en Restrepo y Rojas, 2010).

El proyecto decolonial problematiza en torno a la “colonialidad del saber”, en tanto dispositivo que organiza y reproduce una narrativa universal eurocéntrica, que ubica en un lugar subalterno a todo conocimiento fuera de los parámetros de racionalidad moderna europea.

Como expresa Romero Flores (2019) “nuestras posibilidades de comprensión han estado, y están todavía, mediadas por un conocimiento y una epistemología coloniales, que impide la posibilidad de una comprensión distinta” (p.382). Desde las teorías decoloniales se focaliza así en aquellos conocimientos “otros”, que disten de aquellos modos de entender el mundo moderno occidental.

Los patrones epistemológicos y ontológicos, de la Modernidad colonial, patriarcal y eurocéntrica, son reiterados desde los espacios productores de conocimiento. Trincherero (2007) sostiene que en América del Sur “la antropología es decididamente eurocéntrica y, más recientemente, norteamericano céntrica, cumpliendo con su rol genealógico de ciencia inmanente al sistema colonial y neocolonial” (p.23).

Otro eje dentro de los proyectos decoloniales refiere a “colonialidad del ser”, dimensión ontológica de la “colonialidad del poder” (Restrepo y Rojas, 2010). La “colonialidad del ser” es un concepto bosquejado por Mignolo y desarrollado por Maldonado Torres. Según este autor, “la colonialidad del ser” refiere a “dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el dicho moderno/colonial y racial” (Maldonado Torres, 2007, p.154). La constitución del ser y lo que está debajo del ser, conforma la “diferencia ontológica colonial”. Esto se expresa en la constitución de una inferioridad, humanizando y deshumanizando poblaciones en el marco de las dinámicas de poder que imprime la colonialidad. Por lo cual la inferiorización del subalternizado colonial es característica de la “colonialidad del ser” (Restrepo y Rojas, 2010).

En el marco de este movimiento intelectual, la propuesta ontológica de Escobar (2014, 2015) se manifiesta como un cuestionamiento a la cultura como estructura simbólica, y la reproducción de dualismos asociados a la teoría social moderna. Un concepto base de los análisis de este autor, es el de las “ontologías relacionales”, que son “aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (p.58). Por tanto, las entidades y relaciones que conforman el mundo se manifiestan en las historias y las prácticas concretas, en espacios materiales, que permiten la reproducción de la vida social humana (Escobar, 2014). Para esta propuesta, la relacionalidad entre las diversas entidades, humanas y no humanas, es central para comprender sus existencias, ya que no preexisten a las relaciones que las constituyen.

Para Escobar (2014), los conocimientos de los colectivos humanos subalternos expresan aquellas relaciones con la otredad no humana que se enactúan en las prácticas. Por eso, las prácticas relacionales son indicios para la comprensión de las múltiples existencias y agencias. En este sentido, los estudios en torno a las “ontologías relacionales” hacen posible la visibilización política de los “pluriversos”.

### **1.1.2. La antropología: propuestas epistemológicas y ontológicas**

La disciplina antropológica ha tenido un desarrollo que se puede pensar en etapas, es así que se considera una etapa clásica, la que comienza con el inicio del método etnográfico en la década de 1920 y llega hasta aproximadamente la década de 1960, cuando se inicia un proceso de crítica y revisión disciplinar por la misma antropología. La antropología clásica se sustenta en los siguientes axiomas: 1) la diferencia del ser humano y la naturaleza (no humana), 2) la superioridad de lo humano respecto a lo no humano, 3) la dominación del sujeto sobre el objeto y 4) la independencia del humano frente a la naturaleza, sujeto vs objeto (Estermann, 2006, p.211).

A lo largo del trayecto histórico de la disciplina predominó el estudio de un Otro humano. Es así que, en sus inicios, a fines del siglo XIX, el Otro diferente, primitivo y salvaje fue el objeto de estudio de la disciplina. A mediados del siglo pasado, el Otro diverso social y cultural fue foco de estudio. Después de la Segunda Guerra Mundial, el objeto fue el Otro desigual a un Nosotros moderno y occidental (Boivin, Rosato y Arrivas, 2011).

A fines del siglo pasado la dicotomía naturaleza/cultura se volvió objeto de

cuestionamiento y discusión. En efecto, se delinearon dentro de la disciplina líneas de pensamiento críticas de las demarcaciones ontológicas propias de la modernidad occidental (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016).

Se reconocen dos líneas diferenciadas por su desarrollo y motivación. Una de ellas, de corte "óntico", propone dar cuenta de "seres, entidades y procesos excluidos del proyecto humanista" de las ciencias sociales en el que se enmarca la antropología. Las situaciones resultantes de la explosión tecnológica y explotación de las vidas de otros seres, que constituyen la actual crisis ecológica, fue un motor para repensar las agencias y relaciones entre humanos y no humanos. Referentes de esta línea de pensamiento son Haraway y Latour (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016).

La otra línea de pensamiento es la conocida como "Giro Ontológico", ligada a "la alteridad y el pensamiento -otro- como motores para la apertura ontológica". Las teorías antropológicas desarrolladas por Viveiros de Castro y Descola ejemplifican esta perspectiva, estas llevan a revisar los principios del naturalismo occidental y cuestionar la construcción de la alteridad en tanto proyecto antropológico (Ibidem).

Abordaremos algunos de los conceptos más importantes planteados por los referentes del "giro ontológico". La identificación de las semejanzas y las diferencias encaminadas en la construcción de la alteridad es un eje de la problematización antropológica. El giro ontológico problematiza la construcción de la alteridad no humana reflexionando en torno a aquellas continuidades y discontinuidades entre las diversas entidades humanas y no humanas.

En su obra *Mas allá de naturaleza y cultura*, Descola (2012 [2005]) marca dos regímenes fundamentales para la comprensión de su propuesta teórica, estos son la "fiscalidad" y la "interioridad", que hacen a la conformación de diferentes ontologías. La "fiscalidad" refiere a las materialidades del mundo y la "interioridad", a las características internas del ser (2012). En base a estos regímenes, Descola diferencia cuatro tipos ontológicos: el animismo, el totemismo, el analogismo y el naturalismo, los cuales implican modos diferentes de relacionarse con el entorno. De modo sintético podemos decir que el totemismo refiere a la semejanza de interioridades y semejanza de fiscalidades, por otro lado, el animismo se explica por la semejanza de interioridades y diferencia de fiscalidades. En el naturalismo se refiere a la diferencia de las interioridades y la semejanza de las fiscalidades. Por último, el analogismo es la

diferencia de las interioridades y la diferencia de las fisicalidades (2012). La ontología animista subraya la forma humana como lo compartido entre los distintos seres, todos los seres organizan su vida social como humanos.

El modelo animista ha sido igualmente trabajado por el antropólogo brasileño, Viveiros de Castro, en base a sus estudios etnográficos de sociedades amazónicas; este desarrolla una teoría denominada “perspectivismo amerindio” que expresa que la concepción amerindia revela una unidad espiritual y una diversidad de naturalezas o dicho de otro modo “una cultura y múltiples naturalezas” (multinaturalismo) (2010). Esta noción está asociada a que cada existente posee una forma visible “un ropaje” que oculta una forma interna humana, accesible únicamente, a los ojos de la misma especie o por medio de las prácticas chamánicas<sup>1</sup>.

Como ejemplifica Viveiro de Castro, “lo que para nosotros es sangre, para los jaguares es cerveza, lo que nosotros vemos como un charco de barro, para los tapires es una gran casa ceremonial” (2010, p.54), esto es ver las mismas cosas de puntos de vista diferentes. Las múltiples formas de ver el mundo no se acercan aquí al relativismo que, en el seno de la antropología social y cultural, implica una diversidad de representaciones (culturas) subjetivas y parciales de una naturaleza objetiva y externa a las representaciones. El perspectivismo amerindio para Viveiros de Castro es un relativismo objetivo o natural, es un multinaturalismo. Citando a Viveiros de Castro

Lo que el perspectivismo afirma, en definitiva, no es tanto la idea de que los animales son "en el fondo" parecidos a los humanos, sino la idea de que, en cuanto humanos, "en el fondo" son otra cosa; tienen finalmente, un “fondo”, otro “costado”, son diferentes de ellos mismos. Ni animismo -que afirmaría una semejanza sustancial o analógica entre animales y humanos- ni totemismo que afirmaría una semejanza formal u homológica entre diferencias intrahumanas y diferencias inter-animales- el perspectivismo afirma una diferencia intensiva que lleva la diferencia humanos/no-humano al interior de cada existente” (2010 p. 51).

---

<sup>1</sup> Para Viveiro de Castro los chamanes gozan de una especie de “doble ciudadanía” en relación con la especie (y la condición de vivo o muerto) pueden establecer comunicación entre diferentes especies, en condiciones especiales y controladas por lo cual tienen la capacidad de ver simultáneamente según dos perspectivas incompatibles. (2010 p.53)

El antropólogo Cavalcanti-Schiell (2007) retoma los presupuestos teóricos formulados por Descola y Viveiros de Castro para las sociedades amazónicas, y problematiza su uso en el área andina. Sobre la base de los estudios etnográficos del área, el autor manifiesta que “en los Andes, la diferencia a veces radical de condición, de contingencia física de los sujetos, es lo inmediatamente dado. Entre ellos no hay cualquier razón previa para la existencia de similitudes. Su único atributo común es el *ánimu*” (2014, p.458). En este sentido, los existentes en los Andes se diferencian por sus “cuerpos”, su “fisicalidad” sienten todos sujetos de acción. El hecho de que todas las entidades humanas y no humanas sean sujetos de agenciamiento, se explica por la similitud en su “interioridad”, la vitalidad que anima todas las existencias. En palabras, de Cavalcanti-Schiell (2007) “la cosmología andina comparte los mismos fundamentos de esta economía simbólica del multinaturalismo. Al equipararse por el universal del lenguaje y por el atributo de la subjetividad, los agentes del cosmos se distinguen muy tajantemente por sus “cuerpos”, es decir, por su condición de materialidad y visibilidad” (p.10).

Esta esencia vital que poseen los diferentes seres humanos y no humanos, pueden comprenderse retomando la noción de *ánimu*. Según Ricard Lanata (2007), el *ánimu* es “esencia en acto” (p.79). Todas las existencias poseen *ánimu*, los seres humanos, las piedras, los ojos de agua, los animales, los minerales, las plantas, y las divinidades que rodean al ser humano. Una característica del *ánimu* es que se manifiesta a través del devenir físico, al animar pasa ser efectivo, siempre en el plano de lo sensible. La noción de que el *ánimu* está vinculado a un “doble material” o, dicho de otra forma, el complejo formado por el cuerpo y su doble espiritual, el *ánimo* (Lanata, 2007; Arnold; 2016) le concede algunas particularidades. El *ánimu* es responsable del crecimiento y realización del cuerpo al que se encuentra vinculado. Por un lado, como expresa Lanata, (2007) “si el *animu* deja a su doble material, o pierde su fuerza de animación, este último periclita y, al término de su degenerescencia, muere o desaparece” (p.79). Otra particularidad es que el *ánimu* puede ser pensado más allá de su corporeidad. La posibilidad de separarse temporalmente del cuerpo es una característica del *ánimu*. Esta característica es importante para comprender los fenómenos en torno a la salud y la enfermedad en el espacio andino (Ricard Lanata, 2007; Bugallo y Vilca, 2011). El *ánimu* es percibido como un soplo, como sombra, como aliento, aspectos que desarrollan en detalle González La Riva (2005) y Ricard Lanata (2007).

El animismo en la antropología había sido desplazado hasta su retorno al debate antropológico de la mano del “giro ontológico” (Allen, 2015). Así, la llamada “vuelta animista en la antropología amerindia” (Arnold, 2016) se evidenció, en los Andes, desde múltiples etnografías que sugerían, desde diferentes focos de análisis, la presencia de una ontología animista andina (Allen, 2015; Arnold, 2016; Calvancanti-Schiel, 2007, 2014).

Desde fines del siglo pasado, los estudios en antropología andina han recuperado la noción de “crianza mutua” (Arnold, 2016). Fue el antropólogo chileno Gabriel Martínez quien desde su trabajo con la comunidad aymara hablante de Isluga, puso en relieve el concepto de *uywiri*, término que designa al “criador” o al “que cría”. En Isluga los *uywiris* son un conjunto de entidades “lugares sagrados” protectores de la vida de grupos humanos. Como expresa Martínez (1989), en un plano denotativo, la palabra *uywiri* deriva de *uywaña* que, en Isluga refiere a la “crianza” asociada a la actividad ganadera. Pero desde un plano connotativo, *uywaña* tiene un sentido de “criar” mucho más amplio y general en el mundo andino, “un sentido de criar que es un “proteger”, con una implicación de amor, de cosa querida y de relación muy íntima e interior, del cual depende el buen resultado del criar” (Martínez, 1989, p.26).

El término de “criar” (*uyway*) en las sociedades andinas expresa la condición relacional de la vida. Se cría personas, se cría animales, a los cerros, a las plantas, el agua, se cría y se es criado. Como plantea Lema (2014b) “La crianza es un modo de sociabilidad entre humanos y no humanos presente en gran parte del mundo andino” (p.61).

La noción de *uywaña*, es vinculada por Van Kessel a la tecnología andina. En el paradigma occidental, el “trabajo” es producir, siempre desde una dimensión empírica, en el cual prevalece el valor material y económico del trabajo. Pero desde el paradigma andino, la palabra *uywaña* sería la mejor traducción intercultural de “trabajar” (Van Kessel, 1997). Para Estermann (2006) el trabajo es “un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una oración a la *Pachamama*<sup>2</sup>, un acto simbólico de carácter cultico y ritual” (p. 215). En esta dirección, Van Kessel comprende a la tecnología como un “saber criar la vida” y “dejarse criar por la vida” (1997). La tecnología en sus dos dimensiones, empírico-positivo y simbólico-religiosa, implica un constante

---

<sup>2</sup> La *Pachamama* es la Madre Tierra, personificada como femenino (Allen, 2008, p.51).



diálogo con los *Sallq'a*, la naturaleza silvestre, y las *Wak'as*, divinidades andinas.

En este sentido el ser humano es uno más en la red de relaciones del cosmos y su condición de “sujeto” es definida por la misma relacionalidad (Estermann, 2006). La posibilidad de ser “sujeto” no es exclusiva del humano, los animales, las plantas y los fenómenos meteorológicos pueden ser “sujetos” (Estermann, 2006). Esto se asocia a la animación de los cuerpos, cuya sociabilidad posee una gramática ritual marcada por obligaciones e intercambios de esfuerzos.

Las relaciones entre los existentes humanos y no humanos se presenta aquí como una interpelación constante, una relación permanente con la intencionalidad de alteridad, interpelación que se muestra como una interfagocitación (Vilca, 2009). La conservación del equilibrio de las relaciones es primordial para la reproducción de la vida. Los pagos, ofrendas y mesas son la forma ritual de conservar o, en el caso que sea necesario, restituir la pérdida del equilibrio relacional. La ritualidad define la vida social del poblador andino, señada por la lógica de la crianza.

En este sentido, la “crianza” se presenta como una ontología relacional, un modo de concebir la vida, es una forma de reciprocidad entre seres diferentes pero complementarios (Palomino Valdivia y Ojeda Escalante, 2016) que pueden dispensar potencia, *qallpa*<sup>3</sup> (Cavalcanti-Schiel, 2007).

Retomando la noción de “crianza”, varios investigadores que han trabajado en los Andes jujeños, han acuñado el término de “crianza mutua” para referirse a la múltiple agentividad que se expresa en prácticas concretas. El análisis realizado por Bugallo y Tomasi (2012) sobre la crianza mutua de humanos y animales en la Puna jujeña, nos muestra una forma de relación entre humanos y no humanos que escapa a la objetivación del animal en tanto “recurso”. La relación entre seres humanos y plantas, fue abordada por Bugallo (2019), desde la noción de la “crianza”, cuyo análisis expone la importancia de las prácticas agrícolas en la puna jujeña. Desde esta misma perspectiva de la “crianza”, Lema (2013, 2014a) aborda las prácticas de manejo de plantas y los espacios donde se materializan dichas prácticas, manifestando una “crianza mutua” entre humanos y plantas.

### 1.1.3. La etnobotánica

La Etnobotánica es una disciplina que abarca una gran variedad de puntos de vistas para investigar los lazos entre la sociedad y el entorno vegetal (Alexiades, 1995). Desde una perspectiva amplia, es una ciencia que estudia las interacciones que se establecen entre los seres humanos y las plantas, siendo de interés el análisis de todos los componentes naturales y sociales que afectan a dicha relación (Alcorn, 1995).

La aparición formal de esta disciplina tiene lugar a fines del siglo XIX, cuando durante una ponencia en la Asociación Arqueológica Universitaria el botánico J. Hashberger acuñó el término etnobotánica al estudio de las “plantas usadas por los pueblos primitivos y aborígenes” (Nates, 2006, Pochettino, 2015). La etnobotánica, no surge por causalidad ya que, a fines de ese siglo, existía un gran avance de la antropología y arqueología en lo que refiere a las colecciones y documentos *in situ* de sus trabajos de campo. En estas instancias se empiezan hacer concretas las propuestas temáticas por parte de botánicos cuyas miradas se aproximaban al espíritu de lo que sería la etnobotánica.

En 1813 De Candolle define a la “botánica aplicada” como el estudio de las relaciones que existen entre los vegetales y la especie humana. Años después, por 1874, Stephen Powers acuña el término “botánica aborígen” para 1879, Rochebrune se referirá al concepto de “botánica etnográfica”, mientras que, en 1886, Mathews hará mención del nombre “folklore vegetal” (Arenas, 2012, p.13)

De la misma manera, la trayectoria histórica de la disciplina marca diferentes momentos. Inicialmente, las investigaciones etnobotánicas se focalizaban en los modos en que las comunidades “primitivas” y “tradicionales” utilizaban especies de su entorno vegetal, es decir, con fines económicos y de provecho para la ciencia occidental, la industria y la tecnología (Hilgert, 2004; Suárez, 2014). A mediados de 1950, una nueva perspectiva dentro de la disciplina se centró en indagar el modo en que las plantas eran percibidas por diferentes grupos humanos, donde la visión de mundo de los sujetos de estudio era relevante para el estudio etnobotánico. Esta etapa estuvo influenciada por la lingüística y la psicología cognitiva (Suárez, 2014). En los estudios etnobotánicos de las décadas de 1970 y 1980, predominó una perspectiva ecológica, la que proveyó una aproximación más holística a la disciplina, al integrar los conocimientos nativos sobre las plantas con aquellos sobre suelos, clima, animales,

etc. Este enfoque sostiene que la gente en estudio deben ser actores activos en el uso de sus propios conocimientos, en particular en lo que concierne al manejo de recursos o del hábitat en el que viven, y no sólo objetos de estudio en la creación de representaciones éticas y émicas de sus saberes, como en las etnociencias clásicas (Clément 1998: 14; Hunn 2007; Toledo 1992 en Suárez 2014).

En lo que respecta a la metodología, la etnobotánica toma en cuenta los aportes de diversos campos del saber relacionados con la temática junto con sus respectivas herramientas. En primer lugar, acude al empleo de la botánica, seguida de sus diversas ramas constitutivas: sistemática, florística, ecología, entre otras. Asimismo, se vale de la antropología y sus especialidades para el tratamiento de los aspectos vinculado con los grupos humanos, siendo la etnografía indispensable para que este campo del conocimiento exprese los contenidos intrínsecos de una sociedad y su relación con la naturaleza (Arenas 2012).

Las elecciones en cuanto a las técnicas etnográficas a las cuales se recurre varían entre aproximaciones cuantitativas y cualitativas (Cotton, 1995, Martín 2001). Entre ellas destacan, las entrevistas (estructuradas y no estructuradas), encuestas (abiertas y cerradas), observación participante, los talleres grupales y las caminatas etnobotánicas representan las de mayor uso. Los cuestionarios estructurados, enlistados libres, comparaciones por triadas, entre otros (Albuquerque et al. 2008) son las técnicas comunes para estudios que siguen un enfoque cuantitativo.

Del método botánico, es decir la instancia que inicia con la documentación y colecta de material vegetal de referencia, hasta su conservación en un herbario, para su consulta y corroboración, da cuenta de la información biológica que caracteriza a la/s especie/s vegetal/es objeto de la investigación. Esta instancia permite identificar la flora y otras plantas, como por ejemplo especies cultivadas, espontáneas, empleadas por el grupo humano determinado estas colectas pueden ser de partes enteras de planta (hojas, flores, frutos) o reducirse a fragmentos (resinas, semillas, partes aéreas de una planta, entre otros) lo que también deber ser depositados en una colección de muestras (Arenas 2012; Martín, 1995; Arenas y Kamienkowski, 2014).

El eje central de la etnobotánica es el estudio del conocimiento botánico de comunidades humanas específicas. Uno de los lineamientos o temáticas de investigación predominantes dentro de la disciplina es el estudio de los conocimientos

que las personas tienen sobre plantas medicinales (Vignale, 2009) cuyo análisis tiene diversas aristas de desarrollo, algunas más próximas a la farmacología y otras a la etnobotánica médica (Martínez y Pochettino, 2004b; Scarpa, 2009; Hilgert, 2001). Otro gran tema de estudio dentro de la disciplina es el que focaliza en la transmisión del conocimiento botánico en diferentes contextos socioculturales, como los ámbitos urbanos (Acosta, 2018; Acosta, Vignale y Ladio, 2015.) Asimismo, los estudios etnobotánicos permiten profundizar desde la relación de manejo histórica de determinadas especies vegetales cultivadas por parte de colectivos humanos, hasta la historia de evolución biológica y de transformaciones sociales, que configuran en el patrimonio biocultural de los pueblos (Lambaré, 2014; Ramos, Hilgert y Lambaré, 2013).

Esta última línea de investigación piensa el vínculo entre humano y su entorno vegetal desde la bidimensionalidad de dicha relación, propuestas que van más allá de la división taxativa entre naturaleza-cultura, incorporando, como ya se mencionó, la dimensión histórica y evolutiva (Capparelli, 2016). El abordaje de los fenómenos bioculturales se nutre de múltiples enfoques que conjuguen la visión local y la científico-técnica. Así, la interculturalidad y la transdisciplinariedad, se presenta como caminos para la co-construcción de conocimiento (Capparelli, 2016).

En esta dirección, la etnobotánica posibilita el abordaje de múltiples dimensiones de la interrelación entre grupos humanos y comunidades vegetales, en tiempos y espacios concretos. Este campo de conocimiento, en tanto espacio transdisciplinario, habilita a comprender la agentividad tanto de los humanos como de las plantas. En este sentido Lema (2014a) plantea que la etnobotánica:

Busca comprender, por una parte, cómo una comunidad vegetal deviene en biocultural al ser aprehendida, transformada, interpelada, incorporada y reproducida bajo el sistema social y la agencia de las personas con quienes ha establecido relaciones a lo largo del tiempo. Por la otra, analizar el devenir de las personas y colectivos sociales que han sido alimentados, protegidos, amenazados, interpelados, reproducidos, transformados y sustentados por comunidades vegetales. (p.303)

Esta postura posibilita una apertura epistemológica y ontológica, desde la cual se aborda esta investigación, en la que las plantas y sus capacidades curativas -en el

marco de las medicinas-, son la materialidad y, el contexto relacional en el que se apoyan, es el estudio del ser humano en su relación con la salud y la enfermedad.

## 1.2. ANTECEDENTES

Entre los trabajos antropológicos realizados en la región andina, encontramos varios que abordan los temas de salud-enfermedad, de especialistas rituales y curanderos, así como plantas y una gran cantidad de remedios empleados por las sociedades locales. En estos se reconoce, como sujetos asociados al vínculo con lo “sobrenatural”, al chamán, *altumisayoc*, el *yachaj*, el curandero, el brujo, el *yatiri*, el adivino, el *qolliri*, el *jampi*, el hechicero, el sacerdote, el médico particular, entre otros. Cada uno de ellos con características particulares. Por ejemplo, Ricard Lanata (2007), en su trabajo sobre el sistema religioso de los pastores de Ausangate (sur de Cuzco, Perú), realiza un profundo estudio sobre el chamanismo, en tanto “sistema de ideas y valores que el ejercicio ritual hace efectivo” (2007, p.19). Este autor aclara que un aspecto del chamanismo es la farmacopea indígena y explícita que focalizar en este aspecto implica trabajo de campo con los curanderos, descripción e interpretación de la cura terapéutica. Refiere igualmente a que el chamán es un sujeto polivalente; por ejemplo, el *altumisayoc* (chamán andino) es adivino, sabio y también curandero. Este último rol, está asociado a su función de curar, por tanto, para el desarrollo de su función, el curandero debe conocer sobre plantas y sus usos.

En los Andes bolivianos, los *kallawayas* son reconocidos médicos herbolarios itinerantes. Estos médicos viajan por diferentes países con su farmacopea herbolaria, mineral y animal. Varios investigadores han escrito sobre la cosmovisión de estos médicos itinerantes (Fernández Juárez, 1999; Oblitas, 1992; Girault, 1987, Rösing, 1990) de sus vivencias y reconfiguración identitaria en ámbitos urbanos (Nasti, 2015; Spedding Pallet, 2011) así como también de la relación con la biomedicina (Baixeras Divar, 2006; Callahan, 2006). Los *kallawayas* se diferencian por ser una tradición más intelectualizada y criollizada que otras tradiciones de especialistas, como por ejemplo los *Omasuyos*, que son predominantes en las clases populares de La Paz (Spedding Pallet, 2004). También se diferencian por autoabastecerse de las plantas que usan en las prácticas curativas, mientras que otros *qolliris* o *jampis* (curandero) se proveen en mercados (*Jampiqatu*) como los de La Paz o Cochabamba. Estas ferias, a la vez, se

abastecen de plantas medicinales en otras ferias de carácter rural (Alba, 1987). En esta línea, el estudio de Sikkink (2000) propone profundizar en el análisis de los modos de intercambios (monetario y no monetario) de plantas medicinales por parte de mujeres del altiplano boliviano en espacios de comercialización. En su trabajo, la autora enfatiza el potencial de una perspectiva etnobotánica en estudios relacionados a la medicina tradicional y los espacios de comercialización de plantas. La venta de plantas medicinales constituye un importante ingreso económico para las unidades domésticas a las que pertenecen las vendedoras, pero también genera un espacio de interacción entre curanderas y pacientes donde se despliega la complejidad de la medicina tradicional (Sikkink, 2000).

Las migraciones y los vínculos socio históricos entre las poblaciones de los Andes Centro-Sur no coinciden con las fronteras que se establecieron al conformarse los Estados nacionales. Jujuy, como provincia limítrofe con Bolivia, ejemplifica la urdimbre de saberes, prácticas y percepciones que se comparte con otros espacios andinos. Es el caso de las medicinas andina, populares, indígena y/o tradicional y el uso de las plantas.

En lo que respecta a los trabajos en tierras altas jujeñas, uno de los primeros estudios antropológicos de la medicina popular de la puna fue el realizado por Palma (1978), este contiene un apartado sobre la herbolaria utilizada por los habitantes de la zona. Desde las ciencias biológicas con perspectiva etnobotánica, los trabajos de Vignale y Gurni (1999, 2001, 2008) Vignale y Pochettino (2017) constituyen el corpus desde donde emergen las actuales investigaciones etnobotánicas sobre plantas medicinales andinas en la provincia de Jujuy. La investigación de Vignale (2002) sobre plantas medicinales de la puna y pre-puna permite la identificación de plantas a través del análisis micrográfico, particularmente de aquellas plantas que se encuentran en un estado trozado, fragmentado o pulverizado, y combinadas con más de una especie, estados frecuentes en contextos de comercialización.

Para la quebrada y puna de Jujuy, el trabajo de Bugallo y Vilca (2011), da cuenta de las relaciones entre los diversos seres que habitan el espacio andino. En este sentido, comprender la relación del ser humano y los demás seres animados con los que comparte la cotidianeidad, permite entender las nociones de salud y enfermedad. Rubinelli, Quintana y Vilca (2000), recopilan relatos orales referentes a diferentes tipos de enfermedades conocidas en la Quebrada de Humahuaca (y en la región

andina). De la interpretación y comprensión de los relatos emergen datos referentes a las enfermedades, síntomas, causas, terapeutas y correspondientes terapias.

En la localidad de Coctaca (Humahuaca), aledaña al área de estudio, Cruz, Soto y Durán (2010), resaltan la necesidad de recuperar el conocimiento tradicional de los recursos vegetales. Estos autores enfatizan en la relación directa entre la pérdida del conocimiento tradicional y la pérdida de identidad. En este estudio etnobotánico se registró 70 especies de plantas usadas por la comunidad con fines medicinales. En la localidad de Tilcara, Cruz (2008) apunta a conocer el rol que cumplen las plantas dentro de la comunidad de Juella, en tanto recurso constituyente del patrimonio local y parte de la farmacopea.

En los Valles jujeños, Bejarano (2004) problematiza el aparente antagonismo y la convivencia de la medicina académica oficial y medicina tradicional, en la provincia de Jujuy. Es una discusión desde las problemáticas concretas del sistema de salud estatal y el cuestionamiento de algunos supuestos categóricos dicotómicos, entre los cuales se puntualiza la ilegitimidad de la medicina popular frente a la legalidad de la medicina oficial. En esta misma línea de análisis antropológico, Rivero (2008), pone en evidencia las relaciones de poder entre medicina popular y la medicina impuesta por el Estado, específicamente en el barrio Alto Comedero de la ciudad de San Salvador de Jujuy.

Las plantas medicinales que se encuentran en lugares de comercialización de la ciudad de San Salvador de Jujuy y alrededores, fueron relevadas por Romeo (2015) con el fin de aportar herramientas para la determinación de la calidad botánica de las especies circulantes en estos espacios, en tanto recurso fitoterapéutico. Esta línea de trabajos se inserta en lo que se conoce como etnobotánica urbana. La investigación de Acosta et al. (2015, 2018), se encuentra en esta línea, analizando los usos de plantas medicinales en un contexto urbano. Esta investigadora propone un análisis de la transmisión del conocimiento botánico en grupos de migrantes bolivianos asentados en un barrio de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Para ello trabajan con los niños estudiantes de una escuela primaria y los conocimientos que poseen sobre plantas medicinales, vinculando saberes e identidad (Acosta, 2018).

Continuando con los trabajos realizados en el noroeste argentino (NOA), las investigaciones antropológicas de Idoyaga Molina (2001, 2011) en la región, describen

y problematizan los síntomas comunes dentro de las medicinas tradicionales. Además, profundiza en las etiologías de las enfermedades, pensando a las prácticas y las nociones de salud-enfermedad en su dinámica histórica. En este sentido, nos da un panorama general de la región. Otro investigador que ha realizado investigaciones en la región fue el antes nombrado, Palma (1973, 1978, 2009) que, desde su profesión de antropólogo, se ha abocado a la rama de la antropología médica. Los estudios del médico Pérez de Nucci (1989, 2015) realizados en el Valle de Tafí y el Valle Calchaquí, describen una medicina popular de raigambre prehispánica con aspectos chamánicos y mágicos. En esta misma área, Crivos (1996) realizó una investigación antropológica sobre medicina tradicional que inició en la década del 1970 y es sintetizada en su tesis doctoral “Contribución al estudio antropológico de la medicina tradicional de los Valles Calchaquíes, Provincia de Salta” (2003). Los trabajos de Crivos y Martínez (1996, 1997) permiten visualizar procesos de salud-enfermedad en este valle, a la vez que puntualizan en los recursos terapéuticos particularmente del entorno natural. Este equipo realizó también varios estudios sobre fitoterapia de la zona (Martínez y Pochettino, 1992, 2004a, 2004b; Martínez, Pochettino y Cortella, 2004). Para la zona de las Yungas transicionales los trabajos de Hilgert (2001) y Hilgert, Reyes y Schmeda-Hirschmann (2001) sobre la medicina doméstica y el uso de la hoja de coca, aportan a la comprensión de como las personas y las plantas circulan.

Sumando a los estudios del área, Strasser (2011, 2015) indaga, desde una perspectiva antropológica, los procesos de salud-enfermedad en la población de Azampay, focalizando en las representaciones y prácticas vinculadas a las enfermedades consideradas tradicionales en la localidad catamarqueña.

En otras regiones del país, estudios en torno a plantas medicinales y medicinas tradicional y popular, se registran, para la región cuyana (Almeida, 1996; Idoyaga Molina, 1999a; Besio, 2017); en el litoral (García, 1984; Jiménez de Puparelli, 1984; Martínez Crovetto, 1981); en las sierras (Martínez, Luján y Barboza, 2017; Martínez, 2008); en la región pampeana, (Arteagas, 2010; Hernández et al. 2018) y en la región patagónica (Molares y Ladio, 2017).

Lo expuesto en este apartado permite reconocer que existen múltiples y variados trabajos referidos a las medicinas tradicionales, andinas, populares y/o indígenas, al uso de las plantas y otras medicinas, y que muchos de ellos problematizan los sentidos de las nociones de salud, enfermedad y curación. Asimismo, observamos que se han



realizado trabajos etnobotánicos en diferentes zonas del noroeste argentino. Reconocemos que en gran parte de las investigaciones antes citadas se evidencia la relación entre seres humanos y plantas, eje de esta tesis de investigación.

### **1.3. MARCO CONCEPTUAL**

#### **1.3.1. La medicina**

En los Andes los estudios en torno a la medicina popular, indígena o tradicional fueron asociados a las creencias, al universo religioso de las poblaciones de estudio, enfatizando el vínculo con lo sobrenatural. La antropología clásica se ha centrado en mostrar a los sistemas religiosos del otro “primitivo”, el “indio”, el “indígena”, como portador de un pensamiento pre-lógico e irracional, alejado del razonamiento lógico de las sociedades modernas occidentales. De este modo, los sistemas de sanación en los Andes se explicaron desde este universo “sobrenatural”, “pre-lógico”, “tradicional”, opuesto al “desarrollado” y “moderno” sistema biomédico.

A partir de la década del 1970, con la crisis de expansión del sistema biomédico, y la inclinación de sociedades occidentales hacia el pluralismo médico (específicamente hacia las medicinas tradicionales asiáticas) que creció el interés por “las medicinas de otros continentes y de culturas exóticas” (Knipper, 2006, p.423). En efecto, las medicinas tradicionales indígenas, tomaron un carácter político y económico para las instituciones internacionales de salud, como la Organización Mundial de la Salud (OMS). Por tanto, se fomentaron las financiaciones para investigaciones científicas etnofarmacológicas y fitoterapéuticas, a la vez que creció el campo de la antropología médica (Knipper, 2006).

La complementación entre la biomedicina y las medicinas consideradas alternativas, llevó a establecer políticas de promoción de las medicinas tradicionales lo que implicó, dentro del campo académico científico, la recolección y evaluación sistemática de los conocimientos y prácticas tradicionales, siempre en busca de la objetividad científica y desechando elementos considerados “irracionales”. Pero la antropología ha estado, desde sus inicios, asociada al estudio de las creencias “irracionales” del ser humano, siendo el problema de la racionalidad de las creencias el alimento del debate antropológico (Ricard Lanata, 2007, p.20).

De esto se desprende que, en la literatura científica y no científica, es común encontrar categorías como medicina tradicional, indígena o popular. Estas categorías muchas veces aparecen como sinónimos y se construyen en relación a su oposición a la biomedicina también llamada medicina académica, científica, occidental y/o convencional. Es el caso de la OMS, quienes definen a la “medicina tradicional” como “todo el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales” ([https://www.who.int/topics/traditional\\_medicine/definitions/es/](https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/)). Esta organización diferencia entre biomedicina, medicina tradicional y medicina complementaria/alternativa. Esta clasificación se funda en la idea de que en los países del “Tercer Mundo” la atención de la salud la concretan la biomedicina y las medicinas tradicionales, mientras que, en las sociedades “desarrolladas”, la población recurre a la biomedicina y a las medicinas complementarias/ alternativas (Idoyaga Molina, 2005). Otra definición de “medicina tradicional” es la dada por Cabiese (1993), concebida como “conjunto de conceptos y conductas de determinado grupo étnico, relacionadas con la salud y la enfermedad que, por una causa u otra no han podido ser integradas a la corriente general del enfoque científico y racional de este tipo de problemas” (p.11).

La relación de la “medicina popular” con las poblaciones indígenas, también es recalcada por Pérez de Nucci (1989), quien plantea una raíz prehispánica, para la medicina popular desarrollada en noroeste argentino (NOA), asociada a religión, la magia y el chamanismo.

Tarifa Navia (1993) en su estudio sobre los *Jampiris* de la comunidad de Ramqaypampa, Bolivia, reconoció la diferencia entre “medicina natural” y “medicina tradicional”. La primera refiere a la herbolaria y la segunda “es un complejo de recursos donde el ritual, referido al origen de la enfermedad, cumple un rol de primera importancia” (p.262).

Una propuesta de clasificación conceptual de las múltiples medicinas fue la realizada por Idoyaga Molina, en base a las especificidades de los contextos socioculturales e históricos de Argentina. Las categorías propuestas son: biomedicina, medicina tradicional, autotratamiento o medicina casera, medicina religiosa y medicina alternativa. Se trata de conceptos que piensan la atención de la salud como el traslape

entre distintas medicinas entre las que puede estar o no la biomedicina (Idoyaga Molina, 2005). Para esta autora en el noroeste argentino (NOA) existe una medicina tradicional que incluye el curanderismo y el chamanismo, como así también un autotratamiento tradicional o medicina casera.

En nuestro contexto de estudio, categorías como medicina tradicional o popular fueron inexistentes entre los pobladores de la comunidad. Sólo una persona utilizó la categoría de “medicina ancestral”, se trata del personal de salud del lugar, lo que no es un detalle menor.

En esta tesis se utilizará la categoría medicina andina para referir a aquellos conocimientos que han permitido (y aun lo hacen) a través de la concreción de las prácticas terapéuticas, prevenir o enfrentar dolencias físicas, emocionales y espirituales.

El término andino refiere a modos de concebir la salud y la enfermedad compartidas en gran parte del espacio andino, siendo frecuente el uso de plantas medicinales y prácticas rituales. Concibo que esta acepción no se contrapone a la biomedicina en sus prácticas, ya que la confluencia de ambas también responde a procesos históricos particulares de su constitución.

A su vez retomo los conceptos planteados por Idoyaga Molina (2001, 2011) para distinguir las prácticas terapéuticas realizadas por el especialista curandero y el autotratamiento o medicina casera, que en esta tesis están enmarcadas dentro de la medicina andina.

### **1.3.2. Salud, dolencia y enfermedad**

Desde la antropología términos como salud, dolencia y enfermedad son entendidas como construcciones culturales que varían en tiempo y espacio (Flores Guerrero, 2004). En este sentido es necesario aclarar y contextualizar estos términos.

#### **1.3.2.1. Dolencia**

La percepción del dolor por parte de una persona determina en gran medida un estado de salud o enfermedad. Como dice Flores Guerrero (2004) “es la percepción del individuo, la condición emic, la que define la aparición de una dolencia y no la experticia de un especialista” (p.1). En este sentido, el autor define a dolencia como “una condición de falta de salud sentida por un individuo, grupo o población” (p.1).

En tanto experiencia humana el dolor no es solo un hecho de la naturaleza también se constituye como una experiencia simbólica, un hecho de la cultura (Bustos Domínguez. 2000). Así, el concepto de dolencia debe ser comprendida dentro del horizonte de sentidos de cada grupo sociocultural. Por tanto, una dolencia no sería solo una disposición de signos fisiológicos sino también pueden ser comprendida como “un síndrome de experiencias vividas, cargadas de significado, interpretaciones y significaciones, mediatizadas por la cultura y la subjetividad individual” (Bustos Domínguez. 2000, p.105).

El término dolencia emerge como una categoría empírica, donde el cuerpo doliente es eje de interpretación, lectura y guía de posibles terapéuticas entre los pobladores de Valiazo.

### **1.3.2.2. Salud y enfermedad**

Como plantean Langdon y Wiik (2010) “La enfermedad y las preocupaciones por la salud son universales en la vida humana presente en todas las sociedades. Cada grupo se organiza colectivamente a través de medios materiales, pensamientos y elementos culturales- para comprender y desarrollar técnicas en respuesta a las experiencias o episodios de enfermedad e infortunio, sean ellos individuales o colectivos” (p.182).

La salud en diferentes grupos humanos está ligada al equilibrio y la enfermedad a la pérdida del equilibrio. Según Flores Guerrero (2004), los pueblos indígenas iberoamericanos tienen una concepción holística de salud, en el cual la relación armónica entre aspectos espirituales, mentales y físicos de una persona implican una relación también armónica con el medio ambiente, sociocultural y natural.

En los Andes, la concepción de salud y enfermedad está ligada a la noción de persona. Los trabajos de Fernández Juárez (2004) y Estermann (2006), para Bolivia y Perú respectivamente, nos acercan a la noción de persona en los Andes. Se reconocen tres entidades anímicas de la persona: *ajayu*, *ánimu* y coraje o *kuraji*. Cada una de estas entidades posee diferente importancia en la vida de la persona, siendo de peligro de muerte la pérdida del *ajayu*, por ser la de mayor relevancia.

El habitante andino es un ser relacional, "*chakana* humana" (puente cósmico) en constante interrelación con otras entidades anímicas del cosmos, cuya relación se caracteriza por la correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El ser humano es

un ser colectivo, es en tanto miembro de una red de relaciones entre entidades humanas y el cosmos (Estermann, 2006). En dicha relación entre entidades humanas y no humanas, entidades poderosas de la vida humana como, por ejemplo, la *Pachamama*, los *Achachilas*<sup>4</sup>, las *Chullpas*<sup>5</sup>, anhelan el *ánimude* los seres humanos y buscan chupar, soplar, comer su energía vital (Fernández Juárez, 2004; Estermann, 2006; Bugallo y Vilca, 2011).

Para la puna y quebrada de Jujuy, Bugallo y Vilca plasman en su trabajo, como el espacio andino es un espacio vivo que "nos muestra un vivenciar de mutua fagocitación entre el ser humano y su entorno" (2011, p.3). Estos autores reconocen, al igual que en el altiplano peruano y boliviano, un principio vital y espiritual, una esencia que anima la existencia de las piedras, los ojos de agua, los animales, los minerales, las plantas y las divinidades que rodean al ser humano. El entorno, en tanto otredad animada, interpela a la persona, siendo uno de sus modos, la enfermedad. En este sentido la pérdida del equilibrio es relacional, por lo cual es necesario entender la salud y la enfermedad de la persona desde su ser colectivo y relacional.

### **1.3.2.3. Las plantas medicinales**

La Organización Mundial de la Salud, define a plantas medicinales como aquellas que contienen sustancias que pueden utilizarse con fines terapéuticos (2011). Siendo más precisa, podemos decir que las plantas medicinales, en tanto planta útil para el humano, puede encuadrarse en el conjunto de "plantas biodinámicas". Hurrell y Amat (1984), denominan "plantas biodinámicas" a "aquellos vegetales poseedores de compuestos químicos no energéticos que alteran o modifican, en forma transitoria o permanente, las funciones fisiológicas de otros organismos" (p. 211)

Dentro de este conjunto de plantas se reconocen tres grupos. Uno de ellos corresponde a las plantas denominadas "psicoactivas", las cuales modifican la actividad psíquica generando la excitación de los sentidos. Estas, a su vez se clasifican en narcóticas, alucinógenas y aromáticas (Hurrell et al., 2011). El segundo grupo corresponde a las "plantas tóxicas", las cuales generan trastornos en el organismo o la muerte. El tercer

---

<sup>4</sup> Los *Achachilas* son los antepasados de un colectivo humano. Como plantea Estermann son partícipes de las actividades comunales como miembros vivos de la misma, y son "representados" ritual y ceremonialmente como "espíritus" protectores (2006, p.234).

<sup>5</sup> Las *Chullpas* son lugares sagrados de entierro de los antepasados y son igualmente los mismos antepasados.

grupo abarca las plantas usadas en tratamientos de enfermedades, es decir, las “plantas medicinales” (Hurrell y Amat, 1984, p. 212).

Esta clasificación como expresan Hurrell y Amat (1984), se torna subjetiva en tanto que un mismo vegetal puede, dependiendo de a) la dosis que se administre b) la parte vegetal utilizada c) modo de empleo, generar distintos resultados en el organismo que la consume (Hurrell et al., 2011).

En el marco de las llamadas “medicinas tradicionales”, las plantas constituyen un elemento fundamental en el proceso de curación. Como expresan Vignale y Pochettino (2017), en el área andina las medicinas tradicionales de distintas poblaciones han dependido en gran medida de las plantas con propiedades curativas. En este sentido, los remedios que tienen como base las plantas, han sido seleccionadas empíricamente por generaciones (ibidem).

Las plantas no solo son partícipes del proceso de curación en tanto remedio sino también como medio de diagnóstico de enfermedades. Tirar, mirar y leer las hojas de “coca” es una práctica extendida a lo largo de los Andes Centrales y Centro-Sur. Es un modo de comunicación entre seres tutelares, como *Pacha*<sup>6</sup> o *Tirakunas*<sup>7</sup>, y seres humanos. Las hojas de “coca” comunican, transmiten mensajes que son interpretados por personas con conocimientos especializados. En esta dirección, Allen (2008), reconoce dos tipos de lecturas de la *coca qhaway* (mirar la *coca*), "uno para determinar la causa de enfermedades y otro para determinar la naturaleza de los eventos distantes en el tiempo y en el espacio" (p.162).

La práctica de sahumar espacios y personas con plantas es usada en la medicina andina como práctica propiciatoria de una curación. Tal como refiere Ricard Lanata (2007), al acto de quemar, ya sea un alimento, planta o estiércol de animal, es un modo de consumir la energía vital, el *ánimu* del elemento en combustión, siendo otra forma de relacionarse con lo sagrado. En la Puna jujeña y la Quebrada de Humahuaca, algunas plantas como las tolas o *koas*, son elegidas para sahumar por sus cualidades sensoriales, siendo partícipes activos en ceremonia de sanación.

---

<sup>6</sup> La *Pacha*, es el mundo, implica tanto tiempo como espacio, también refiere a la extensión y materialidad de la tierra, en un momento dado (Allen,2008, p.50).

<sup>7</sup> Los *Tirakunas* son lugares sagrados, personificados como masculinos, que tienen una jerarquía social dentro de una comunidad (Allen, 2008, p.51).

Las plantas, en tanto agentes activos en la red de relaciones entre diversos seres del mundo, pueden participar propiciando tiempos-espacios, posibilitando el diagnóstico o constituyendo el remedio, es decir, el pago en caso de enfermedades. Las mesas, son pagos a seres tutelares, como, por ejemplo, la *Pachamama*, y responden a "la necesidad que tiene el ser humano de recuperar la pérdida de la armonía, el equilibrio que debe restablecerse entre él, la sociedad y el cosmos" (Ayala, 2009, p.22).

Si bien en la literatura académica es frecuente el uso la denominación "planta medicinal" para definir a aquellas plantas utilizadas con fines terapéuticos, prevalecerá en este trabajo las denominaciones de *yuyo* o planta curativa, las que serán usadas como sinónimo ya que los pobladores definen a los *yuyos* como aquellas plantas usadas para curar. El término *yuyo* es una categoría emergente del trabajo de campo la cual será desarrollada en detalle en el capítulo 3. Mientras que plantas curativas es una elección de la investigadora en base a lo antes mencionado.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA METODOLOGÍA**

#### **2.1. EL ÁREA DE ESTUDIO**

El área de estudio, Valiazo, se encuentra en el departamento de Humahuaca, Provincia de Jujuy, Argentina.

El departamento de Humahuaca, Tilcara y Tumbaya constituyen la Quebrada de Humahuaca. La Quebrada de Humahuaca se extiende de manera longitudinal en sentido norte-sur y se ubica en la cuenca hidrográfica del Río Grande (Reboratti, 1997).

El clima es semidesértico con escasas precipitaciones. El régimen pluvial es monzónico, es así que las lluvias se concentran en el período estival (Paoli *et al.*, 2002). Las temperaturas medias diarias oscilan entre una máxima de 24° C y 2,3° C de mínima con una amplitud media anual de 19,6 °C (Difrieri, 1978). El relieve es accidentado, con fuertes pendientes, la altitud decrece desde las cumbres que rodean la Quebrada (menores a 4.000 ms.n.m.) hasta el límite sur (1.900 ms.n.m aproximadamente).

Hacia el oeste la Quebrada se conecta con la región Puna, siendo conectores naturales las quebradas subsidiarias del Río Grande. Hacia el este, la Quebrada se articula con la Cordillera Oriental formada por dos cadenas montañosas, la Serranías de Santa Victoria y las Serranías del Zenta que se conectan con las Yungas por medio de quebradas y valles.

La localidad de Valiazo, ubicada en la ladera oriental de la serranía ubicada al este de la ciudad de Humahuaca, se emplaza al pie de un gran cono aluvial y cuenta con sistemas fluviales que desembocan en Río Grande. Para llegar a la localidad, partiendo de la ciudad de Humahuaca, se recorren 12 kilómetros por la ruta provincial N°73. Actualmente dicha ruta es frecuentemente transitada por turistas con destino a las Serranías del Hornocal. Este trayecto conecta la Quebrada de Humahuaca con los pueblos de Zenta.



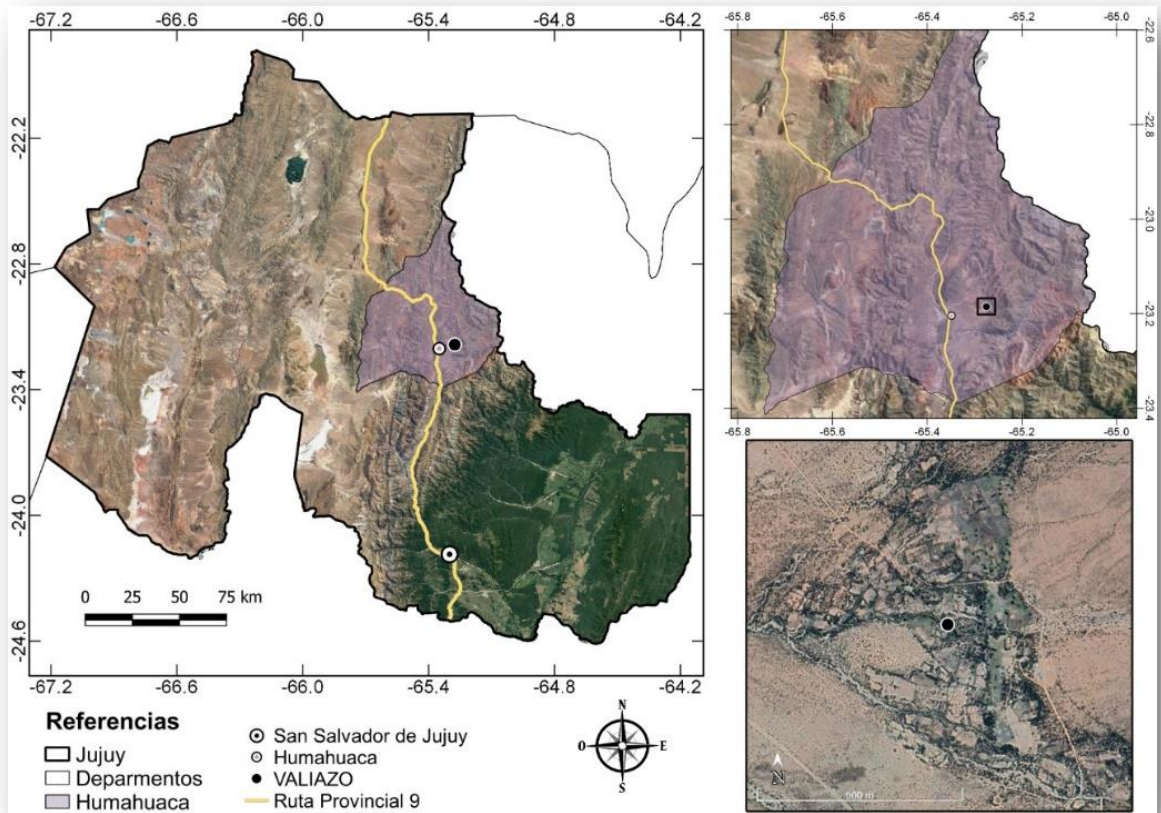


Figura 1: Mapa de Valiazo. Fuente: Carlos Cabrera.



Figura 2: Foto satelital de perfil de la localidad de Valiazo, latitud -23.18519; longitud -65.27488. Fuente: Google Earth.

Las formaciones vegetales presentes en esta región forman parte del bioma definido como Prepuna cuya presencia está condicionada por la altura y la disposición de laderas y valles (Cabrera, 1976). El tipo de vegetación que caracteriza a esta región, denominada Complejo Prepuna incluye “cardonales” de *Trichocereus atacamensis* (Phil.) Backeb. y *T. terscheckii* (Parm. ex Pfeiff.) Britton & Rose presentes en faldeos y derrubios de laderas. En sitios menos escarpados este “cactus” columnar forma parte de un matorral-arbustal de *Opuntia sp.*, *Cercidium sp.* y *Prosopis sp.* Asimismo la comunidad arbustiva climax que acompaña a las especies antes mencionadas está integrada por “sumalahua” [*Senna cassiramea*(Benth.) H.S. Irwin & Barneb] y “pular” o “tola blanca” (*Aphyllocladus spartioides* Wedd.). Entre las comunidades edáficas de esta zona son los bosques de “churqui” (*Prosopis ferox* Griseb.) y, matorrales de “molle” (*Schinus areira* L.) y de “chilca” [*Baccharis salicifolia* (Ruiz & Pav.) Pers. (Griseb.) M.A. Spencer & L.B. Sm.] (Cabrera, 1976). Las variaciones del gradiente altitudinal dan lugar al reemplazo de especies tolerantes a condiciones ambientales de mayor aridez en dirección norte, caracterizado por una vegetación de estepa-matorral como ya se describió. Asimismo, constituyen elementos que caracterizan el paisaje del fondo del valle especies introducidas como los “sauces”, *Salix babylonica* L. y “álamos”, *Populus alba* L. y *P. nigra* L., empleadas como cortinas de viento para el cultivo y soporte de márgenes fluviales (Cabrera 1976, Braun *et al.* 1991). El clima es semidesértico con escasas precipitaciones. El régimen pluvial es monzónico, es así que las lluvias se concentran en el período estival (Paoli *et al.*, 2002). Las temperaturas medias diarias oscilan entre una máxima de 24° C y 2,3° C de mínima con una amplitud media anual de 19,6 °C (Difrieri, 1978). Se presenta un bioclima Tropical Xérico con termotipo Supratropical superior y ombrotipo seco superior (Entrocassi *et al.*, 2014).

Se reconoce que, más allá de la continuidad orográfica de los Andes y, salvaguardando diferencias y particularidades de cada lugar, el área de estudio forma parte de un espacio andino y, las poblaciones que lo ocupan poseen en común la producción, reproducción y transformación de prácticas sociales, discursos, formas de habitar el espacio (Lema, 2014a).



Figura 3: Poblado de Valiazó, área “arribeña”. Fuente: Foto de la autora, primavera 2020.

## **2.2. SUJETOS DE ESTUDIO**

En base a la relación histórica que reconocen y expresan los pobladores de Valiazó con las plantas curativas en eventos como el “Festival de los Yuyos Andinos y la Kutana” es que se decidió trabajar con los pobladores de la localidad.

La elección de los sujetos de estudio se basa por un lado en la teoría, específicamente en la revisión bibliográfica en la cual se resalta que los saberes y prácticas en torno a las plantas con propiedades curativas son frecuentes en las personas adultas mayores “los abuelos”. Por otro lado, el trabajo de campo realizado en la localidad de Valiazó me permitió diferenciar, entre quienes residen durante todo el año en Valiazó y quienes frecuentan la localidad, pero no residen allí.

### **2.2.1. Población y muestra no probabilística**

Las familias que residen en Valiazó son 10, aproximadamente unas 30 personas conformadas en gran medida por adultos. Se priorizo la interacción con personas adultas mayores, a partir de la hipótesis de que las experiencias de vida de aquellas personas pueden aportar información pertinente al tema y problema de estudio. Además, quienes

residen en Valiazo, pasan gran parte de su vida allí, han experimentado, transformado su entorno natural y han sido interpelados por el mismo.

La porción de la población entrevistada es de 14 personas en total, mientras que la participación en las actividades de la comunidad permitió interacciones con aproximadamente unas 30 personas entre quienes residen en Valiazo y quienes actualmente viven en la ciudad de Humahuaca. Aclaremos que algunos nombres de las personas entrevistadas han sido modificados por el pedido de las mismas personas.

### **2.2.2. Sobre la población de Valiazo y su territorio**

Durante la ocupación prehispánica de la ladera oriental de la serranía ubicada al este de la ciudad de Humahuaca, donde se emplaza el área de estudio, Coctaca, Pucara y Valiazo conformaron el sitio agrícola prehispánico más grande del Noroeste Argentino (Albeck, 1995). Durante la ocupación incaica, fue un bolsón de producción agrícola estatal que abasteció a las explotaciones mineras de los valles orientales de Jujuy (Albeck, 2016). En el territorio de Valiazo se observan los andenes y canchones de cultivo en gran parte de la ladera adyacente al pueblo. Así también, los pobladores reconocen como parte de la comunidad el *antigal* de Peñas Blancas y otros sitios con pinturas rupestres. También se han hallado restos cerámicos arqueológicos que datan de unos 600+/- A.P. (<http://unjuradio.com/2018/12/18/hallazgo-arqueologico-en-la-comunidad-de-valiazo/>) y restos humanos momificados que forman parte del patrimonio arqueológico de la comunidad<sup>8</sup>.

En la colonia, el reordenamiento territorial (mercedes de tierras, pueblos de indios) reconfiguraron las relaciones, y establecieron nuevas modalidades de uso de las tierras comunales (Sica, 2016).

El territorio de Valiazo es reconocido por sus pobladores como lugar de luchas contra los españoles. Espacios concretos dentro del territorio, reciben el nombre de “Campo de Batalla” y “Sementera” donde se libraron batallas entre los locales y los españoles. Estos relatos están presentes en la memoria de la mayoría de los pobladores más ancianos de la comunidad, atribuyéndole el nombre Valiazo al lugar por las armas usadas en dichos enfrentamientos. Según datos históricos los territorios antes

---

<sup>8</sup> Según relatos de los pobladores estos hallazgos han sido un factor importante en la constitución como Comunidad Originaria.

mencionados, fueron importantes nodos de conexión con la zona de los valles, siendo un espacio de organización militar en el cual se libraron luchas independentistas.

En los inicios del orden Republicano, estos territorios, que eran dominio del pueblo de indios de Humahuaca, se configuraron en propiedad fiscal y fueron nombradas como Estancias del Estado. Se reconoce a "Baliazo" para 1860, como parte de las Estancias del Estado (Fandos, 2014). Luego, mediando los procesos de privatización incentivados por el Estado liberal desde mediados del siglo XIX, el resultado fue que los antiguos comuneros sostuvieron el control territorial de estas estancias comprándolas en condominio bajo la forma de "copropiedad" (Fandos, 2014a).

### **2.2.3. Memoria comunitaria del último siglo**

La mayoría de las personas entrevistadas son personas mayores de 50 años. En sus memorias productivas la cría de animales predomina por sobre la agricultura. En torno a ella giraban muchas de las actividades anuales de la población como por ejemplo "las hierras" o "fierras" y las "señaladas" actividad destinada a marcar el ganado con el fin de identificar los animales. La figura del juez rural es quien impartía orden sobre el pastoreo y quien organizaba el "rodeo grande" que implicaba a toda la comunidad. Existía un "corral de rodeo", en el cual se reunían a marcar sus animales. Allí también se guardaban los animales "secuestrados" y luego eran entregados a los jefes de la comunidad. La gran movilidad de las personas de localidades aledañas y también del valle y la puna, generaban conflictos en torno al ganado extraviado, el que producía daños en las chacras y rastrojos de los habitantes de Valiazo. Por ello, la figura del Juez Rural era fundamental en la convivencia de quienes habitaban y transitaban estas tierras. No menos importante era la figura del Juez de Agua quien organizaba la distribución del agua para cada familia. Aun hoy existe esta figura quien es responsable de organizar los tiempos y distribución para el riego de los cultivos.

Actualmente, la agricultura y la cría de animales ovinos, caprinos y bovinos, son destinadas al consumo familiar y en algunos casos a la venta de derivados como carne y queso de cabra. Gran parte de las personas que se han criado en Valiazo, se han establecido en la ciudad de Humahuaca concurrendo a sus viviendas en Valiazo esporádicamente. Muchas de estas personas migraron hacia importantes zonas de actividad productiva durante el siglo pasado como las mineras de la puna, Altos Hornos Zapla en la localidad de Palpalá, y zona de producción azucarera, en el departamento

Ledesma. En este transitar varias familias se asentaron en la zona de los valles, como Palpalá o San Salvador y otras en la ciudad de Humahuaca.

Actualmente, quienes viven en Valiazo son en general personas adultas y ancianas. Las generaciones jóvenes migran hacia la ciudad de Humahuaca en busca de trabajo y vivienda en la ciudad. Existe una percepción de “pérdida” de prácticas y conocimientos “de la gente de antes” “de los abuelos” que se repite en los relatos de los pobladores, así como un desinterés por parte de las generaciones jóvenes de aprender estos conocimientos que se agudizan con las constantes migraciones hacia la ciudad. Sin embargo, las redes familiares y comunitarias son constantemente actualizadas en los espacios de debate colectivo como son las asambleas de la comunidad. Dichas reuniones congregan tanto a residentes y no residentes, siendo las decisiones de asamblea la última palabra por sobre las decisiones individuales. La organización comunal es una estructura de organización social que se sostiene hace más de un siglo y medio a pesar de los vaivenes en la constitución legal que el Estado impuso a dicha forma comunal.

Los pobladores cuentan con estructuras edilicias de uso colectivo como el salón comunitario, donde actualmente funciona el Secundario Rural N° 2 y en el cual se realizan las reuniones mensuales de la comunidad. También cuentan con la Escuela Primaria N° 209 “Avelino Bazán”, la cual tiene una huerta y vivero propio. En general quienes trabajan en las escuelas son personas de la comunidad y viven allí.

Poseen también con una sala de primeros auxilios adyacente al salón comunitario. La asistencia sanitaria se realiza los días jueves y viernes, y está cargo de un personal de enfermería que pertenece al Hospital Dr. Manuel Belgrano de la ciudad de Humahuaca.

El conjunto de estas estructuras edilicias constituye el centro del pueblo donde se emplaza también la capilla, la cual fue construida en el año 1989. Su construcción centralizó las actividades religiosas que se dispersaban y rotaban por los diferentes oratorios del pueblo. Actualmente, el patrono de la comunidad es San José Obrero, cuya Fiesta Patronal es el 1° de mayo.





Figura 4: Capilla de Valiazo. Fuente: Foto de la autora, enero 2021



Figura 5: Estandarte del pesebre. Fuente: Foto de la autora, febrero 2021

## **2.3. METODOLOGÍA**

### **2.3.1. Enfoque cualitativo:**

Este trabajo de investigación antropológico se posiciona desde un enfoque cualitativo, se construye desde un diálogo crítico y reflexivo. Entendiendo que la realidad es subjetiva y múltiple (Dalle et al., 2005) no es posible mensurar lógicas y procesos sociales (Absi y Soriano, 2019) como es el caso de la relación humanos-plantas.

La etnografía “aspira a comprender los fenómenos sociales desde el punto de vista de sus protagonistas” (Guber, 2013) desde un análisis discursivo y práctico. En este sentido se entiende que la interacción con los sujetos sociales interpela y modifica a la investigadora en el proceso de investigación como así también se asume la subjetividad de la investigadora y su influencia en el campo.

La reflexividad que, como expresa Guber (2004), debe estar presente en cada fase del proceso de una investigación cualitativa, es el instrumento fundamental para reflexionar sobre lógicas sociales del universo de estudio, dando legitimidad científica a la información etnográfica (Absi y Soriano, 2019).

### **2.3.2. Metodología cualitativa**

La metodología que condujo esta investigación es de carácter cualitativo, siendo la etnografía el método principal. La dinámica que el trabajo de campo imprime al quehacer etnográfico se conjuga en un diálogo con la teoría durante todo el proceso de investigación. En ese sentido se priorizan los conceptos y categorías emergentes en forma inductiva a lo largo del trabajo investigativo.

### **2.3.3. Técnicas**

La observación y la participación se concretaron en actividades con miembros de la comunidad: reuniones comunales, festivales, actividades cotidianas, salidas comunales pautadas y fiestas carnestolendas. Se realizaron entrevistas no estructuradas a personas reconocidas por los habitantes de Valiazo como “voz calificada” (Cotton, 1995) o como lo define Guber (2004) “informantes centrales”. También se entrevistaron a diversos sujetos sociales con el fin de lograr un abanico de perspectivas.

Además, se realizaron caminatas por recorridos y lugares significativos en donde los interlocutores recolectan y cultivan sus plantas con fines medicinales. Esta técnica se conoce como caminata etnobotánica (Cotton, 1995). Instancia que permite la



recolección del material vegetal en cuestión reconocido como de referencia y que se herborizo de acuerdo a las pautas preestablecidas (Martin, 1995). La construcción de un herbario permitió a la investigadora familiarizarse con la flora local, las especies cultivadas y espontánea de su entorno inmediato (Katinas, 2001). Los ejemplares de herbario resultan un registro de las plantas conocidas por una determinada comunidad, por lo que la confección del mismo constituye una etapa fundamental de documentación al momento de conocer y aprehender, lo referente a las cualidades sensoriales, características exomorfológicas y ambientes donde prosperan.

### **2.3.4. El trabajo etnográfico**

#### **2.3.4.1. El acceso al campo, permisos y consentimientos**

El quehacer antropológico no puede concebirse sin el trabajo de campo etnográfico, siendo el tiempo y el espacio concreto de la producción de datos empíricos de primera mano (Absi y Soriano, 2019). El acceso al campo, ese referente empírico donde la vida social sucede, es un proceso gradual y casi permanente (Rojas Soriano, 1977).

Los primeros intentos de acercamiento a la Comunidad Originaria de Finca Valiazoo fueron a principios del 2019 sin resultados positivos. En septiembre del 2019, se logró concretar el primer acercamiento a la comunidad gracias a la invitación a la asamblea mensual de uno de sus integrantes. Dicha persona me presentó a las autoridades comunales de turno quienes, escuchando mi propuesta de investigación, pusieron a consideración de la asamblea mi propuesta de trabajo. Esta fue la primera presentación formal e inicio de los acuerdos de mi presencia en el campo. Por pedido de la comunidad se presentó un documento escrito con la propuesta de trabajo. La experiencia negativa con una persona que en el pasado había llegado a la comunidad con el fin de estudiar plantas medicinales, generó indecisión en algunas personas de la comunidad. Como expresa Guber (2004), esta instancia de presentación es crucial en el trabajo de campo ya que encausa la investigación pudiendo retrasarla o acelerarla principalmente porque la relación investigador/a – interlocutor/a, es la piedra angular de las relaciones sociales a partir de la cual emprende su labor el/la antropólogo/a. Luego de varias instancias internas de debatir e interrogantes sobre aspectos del trabajo que realizaría allí, dieron el consentimiento y el permiso para que iniciara con la investigación. Así también, dispusieron las siguientes condiciones a mi trabajo:

1. Cumplir con las condiciones de cuidado de la flora local, no arrancar las plantas sin consentimiento.
2. Transitar por el poblado y alrededores con compañía de alguien de la comunidad.
3. Proponer un cronograma de actividades y personas a entrevistar.
4. Dejar a la comunidad material escrito resultante de la investigación.

Mi presencia en las asambleas mensuales fue constante durante los siguientes meses del año. Estas instancias de observación y participación permitieron por un lado que los miembros de la comunidad que participaban de las asambleas me identificaran. Por otro lado, me permitieron entender la organización interna de la comunidad y tener un panorama general de las relaciones sociales. Durante este proceso fui conociendo personas con mayor predisposición a colaborar en el inicio de la investigación, quienes me abrieron caminos y confiaron en mí.

El contacto con la comunidad se interrumpió en marzo del 2020 debido a la pandemia de Covid-19. Recién en agosto del 2020 retomé las visitas a la comunidad. Debido al cambio de la comisión directiva y al tiempo que no estuve presente, apaleé a reiterar y renovar la propuesta de trabajo y el permiso. Si bien tuve participación en las actividades de la comunidad a las cuales me invitaban, un paso necesario en el trabajo de campo fue el de coresidir en la comunidad.

#### **2.3.4.2. La coresidencia: otra instancia del trabajo de campo**

Como expresa Guber (2013), “el trabajo de campo etnográfico es un aprendizaje gradual y costoso de otras cotidaneidades por parte del intelecto y la percepción sensorial del investigador” (p.81). Indagar en el mundo empírico permite al investigador/a acercarse a los horizontes de sentido y significado de los sujetos de estudio. Esto no se logra con participaciones esporádicas, sino con una inmersión prolongada en el universo de estudio (Absi y Soriano, 2019).

A inicios del 2021, luego de diálogos y negociaciones con la comisión directiva de la comunidad y, con la situación sanitaria del Covid-19 controlada en Humahuaca, se logró concretar mi propuesta de residir en Valiazo. La comisión directiva de la comunidad, presidida por el Sr. Carlos Llanes, me ofreció el salón comunitario, en el cual estuve residiendo desde el mes de enero hasta febrero cuando tuve que retirarme

por motivos de inicios de las actividades educativas del Secundario Rural N°2 Sede Valiazo que allí funciona.

La factibilidad del trabajo de campo siempre estuvo atravesada por la dificultad en el traslado al lugar, ya que no existe transporte público hacia la localidad. Por lo cual el residir allí facilitó muchos aspectos operativos.

La coresidencia, fue una instancia primordial en el trabajo antropológico. Principalmente porque logré conocer a aquellas personas que viven a diario en el lugar, recorrer espacios significativos para los habitantes y aprender sobre las especies vegetales de su cotidianeidad. Esta instancia del trabajo de campo, significó un tránsito de la cotidianeidad de la investigadora a otra, la de los habitantes de Valiazo. El estar allí me permitió conocer otras aristas de las relaciones sociales de los pobladores, sus tiempos y actividades cotidianas. Y no solo de sus habitantes sino de todo aquello que me interpeló como persona en mi estadía allí. En este contexto cobró sentido la frase que aprendí en la universidad, “el sujeto investigador es su propia herramienta de investigación”, por lo cual, su presencia en el campo, es fundamental para comprender la complejidad del contexto de interacción en el que investiga.

Si bien por factores externos a mis decisiones tuve que dejar de residir en Valiazo, la participación en otras actividades de la comunidad y las visitas esporádicas continuaron.

### **2.3.5. Análisis del material empírico**

En las investigaciones cualitativas, el análisis de los datos suele darse en forma simultánea a otras fases del proceso de investigación (Dalle et al., 2005; Rodríguez Gómez et al., 1996; Rodríguez Sabiote, 2003). Esta característica del proceso de investigación cualitativa permite reformular, re-direccionar los pasos siguientes, dándole al diseño de investigación un carácter flexible pero certero como guía.

El conjunto del material empírico resultante del trabajo de campo está constituido por: anotaciones de campo, grabaciones de entrevistas (con su respectiva transcripción escrita), fotografías, grabaciones de vídeo y los herbarios que contienen las muestras de referencia con los materiales botánicos. Para lograr un orden y claridad en el análisis se distinguió entre registros de expresión verbal, escrito o gráfico, en tanto dato etnográfico, y la determinación -a partir de caracteres exomorfológicos y la bibliografía e información correspondiente- del material botánico herborizado.

### **2.3.5.1. Análisis de datos etnográficos**

Los textos etnográficos proveen descripciones que, como ha enfatizado Geertz (2003), se caracterizan por ser densas, entendiendo que ellas ofrecen descripciones detalladas y profundas sobre la vida social de los sujetos a los cuales el investigador/a interpela. Por tanto, la redacción del texto etnográfico ya implica la construcción de datos por parte del investigador.

Los datos fueron plasmados en cuadros temáticos, en tanto herramientas para ordenar la información y esquematizar los datos de campo sobre temas concretos (Guber, 2013) como cuadros de plantas medicinales y dolencias asociadas. Los cuadros temáticos, en general, son para lectura del propio investigador/a, aspecto que lo diferencia de los informes temáticos, por ser redactados para la lectura de terceros y constituir otro nivel de análisis. Estos últimos, implican un ordenamiento de categorías y dan cuenta de datos en términos analíticos (Guber, 2013).

Para la comprensión de las interrelaciones, roles y tensiones dentro del grupo social con el que el investigador/a interactuó, fueron de utilidad los fichados por interlocutores y/o cuadros clasificatorios de interlocutores, según criterios del investigador/a, que permitan condensar información empírica relevante al objetivo de la investigación (Guber, 2013).

El registro etnográfico constituye el corpus que sustenta las reflexiones finales de la tesis. Para ello ordenar, clasificar y vincular categorías (tanto las emergentes del trabajo de campo como las teóricas) son pasos del análisis de datos.

### **2.3.5.2. Análisis del material botánico**

La identificación de las plantas medicinales se realizó a partir de sus características exomorfológicas y con el empleo de bibliografía correspondiente para establecer la identidad de las familias y especies botánicas. Además, la actualización de la nomenclatura se realizó según las Bases de Datos de Flora Argentina ([www.floraargentina.edu.ar](http://www.floraargentina.edu.ar)) y Flora del Conosur ([www.darwin.edu.ar](http://www.darwin.edu.ar)). Los materiales están depositados en el Muestrario GEMA (Grupo de Etnobiología y Micrografía Aplicada, INECHOA, CONICET-UNJu) cuya sigla es M-GEMA. La calidad de la muestra fue fundamental para una correcta identificación del material. En este sentido se buscó que dichas muestras posean características diagnósticas reconocibles tallos, flores, frutos. Asimismo, el estado de conservación al momento de su identificación, la

disposición de la bibliografía sobre la flora del área estudiada y de la disponibilidad de una colección de referencia (Rivera Núñez y Obón de Castro, 2007; Vignale, 2002) fueron factores importantes en el análisis exomorfológico de las plantas medicinales.

La descripción etnográfica sobre el contexto de obtención del material vegetal es fundamental para completar el trabajo de campo, para ello se elaboraron fichas y etiquetas de campo que contienen información precisa sobre: fecha de colección de la planta, lugar de colección, quién colectó el material, cuáles son las características (como por ejemplo sensoriales) de la planta al momento de la colecta, nombre local (emic) de la planta y los usos dados por la población local, así como también algún otro carácter de su morfología que en el momento de la herborización no sea visualizado (Martin, 1995).

En referencia al acceso del material vegetal de origen nativo, se solicitó la autorización correspondiente a la Resolución N° 15/2013 – SGA, de la Secretaría de Gestión Ambiental de la Provincia de Jujuy, con el compromiso de cumplir con la presentación del informe solicitado por esta institución.

## CAPÍTULO 3

### LOS POBLADORES DE VALIAZO Y LOS YUYOS ANDINOS

*“¿yuyos andinos por qué? por todos los yuyos que nuestros ancestros usaban para curarse”*

Walter Llanes, enero del 2020

#### 3.1. HILANDO ESPACIOS Y PLANTAS

Las relaciones sociales entre humanos y plantas se expresan a través de las prácticas en espacios concretos. Por tal motivo, describir y analizar los espacios donde se desarrollan dichas interrelaciones es preciso para la comprensión de las mismas.

En base a las categorías espaciales reconocidas por los pobladores del Valiazo, el *huerto*, el *rastrojo*, la *chacra*, el *cerro* y el *campo*, trazaré un recorrido descriptivo. En este recorrido, se describe brevemente las plantas que crecen en los diversos espacios, focalizando en las plantas curativas o *yuyos*<sup>9</sup>.

##### 3.1.1. El recorrido

Comenzaremos el recorrido en el *cerro*. En Valiazo, el *cerro* es el espacio ubicado a unos 3500-3800 msnm aproximadamente, definido también como lugar donde *nace el agua*. Los *cerros* son nombrados siempre en asociación con los espacios de agua, como *El Queñoal*, *La Laguna* y *El Ojo de Agua Salvio*.

El transitar de los pobladores hacia el *cerro*, se vincula en gran medida, a la cría de *hacienda*, por ser este un espacio de pastoreo. Los ciénegos y lagunas de altura conforman colchones verdes y pajonales, donde se alimentan la hacienda de los pobladores. Asimismo, en el *cerro* crecen variedades de especies vegetales empleadas por los pobladores como *remedio*, siendo este un espacio de recolección dichas plantas. Entre las plantas curativas del *cerro* encontramos el “**chipi chape**”, la “**chachacoma**” y la “**espina amarilla**”.

---

<sup>9</sup> Sólo en este apartado se utiliza, el resaltado en negrita para las palabras que designan a las plantas identificadas por los pobladores de Valiazo como curativas.

En las áreas más altas del *cerro*, los “cardones” se imponen en el paisaje (ver fig.6) acompañadas de variedades pequeñas de cactáceas y “tolas”. Mientras más nos adentramos en el cerro es posible reconocer quebradas surcadas por los arroyos afluentes del Río Coctaca, las cuales imprimen las condiciones óptimas para el crecimiento de grandes plantas de “**muña muña**” y “**quinchamal**”. El tránsito por estas quebradas remonta a tiempos antiguos, evidenciados por paneles rupestres y *antigales* reconocidos por los pobladores. Estas quebradas son canales naturales que comunican el poblado de Valiazo con localidades como Coctaca y Aparzo, al noroeste, y con Pucara y Hornocal, al sureste del poblado. Además, están vinculadas a puestos antiguos, algunos de ellos hoy en desuso debido a que “*ya no se cría como antes*”<sup>10</sup>. Estos espacios emplazados en el *cerro* evocan los recuerdos de algunos pobladores que transitaban frecuentemente por allí acompañando a sus vacas y aprendiendo de *yuyos*, de *remedios*. A parte de los puestos, otras intervenciones humanas en el cerro son los caminos, los *mojones* que delimitan distintas localidades, los canales revestidos de piedra y las acequias. La limpieza de los espacios por donde circula el agua hasta llegar al poblado se realiza a partir de la quema intencional de la vegetación de alrededor.

A medida que descendemos del *cerro* se reconocen especies vegetales diferentes como el “**cardón blanco**”, el “cardón con espina amarilla”, la “tola chijua” y el “churqui”. Esta última planta incrementa su densidad mientras más nos acercamos al poblado.

En este transitar descendente del *cerro*, se puede visualizar estructuras de cultivo prehispánicas, cuyas *pircas*<sup>11</sup> son el lugar de crecimiento del “**tupasaire**” y otras variedades de helechos y líquenes.

El *cerro* y el *campo* ambos son espacios de pastoreo, pero el primero se diferencia del segundo por la altitud y la vegetación. El *campo* abarca desde el *antigal* de la Peñas Blancas hasta el poblado; por este espacio cruza la ruta provincial n° 73, construida de forma paralela a la quebrada *Chanta*. En esta quebrada crecen plantas como la “**cacala**”, variedades de “tolas”, y la “**rica-rica**”. Sobre el camino de la ruta, las “tolas”, los “churquis” y las “**sumalahuas**” dominan el paisaje que, en tiempos estivales, visten el camino de amarillo por la floración de las últimas. Sin embargo, la cantidad de tierra que el transitar de vehículos con destino al Hornocal genera, ha deteriorado

---

<sup>10</sup> Marcos Flores 12/01/21, Valiazo, (conversación).

<sup>11</sup> *Pirca*: pared de piedra.

notoriamente la vegetación que allí crece, aspecto que fue resaltado por la comunidad como un problema ambiental.



Figura 6: Vista desde el cerro hacia el poblado, cardones en flor (*Trichocereus tarijensis*). Fuente: Foto de la autora, enero 2021.

El poblado se caracteriza por los grandes terrenos de cultivo y viviendas dispersas en medio de estos espacios. La presencia de árboles y de *canchones pircados* son indicadores de estos espacios.

Los *canchones* son terrenos delimitados por muros de piedra sin techar. La palabra *canchón* proviene del término *kancha* que, según el Diccionario Queshwa-Castellano de Jesús Lara, es “recinto, patio. Espacio cercado” y también “maíz tostado” (1997).

Según el Diccionario quechua-castellano de Laime Ajacopa, *kancha* es “marco o muro que rodea alguna cosa” y “corral para pastar animales” (2018, p. 124). Este último autor, toma como sinónimo de *kancha* el término *muya* que refiere a “huerto, jardín”, “terreno donde se cultivan plantas”.

Los *canchones* definen espacios de usos diferentes. Por ejemplo, cada familia tiene un *canchón* que es el *rastrojo*, un *canchón* que es el *corral* de los animales y un *canchón* del *huerto*.



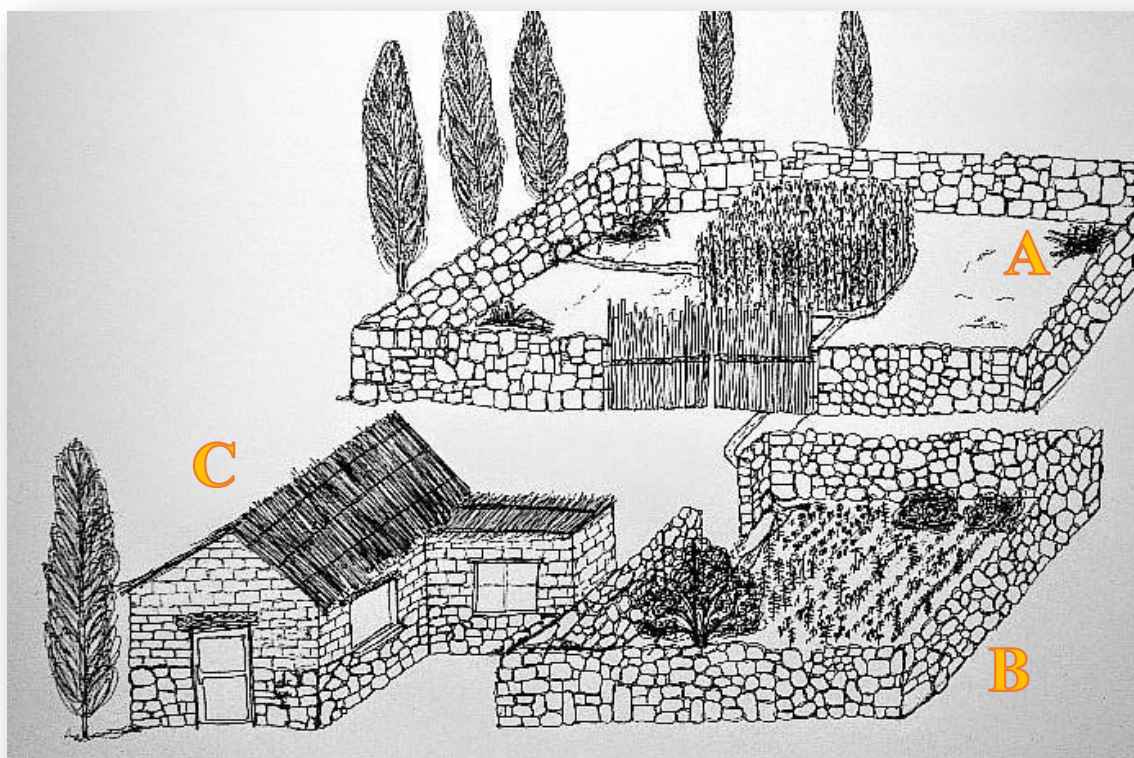


Figura 7: Croquis de los espacios delimitados por canchones pircados. A) El rastrojo-chacra; B) el huerto; C) vivienda. Fuente: Elaborado por Florencia Cari.

Los *rastrojos* son también la *chacra* (ver fig. 7: A). Según los pobladores, los *canchones* de mayor tamaño, eran sembrados en su totalidad. Actualmente estos *canchones*, por diversos factores como la falta de mano de obra y la poca cantidad de agua para el riego, no son ocupados totalmente para el cultivo. Esta situación refleja que, dentro del *canchón* mayor, sólo una porción sea sembrada (ver fig. 8). El *rastrojo* es la parcela, el *canchón* de pastos para alimentar a la hacienda y es también *chacra*, en tanto espacio de cultivo. Sobre la diferencia entre *rastrojo* y *chacra* el Sr. Carlos comentaba

L- me refiero a ¿cuál sería la diferencia entre un rastrojo con una chacra?

C- y es lo mismo pue. Ponele que tenes tu rastrojo así ¿ve? Si quieres sembrar, le pasas el arado y ya sembras, ya tenes tu chacra, como ésta ¿ve? Esto todo era pasto, todo, todo, todo. Después yo le hi` pasado el arado ya hi` sembro haba, sembro maiz, sembro papa. Aquí, todo el terreno que ve, ese era papa

L- y ¿acá vienen a comer sus animales?

C- Cuando termino toda mi cosecha, vienen a comer aquí y listo <sup>12</sup>

Para la puna jujeña, Bugallo (2019) refiere al *rastrajo* como el terreno destinado al cultivo que, luego de ser cosechado es pasto para el ganado y, en el caso de no ser sembrado es reserva de pastura.

Ahora bien ¿Qué plantas crecen en estos espacios? Los *rastrajos* poseen acequias que riegan los cultivos. Esto a su vez propicia el crecimiento de otras especies vegetales como la “alfalfa” y su prima la “alfa”; el “suncho” que *nace solo* y “sunchillo” que es cultivado, ambos morfológicamente semejantes; la “ajara”, antecesora silvestre de la “quinoa” y también el “**arca**” y el “**paico**”, reconocidas como yuyos curativos. Dentro de estos espacios de alta intervención humana, dichas plantas curativas son toleradas en la medida que no crezcan en medio de los sembrados, sin embargo, muchas veces son el alimento de la hacienda por lo cual se pierden. Otras plantas como la “**menta**”, la “**yerba buena**”, el “**llantén**” crecen cerca de los cursos de agua, las acequias y las represas que alimentan los cultivos. En algunos *rastrajos* también se cría árboles frutales dependiendo de cada familia. Los árboles como el “álamo blanco”, el “sauce” y el “olmo”, en los *rastrajos* acompañan a las pircas en su definición del contorno.



Figura 8: El *rastrajo* pircado visto desde afuera. La chacra en el *rastrajo*, en tiempo de cosecha. Valiazo. Fuente: Foto de la autora, marzo 2021.

<sup>12</sup> Sr. Carlos Llanes, Valiazo, 01/04/21 (entrevista) tiempo de cosecha.

En Valiazó los *huertos* son *canchones pircados* adosados a la vivienda, donde cultivan algunas hortalizas para el consumo familiar (ver fig. 7: B). También se planta árboles frutales, generalmente de manzana y durazno. Además, se cultivan flores como las “margaritas”, “el cogote de gallo”, el “sunchillo”, las “rosas”, las “dalias” y los “claveles”. Estas flores cumplen un rol importante en eventos rituales de la comunidad como carnaval y Todos los Santos. Entre las plantas curativas que allí crecen la “**manzanilla**”, el “**ñusco**”, el “**paico**”, el “**ajenco**”, el “**quimpe**”, el “**cedrón**”, la “**ruda**” (macho y hembra), el “**burro**”, entre otras.

El *huerto* se caracteriza por tener una diversidad vegetal, es decir, pocas plantas de diferentes taxa, con distintos grados de dependencia respecto al ser humano (Lema, 2014a). En la praxis, esta característica se manifiesta en una relación personal entre humanos y plantas, un trato individualizado (Descola, 2014). Es el espacio donde se concretan prácticas como el cultivo, el riego, el cuidado, la cosecha y la tolerancia. El *huerto* también es un espacio de experimentación para ver si *prenden* o *dan* algunas plantas, como el “**tilo**” o la “**peperina**”.

Como referí en párrafos anteriores, el *canchón* es la forma característica para definir espacios y la técnica de construcción es el *pircado*. En una conversación con el comunero de Valiazó refirió al *pircado* como modo de diferenciar propiedades de familias diferentes y recalcó que la *pirca* “*es para respetar*”. Delfino (2001) registró que, en Laguna Blanca provincia de Catamarca, todo lo significativo para las personas que allí viven se halla *pircado*, exceptuando el horno y el pozo de agua.

En lo que refiere a las plantas curativas en Valiazó pude observar que plantas como la “**ruda**”, la cual es conocida como buena para alejar la envidia, limpiar los espacios y curar el *malaire*, estaba ubicada en un pequeño *canchón pircado* sólo para esa planta.

En otra ocasión noté un conjunto de macetas agrupadas y delimitadas a modo de *canchón*, pero con una red plástica que servía de contención (ver fig. 8). Varias de las plantas que allí se encontraban, estaban en sus primeras etapas de crecimiento. La dueña de casa mientras me mostraba su planta de “**burro**” comentaba que estaba “*chiquito*” por lo cual aún lo podía tener en maceta. Según lo que me explicaba la señora, este *yuyo* debía ser trasladado al *huerto*, a la tierra, porque crece la raíz. La “**yerba buena**”

también estaba en maceta “*para que no se pierda*” ya que los animales la comen. Otras plantas que no son propias de la quebrada sino de “*abajo*”, del valle eran cuidadas allí.

El modo en que la señora comentaba sobre cada una de las plantas allí reunidas, reflejaba lo que expresaba Descola (2014) sobre la relación personalizada con cada planta que caracteriza espacios como el *huerto*. La disposición y la variedad de plantas agrupadas en un mismo espacio parecería definir un ámbito de cuidado y de contención. Esta forma de cercar las plantas me llevó a pensar nuevamente en el concepto del *canchón pircado* como espacio connotado.

En una caminata al *cerro* con los pobladores observé que el *ojo de agua* que provee de agua potable a las familias de Valiazo, estaba dentro de un *canchón pircado* (ver fig. 10). Es interesante señalar, aunque no profundizaré en el tema, que el cementerio es igualmente un espacio *pircado*, el cual contiene a los difuntos.



Figura 9: conjunto de macetas agrupadas, Valiazo. Fuente: Foto de la autora, marzo 2021.





Figura 10: El *ojo de agua* en el *cerro*, delimitado por canchón pircado. Fuente: Foto de la autora, diciembre 2020.

Lo antes expuesto me conduce a enlazar estas formas delimitar espacios con el concepto de “espacios productivos” definido como aquellos que “involucran mano de obra en su generación, reproducción, transformación y/o delimitación y tienen por objeto la crianza de la vida humana y no humana, con el fin último de criar la vida humana” (Lema, 2014, p.312).

Así como las personas y los animales tienen su *kancha*, (Bugallo y Tomasi, 2012) las plantas y los *ojos de agua* también tienen la propia *kancha pircada*. Estos espacios cercanos a la vivienda que conforman espacios de cuidado, cultivo, protección y tolerancia de plantas curativas, están contruidos para contener y controlar la crianza de las especies que allí habitan.

Fuera de los “espacios productivos”, los caminos del poblado son lugares de crecimiento de plantas curativas. En ellos abundan las cactáceas curativas como la “**penca**”, el “**qepo de víbora**” y el “**cardón blanco**”. En algunos tramos del camino se encuentra, el “**solda que solda**”, planta curativa de la cual se desprende una resina conocida como *chicle del campo*, usado como golosina. Esta planta fue definida por una

pobladora como “*planta fuerte*” por su potencial para afectar la planta sobre la que crece.<sup>13</sup>

En inicios de esta investigación un poblador refirió a una diferenciación sobre los espacios de crecimiento de plantas curativas, entre “*los yuyos de altura*” de “*la parte de arriba donde los cerros de altura, donde sale o nace el agua*” y los yuyos de abajo, “*donde están los rastrojos*”<sup>14</sup>. Esta diferenciación espacial, en el transcurso de la investigación, fue tomando otro sentido.

En resumen, en estos espacios habitados por los pobladores de Valiazo, se concretan las prácticas cotidianas, la reproducción de la vida social, vinculadas a la cría de animales, el cultivo de la tierra y recolección de plantas usadas para curar, conocidas como *yuyos*.

### 3.2. LOS YUYOS

Los *yuyos* evocaban para mí aquellas plantas que se usan para tomar mate cebado, mate en taza (té) o alguna infusión de plantas curativas. Los *yuyos* suelen también ser considerados como aquellas plantas que *nacen solas* en espacios cercanos a las viviendas y que no son de utilidad para las personas. Esta última acepción se acerca más al término “maleza”, usual en el ámbito agronómico, como “mala hierba” o planta indeseada en áreas de producción agrícola. Entre las definiciones que encontramos de “maleza” se define a la misma como aquella “plantas adaptadas a ambientes disturbados que pueden prosperar exitosamente en los mismos por sus propios medios” (Lema, 2010 citando a Wet y Harlan, 1975). Las plantas caracterizadas como “maleza” pueden ser utilizadas como plantas alimenticias o medicinales. Trabajos como los de Marzocca (2001), registran aquellas malezas (arvenses y ruderales) consideradas medicinales que crecen en Argentina. Como expresa este autor, las plantas son malezas en determinado lugar y tiempo. En esta dirección, Pochettino (2005) realizó un estudio etnobotánico de cómo malezas “yuyos” que crecen en Argentina, en Europa son plantas comestibles.

En Ocumazo, valle cercano al área de estudio, Fontes (2016) registró el uso del término “hierba” en tanto planta indeseable en el rastrojo. Asimismo, en Valiazo una señora refirió a las plantas indeseables como “*mal yuyo*”.

---

<sup>13</sup> El “solda que solda” es una planta hemiparásita que obtiene los nutrientes necesarios para su crecimiento de la planta sobre la que se hospeda.

<sup>14</sup> Sr. Walter Llanes, Valiazo, (entrevista) 23/01/20.

Al conversar sobre las plantas que son utilizadas para curar, los pobladores de Valiazo mencionaron a los *yuyos* como aquellas plantas utilizadas para calmar las dolencias, “*cada yuyo para curar cualquier cosa*”<sup>15</sup>. Así, hay un *yuyo* para el dolor de estómago, otro para bajar la fiebre, uno distinto para curar la *falseadura*, entre otros.

Esta concepción de los *yuyos*, no se alejaba de la que yo tenía antes de realizar el trabajo de campo. Pero nada sabía de la vida de los *yuyos* fuera de un proceso curativo. Aquí el *yuyo* no se mostraba diferenciado y etiquetado, seco y embolsado, listo para el consumo, como se encuentra en ferias o mercados. Estas plantas, en su estado y hábitat natural, así como sus ciclos de vida, me generaron grandes interrogantes, lo que me condujo a un constante aprendizaje. Como me dijeron en varias ocasiones los pobladores de Valiazo, si uno no sabe de *yuyos* podría estar caminando y pisándolos.

Al hilar fino, la palabra *yuyo* se me volvía incierta y confusa ¿Cómo diferenciar un *yuyo*? ¿Qué caracteriza a un *yuyo*? En las conversaciones con los habitantes de Valiazo una frase se tornó recurrente, la mayoría de los *yuyos nacen solos*. Ahora bien ¿Qué implica que una planta nazca sola? ¿Significa que no depende de las personas para su existencia? Las preguntas se acumulaban.

Teniendo en cuenta que las interrelaciones humanos-plantas se materializan en las prácticas concretas, busqué aproximarme al tema, desde las prácticas de manejo de las plantas con propiedades curativas para comprender la nebulosa que se me planteaba frente al término *yuyo*.

### **3.2.1. Prácticas de manejo de plantas curativas**

Se entiende por prácticas de manejo aquellas instancias donde se expresa o materializa la interrelación entre comunidades humanas y vegetales.

El modelo operativo realizado por Capparelli y Lema (2010) para el análisis arqueobotánico de distintas instancias en que se dan las relaciones entre sociedades humanas y comunidades vegetales, constituye un eje referencial desde donde se pensó las prácticas de manejo de plantas curativas por parte de los habitantes de Valiazo. Si bien es un esquema pensado para la aplicación arqueobotánica, ofrece un panorama de las múltiples prácticas donde las personas interaccionan con las plantas.

---

<sup>15</sup> Sr. Méndez, 05/02/21, Valiazo (entrevista)

Este esquema distingue entre las prácticas de pre- colecta, de colecta, de pos- colecta y finalmente de consumo. Entre las prácticas de pre- colecta refieren a protección, tolerancia, fomento, erradicación, cultivo, domesticación, siembra, criterios de selección, riego, poda, incendios intencionales. Las de colecta incluyen técnicas de recolección, cosecha, mientras que entre las de pos- colecta mencionan las de transporte, almacenamiento, procesamiento, este puede ser por molienda, hervido, tostado, aventeado, deshidratado o secado, cocción; formatización y disposición en el espacio. Finalmente, entre las de consumo proponen las de ofrenda ritual, uso de un artefacto, ingesta de plantas en sus modalidades de comer, beber, inhalar y/o fumar.

Este conjunto de prácticas, en tanto prácticas relacionadoras, abre el camino para pensar desde una apertura ontológica, las múltiples formas de interacciones situadas e históricas entre humanos y plantas en el marco de los saberes medicinales de la comunidad de Valiazo.

Abordaremos en primer lugar aquellas prácticas que anteceden a la colecta de los *yuyos*, llamadas en el esquema de Capparelli y Lema (2010) prácticas de pre-colecta.

### **3.2.2. Cultivando *yuyos*: prácticas pre-colecta**

Si pienso en el proceso que me conduzca al momento en que las personas y las plantas confluyen en las prácticas terapéuticas, debo pensar primero en las prácticas de manejo que hacen posible que determinadas plantas lleguen a ser consumidas en el proceso curativo.

En una conversación sobre los *yuyos* del huerto con el Sr. Méndez me decía

*R- en la huerta poca che...son más. Digamos que nacen solos. Después lo sembramos la peperina, la malva, no es la malva...yerba buena, el burro, todo eso son lo que vo´ le sembras.*

Sobre el cultivo de *yuyo* la Sra. Alicia me decía

*A- y bueno lo que sí la gente ya cultiva los *yuyos* que más usan. Por ejemplo, el ajenco eh...la manzanilla, la santa maría, eso ya lo colocan.*



*Son los yuyos que más usan durante el año son los que cultivan, después los otros ya salen, si salen por la lluvia y bueno.*

Hasta aquí comprendía que había *yuyos* que *nacían solos* y otros que eran sembrados, plantados o cultivados, como dicen los pobladores de Valiazo.

Pero mi confusión inició cuando al preguntar por el *cedrón* noté una contradicción desde mis parámetros

R-*Cedrón, pero ese da solo*

L- *¿da solo el cedrón?*

R- *Sí, vos lo plantas y lo corres pa' otro lado y se seca. Se nace solo, por eso la mayoría se hace solo. Lo único que sembramos son pocas.*

La planta de “cedrón” es una planta que no crece espontáneamente, sino que es plantada, lo cual implica una práctica de manejo de dicha planta. El señor asoció el “cedrón” con el *plantar*, pero concluyó que *nace solo*. Las palabras del Sr. Méndez por un lado me conducían a pensar en la decisión de la planta de elegir dónde nacer. Por otro lado, la frase *nacer solo* se contrasta con las prácticas de manejo que el “cedrón” recibe por parte de las personas, el traslado, el cultivo, el riego, la poda que intervienen en el crecimiento de dicha planta. Al transmitirle mi duda sobre el cedrón a la Sra. Lucía, me explicó que el “cedrón” puede *crecer por raíz* se va por debajo de tierra, *se va más allá y nace* o también por semilla, la *semilla se entierra y nace*<sup>16</sup>, pero siempre en espacios domésticos. Aquí no se trataba entonces de distinguir qué grado de dependencia en torno al humano tenía el “cedrón” para su reproducción, sino qué sentido tiene para los pobladores de Valiazo que una planta nazca sola.

El “arca” es un yuyo que *nace solo*. Este *yuyo* que crece en el poblado, también tiene su lugar en el espacio doméstico. Es una planta silvestre que es protegida y cultivada. Las plantas de “arca” que la Sra. Lucía había trasladado y cultivaba en una maceta y en el *huerto* de su casa, estaban *madurando* mientras que las plantas de “arca” que crecen bajo los “churquis” recién estaban retoñando (ver. fig. 11). Como dicen los pobladores, este año llovió tarde y poco, y la protección de esta planta silvestre que “*cuando llueve se cría grande y linda*”, hizo la diferencia en la posibilidad de utilizarla como *remedio* por su estado de madurez, aspecto importante para la cosecha.

---

<sup>16</sup> Sra. Lucía Cruz, 29/03/21, Valiazo, (entrevista)

Como bien lo ejemplifican los párrafos anteriores, el cultivo en tanto práctica, no es exclusiva de las plantas domesticadas (Lema, 2014a). El cultivo es “todo acto deliberado de cuidado de una población vegetal”, donde cultivar y criar, pueden en ocasiones ser sinónimos (Lema, 2010, p. 129). En este sentido, cultivar y cuidar plantas silvestres, marca diferencias en la posibilidad de crecimiento de dichas plantas ya que las personas intervienen como criadoras.

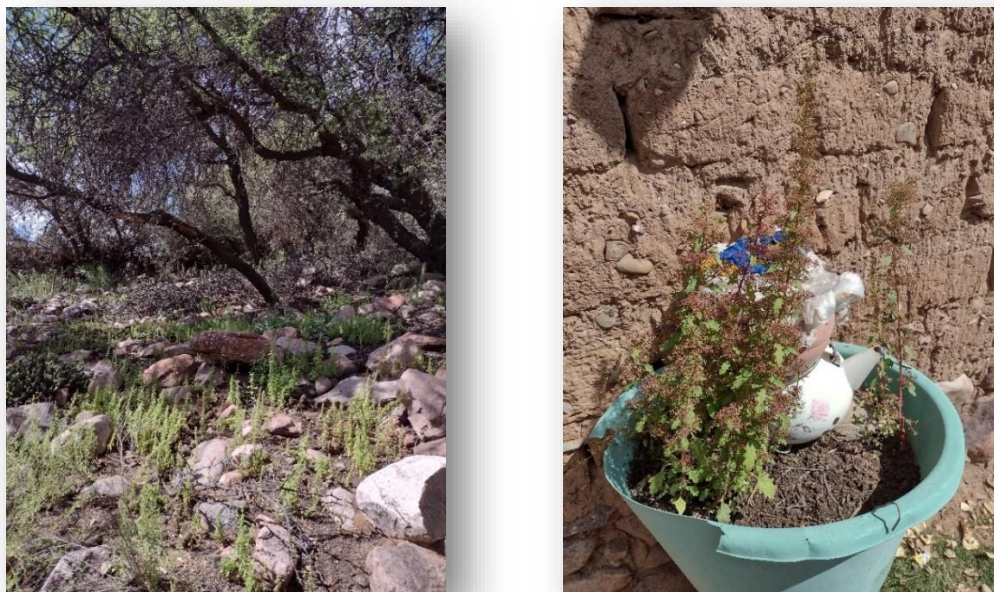


Figura 11: Plantas de “arca” creciendo bajo el “churqui” a metros del “arca” en maceta.  
Fuente: Foto de la autora, marzo 2021.

En ocasiones estas prácticas de cuidados de los *yuyos* realizados por las personas no son percibidos de manera tan clara como lo exployado en el párrafo anterior. La Sra. Lucía al referirse a la “santa maría” como planta que *nace sola* en espacios cercanos a su vivienda, comentó que quizás su suegra la haya sembrado. Por otro lado, la Sra. Flores reconoció que la “santa maría” se cultiva pero que también *crece sola*, coincidente con lo que comentaba la Sra. Hipólita sobre la abundancia de “santa maría” que había antaño en el poblado porque llovía más que ahora. Esta fluctuación, entre si la “santa maría” nace sola o si es cultivada, probablemente refleje prácticas de manejo históricas de dicha planta, como el traslado a espacios cercanos a la vivienda, el cultivo y el cuidado que con el tiempo borraron el origen de dichas prácticas. Algo semejante sucede con la “alfalfa” en Huachichocana, la cual los pobladores aseveran que crece sola y no es sembrada. Las características del ciclo vital y de cultivo de la “alfalfa”,

disipó la agentividad del sujeto campesino en torno a la siembra de dicha planta, donde la agentividad de la “alfalfa” se expresa como planta que *crece sola*, como maleza o planta silvestre (Lema, 2014a).

El “llantén” es un *yuyo* introducido de crecimiento espontáneo, de amplia distribución en espacios antrópicos cercanos al agua. Este *yuyo*, dependiendo de donde crezca, es tolerado<sup>17</sup> o no. El “llantén hoja” larga tiene mayor dispersión que el “llantén blanco” que crece en los caminos del agua que riegan los árboles de manzana y durazno, o las flores que son cultivadas en los *huertos*. Cuando el “llantén” crece en el *rastrajo*, “*bebe mucha agua*” por eso la Sra. Lucía comentaba que sacaba la planta de allí. Esta decisión responde a que en el *rastrajo* el agua está orientada al riego de los cultivos, como el maíz, y el consumo de dicha agua de riego perjudica su crianza. Existe, en este caso, un manejo del *yuyo* que depende de la relación de convivencia con otras especies vegetales dentro de un mismo espacio productivo como puede ser el *rastrajo* o el *huerto*.

La movilidad de las plantas está íntimamente vinculada con la movilidad de las personas debido a las condiciones que la biología de las plantas le impone a su distribución (Lema, 2017). La presencia de plantas fuera de su ámbito de crecimiento habitual, da indicios de movilidad humana.

En el cerro, a unos 3.800 m.s.n.m. aproximadamente, se encuentra un área densamente poblada por plantas de “muña muña” y “quinchamal”. En este espacio dominado por estas dos plantas curativas, prosperó una planta de “cedrón”. La presencia de esta planta me llamó la atención, ya que no es una especie de crecimiento espontáneo, probablemente fue plantada por algún caminante, ya que este camino es frecuentemente transitado por los pobladores que se dirigen a otras áreas como el Hornocal o los pueblos del Zenta. En este sentido la Sra. Carmen recordaba una planta de “koa” que un puneño había sembrado en este mismo lugar. Como decía la señora esa “koa” no es propia de la zona, sino que vino desde Abra Pampa, con el señor que la plantó.

Plantas como la “koa”, que crecen en otros ambientes, por su singularidad entre las plantas de Valiayo es recordada por otro poblador que relataba una historia semejante de

---

<sup>17</sup> Una planta es tolerada cuando no se motiva acción en su contra, pero tampoco se la favorece (Pocchetino, 2015).

migración de plantas y personas. El relato refería a una planta de “koa” que al parecer alguien de la Puna había plantado en cercanías del poblado. Solo prosperó una planta, de la cual sacaban ramas para sahumar. Por lo que comentan varios pobladores, hace unas cuantas décadas, venían muchas personas desde la Puna, particularmente de Abra Pampa<sup>18</sup>.

La “rica-rica”, es una planta que *nace sola* y no nace en el poblado o en el *cerro*. Sin embargo, crecen dos “rica rica” al lado del salón comunal. Al preguntar sobre esas plantas me dijeron que, al construir el salón comunitario, trajeron ripio de la quebrada de *Chanta*, donde nace la “rica- rica”, y “*ahí vinieron las semillas. Solitas han nacido*”<sup>19</sup>.

Una de las prácticas realizadas por los pobladores, no siempre fructífera, es el traslado de una planta del *cerro* a espacios productivos. Sobre las plantas del *cerro* la Sra. Julia me decía:

J- *Claro son más...como que están más natural, o sea más naturalizadas, más ambientadas, más silvestres como se dice la palabra. Y en cambio las otras, ya es una forma de adomesticación, como que ya se están...siguen siendo silvestres, pero ya se están adomesticando al hombre porque, por la cuestión de la contaminación, porque están cerca del hombre.*

L -*O sea que estar más cerca del hombre lo hace más... ¿diferente?*

J- *Más diferente. Porque hay plantas silvestres, según mi abuela, me dice ella, hay plantas silvestres que vos la podes adomesticar en tu casa.*

Hablar de plantas silvestres y domesticadas, me condujo nuevamente a pensar en grados de dependencia de la planta con respecto de las personas. Sin embargo, el planteo de Julia no era este. Si bien diferenciaba al *cerro* como espacio donde crecen las plantas silvestres o *naturales*, el traslado de una planta al espacio doméstico del ser humano *adomesticaba* la planta sin renunciar a su condición silvestre. Como plantea Bugallo (2019) lo “doméstico” se aplica como una categoría espacial, la cual no supone una oposición a lo silvestre o salvaje. En este sentido, *adomesticar* parece ser una forma de

---

<sup>18</sup> En 1980 se funda en Valiazo la comparsa “Los Alegres de la Puna” como única comparsa del pueblo, luego el nombre fue reemplazado por “Los Alegres de Valiazo”.

<sup>19</sup> Sra. Lucía Cruz, 06/04/21, Valiazo (conversación).

construir o fortalecer una relación planta-humano, donde no se establece una dependencia en términos biológicos, sino un cambio en la interrelación.

Como expresa Lema (2014) domesticar “no sería tanto traer al *domus*”, sino domesticar implica en el mundo andino aymara un “criar”, es decir, “incorporar al *ayllu*, es ligar a los seres humanos y no humanos a esa dimensión parental de la vida social” (p.307). El *ayllu*, según el concepto presentado por Van Kessel, está conformado por tres comunidades que dialogan y se crían mutuamente, *Wak'a*, *Sallqa* y *Runa*, es decir las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana (Van Kessel, 1997).

En concordancia con lo expuesto, una abuela que vivió toda su vida en Valiazo-Pucara y que actualmente por su edad fue trasladada por su familia a la ciudad de Humahuaca, buscó y cultivó las semillas de “cardón blanco” en el jardín de su nueva residencia. El “cardón blanco” es una cactácea propia de ambientes de puna y pre-puna. Al mudarse a la ciudad de Humahuaca, la abuela construyó su espacio de plantas curativas a las cuales recurre en caso de dolencias, donde actualmente crece su “cardón blanco”. El fruto de este cardón calma dolores de cabeza, baja la fiebre y también es usado como fruta para preparar el *anchi*<sup>20</sup>. Así, esta mujer estando lejos de su lugar Valiazo-Pucara, buscó acercar a su espacio doméstico actual aquellas plantas que son importantes para ella, aquellas con las que tiene afinidad. En este sentido plantas como el “cardón blanco” se vuelven domésticas sin que existan cambios biológicos en la planta.

Otra pobladora de Valiazo, la Sra. Lucía, al recordar a su padre me contó sobre la “borraja” que él cuidaba y definió a esta planta como planta “*muy rogada*”. Relató una anécdota en la cual su papá compró una gran cantidad de semillas de borraja a punto de madurar e hizo almácigos de esta planta para que prendiera, “*no sé cómo hizo, pero primero parecía que no iba a prender después sembró y creció toda una parte de borrajas grandes y de color*”. Al morir su padre todas esas plantas murieron con él.

Por otro lado, la Sra. Ramos, al preguntarle cuál *yuyo* es importante para ella, me respondió que la “rica- rica”, “*con ella me he criado*”. La señora vive en la *banda*, cerca de la quebrada de *Chanta*, donde crece la “rica- rica”, “*se ha hecho campo y nadie lo ha*

---

<sup>20</sup> El *anchi* es un postre realizado a base de sémola de maíz. Se cocina en agua, con canela, clavo de olor, azúcar y dependiendo del gusto se coloca alguna fruta como pelón seco. Cuando está listo el *anchi*, se coloca jugo de limón. Se come frío o caliente.

*sacado cuando han hecho casa*” me comentaba. La frase de la señora “*con ella me he criado*” me llevó a pensar en esas relaciones de cercanía con otras personas, relación que se sustenta en los momentos compartidos que tienen una importancia afectiva, como cuando uno refiere a una amiga, como hermana, dándole un carácter parental a la relación, donde se comparte la crianza.

La “crianza” implica cultivo, protección, aliento y amparo (Rengifo Vásquez, 1999 en Lema, 2014). En este sentido, la relación entre personas y plantas, en tanto relación de crianza, se enmarca en el conjunto de prácticas de cuidado, que trasciende los aspectos utilitarios en relación a las plantas, entrelazada por una relación de afinidad, una relación particular, en la cual el cariño tiene un lugar central (Bugallo y Tomasi, 2012) como el “cardón blanco” para la abuela, la “borraja” para el padre de la Sra. Lucía o la “rica-rica” para la Sra. Ramos.

Al mismo tiempo, como evidencian los relatos, la cercanía espacial es importante en la relación. Ya sea porque se haya trasladado una planta del *cerro* a los espacios productivos, o porque las personas humanas establecen su residencia en el espacio de crecimiento de la planta y, que las personas hayan decidido ampararla, implica, en palabras de Lema una incorporación al *ayllu*, a una red de crianza. Esta crianza no implica, necesariamente un cambio biológico en la planta, es más bien un cambio ontológico (Bugallo, 2019).

### **3.2.3. El término yuyo**

En una de las primeras conversaciones sobre las plantas usadas para curar, un poblador de Valiazo me dijo “*uh nosotros todos los días los yuyos, para todo. Para el mate los yuyos rica-rica, cedrón, burro, uh también, sumalahua para la tos y muña-muña para los hombres*”<sup>21</sup>. Así los *yuyos* como planta para curar se presentaban constantemente en las conversaciones. Como recuerdan los pobladores, la *gente de antes* sabía mucho de *yuyos* y de sus usos, son saberes y prácticas que buscan ser reafirmados actualmente en su “Festival de los Yuyos Andinos y la Kutana”. Por este motivo me pareció importante profundizar en el sentido del término con el fin de dar luz al actual uso que los pobladores de Valiazo le dan a la palabra.

---

<sup>21</sup> Sr. Carlos Llanes, verano 2020, Valiazo (conversación).

Según el *Vocabulario de la Lengua General de todo el Pery llamada Lengva Qquichua o del Inca* escrito por el jesuita González Holguín en 1608, el término *llullu* es toda cosa tierna que nace o crece antes de endurecerse. Los usos de este término están asociados a lo tierno, a lo que está por madurar; como *llullun* “hojas o tallos tiernos y verdes antes de secarse”. También es usado para nombrar a un niño tierno *llullu kolla huahua* o persona no madura como un niño de teta (lactante) *llulluhuahua*; se reconoce también, para definir el carácter de una persona, el término de *llullu llullu* como “hombre de mansas palabras” o *llulluymanak soncco* “tierno de corazón lloroso” (p.217).

En el *Vocabulario de la Lengva Aymara* del padre Ludovico Bertonio de 1612, se ha encontrado los términos *llullu amca* como “papa pequeña que no ha crecido”; *llullu tonco* “maíz pequeño que no llega a su crecimiento y se queda así” (p.599).

En el *Diccionario Kechwa-Castellano* de Guardia Mayorga (1970), la palabra *llullu* refiere a algo verde, no maduro y *llulluyllullu* completamente verde, tierno. Asimismo, *llullucha* son “ovas de los charcos” (p. 91), ovas en tanto algas.

Según Laime Ajacopa, en su diccionario quechua-castellano, *llullu* refiere a algo tierno, blando, suave y delicado (2018, p. 66).

Además de las acepciones encontradas en los diccionarios de quechua y aymara, es interesante lo expuesto por Guamán Poma de Ayala en su *Nueva crónica y buen gobierno* (1612), al referir a los meses del año, que nos muestran la importancia del tiempo de los *yuyos*. Así, cuando presenta lo referido al mes de septiembre, nos habla del tiempo de comer *yuyos* secos, “plantas acuáticas comestibles”, que han sido guardadas, al igual que otros alimentos secos. Es el mes en que se siembra algunos cultivos tempranos, nombrado como tiempo de sembrar maíz (p.1230). Los meses de octubre y noviembre son meses para preparar la tierra y sembrar, para que las plantas estén con raíz en el tiempo que lleguen las lluvias y el “cultivo se críe ligero” (p. 1237). En diciembre se siembra y se riega con “el agua del cielo”, lluvias que se extienden hasta el mes de marzo, “es tiempo de muchos aguaceros y de enfermedades”. Así, el mes de enero es momento de *llullo micuy*, es decir, de comer cosas tiernas o tempranas. Febrero, es el momento de gran maduración. El siguiente extracto da cuenta de las características de este tiempo.

“tiempo de aguas de que llouía muy mucho este mes auía abundancia de *yuyos* (plantas acuáticas comestible) pero muy mucha hambre de comida. Y los dichos

*yuyos* dan cámaras por ser aguadizo y con ellas se mueren mucho biejos y biejas y niños de cámaras y de frío en el estómago y por comer todo uerde y mucha fruta fresca y tener hambre; prosede todo mal humor del cuerpo con el uapor de la tierra se ajunta” (p.230).

El término *llullu* asociado a la lluvia se evidencia en el trabajo de Chambi Pacoricona (1997) sobre cómo la luna acompaña la crianza de plantas y animales. Si durante la época estival, en tiempos de luna nueva o luna verde *-llullu pajshi o wawa pajshi-* llueve, es indicador de que las lluvias serán constantes y abundantes durante todo el mes.

Guamán Poma marca la relación entre la lluvia y la abundancia de *yuyos*, siendo el *yuyo* planta comestible durante determinados tiempos del año. Esta acepción se vincula también con la *llullucha* nombrada por Guardia Mayorga (1970) como planta del agua -alga- comestible. A su vez, *llullo* estaría igualmente refiriendo a lo temprano, como cuando se nombra *llullu papa*, papa primeriza, señalando a las primeras de la cosecha.

En la comunidad de Raqaypampa (Bolivia), la relación de las lluvias y las plantas con propiedades medicinales se sintetizan en el tiempo del “mundo *qhura pallay*”, “que significa reunir las hierbas que crecen en este mundo” (p.110), tiempo en el que las plantas recolectadas adquieren propiedades medicinales. Este tiempo de recolectar hierbas en esta comunidad boliviana, coincide con viernes de Pascuas (Alba, 1993). Aquí, como plantea el autor, es el tiempo de recolección de las plantas que sin importar cuales fueran, se les atribuiría un poder curativo. Si bien el “mundo *qhura pallay*” está asociado a tiempos de Pascuas, cuyo sentido deviene de un renacer desde la concepción cristiana, el autor resalta la vinculación de esta celebración cristiana con las celebraciones y ritos centrados en el carnaval cuyo sentido es de fertilidad y reproducción, abundancia y prosperidad (Alba, 1993).

Esta correspondencia entre tiempos de hambre y el consumo de *yuyos* que marca Guaman Poma, puede relacionarse con las temporadas de lluvia donde las plantas cultivadas aún están creciendo y no han sido cosechadas. Palomino Valdivia y Ojeda Escalante, reconocen a las temporadas de lluvia como meses de hambre, en los cuales se consume los alimentos que quedan de la campaña anterior y alimentos silvestres que “brinda sabiamente la naturaleza justo en las épocas que menos alimento hay” (2016, p.203).



Probablemente *llullu* refiera a las plantas alimenticias que nacen primero, temprano, antes de la cosecha, siendo *llullu* una planta silvestre que se aprovecha como alimento en contextos concretos.

En el distrito de Chinchaypucyo (Cusco), se reconoce como alimentos silvestres a “las *asnapas* o las hierbas *yuyu* y *hat’aqo*; los parientes silvestres de las plantas cultivables; y en zonas altas también se recolectan las algas *llulluch’a* y los hongos llamados *qoncha* (setas), *k’allampa*, *pako*, entre otros” (Palomino Valdivia y Ojeda Escalante 2016, p.203).

El *yuyu* y el *hat’aqo* son, en Chinchaypucyo, un conjunto variado de nabos silvestres que crecen en las chacras, es alimento que contiene hierro por lo cual es consumido para preparar comidas. En los primeros meses del año, enero y febrero, aparecen y desaparecen cuando ya es tiempo de cosechar las plantas sembradas, “como si ya hubieran cumplido su labor” de alimentar a las personas en tiempo de hambre (Palomino Valdivia y Ojeda Escalante, 2016, p. 204).

Bugallo (2019) registró un testimonio sobre el consumo de *ataco* (*hat’aqo*) en la puna jujeña a mediados del siglo pasado. En el testimonio, se refería al *ataco* como “verdura”, planta silvestre comestible. El *ataco* es la forma asilvestrada de la *quiwicha* (*Amaranthus* sp.) y es también registrada por Lema (2009) como planta utilizada en las comidas en la localidad de Rachaite, puna jujeña.

Es interesante que, en todos los diccionarios trabajados, vemos que la palabra cizaña, maleza o mala hierba, es traducida en quechua y en aymara por el término *cora*, *qhura* o *qora* en tanto “yerva del campo, inútil”, “maleza, yerba inútil o sinónimo de hierba comestible acuática”<sup>22</sup>.

Si bien no se toma taxativamente estas acepciones, nos podrían indicar una diferencia de sentidos, donde *llullu* estaría refiriendo a una planta útil para las personas, mientras que aquellas que son inútiles o estorban al accionar humano estarían designadas por otro término.

Reflexionando en torno a los párrafos anteriores y la experiencia en Valiazo, algunas relaciones pueden abrir sentidos, como por ejemplo la relación *yuyos*-lluvia. Al respecto la Sra. Lucía decía “*La lluvia es muy importante tanto para los yuyos como para la*

---

<sup>22</sup> Si bien el término *qora* merecería un estudio más profundo, en este trabajo no se desarrollará.

*cosecha*". Por lo que la lluvia marca el tiempo de los *yuyos*, "*cuando llueve primero nacen primero, la lluvia tiene que iniciar en septiembre para que los yuyos crezcan bien, tiene que llover antes de Todos los Santos*". Por ejemplo "*el arca esta tiernita ahora, pero porque llovió postrero*"<sup>23</sup>.

El consumo de *yuyos* secos también es referido por Guaman Poma como reserva para el tiempo en que sea requerido, como se hace actualmente con los *yuyos* curativos, los cuales son secados y almacenados. La relación de la planta verde, tierna, con las afecciones a la salud marcada por Guaman Poma, conduce a reflexionar sobre el *yuyo* como cargado de agua, tierno, no maduro y su relación con la enfermedad y por otro lado el consumo de lo seco, la planta seca como *remedio*, así como se usa actualmente.

La cualidad de nacer solos de los *yuyos*, se presenta como diferenciador de las demás plantas. La palabra *yuyo* no tiene una connotación negativa como si la puede tener un *mal yuyo*. Son plantas valoradas por ser *remedio*, estableciéndose una relación diferente entre humanos y plantas. Ahora bien ¿los *yuyos* realmente nacen solos?

#### **3.2.4. Criadores de yuyos**

Las plantas no crecen solas, no aparecen de por sí, siempre hay alguien que las cría. Es el caso del *churqui*, planta que abunda en el poblado y en el campo. La abundancia y la extensa distribución del *churqui* es identificada por los pobladores como un hecho reciente, de hace unas cuantas décadas. Como dijo un poblador, el *churqui* era una planta que "*no venía, después se ha venido y nos ha tapado*".

En la memoria de los pobladores la búsqueda de leña de "churqui" se circunscribía a los *churcales*<sup>24</sup>, los cuales no estaban cercanos a las viviendas por lo que debían trasladarse en burro hacia estos lugares para conseguir leña.

Actualmente, la dispersión del "churqui" abruma a los pobladores. El Sr. Carlos decía "*ya no sabemos qué hacer con los churquis. Muy mucho por todos lados. Ahora no se puede caminar nada*". Las explicaciones que las personas dan sobre el porqué de la

---

<sup>23</sup> Sra. Lucía Cruz, 06/04/21, Valiazo, (conversación)

<sup>24</sup> En palabras de Lema sería una "concentración mono específica de un taxa no sembrados", en este caso, el predominio de *Prosopis ferox* Griseb.

expansión del “churqui” incluyen a los animales que ellos crían. El Sr. Méndez expresaba:

R- *para mí que es porque por los animales, el guano, que dicen bostean, y como la, la semillita no se desarma pue. Y entonces parece cae y cuando llueve mucho se siembra, como almácigo, entonces más, más, más. Sino ¿cómo se puede reproducir? No se puede reproducir así nomás. Si antes no venían [los churquis]. Empezamos a tener más animales más chivos, entonces más.*

L- *ah, usted dice que hay una asociación entre el churqui y los animales*

R- *yo digo que será así, sino como se puede... porque la cholonca cae ahí. El chivo no come toda la cholonca pue y después ya ...como se llama...se siembra como almácigo, mucho hay para arriba.*

Es interesante la reflexión de Sr. Méndez en torno a la reproducción del “churqui”, “*sino ¿cómo se puede reproducir? No se puede reproducir así nomás*”. Si al “churqui” no lo crían las personas ¿Quién lo hace? ¿siempre tienen que haber un criador? El “churqui” a su vez es una planta que *nace sola*, pero es sembrada como *almácigo* por los animales.

Con los *yuyos* sucede algo semejante. Durante una caminata hacia el *cerro* con el Sr. Carlos, quien acompañaba a sus vacas, conversábamos sobre plantas y al referir al “arca”, la cual crece generalmente bajo el “churqui”, comentó que cuando llueve todos los días el arca “*se cría grande y linda*”. Si los *yuyos* en general *nacen solos*, igual que el “churqui” ¿Quién *cría* a los *yuyos*?

En una charla sobre el origen del “Festival de los Yuyos Andinos y la Kutana”, la Sra. Flores decía “*le digo yo [a la asamblea de la comunidad] lo único que tengo yo son yuyos, porque no llega el agua [de riego] como que no puedo cultivar y después viste por la lluvia...ese año había llovido y había crecido bastante y siempre salen los yuyos y son algunos yuyos desconocidos y algunos que sí usamos siempre y ahí bueno como que surge la idea de hacer el festival de los yuyos*”.

Si bien el agua es el principal criador de las plantas en general, los *yuyos* son criados por el agua de lluvia. Esta relación fue notable cuando un poblador dijo que los *yuyos* son *criados por el agua*. “*Cuando más lluvia más, más, más yuyos. Y hace mucho que no*

*llueve mucho. Poca planta, se van secando, desaparecen pue*<sup>25</sup>. Sin embargo, se sigue sosteniendo que los *yuyos nacen solos*. Al preguntar por qué nacen solos los *yuyos* la Sra. Flores respondió *“las semillitas esparce el viento, caen en terreno mojado y húmedo”*.

Esta frase de que los *yuyos nacen solos*, parece más una valoración que los mismos pobladores realizan en relación a la importancia que tiene la intervención humana en la reproducción de los *yuyos*. Puesto que existen prácticas, como el traslado, el cultivo y la tolerancia de los *yuyos*, como las registradas en apartados anteriores, que conforman la relación humanos-plantas. Aun así, se resalta la agencia de otras entidades no humanas, como la lluvia y el viento.

La importancia de la lluvia para el crecimiento de los *yuyos*, fue una constante en las conversaciones con los pobladores de Valiazo. Específicamente, marcaban que este año la lluvia llegó tarde y que la cantidad es ínfima en relación a otros años, por eso no hay tantos *yuyos*.

Mi percepción era totalmente diferente. Todos los días llovía con intensidad, acompañado de vientos fuertes desde la tarde hasta la noche cuando se aplacaban. Los truenos y relámpagos advertían la tormenta *“ya viene lloviendo”* decía la Sra. Agustina. Sin embargo, para la mayoría de los pobladores eso era poca lluvia. La señora Agustina me decía *“llovió tarde, poca agua ni para tener hacienda”* refiriéndose al estado actual de las lluvias y las pasturas. Para esta abuela, la escasez de agua se expresaba en la imposibilidad de proyectar vida, *“No hay vida, poca agua, el agua es vida. Si hay agua se puede sembrar, cultivar los terrenos”*. Esta situación era indicada como un factor más en la migración de los jóvenes a la ciudad, *“que van a quedarse si no hay agua”* decía<sup>26</sup>. No hay posibilidad de proyectar la existencia humana sin esta red de crianza, sin lluvia no se puede criar hacienda, tampoco se puede encaminar el agua de los cerros para el riego de las chacras; sin animales ni cultivos no hay alimento para la gente. Esto se relaciona con la migración hacia los espacios urbanos que se presenta en Valiazo, la cual, además de dificultad para cultivar por la escasez de agua, tiene múltiples causas.

#### **3.2.4.1. La crianza**

---

<sup>25</sup> Sr. Méndez, 05/02/21, Valiazo (entrevista)

<sup>26</sup> Sra. Agustina Morales, 03/02/21, Valiazo (entrevista).

El entramado de relaciones que la Sra. Agustina reflejó en pocas palabras, da cuenta de la importancia del agua en esta red de relaciones entre múltiples existentes que habitan el mundo en interacción constante y recíproca. Criar es un ejercicio práctico que se concreta en espacios materiales que permiten la reproducción de la vida (Lema, 2014a).

El diálogo, los intercambios y los pactos constituyen la dinámica relacional entre humanos y no humanos (Bugallo y Vilca, 2011). En este entramado de crianzas, el ritual tiene como propósito alimentar a las deidades tutelares como los *Apus* y la *Pachamama* (Torres Lezama, 2020).

Los cerros y nevados, son protagonistas del paisaje y del pensar andino (Gil García y Fernández Juárez, 2008). A lo largo de los Andes toman diversos nombres, sin embargo, es posible reconocer que “para las gentes de los Andes los cerros fueron y son todavía lugares de origen, puntos de orientación direccional, destino de peregrinaciones, espacios económicos, escenarios para rituales y sacrificios, morada de alteridades más o menos extremas, entornos de aprendizaje ceremonial para los especialistas rituales” (2008, p. 106).

Los cerros pueden ser solo cerros, *qollu*, pero en todo cerro existe la posibilidad de ser *mallku*, deidad del cerro (Martínez, 1989, p. 32). Esto conlleva que exista organización y jerarquización de los mismos dentro de paisaje. El cerro en tanto punto sagrado del paisaje, cerro-huaca, es espacio propicio para realización de rituales y el sacrificio (Gil García y Fernández Juárez, 2008). Es también un espacio donde se lleva a cabo la formación de los especialistas rituales. En este sentido, los cerros “ejercen como celosos tutores del saber ceremonial” y son objeto de culto. Tienen un rol central en las prácticas terapéuticas rituales “por su comportamiento ambiguo en la generación y la sanación de aflicciones y dolencias” (Gil García y Fernández Juárez, 2008, p.107).

Asimismo, los cerros son importantes espacios económicos para las comunidades andinas, ya que en sus laderas prosperan algunos cultivos y así como el pasto y el agua que alimenta al ganado y por consiguiente al humano. Por lo expuesto, los cerros son reconocidos criadores (Martínez, 1989).

Sobre los pagos al cerro, Gose (2001) en su análisis sobre las *t'inkas*, rito que se manifiesta a lo largo de los Andes bajo una variedad de nombres, plantea que dichos ritos son la restauración de fluidos a la montaña. Las *t'inkas* abarcan desde simples libaciones a complejas ofrendas quemadas. Las ofrendas, pagos, despachos o mesas

pueden comprenderse desde esta lógica de restitución de fluidos, ya que la sociabilidad andina implica “flujos socialmente ordenados de *kallpa*” como expresa Calvancanti-Schiel (2014, p.459).

### 3.2.4.2. Los yuyos y el agua

Como referí en párrafos anteriores, la lluvia y la relación con los *yuyos* se manifiesta no sólo en la información etnográfica sino en la connotación del término *llullu* que surge del análisis bibliográfico.

El agua es criadora en el mundo andino (Apaza Ticona, 1998) en sus diversas formas, como los ríos, los *ojos de agua* o manantiales, la lluvia, el granizo, lagos, entre otras. El agua es un ser vivo, como una persona natural, que acompaña y es acompañada por otros integrantes del *ayllu* (Grillo Fernández, 1994). En tanto persona, tiene carácter e intención (Gomel Apaza, 1997) que se manifiestan en sus diversas formas. Por ejemplo, la lluvia es la forma del agua “más tranquila” pero que también “muestra sus caprichos” cuando no llega a tiempo o desata tempestades e inundaciones (Gomel Apaza, 1997). Como expresa Gil García (2012) el agua de lluvia es el “elemento fundamental en el porvenir de las comunidades agropastoriles de los Andes, fuente de vida de la cual depende la fertilidad de las cosechas y la reproducción de los ganados y, por ende de la supervivencia humana” (p. 145).

La relación entre el agua, los muertos y la fertilidad, en tanto reproducción de la vida, es atendida por diversas etnografías de los Andes, aspecto que escapa a este trabajo pero que es necesario nombrar, entendiendo que las plantas tienen un importante papel en este ciclo. Pero no solo la lluvia sino el agua que emerge del cerro, contiene la vitalidad que “los muertos devuelven al reino de la vida”, vitalidad que sólo las plantas pueden absorber en tanto fuerza vital pura, y por medio de las plantas los humanos pueden adquirirla (Gose, 2001, p.142). Como plantea Gomel Apaza (1997) los *ojos de agua* son “sumamente sensitivos” ya que sus aguas “emergen de las entrañas de la *Pachamama*”, por eso pueden curar y también castigar (p.99). La importancia del agua que emerge del cerro es también resaltada por Reyes Escate (2020) como agua fuerte que encapsula no sólo fuerzas naturales, como los nutrientes y sales minerales, sino una fuerza que deviene de otras entidades, las cuales se concentran en el agua.

El crecimiento de los *yuyos* y el tiempo de lluvias, definen un ciclo que implica tiempos de cosecha, de secado y de almacenamientos de las plantas curativas, como se desarrollará en el siguiente apartado.

### **3. 3. EN BÚSQUEDA DEL REMEDIO: PRÁCTICAS DE COLECTA Y POSCOLECTA DE LOS YUYOS**

En este apartado se desarrollarán las prácticas de aprovisionamiento de los *yuyos* y los tratamientos realizados a la planta para luego ser consumidas. Según el esquema de Capparelli y Lema (2010) corresponden a las prácticas de colecta y pos-colecta de los *yuyos*.

#### **3.3.1. Educación de la atención: aprendizajes en torno a plantas y saberes curativos**

El relato de una mujer anciana de la comunidad reflejaba como su abuelo le enseñaba sobre plantas que son *remedio* mientras caminaban hacia el *cerro*. Dichas instancias de aprendizajes, se asocia en gran medida a las actividades pastoriles y la movilidad hacia diversos ambientes, que la actividad imprime a animales y humanos. Un joven valiaceño también recordaba los momentos de la niñez en que iban al cerro con su abuela, acompañando a las vacas y, mientras se quedaban en el puesto, le enseñaba de *yuyos*.

Los conocimientos son socializados desde la niñez propiciados por un transitar los diversos ambientes cotidianos, donde el conocer de *yuyos*, era parte de un aprendizaje holístico, “una constante educación de la atención hacia cómo se relacionan todos los procesos de vida, entre los cuales se trenza justamente la vida social humana” (De Munter, p.634).

El conjunto de prácticas que habilitan a que las plantas participen en procesos curativos, como la recolección o cosecha, secado y almacenado, así como también las respuestas a episodios de enfermedad, constituyen aprendizajes constantes a lo largo de la vida de las personas en donde se renuevan, se reconfiguran y reafirman los aprendizajes en torno a los procesos curativos.

#### **3.3.2. Tiempo de cosecha**

La recolección o cosecha de los *yuyos* se reconoce como una práctica premeditada. La estación de verano es el mejor momento de cosechar *yuyos* hasta aproximadamente tiempos de Pascuas. Como expresa Sra. Julia Cruz “*Un tiempo de recolectar las plantas es cuando empieza a florecer todas las cosas*”. Para la Sra. Lucía el tiempo de cosecha es verano, la planta está “*madura cuando está en flor*”, entonces es cuando es “*más remedio*”.

El Sr. Méndez decía “*Llega más o menos este tiempo un poquito más y ya están maduros, tienen que estar maduros. Digo, cuando están tiernitos no... se secan mal, huelen chusito*<sup>27</sup>, no sirve. Tiene que tener su tiempo para cosechar. Cosechar y tener.”

Para este señor, el estado *tierno* de una planta es cuando florece, luego continúa su estado *maduro* y su tiempo de cosecha. El estado justo de cosecha varía dependiendo de la planta y las partes que son utilizadas como *remedio*. Pero concuerda con lo que expresa Lema (2014b) sobre el término *tierno*, como aquello que no está listo para ser cosechado, ya sea plantas cultivadas y domesticadas, plantas silvestres o lana de oveja de la hacienda (p. 72).

Es interesante pensar en el uso del término cosecha. La cosecha en tanto práctica, se concreta después de la siembra o cultivo. Este desplazamiento semántico de la cosecha de lo que *nace solo*, nos devuelve a la reflexión del apartado anterior ¿Quién cultiva para que uno coseche lo que no ha cultivado?

La cosecha no se restringe a aquellos cultivos que lleva adelante la persona humana. Los pobladores de las tierras altas jujeñas refieren a la cosecha de la leña (Pazzarelli y Lema, 2018), a la cosecha de sal<sup>28</sup>, por dar unos ejemplos, donde los criadores son otras entidades no humanas. Así, los humanos cosechan lo que no han cultivado ni criado.

### **3.3.3. El secado**

Las plantas deben ser secadas siempre en la sombra, en un espacio cerrado pero ventilado, sobre diarios, telas o colgadas en espacios oscuros de la vivienda para resguardar el color y el olor del *yuyo*. El tiempo de cosecha es fundamental para que la planta seque correctamente. El color negro y el olor *chuso* del *yuyo* son indicadores de que la planta *no ha sido juntada a su tiempo*. Un mal secado implica el quemado del *yuyo* y su incompetencia curativa.

---

<sup>27</sup> Diminutivo de la palabra *chuso* se utiliza para referir a algo arrugado o en mal estado.

<sup>28</sup> Lucila Bugallo, comunicación personal, marzo 2021.



Sobre la modalidad de secado de un yuyo, la Sra. Flores comentaba *“igual que lo ponían a la sombra. Le hacían secar en la sombra. En la sombra, colocaban el mantel y ponían las plantitas. Secaban y...le daban la vuelta hasta que secaba bien y...después bueno...ya colocaban las hojitas...en sus bolsitas. Ya se hacían todas sus bolsitas ve. En una bolsita de tela le colocaban y ahí con...ya anotaban por eso los nombres. Una bolsita de tela y a veces le colocaban una bolsita de nailon también, depende, para que se conserve”*<sup>29</sup>.

La luz directa a la planta afecta no solo su aspecto físico sino también su espíritu, su *ánimu*, por eso la importancia de secar la planta en la oscuridad (Palomino Valdivia y Ojeda Escalante, 2016).

### **3.3.4. Almacenamiento**

Como desarrollé en el apartado 3.2. la mayoría de los *yuyos nacen solos*, y tienen un tiempo de crecimiento y de cosecha. En este sentido, el almacenaje es necesario para contar con provisiones de *yuyos* que serán *remedio* en el momento de enfermedad. Sobre el almacenaje de los *yuyos* la Sra. Alicia comentaba *“Como antes siempre tenían su bolsa remediera, entonces ahí ya hacían secar yuyitos, guardaban. Guardaban y anotaban para qué. Anotaban y usaban...para la fiebre, para los niños, para... ¿Cómo le dicen?...el empacho. Bueno para todas esas cuestiones que es más común en la enfermedad”*<sup>30</sup>.

Las plantas que se almacenan deben conservar tonalidades de su color y olor. Luego del tiempo de cosecha, la temporada de otoño es momento de guardar los *yuyos* en cajas de cartón o bolsas de tela antes que llegue el *“mal tiempo”*<sup>31</sup>, el invierno.

En definitiva, el almacenamiento de una planta ya sea de un *yuyo* o una planta destinada a ser alimento (como el maíz), tiene sus modalidades para mantener el *ánimu* de la planta, para que este no escape (Bugallo y Vilca, 2011) y pueda expresar su potencia en el proceso curativo.

---

<sup>29</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

<sup>30</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

<sup>31</sup> Sra. Lucía Cruz, 15/03/21, Valiazo (entrevista).

En este sentido, como refirieron en Valiazo, un correcto almacenamiento conserva características organolépticas, que indican un buen estado de la planta, y su consecuente habilitación como planta curativa.

Todas estas prácticas en torno a las plantas curativas tienen importancia por su carácter previsor de las adversidades que podrían afectar la salud de una persona. Asimismo, nos muestran las prácticas desde la cosecha hasta su almacenaje son pasos comunes que llevan a cabo las diferentes personas entrevistadas. La importancia de conservar determinadas características de la planta es relevante para el cuidado de la esencia curativa de la planta que va más allá de su transformación física.

### **3. 4. EL PROCESO CURATIVO**

#### **3.4.1. Los pasos hacia la curación**

Las formas en que resolvemos afecciones en torno a la salud están intrínsecamente relacionadas con las concepciones de salud y enfermedad. En este sentido, la identificación de una dolencia, la realización un diagnóstico certero y las terapéuticas correspondientes, están enlazadas.

Rubinelli, Quintana y Vilca (2000) registran, para la Quebrada de Humahuaca, los siguientes pasos hacia la curación:

Cuando un enfermo experimenta los síntomas de alguna enfermedad, los relaciona con los posibles orígenes de la misma, y primero recurre a sus propios conocimientos para lograr la curación. Si esto no le permite sanarse, consulta a un médico particular, quien averigua los orígenes, viendo en la coca o en las cartas, el médico particular diagnostica y, a veces, lo envía al hospital (según el diagnóstico y el tipo de enfermedad). Si el enfermo acude antes al hospital, a veces ocurre que (según los síntomas) el profesional lo remita al médico particular<sup>32</sup> (p.40).

A partir de lo expuesto en el párrafo que precede, se presentaran a continuación tres puntos en este apartado 1) el diagnóstico; 2) el autotratamiento o medicina casera y 3) las prácticas rituales del curandero.

---

<sup>32</sup> En la provincia de Jujuy se denomina médico particular al curandero.

### 3.4.2. El diagnóstico: síntomas, signos y orígenes de la enfermedad

La manifestación de síntomas y signos en el cuerpo de una persona son interpretadas desde el horizonte de sentidos que cada sociedad humana ha forjado a lo largo de su historia. Por lo que, las concepciones sobre la salud y la enfermedad, estructuran las lecturas que los pobladores hacen de los síntomas y guían las consecuentes prácticas terapéuticas.

Entendiendo a la enfermedad como diversos tipos de desequilibrios, la antropóloga Idoyaga Molina (2001), diferencia en:

- 1) Desequilibrios orgánicos, son aquellos que sólo se presentan en el nivel físico, tales como la disfunción de un órgano -el corazón, el estómago, los riñones, etc.- los dolores musculares, las luxaciones, las quebraduras, los resfríos, la gripe, entre otros males.
- 2) Desequilibrios entre las entidades que integran la persona, este tipo engloba a las dolencias que afectan la armonía entre el cuerpo y el espíritu, tales como el *susto* (disociación del alma que queda en el lugar en que se produjo la situación de pánico).
- 3) Desequilibrios sociales, se trata de los males que se manifiestan en el plano físico y que se originan en la interacción social como el ojeo, la envidia, el daño -también llamado maleficio y brujería-. A veces a los dominios mencionados también se suma el nivel psíquico o espiritual, tal como sucede en los casos en que el daño causa demencia. Necesariamente los planos físico, emocional y social están implicados en la tirisia o tisiadura, una afección específica que se hace evidente en la inapetencia, el dolor de cabeza, el llanto, la tristeza por la pérdida de vínculos sociales.
- 4) Desequilibrios espacio ambientales, son las enfermedades que produce el ambiente natural, como el mal aire (tortícolis y problemas óseos, en los oídos, en los ojos o afecciones cutáneas).
- 5) Desequilibrios religioso-rituales, entre ellos figuran la aikadura (problemas motores, de crecimiento y otros), la sopladura (problemas cutáneos y trastornos óseos), la pilladura (problemas en la piel, problemas óseos y pérdida del alma).

Aquí, a las manifestaciones físicas se suman indefectiblemente trastornos en las relaciones con los seres míticos y, a veces, problemas mentales (Idoyaga Molina, 2000, p.11)

Sin diferenciar los tipos de desequilibrios, entendemos que todos tienen impacto en el cuerpo del ser humano. Por ejemplo, el *susto* (causado por el desequilibrio entre las entidades que integran la persona) se manifiesta en el cuerpo de la persona con síntomas como la diarrea, dolor de cabeza, decaimiento. Estos síntomas pueden responder a múltiples tipos de desequilibrios. Se presentan, como síntomas pluriequívocos, es decir, aquellos que pueden ser comunes a varias enfermedades, lo que conduce, posiblemente, a una confusión en el diagnóstico. Un ejemplo de síntoma pluriequívoco es el dolor de cabeza o la tos. En estos casos el indagar sobre el contexto en el que acontece la afección pueden guiar a su origen. Un dolor de cabeza puede ser originado por insolación, por problemas digestivos o por un *malaire*.

En este sentido, los caminos elegidos por la persona con dolencias o afecciones en su salud, ya sea desde el sistema biomédico como desde la medicina tradicional, pueden solucionarse desde el autotratamiento y/o desde atención de un profesional.

En el Noroeste Argentino, las medicinas tradicionales incluyen el curanderismo y la medicina casera o autotratamiento tradicional (Idoyaga Molina, 2005). En los siguientes apartados desarrollaremos, cómo se manifiestan los saberes y las prácticas curativas de los pobladores de Valiazo, en el marco de la medicina casera o autotratamiento y, las experiencias de los pobladores en relación a las prácticas terapéuticas del curandero.

### **3.4.3. Medicina casera o autotratamiento: identificación de las dolencias y sus terapéuticas**

En Valiazo, es extendida la opinión de los pobladores de que toda la *gente de antes* conocía de *yuyos*, siendo este un conocimiento compartido. También había *quienes sabían de remedios* es decir había quienes sabían hacer buenas combinaciones “*las buenas recetas de los abuelos*”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Sra. Agustina Morales, 03/02/21, Valiazo, (entrevista).

En lo que respecta a las primeras elecciones terapéuticas de los pobladores frente a una dolencia, prevalece el uso de *yuyos*. Durante las conversaciones con los pobladores, se hace referencia la relación que existe entre una especie vegetal y un órgano o dolencia, como por ejemplo “*el llantén para el hígado*” o “*el arca para el dolor de estómago*”.

Estas afecciones a la salud son resueltas desde los conocimientos propios de cada poblador o del entorno familiar cercano. Entre los elementos terapéuticos más comunes se reconocen animales pequeños, minerales, fármacos sintéticos y vegetales.

Según Idoyaga Molina (2005), el autotratamiento tradicional o medicina casera es:

La praxis terapéutica de los legos en el contexto de la familia, la comunidad y el vecindario. Incluye un vasto conocimiento acerca de las propiedades terapéuticas de vegetales y algunos elementos animales y minerales y otras antiguas técnicas de origen biomédico como el uso de cataplasma, ventosa, parches, bálsamos, baños de asiento, sangrías, enemas, entre otros, las recetas en su mayoría son de origen vegetal (p.127).

En el ámbito familiar, los síntomas del doliente, y los signos percibidos por su entorno cercano, son guías para identificar el origen de una dolencia. El reconocimiento del origen de una dolencia, es decir, el porqué de su manifestación, conducen a la elección de un diagnóstico y una terapéutica correcta.

La elección del autotratamiento depende, entre otros factores, de que, en el ámbito doméstico, se presenten las condiciones para solucionar una afección a la salud. Es decir, los conocimientos que permiten identificar el origen de una dolencia, el saber cómo tratarla, contar con los elementos materiales necesarios para solucionar la afección, así como los conocimientos para llevar a cabo las prácticas terapéuticas. De ello se establece que la calificación de una dolencia como “leve” o “grave” sea relativa en relación a la posibilidad de solucionarla o no. Para algunas personas una enfermedad grave es una neumonía, por la cual acuden al hospital o al curandero. Sin embargo, para otras familias esto puede solucionarse en casa. Lo solucionable o no puede variar en cada familia.

Así, en el mismo poblado, por un dolor de cabeza una persona puede acudir a la salita de primeros auxilios por una pastilla que le calme el dolor, otros pueden tomarse una

infusión de *yuyos*, colocarse un emplasto con agua de “malva” o, acudir a un médico particular para que saque el aire.

Esto nos conduce a reflexionar sobre el *remedio*. Como plantea Gil García (2017), así como las enfermedades son construcciones socioculturales también requieren su propia concepción de remedio. El remedio, para cumplir con el fin de solucionar alguna afección a la salud, deben en primer lugar ser recocido. En segundo lugar, se debe confiar en el potencial curativo del remedio y en tercer lugar debe ser algo cotidiano.

Asimismo, la combinación de terapéuticas es común, por ejemplo, para la gripe, la combinación de infusiones calientes de *yuyos* mezcladas con pastillas, “*agilizan*” el efecto deseado. Esta combinación de remedios sintéticos y *yuyos* curativos, es reconocida por las abuelas, como práctica de antaño, que se ha profundizado en el tiempo. Actualmente, las afecciones a la salud que genera el virus de Covid-19 en el cuerpo, han sido tratadas, por los pobladores por ejemplo con la combinación de pastillas y *yuyos* curativos. En este sentido, como expresa Gil García (2017) “el remedio deberá ser acogido en el seno de la sociedad/comunidad y reconocido por ella, resultando validado por el camino y adquiriendo así competencia” (p.130).

En efecto podemos decir que en Valiazo, el autotratamiento es la primera elección de las personas frente una afección de la salud, donde el remedio y las prácticas terapéuticas incluyen, *yuyos*, minerales, pastillas, la cura de palabra, los rezos, las evocaciones a figuras y símbolos del catolicismo, como también a deidades andinas como la *Pachamama*.

#### **3.4.3.1. Yuyos y dolencias: cuando las plantas te ayudan**

En lo que respecta a las plantas, en el marco de la medicina casera, las dolencias frecuentemente tratadas con *yuyos* son aquellas que afectan a los órganos como la vesícula, el hígado, la matriz, la próstata, el corazón y el riñón. También se usan *yuyos* para remediar malestares estomacales (gastritis, seco de vientre) y el dolor de cabeza, dolor de garganta y dolor de cintura. Asimismo, se pueden tratar con plantas curativas los dolores que genera el frío en el cuerpo, calambres y *falseaduras*. La fiebre es comúnmente tratada con remedios vegetales, así también las afecciones causadas por la gripe.

El *tomar* frío o *tomar* calor, son las causas más frecuentes de malestares, debido a las labores diarias de los pobladores de Valiazó. El calor o el frío se concentran en alguna parte del cuerpo. Por ejemplo, un dolor de cabeza, generado por el largo tiempo de exposición al sol, puede ser curado por medio de la aplicación directa de la hoja de “cacala”, la cual se seca al *sacar* el calor acumulado en la cabeza del doliente. El dolor de cabeza, al ser una dolencia cálida, debe curarse con una planta fresca, así el agua acumulada en la hoja de “cacala” se evapora al contacto directo con la piel, generando bienestar a la persona. Algo semejante sucede con las cactáceas (plantas frescas) que curan la fiebre, las cuales al contacto directo con la piel *sacan* el calor del cuerpo. Cuando la persona *toma* frío, y le duele alguna parte del cuerpo, se recomienda los baños con agua de “quinchamal” para *sacar* el frío. Así mismo el té de “rica rica”, da calor al cuerpo de la persona por ser un *yuyo* cálido.

Los *yuyos* también son utilizados para *limpiar la mala sangre* acumulada en el cuerpo de la mujer después del parto. Para ello se debe consumir *yuyos* como el “romero”, el “perejil”, el “orégano”, la “manzanilla”, que te “*sacan la mala sangre*” del cuerpo.

Las plantas pueden ayudarte, ya que son *buenas* para determinadas dolencias, “*vos le haces una infusión a esa planta y esa planta te ayuda*” me dijo Julia Cruz, “*hay una planta que se llama Santa Lucía que te ayuda a...te ayuda más que nada a aliviar los dolores*”<sup>34</sup>.

Ayudar es una acción, que, en el marco de las terapéuticas, realiza una planta por la persona. La planta puede ser buena o mala dependiendo de la persona. Por ejemplo, el “cedrón” cura según la persona, de este modo, cuando alguien tiene afectado el hígado, el “cedrón” puede generarle acidez, por lo cual en vez de ayudarlo lo perjudica. Lo mismo ocurre con otros *yuyos*, como el “burro” o el “ajenco” que serán benéficos o no dependiendo de la persona. Los *yuyos* para el *mate*, como el “burro” y el “cedrón”, en varias ocasiones fueron caracterizados como plantas *bien rogadas* al momento de ser criadas. Barbarich y Suárez (2018) registraron algunos modos en que los pobladores de Tilcara referían a los “cardones” como “contreros”, “pícaros” o “agresivos”. Decir que una planta tiene actitud, denota un carácter animado de la planta. En este sentido, la actitud de los *yuyos*, parece expresarse también al momento de curar.

---

<sup>34</sup> Julia Cruz, 04/03/21, Humahuaca (entrevista)

En ocasiones, se puede saber cuándo una planta te va a curar o no. Eso me decía la Sra. Lucía, “*y cuando te va a hacer bien revienta la ruda, revienta, así como cuete, así revienta y te lo refregas bien en donde te duele y te pasa. Y cuando no te va a hacer bien, lo pones al fuego a sobacear decíamos nosotros ve, lo mecemos en la brasa, no revienta*”. Así, la planta da la señal de que te va a curar. De modo semejante, al refregar el ajo por el cuerpo podemos saber si va a curar cuando, luego de esta acción, no pierde su aroma. Así, en el plano de lo perceptible, las plantas dan indicios de su intención de curar o no.

El siguiente relato, que se enmarca en una experiencia de migración de una familia de Valiazo a la ciudad de San Salvador de Jujuy, nos muestra cómo una planta puede *ayudar* a las personas. Sobre esa experiencia Julia Cruz comentaba

*Una vez se fue ella [su abuela] a Jujuy porque mi mama tenía que estudiar y ella no se acostumbraba a ese lugar porque no ves que es caluroso, húmedo y frío, húmedo y todas esas variedades de clima. Entonces ella buscó el yuyo de ese lugar [...] Según mi abuela, para poder acostumbrarse a ese lugar vos tenes que tomar si o si la planta de ese lugar. Porque si vos...es como que...Según ella me cuenta, que la cuestión es que, si vos no tomas alguna, algún yuyo medicinal...un yuyo medicinal de ese lugar, el lugar mismo te desconoce. El mismo lugar te hace ver. O sea, hay personas que van a un lugar, supongamos a Jujuy y no se acostumbra al calor y ese calor ¿no ve que es algunas veces intenso? ¿no ve cómo es el calor? Y ese, según mi abuela dice que ella busca las plantas de ahí. Dice que ella una vez como ella no se acostumbraba a ese lugar, ella buscó la planta de ahí. Y esa planta te ayuda a aclimatarte con todo, con el clima en sí en general entonces quedas como adaptado a ese lugar. Y lo mismo me decía sobre las partes más altas.*

Cuando uno llega a un lugar desconocido, busca establecer vínculos sociales, se presenta y pide permiso a los habitantes del lugar, busca sincronizar con dichos habitantes, entablar una relación de respeto teniendo en cuenta los códigos de convivencia del lugar donde se ha llegado. Para esta abuela, era necesario ser aceptada por el lugar, en tanto otredad que también interpela (Bugallo y Vilca, 2011). Para ello, buscó ser aceptada por las plantas locales, esas relaciones le permitirían estar allí con cierta comodidad, a partir de tejer vínculos con esas nuevas conocidas. Como expresa Torres Lezama (2020) “Cuando uno visita alguna comunidad, no sólo es extraño para la



gente, también lo es para las entidades no humanas; es decir, la extrañeza no se limita a lo humano, sino que se extiende a las entidades no humanas” (p.158). El pedir permiso a los lugares es una práctica extendida en el espacio andino, como la Quebrada y Puna de Jujuy, para la cual se *ch'alla* con alcohol y se ofrece hojas de coca. De este modo, es posible transitar sin infortunios luego de haber cumplido con la *pacha*.

El entablar una relación personal con las existencias que nos rodean es importante ya que permite identificar y ser identificado, así como saber de qué manera relacionarse y cómo proceder para sostener esta relación sin generar malos tratos o desequilibrios. Esto es concordante con lo que plantea De Munter (2016), al señalar la importancia de la educación de la atención, ya que nos posibilita relacionarnos con las demás existencias de tal forma que se disminuyan los malos entendidos e infortunios.

En una charla con un poblador, le mostré fotografías de plantas que había visto en el *cerro*, algunas las reconocía otras no. Luego de mostrarle varias fotos de estas especies vegetales que desconocía, su reacción fue de asombro y enojo a la vez por no identificar dichas plantas, y dijo “*no las conozco a esas plantas, tendría que conocerlas personalmente*”<sup>35</sup>.

El posicionarse desde un territorio, es muy importante en las relaciones sociales de poblaciones andinas. Que las personas sepan cómo ubicarte y referenciarte desde tu lugar y tu red de relaciones, se presenta como una condición para una *aclimatación* al lugar al cual no perteneces.

El referenciar a las plantas, saber cuál es su lugar de crecimiento, dónde es criada, tiene un valor curativo para los pobladores de Valiazó. Se reconoce que las plantas del *cerro* tienen más “*vitalidad*”<sup>36</sup> que las que crecen cerca de las personas, lo cual se traduce en mayor efectividad en la curación. La relación entre efectividad curativa y las plantas del *cerro* fue resaltado por la Sra. Alicia quien comentó

*Cuando la dolencia es más fuerte se busca las plantas más altas, una planta más efectiva, porque para la tos, por ejemplo, este, se usa lo que hay en la casa ¿Cómo se llama? ...la borraja. Y cuando no se cura, bueno van al cerro y ahí hay otra plantita que también es para la tos y esa plantita la encuentran, pero es*

---

<sup>35</sup> Sr. Méndez, 05/2/21, Valiazó (entrevista).

<sup>36</sup> Julia Cruz, 04/03/21, Humahuaca (entrevista).

*muy escasa. Usan, usan, usan, eso siempre usan, esas dos alternativas. Las plantas que están cerca y sino hace efecto las plantas del cerro*<sup>37</sup>.

La expresión que califica a algunas especies vegetales como *más remedio*, conduce a pensar en el grado de potencialidad que la planta tiene para curar y en este sentido, mayor efectividad terapéutica. Las plantas criadas por el cerro son, en algunas comunidades andinas, reconocidas como “plantas de los gentiles”. Los cerros en tanto entidades tutelares “crían sus propias plantas en sus jardines que ellos saben tener, en los que existe una diversidad de plantas con sus propias características y comportamientos, que las hace muy diferentes a las otras plantas” (INDEA, 1999, p.36).

Esta diferencia entre las plantas silvestres del cerro, criadas en “la chacra de los achachilas” y las plantas criadas en “la chacha de los humanos” (Rengifo Vázquez, 1999) marca una diferencia en las características curativas de las plantas. El testimonio de un poblador de la comunidad de Maceda, Perú, recopilado por Mario Arévalo (1999), da cuenta de estas diferencias entre plantas silvestres del cerro y aquellas cercanas a los espacios de crianza humana. Al referir al árbol silvestre *ojé ushco* o *sacha ojé*, decía “la resina de esta planta ya domesticada no es purgante para el hombre; solamente es bueno para enfermedades de la piel como el *mischo caracha* y otros. No tiene *ánima* como el *sacha ojé*”. Los criadores y los espacios de crianza de las plantas curativas hacen la diferencia en la eficacia curativa de las plantas, vinculada también al *ánima* o *ánimu*, a la “interioridad” de la planta.

Como se manifiesta en el párrafo anterior, parece preciso conocer las plantas *personalmente*, y como en el caso relatado por Sra. Julia, es necesario establecer una relación con las plantas para que te ayuden. Otros casos, donde las personas son criadoras de *yuyos*, la interrelación entre personas y plantas curativas se expresa en múltiples prácticas y modos de referirse a ellas.

En una ocasión, al llegar a la casa/puesto de Sra. Carmen, en el *cerro*, me dijo, antes de dejarme entrar, “*este es nuestro quimpe*”. La presentación que Carmen realizó de la planta fue como quien presenta a un familiar. Esta planta estaba ubicada dentro del pircado que delimita el espacio de crianza humana, resguardada de los animales que

---

<sup>37</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

podrían comerla. Al contarme cómo esta planta cura a las ovejas y también a ellos, su familia, expresó “*es nuestro antibiótico, nos cura por dentro*”<sup>38</sup>.

Las plantas ayudan a la restitución de la salud de las personas y también de los animales, y son ayudadas desde el amparo que las personas les ofrecen. Es un *tomar y sacar*, un fluir de reciprocidades, que en el marco de las terapéuticas evidencian el accionar curativo de las plantas.

### **3.4.3.2. Yuyos frescos y dolencias cálidas**

La caracterización de plantas, terapéuticas y enfermedades en cálidas y frescas, constituye para Scarpa (2004) “la unidad etiológica más importante de la medicina tradicional o popular” (p.6).

En la antigua teoría hipocrática, la enfermedad es entendida como el desequilibrio de los humores corporales, sangre, bilis negra, bilis amarilla y flema. La oposición hipocrática entre lo cálido y lo fresco, junto con lo seco y lo húmedo, son categorías valorativas de los humores corporales. Según autores como Fernández Juárez (1997) e Idoyaga Molina (2001), la teoría de los humores, de boga en España durante los siglos XVI y XVII, se habría expandido en América desde los tiempos de la conquista y colonización.

Como plantea Ricard Lanata (2007), en la comunidad de pastores de Ausangate (Perú), en el cuerpo de la persona coexisten dos grupos de energía una caliente y otra fría, el desequilibrio de estas energías genera la enfermedad.

En Valiazo el reconocimiento de plantas y dolencias cálidas y frescas, configuran prácticas terapéuticas. Por ejemplo, el Sr. Méndez decía “*El quimpe es fresco, es bien fresco. Eso para cuando tenes mucha fiebre, quieres tener frescurita, fresquito*”<sup>39</sup>. Así, la fiebre se trata con plantas que sean frescas, como la mayoría de las cactáceas con propiedades curativas. Entre las plantas frescas se reconocen el “arca”, la “cacala”, el “cardón blanco”, el “qepo de víbora”, el “llantén”, la “malva”, el “ñusco”, el “quimpe” y la “coca”.

En cambio, para el frío se consume plantas cálidas, como la “rica-rica”, la “muña-muña”. Asimismo, son “*cálidas, la espina amarilla, quinchamal...bueno esta es buena para lavarse pues, cuando tenes frío los pies, para el reuma, todas esas cosas. La*

---

<sup>38</sup> Sra. Carmen, 21/01/21, Valiazo (entrevista).

<sup>39</sup> Sr. Méndez, 05/02/21, Valiazo, (entrevista).

*chachacoma también es cálida, la pupusa...*". Otras plantas cálidas son el "burro", el "cedrón", la "menta" y la "yerba buena".

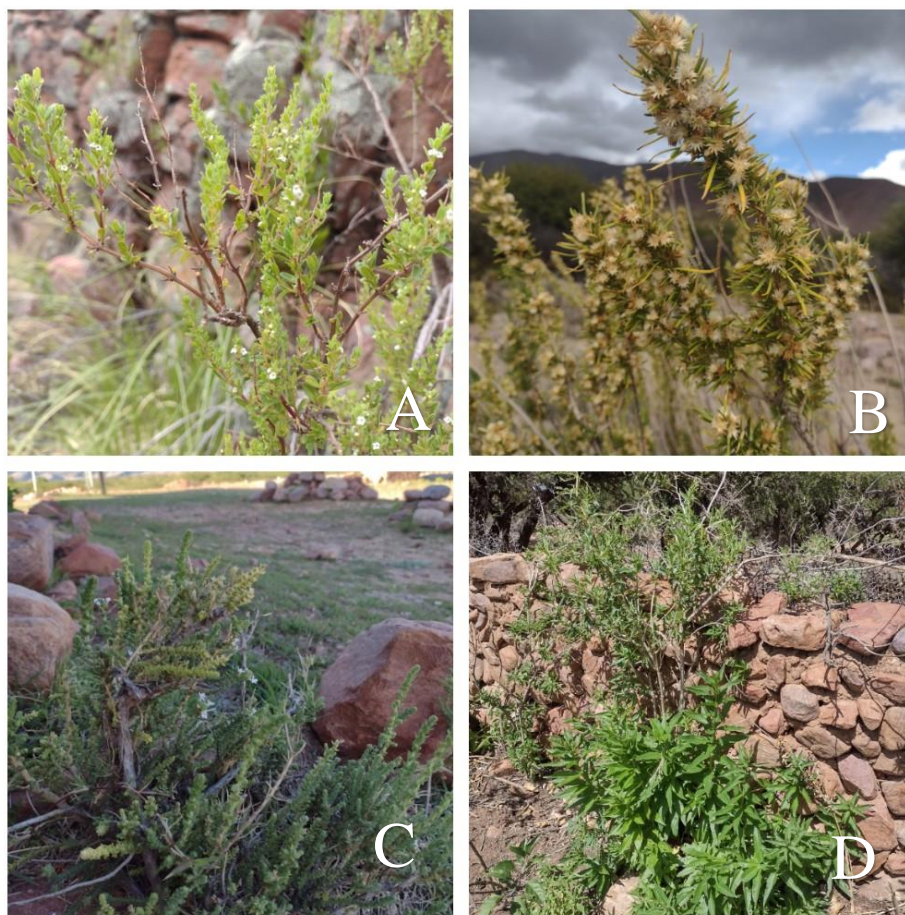


Figura 12: plantas cálidas. A) muña muña; B) quinchamal; C) rica rica; D) cedrón.

Fuente: Fotos de la autora, verano 2021



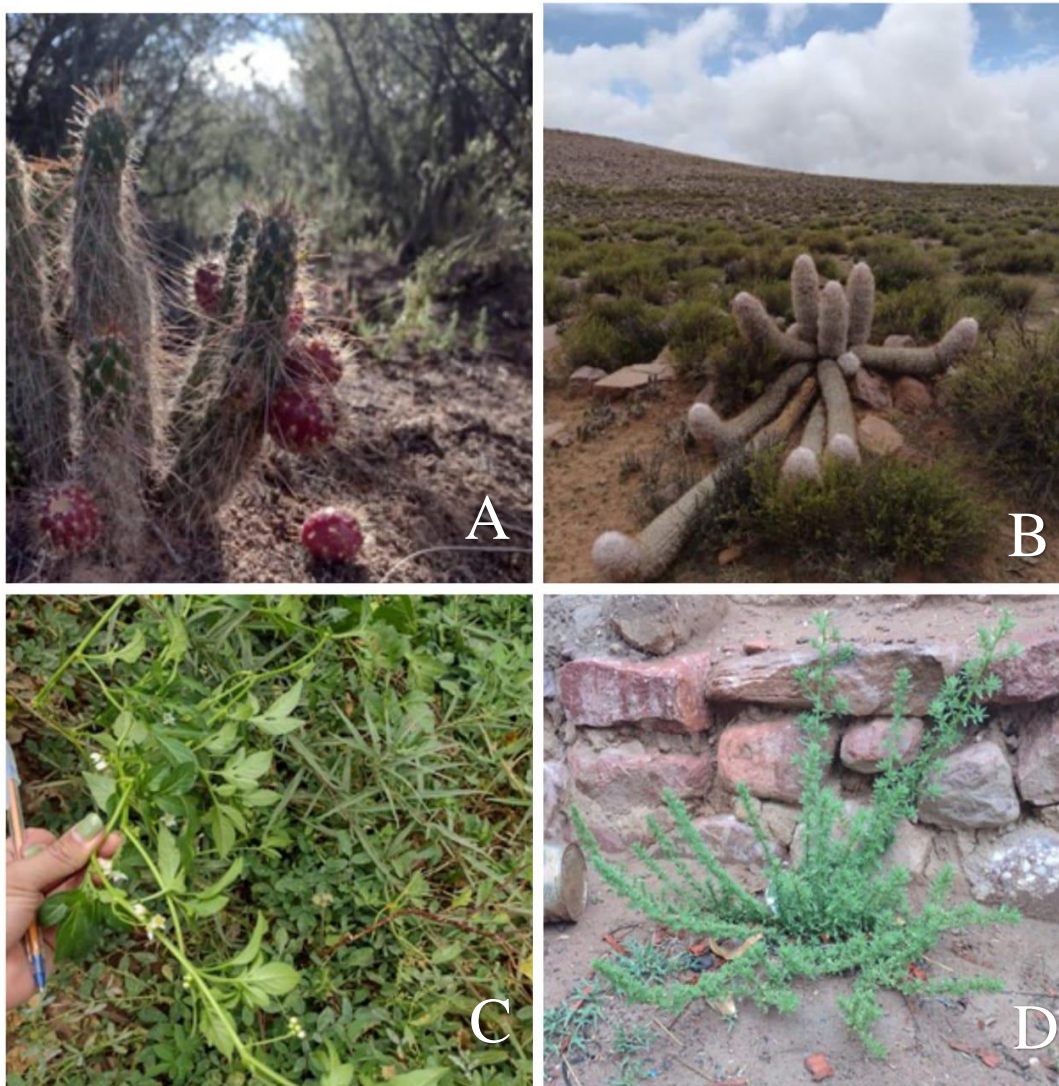


Figura 13: plantas frescas. A) qepo de víbora; B) cardón blanco; C) ñusco; D) quimpe.

Fuente: Foto de la autora, verano 2021.

#### 3.4.3.3. Modalidades de consumo de los yuyos

El consumo de los yuyos en el marco de las prácticas terapéuticas se manifiesta y se configura dependiendo de la dolencia y el origen de la enfermedad. Las modalidades de consumo varían, sin embargo, es interesante aclarar que en general, el consumo de yuyos secos y su posterior hidratación o combustión son dos tipos de cambios en el cuerpo de la planta en tanto partícipe de la curación. En algunos casos las plantas son ingeridas por las personas y en otros las plantas son parte de la ofrenda ritual para la restitución de la salud.

- Infusión y té, *mate*

La forma más común de consumo de *yuyos* es por medio de un té, es decir, hacer hervir agua, echarla junto a los *yuyos* en un recipiente y dejar reposar las plantas elegidas. Pero dependiendo cual sea la intención de su consumo, el modo de preparación varía. El té “*si vos tomas para curar tenes que tomar fuerte. Si es para calentar el cuerpo tenes que tomar livianito, livianito, suavecito*”<sup>40</sup>. Lo livianito está íntimamente asociado a las proporciones entre agua y *yuyos*.

*L- debe ser un tema el del cuánto poner y cuánto no, porque...calculo que...*

*R- claro, para té siempre es pedacito chiquitito nomas, para que le dé gusto nomas. Que salga rico nomas. Para curar no pue, ya no.*

Recordando los tiempos en que su papá preparaba *remedios*, la Sra. Alicia comentaba “*Tenían como una cucharita que era como una medida, una chiquita, otra más grande. Bueno eso veía que tenía mi papi. Ellos entonces preparaban de acuerdo a la medida, porque no era de echar cualquier cosa*”<sup>41</sup>.

- Quemadillo

Los quemadillos son una forma de consumir las plantas como remedio. La base del quemadillo es el alcohol, y se agregan *yuyos*, para luego ser quemado. Al respecto la Sra. Lucía, comentaba

*L- me hizo acordar con esto del yerbiado, de los quemadillos que me contaban ¿Cómo es? Entiendo que lleva alcohol, pero ¿Cómo sería? ¿hay una solo variedad de quemadillo?*

*T- yo creo que sí, porque el quemadillo que lo hacen, lo hacen con hoja de coca*

*L- ah...bien...y ¿los quemadillos son para algo específico?*

*T- los quemadillos son más que nada para la fiebre, que le echan limón y tienen alcohol. El alcohol es fresco.*

La Sra. Alicia también comentaba sobre los quemadillos:

---

<sup>41</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

A- los quemadillos usaban mucho por ejemplo invierno, cuando alguien está un poco resfriado, usaban los quemadillos. Y bueno ahí es donde...Yo tampoco no sabía cómo prepararlos, pero ahí viendo a mi papi colocaban la hierba, el alcohol quemaba, ardía unos segundos y como que ya quedaba quemadillo. Sabían tomar con una bombilla.

L- como el yerbiado

A- sí, pero obviamente con otros yuyitos también. Pero todos lo usan como remedio. ellos usaban como remedio mucho<sup>42</sup>.

- El sahumado

El sahumado implica la combustión de minerales, plantas y otros elementos como nidos de pájaros. El sahumar espacios y personas no solo es usado en la medicina andina como parte de una curación sino también a modo propiciatorio en eventos colectivos de carácter religioso. Sobre el sahumado la Sra. Agustina decía

*“y bueno te agarra un dolor de cabeza un mareo, te pones mal, te sahumaban así con yuyos. Y eso había esos curanderos también así. Que curaban de susto, que tenes mucho mal aire, que te duele la cabeza, pero se curaban che con ese remedio, así sahumand'te con yuyos, con basuritas, que se yo (Risas)”<sup>43</sup>*

El sahumar con plantas es una forma de curar. En Valiazo las plantas usadas para combustionar son el *romero*, la *ruda*, la *koa*, la *oque tola*, la *tola blanca*, el *tupasaire* y el *nido de quente*. El *romero* es una planta reconocida por su capacidad para limpiar espacios y personas. Según Alba (1993) “tiene la función de alejar los malos espíritus y atraer la buena suerte” (p.48). La planta de *koa* es indispensable en los rituales andinos, presente en contextos ceremoniales desde tiempos prehispánicos que, como plantean García et al. (2018), más que el cuerpo en sí de la planta, sería el nombre el que le otorgaría su verdadero poder asociado a la lluvia, la fertilidad y a la transformación. El *nido de q'ente* fue nombrado por pobladoras de Valiazo sin especificar el porqué de su uso, sin embargo, se reconoce el uso de nidos de pájaros, entre los cuales se nombra el *q'ente*, picaflor, como elemento de curación (Palomino Valdivia y Ojeda Escalante, 2016).

---

<sup>42</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

<sup>43</sup> Sra. Agustina Morales, 03/02/21, Valiazo, (entrevista)

Teniendo en cuenta este conjunto de plantas dependiendo de la afección a tratar, se combinan las plantas. El sahumado saca del cuerpo los malos aires y por ende disipa las dolencias.

- Los parches, el contacto directo con la planta

Los parches o paños realizados de las partes blandas de determinadas cactáceas son modos de *sacar* el calor del cuerpo, o colocar partes de la hoja de plantas como la *cacala* o la *coca* (planta fresca) en la sien o frente para calmar dolencias en esta zona. Este modo de aplicación de la planta es también utilizado para solucionar afecciones como las *falseaduras*, dolores de cintura y dolores de muela.

- Compresas

Las compresas consisten en aplicar la infusión o decocción de una planta con una tela, paño o toalla absorbente. Por ejemplo, para calmar el dolor de cabeza se hace agua de *malva*, luego se remoja un pañuelo y así se lo coloca en la cabeza.

- Prácticas terapéuticas sin plantas

Entre otras formas de remediar dolencias, dentro de las prácticas de autotratamiento, se reconocen el uso de azufre, mineral que *saca* el aire del cuerpo. Se refriega la barra de azufre en el área del cuerpo dolorido, si el azufre se resquebraja es indicador de que ha curado. Otra práctica es el uso de ventosas para curar diversas dolencias como el dolor corporal y la fiebre.

#### **3.4.4. El especialista y la terapéutica ritual**

Para la Quebrada de Humahuaca, Rubinelli, Quintana y Vilca (2000) clasificaron, teniendo en cuenta sus orígenes, aquellas enfermedades que no son tratadas por el sistema biomédico y que dependen de la medicina tradicional. Estos autores diferencian en:

- Enfermedades producidas por el contacto con fuerzas sobrenaturales como ser el *susto*, la *maradura*, la *aykadura*, la *pilladura*, la *sopladura*, el *teste* y el *mal de ojo*.



- Enfermedades producidas por conflictos con otras personas como ser el *gualicho* y el *mal aire*.
- Enfermedades producidas por la pérdida del vínculo con personas queridas como ser el *teste* y la *tiricia*.
- Enfermedades producidas por no respetar principios reguladores como ser el *empacho* y la *ponchadura*.

Dichas enfermedades requieren de conocimientos especializados. Es decir, se recurre a personas reconocidas por la comunidad como calificadas para solucionar algunas dolencias, como así también a los especialistas, médico particular o curandero/a.

Esta aclaración es importante para el caso, ya que existen personas adultas, abuelos y abuelas en Valiazo, que saben curar, por ejemplo, el *susto*, sacar el aire, realizar la *ponchadura*, pero no se definen como curandero/a.

Este es un límite fino entre competencias curativas, ya que, por ejemplo, si luego de realizar un tratamiento a la persona afectada, la dolencia o afección no se soluciona, se recurre a un curandero/a.

También tiene que ser entendido en el marco del área y comunidad de estudio ya que dolencias y sus correspondientes tratamientos, que en Valiazo son solucionados en el ámbito familiar, en contextos urbanos de la ciudad de San Salvador, por ejemplo, son solucionados por un especialista, como el *malaire* o el *empacho*.

La diferenciación que encontramos en Valiazo es que existen dolencias o conjuntos de dolencias que, dependiendo el origen que se le atribuye, los rituales terapéuticos y elementos curativos vegetales varían. Como decía Sra. Julia Cruz “*que las plantas sanan hasta un cierto punto. Si no es que te sana esa planta es que hay que hacer otras cuestiones*”<sup>44</sup>.

#### **3.4.4.1. El curandero**

Los procedimientos terapéuticos realizados por el curandero se sustentan en conocimientos adquiridos en una iniciación y multiplicados mediante el ejercicio de su profesión, que le permiten atender cualquier tipo de enfermedad y otras clases de infortunios, tales como problemas laborales y familiares, pérdidas económicas, desavenencias afectivas, inconvenientes en los sembradíos o en la

---

<sup>44</sup> Julia Cruz, 4/03/21, Humahuaca (entrevista).

producción ganadera; es también capaz de deshacer daños, incluso de disipar tormentas y de manejar fenómenos atmosféricos. (Idoyaga Molina y Sarudiansky, 2011, p.316)

Es así que, en la curación, el especialista ritual hace partícipe a deidades, en un tiempo y espacio propicio, e involucra elementos minerales, animales y vegetales.

La iniciación del curandero está relacionada con el rayo, el cual elige y dota de vocación a la persona que es alcanzada por el mismo, luego de sobrevivir a dicha experiencia (Bugallo, 2009). Como expresa Regalsky (1993) existe un patrón relacional entre el rayo y el médico indígena. Es una concepción extendida en los Andes la explicación del origen de los poderes curativos del médico indígena a raíz de la caída del rayo, cuyo carácter fortuito es interpretado como una concesión divina (Regalsky, 1993, p.50)

Al respecto, el comunero de Valiazo, me comentó sobre Tata Guari, el curandero, quien ya ha fallecido

*Según él decía que había sido porque ha caído un rayo o algo así. Él estaba...no sé, estaría en el campo estaría, pero ha dicho que caído el rayo. Después me i´encontrado una piedra de rayo decía, y eso curo, decía. No se pue como tendría esa forma, él contaba así, después yo no sé, como él era mayor ya. Yo lo conocí cuando curaba.*<sup>45</sup>

#### **3.4.4.2. Sobre el diagnóstico**

Luego de descartar afecciones originadas por desequilibrios orgánicos, la conjunción de síntomas, pueden conducir a la persona a acudir a una abuela/o que pueda curar sus dolencias o buscar al curandero como se detalló.

Entre los elementos usados para diagnosticar, la *coca* es la más significativa. Si bien no existe una única forma de leer la hoja de coca, Fernández Juárez (1997) esboza que los especialistas *Kallawayas* interpretan la disposición específica de las hojas teniendo en cuenta, la ductibilidad, la textura, el brillo, el valor cromático de la hoja (haz verdoso y envés blancuzco) y el aspecto que la hoja presenta (p.25).

Sobre la hoja de *coca* y el diagnóstico, la Sra. Lucía Cruz comentaba

---

<sup>45</sup> Sr. Carlos Llanes, 01/04/ 21, Valiazo, (entrevista).

LC- *y él [el curandero] usaba unas cuantas hojitas, te veía. O sea, te ponía unas hojitas en tu nombre, y a que quieres hacerte ver ¿ve? Entonces estás asustado, estás marado, cualquier cosa así. Le dabas la coca en tu pañuelo, le dabas. Y entonces, ahí este...le daba vueltas y vueltas y después cuando le abría [al pañuelo] así él sabía pue.*

L- *Sabía lo que había pasado*

LC- *Sí. Por más que uno no sabía que había, qué es lo que tenía. Para eso él le usaba a la coca. Y después de que lo usaba ya te veía que tenes todo y para que coquee él*

L- *Claro y cuando me decía que ve las hojas a su nombre ¿cómo sería? ¿a qué se refiere con eso?*

LC- *por ejemplo, el elige las hojas ¿ve?, elige las hojas más bonitas. Por ejemplo, este vas a ser vos, este yo, adonde sale él, adonde salgo vos. Él le agarra y después le abre, le da la vuelta y le abre el pañuelo y ya salen las hojas. Y él sabe pue.*

L- *o sea que la hoja que eras vos, te ubica en determinado lugar ya te va diciendo*

LC- *claro*

Estas últimas líneas de la conversación con la Sra. Lucía refieren a un modo de diagnosticar a través de la representación, en donde una hoja de *coca* personifica al paciente en una situación concreta. Teniendo en cuenta los factores mencionados anteriormente para la lectura de esta planta, el curandero puede obtener información sobre los orígenes de la enfermedad. Al respecto Fernández Juárez (1997) reconoce que, en los Andes bolivianos, las hojas de “coca” escenifican cuadros concernientes a las condiciones u orígenes de la enfermedad, vinculados con aspectos biográficos narrados por el paciente (p.25).

Durante el trabajo de campo, situaciones ajenas al proceso curativo, manifestaron el uso de la hoja de coca a modo de pronóstico o adivinación. Durante una reunión en el *cerro*, la cual tenía como objetivo conocer el porqué de la baja presión del agua que sale de un *ojito*, uno de los integrantes de la comunidad le dijo a otro, en voz alta, por qué no había traído sus hojas de “coca”, ya que se estarían ahorrando tiempo en

adivinar cuál es el problema con el agua, todos rieron. En otra ocasión, durante una visita a la Sra. Morales, le pedí tres hojas de coca, a lo que me respondió “¿vas a adivinar tu suerte?” y se rió.

Esta planta, la “coca”, es adquirida por medio de la compra, en ferias y mercados. Es parte de la vida cotidiana del poblador andino, igualmente importante dentro del proceso curativo. No solo es usada para calmar dolencias, como el dolor de cabeza o malestar estomacal, indigestión, sino también es partícipe central en el diagnóstico de una enfermedad e ingrediente principal de todos los rituales de propiciación.

Otro elemento utilizado para diagnosticar es el alumbre. Este mineral, luego de ser refregado por el cuerpo del paciente, puede mostrar al especialista, qué está afectando a la persona. La combustión del alumbre implica también la cura, la eliminación del mal que aqueja a la persona ya que el mineral *saca* o *chupa* del cuerpo del paciente el mal y, al ser incinerado, es anulado.

Los pobladores de Valiazo también refirieron a la lectura de naipes, por parte del curandero, pero no específicamente como técnica de diagnóstico sino a modo de predicción.

En su trabajo sobre salud intercultural en Humahuaca, Rubinelli, Quintana y Vilca (2000), registraron el empleo de las siguientes técnicas de diagnóstico: el *sortio* de la coca, el *otiar* la orina o las aguas<sup>46</sup>, la lectura de las cartas (naipes), la interpretación del sueño y el observar cómo se consume la vela.

Entre los elementos más frecuentes utilizados para las prácticas rituales se reconocen la coca, el alumbre, el cigarro, el agua, el alcohol, otras especies vegetales y la piedra de rayo.

La piedra de rayo es un elemento propio del curandero. Cuando los pobladores de Valiazo describían los remedios que les daba Tata Guari, nombraban a la piedra de rayo (macho y hembra), como elemento curativo. Dependiendo del diagnóstico se utilizaba la ralladura de esta piedra combinada con agua. El agua del *ojito* era otro elemento que el curandero buscaba en momentos específicos del día para elaborar, junto con los *yuyos*, los *remedios*. El valor curativo del agua de los *ojos de agua*, es

---

<sup>46</sup> En la puna y quebrada de Jujuy se llama *aguas mayores* a la materia fecal humana y *aguas menores* a la orina.

registrado por Gomel Apaza (1997), para una comunidad aimara del Perú. El agua es curativa cuando es recogida después de medianoche o antes del amanecer (agua serenada). Esta cualidad del agua está asociada a que dicha agua emerge de las entrañas de la *Pachamama*.

### 3.4.4.3. Enfermedades tratadas por el curandero

Entre las enfermedades tratadas por el curandero o médico particular, podemos nombrar aquellas que son causadas por la repercusión de un lugar en el cuerpo de una persona. Estos lugares son conocidos como *malpuntos* y pueden repercutir anímica y físicamente a una persona. Por ejemplo, lugares asociados al agua como represas, ciénegos, lagunas, *ojos de agua*, son reconocidos como espacios a respetar ya que expresan potencialidad de enfermar a la persona más aun cuando se está *flojito* o *desanimado*. El poblado de Valiazo cuenta con lagunas y ciénegos en el *cerro*, ciénegos en medio del pueblo y *ojos de agua* que alimentan los estanques destinados a el uso de diferentes familias. El relato de la Sra. Ramos<sup>47</sup>, ejemplifica lo *peligroso* de un estanque del poblado, el cual *piyó* a su padre cuando este realizaba la limpieza del mismo. Fue gracias al curandero Tata Guari quien, leyó en la *coca*, qué lugar lo había *piyado*, causándole el dolor de muela que lo aquejaba.

Sobre el *mal punto* Julia Cruz<sup>48</sup> comentaba “*digamos que tu casa está aquí en un bajo, pero arriba hay una laguna y eso es un lugar de mal punto. Porque esa laguna tiene, tiene, tiene una cuestión, un no sé, una sustancia que despide y eso hace que la persona se sienta enferma. Y esas cosas ya las plantas no pueden sanar. Esas ya va por otra cuestión. Y ahí empieza la parte de los rituales que ellos hacen, la parte de ofrendar algo a la tierra a cambio, para que esa persona no se muera.*” La ofrenda al lugar y a la *Pachamama*, masa cruda de harina con forma de llama, una bebida, cigarro y *coca*, dan inicio al ritual de curación. Luego, se llama con palabras al *espíritu*<sup>49</sup> de la persona enferma, con ayuda de campanitas y de un hombre *valiente* que tenga la fortaleza de llamar y traer a ese *espíritu* para que vuelva a la persona. Aquí, la pérdida o alejamiento del *espíritu* de la persona, en tanto entidad anímica, supone un problema de salud. Como expresa Fernández Juárez (2004), es relevante en temas de salud, diferenciar entre las entidades anímicas de la persona siendo el *ajayu* el de mayor

---

<sup>47</sup> Sra. Ramos, 21/01/21, Valiazo (entrevista).

<sup>48</sup> Julia Cruz, 04/03/21, Humahuaca, (entrevista).

<sup>49</sup> *Espíritu* es otra forma de nombrar al *ánimu* en Humahuaca (Rubinelli, Quintana y Vilca, 2000, p. 38)

relevancia para la vida. Las demás entidades, el *ánimu* y coraje o *kuraji*, parecen intercambiar sus posiciones (p.186). En este sentido, la gravedad de la enfermedad depende de la entidad anímica que se ha sido agarrada y de la entidad que la haya retenido, en este caso, la laguna.

Los *antigales* también son lugares que se respetan por su potencialidad para enfermar a las personas. El Sr. Méndez<sup>50</sup> decía que, al quedarse dormido en un *antigal*, sintió su mano dormirse generándole la sensación de que estaba suelta. El lugar lo había *piyado*. Recurrió al curandero Tata Guari quien, con alumbre, cigarro, *coca* y alcohol, lo curó. Luego de refregarle el alumbre por el cuerpo, *ch'alló* el mineral, lo desarmó en pequeños pedazos y lo tiró de noche (práctica que se realiza siempre de noche) en un lugar que sólo el curandero conoce. Recalcó que esto sólo lo puede hacer un curandero sino la *piyadura* “*se enoja*” y afecta aún más a la persona. Este modo de referir al tipo de afección, la *piyadura*, dándole entidad de persona resulta interesante, muestra a las dolencias y afecciones como parte de los existentes en el entramado de relaciones. Chambi Pacoricoma, plantea que, en algunas comunidades aimaras del Perú, las enfermedades son consideradas como persona, con cualidades similares a las personas humanas, por lo cual pueden expresar su carácter (1997, p. 61).

La Sra. Alicia recordaba una situación que le sucedió a su hermana, cuando se dirigió a un *antigal* para buscar sus animales y perdió su sombrero. Como ya estaba anocheciendo regresó a su casa sin el sombrero. Al llegar a su casa tuvo vómitos y dolor de cabeza. Al día siguiente, su familia fue a buscar el sombrero, una vez que lo encontraron, su hermana se curó, “*ellos decían que son malaire algo así, porque uno siempre está en contacto en lugares donde no debe estar, por lugares donde han habitado [los antiguos]*”<sup>51</sup>.

No sólo lugares sino también animales pueden enfermar a los humanos. La Sra. Ramos<sup>52</sup> recordaba el tiempo que tuvo que viajar al ingenio a trabajar. Llevó a su hija con apenas unos meses de nacida y enfermó gravemente, al punto de quedar “*piel y hueso*” a causa de la diarrea incesante. Sumado a ello, sus piernas se cubrieron de granos. La llevó al hospital y no hubo solución. Recurrió al curandero del lugar, pero no pudo solucionar la situación de la beba. Volvió a Valiazo, buscó a Tata Guari. Él le

---

<sup>50</sup> Sr. Méndez, 30/01/21, Valiazo (entrevista).

<sup>51</sup> Sra. Alicia Flores, 09/03/21, Humahuaca (entrevista).

<sup>52</sup> Sra. Ramos 21/01/21, Valiazo (entrevista).

leyó la *coca* y le dijo que era *susto* y *piyadura*. Pudo ver el lugar donde enfermó su hija. El curandero le dijo que una vereda en la cual había estado con su hija tenía un *bicho*. El recuerdo del lugar por parte de la madre es parte de la curación. Así también el dar con la identidad del *bicho*, el cual fue identificado por el curandero como una serpiente. Con la palabra y con la mano, Tata Guari pudo curar a su hija a la cual de esa afección sólo le quedan las marcas en la piel.

Sobre los animales la Sra. Nilda<sup>53</sup> comentaba que la *sombra*, otra forma de nombrar al *ánimu*, de los animales son causantes del malestar en los niños. El *susto* y el *amarre* le generan diarrea, siendo común en los niños pequeños.

Sobre la *aykadura* la Sra. Viviana comentaba “*cuando, estas embarazada y estás caminando por ahí tomas un mal olor tu hijo se...parece que con el respirar de la madre tu hijo se...nace aykado. Esa es la aykadura. Nace aykado. Después de que nace llora y llora y llora y es bien flaquito por más que tome la leche, por más que lo alimentos bien, no se compone. Lo más probable es que lo cures cuando es chiquito. Porque cuando es chiquito eso lo hacen carne. Una oveja negra por ejemplo la hacen carne, le sacan la panza y le meten al bebe ahí dentro de que tiene adentro i la panza, el pushno que decimos, lo lavan todo su carita todo le ponen así*”<sup>54</sup>.

Los malos olores, pueden transmitir enfermedad. La *aykadura* está relacionada con la muerte y los cuerpos en descomposición. Los olores, el aire son importantes vehículos de comunicación con los difuntos (Rubinelli et al., 2000) quienes pueden afectar la salud de las personas más débiles.

Los bebés son más propensos de ser afectados ya que *recién se están formando*. Así, Carmen comentaba que los vientos, los remolinos del campo pueden asustar al bebé provocando su llanto durante las noches. Para revertir el *susto* se debe sahumar al bebé con “*tupasaire*” o “*basuritas de las cuatro esquinas de la casa*”<sup>55</sup>. Así, el sahumar se presenta como una acción importante en las prácticas terapéuticas donde el limpiar, *sacar*, purificar los espacios y las personas es habitual. En Valiazo las plantas para sahumar, son la “*koa*”, el “*tupasaire*”, el “*romero*”, la “*oque tola*” y la “*ruda*”. Estas plantas son utilizadas para sacar los malos aires, alejar los malos espíritus y restituir el *ánimu* de la persona.

---

<sup>53</sup> Sra. Nilda, 28/02/21, Valiazo (entrevista).

<sup>54</sup> Sra. Viviana, 15/01/20, Valiazo (entrevista).

<sup>55</sup> Sra. Carmen, 21/01/21, Valiazo (entrevista).

Como referí anteriormente, el sahumado implica la combustión o quema de, por ejemplo, plantas y/ minerales. El acto de quemar es una forma importante de relacionarse con lo sagrado (Ricard Lanata, 2007). El sahumar, no es exclusivo del operar del curandero, sin embargo, este especialista posee los conocimientos para realizar los alcances, pagos, ofrendas o despachos a las entidades no humanas que enferman al ser humano. Las ofrendas en tanto “banquete” (Ricard Lanata, 2007; Fernández Juárez, 1997) es comida para las entidades no humanas, las cuales consumen el *animu* de los elementos ofrendados (Ricard Lanata, 2007, p.163) a través del olor que desprende de la combustión.

Los olores de las plantas tienen valor en el marco de las terapéuticas, ya que dan calor al ambiente de curación, no sólo desde un aspecto físico sino desde lo armónico, propiciando la participación de las deidades invocadas en el proceso de restitución de la salud (Chambi Pacoricoma, 2000). Es a través del olor que las entidades no humanas disfrutan de lo ofrendado (Torres Lezama, 2020). Los olores intensos, como el de la *koa*, son requeridos para las curaciones que demanden mayor intensidad o mayor poder de purificación, “hacen pasar bien” el despacho (Torres Lezama, 2020, p.163). Bajo la nominación de “koa” se agrupan un complejo de plantas arbustivas de carácter resinoso y aromático que crecen en pisos altitudinales entre los 3000 hasta los 4900 msnm (Braun, 1993). Su nombre sugiere una relación con deidades andinas, por ejemplo, para Bouysse Cassagne (1988) la “koa” está relacionada con el mito del felino de los Andes vinculado con la lluvia y la fertilidad. En la Puna de Chile se conoce a la especie *Fabiana squamata* como “Koa Santiago” que podría sugerir una conexión con San Santiago, santo católico que evidencia una relación sustancial con *Illapa*, divinidad prehispánica relacionada con el rayo (García et al., 2018; Spedding Pallet, 2004). Como expresan García et al. “más que la planta en sí misma en tanto cuerpo, es el nombre “koa” el que le otorgaría su verdadero poder, el cual estaría relacionado directamente con el humo que libera al quemarse” (2018, p.2).

Continuando con las afecciones relacionadas con el viento, podemos diferenciar variaciones dentro de la enfermedad conocida como *malaire*. El origen del *malaire* puede ser porque *te agarre un mal viento* al haber estado *descuidado* en el andar, generando hinchazón en el estómago y dolor. Otros síntomas son el dolor de cabeza y sensación de embriaguez. También se reconoce como causa del *malaire* los dichos o hechos que otra persona te *hace alcanzar* cargada de negatividad hacia tu persona



afectando partes diferentes del cuerpo en mujeres y en hombres, “*a la mujer le agarra en la parte de la matriz y al hombre en el oído*”<sup>56</sup>. En el caso de que el *malaire* afecte a la matriz de una mujer, la terapéutica recomendada es el sahumado con *yuyos*. El humo debe ingresar por la parte genital de la mujer, de este modo se renueva el *malaire* por uno purificado, un fluir de aires.

#### **3.4.4.4. Concepciones de salud y enfermedad**

Las explicaciones en torno al origen de determinadas dolencias o enfermedades dadas por los pobladores de Valiazo nos conduce a reflexionar sobre las concepciones de salud y enfermedad.

La búsqueda del origen de una enfermedad no reviste una relación de causalidad física sino mas bien un nexo simbólico ritual basado en el principio de correspondencia y complementariedad (Estermann, 2006).

Las afecciones en el cuerpo de las personas pueden entenderse por múltiples formas de desequilibrio. Aquí, el carácter relacional de la enfermedad se manifiesta en la explicación que las personas dan sobre el origen de la enfermedad, en las prácticas terapéuticas concretas y en la manera en que procuran una solución. La interpelación constante de la otredad humana y no humana conducen a una constante atención de las formas en que es posible sostener el equilibrio relacional, la salud. En este sentido, el diálogo ritual toma un lugar importante, donde es necesario acudir a quienes puedan habilitar y entablar el diálogo con aquellos agentes externos que hayan afectado la salud del paciente.

En los episodios de enfermedad se revela claramente la condición relacional de la vida y la intencionalidad de la otredad no humana. Los “recursos” terapéuticos, es decir, los elementos materiales utilizados en la curación, son en este marco, partícipes activos en la curación, pero no en tanto objeto sino como sujetos con intencionalidad. Por ejemplo, la “coca”, es *chakana* que revela los desequilibrios que originan la enfermedad, o la “koa” que alimenta a través de su combustión, a las entidades no humanas, propiciando el diálogo y el pago, acto fundamental para la restitución de la salud.

La ritualidad de la curación no es exclusiva de las prácticas terapéuticas realizadas por

---

<sup>56</sup> Julia Cruz, 4/03/21, Humahuaca, (entrevista).

el curandero, sino es transversal a las prácticas del autotratamiento donde la cura de palabra y la complementariedad térmica de las dolencias y plantas hacen a la curación.

## CAPÍTULO 4

### CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes se ha expuesto que las plantas curativas son partícipes activos en las prácticas terapéuticas realizadas por los pobladores de la comunidad de Valiazo.

El conocimiento botánico que los pobladores de Valiazo manifiestan, particularmente de aquellas plantas destinadas a solventar dolencias, deriva de un aprendizaje “socioecológico” que, como plantea De Munter (2016) implica un “someterse” a los procesos de las múltiples existencias humanas y no humanas, donde la praxis de la convivencia supone un aprender y enseñar.

El estar, y residir en Valiazo, me permitió no sólo conocer a los pobladores y construir vínculos sino también conocer *personalmente* a las plantas curativas en sus espacios de crecimiento. Las categorías espaciales reconocidas por los pobladores de Valiazo, como el *huerto*, el *rastrajo*, la *chacra*, el *campo* y el *cerro*, son espacios de crecimientos de *yuyos*. Se identificó 39 especies vegetales con propiedades curativas que prosperan en los espacios nombrados. Las identificaciones de las especies vegetales y las familias botánicas a las que pertenecen se sintetizan en el cuadro n° 1, donde también se refleja la información desarrollada en el capítulo 3 sobre los espacios de crecimientos de las plantas y la relación dolencias-yuyos.

En los espacios productivos de crianza, se observó los modos en que las personas se relacionan con las estas plantas curativas, focalizando en las prácticas de manejo de las mismas. Esto condujo no sólo a reconocer la agentividad de las personas sino también la agentividad que las personas le reconocían a las plantas.

La redundancia de la frase *los yuyos nacen solos*, me condujo a indagar en el sentido que dicha frase tenía para los pobladores. Los *yuyos* se presentaban desde mi concepción como plantas silvestres que no dependían de las personas para su reproducción, sin embargo, las prácticas de manejo, condujeron a concluir que mi concepción sobre los yuyos era equivocada. Las plantas curativas de diferentes grados de dependencia con las personas conviven en espacios productivos de crianza (Lema, 2014a). No existe una separación tajante entre lo denominado silvestre y lo cultivado, sino que la característica justamente es la oscilación dinámica entre diversos espacios de

crianza, como la “chacra de humanos” y la *sallqa*, “chacra de las deidades” entre las cuales las plantas pueden transitar desde una domesticación a un asilvestramiento o enmalezamiento y viceversa (Rengifo Vásquez, 1999).

Sin embargo, en lo que respecta a las plantas en tanto remedio, no es lo mismo una planta del *cerro* que una planta del *rastrojo*. Las plantas del *cerro*, las de la “chacra de las deidades” se presentan al momento de curar como *más efectivas* o *más vitales*.

La interioridad de los existentes no humanos, como las plantas, se manifiesta de manera clara en las enfermedades tratadas por el curandero, donde los *antigales*, los *ojos de agua*, el aire y los animales, entre otros, pueden afectar la salud de la persona hasta el punto de dejar sin vida a quien no logre restituir su salud. La pérdida del *animu*, del espíritu, es una situación latente en la red de sociabilidad entre las múltiples existencias con las que convive el ser humano. En este sentido la enfermedad se manifiesta como desequilibrio relacional, donde el ritual en tanto diálogo es primordial en la vida cotidiana y en las prácticas terapéuticas. El ritual desde libaciones a la *Pachamama* y ofrecimiento de hojas de coca, en lo que respeta a las afecciones a la salud, se presentan como prácticas preventivas. El pedir permiso a un *sauce* para sentarse a su lado, *ch'allandole* con el fin de que el árbol no te *mare*, hasta complejas ofrendas o pagos en momentos de pérdida del *espíritu* de la persona, nos dan cuenta de las concepciones de salud y de enfermedad de los pobladores.

Asimismo, es en el ámbito de la medicina casera, que existe un predominio de las plantas como remedio, las cuales tratan particularmente desequilibrios orgánicos manifiestos en el cuerpo de la persona. Los relatos de los pobladores sobre modos de resolver dolencias concretas posibilitaron reconocer más certeramente a la planta como un existente con intención, como todos los demás existentes humanos y no humanos. Las plantas ayudan a la restitución de la salud de las personas y también de los animales, y son ayudadas desde el amparo que las personas les ofrecen. Es un *tomar* y *sacar*, un fluir de reciprocidades, que en el marco de las terapéuticas evidencian el accionar curativo de las plantas.

Las prácticas de secado y almacenaje de los *yuyos* implican la transformación de la planta destinada a la provisión del remedio. Asimismo, en el proceso curativo, la transformación del *yuyo*, planta cargada de agua que es secada y nuevamente hidratada

para el consumo, es un aspecto que no se ha desarrollado en esta investigación pero que se presenta como una potencial línea de indagación. Los líquidos corporales de la persona constituyen un eje desde donde se concibe la enfermedad, como se sostiene desde la teoría de los humores corporales. En este sentido, los cuerpos, el de las personas humanas y el de las plantas, implican una circularidad de fluidos como, por ejemplo, el fluido de aires entre malos aires y el humo que se desprende la combustión de plantas y minerales, se presentan como una renovación de fluidos que son el remedio mismo. Estas transformaciones del cuerpo de la planta, pueden abordarse desde la reconstrucción de una cadena operativa, aspecto a desarrollar en futuros trabajos.

Retomando el objetivo de esta investigación, comprender la relación de los pobladores de la Comunidad Originaria de Finca Valiazo (Humahuaca) y los *yuyos* en el marco sus saberes y prácticas medicinales, reconocemos que dicha relación está marcada por la convivencia, donde los *yuyos* y los pobladores manifiesta una relación que escapa a una lógica utilitarista de la planta en tanto recurso terapéutico. La importancia del conocer a la planta, no se limita a aprender sobre sus propiedades curativas, sino tener referencias sobre la crianza de las mismas, aspecto que tiene impacto en las prácticas terapéuticas.

El focalizar en la relación de plantas y personas en el marco de la medicina andina no busca idealizar o romantizar los saberes y las prácticas que los pobladores de Valiazo manifiestan, sino más bien dar cuenta de otras formas de comprender las afecciones a la salud y de relacionarse con las plantas.

# CUADRO N°1: CUADRO DE PLANTAS, DOLENCIAS Y ESPACIOS

| N° | Nombre local                  | Familia Botánica | Nombre científico de la especie                                       | Órgano u dolencias que cura                              | Espacio de crecimiento                         |
|----|-------------------------------|------------------|---|--|--|
| 1  | Ajenco                        | Asteraceae       | <i>Artemisia abstinium</i> L.   | Para el hígado   | Huerto   |
| 2  | Arca                          | Chenopodiaceae   | <i>Dysphania mandonii</i> (S. Watson) Mosyakin & Clemants             | Para calmar el dolor de estómago                         | Poblado, bajo los churquis                     |
| 3  | Borraja                       | Borraginaceae    | <i>Borrigo officinalis</i> L.   | Para calmar la tos y el resfrió                          | Huerto   |
| 4  | Burro                         | Verbenaceae      | <i>Aloysia polystachya</i> (Griseb.) Moldenke                         | Para el estómago   | Huerto   |
| 5  | Cardón blanco                 | Cactaceae        | <i>Oreocereus</i> sp.   | Para baja la fiebre calma el dolor de cabeza             | Poblado, cerro                                 |
| 6  | Cola de zorro/ kepo de vibora | Cactaceae        | <i>Opuntia</i> sp.  | Baja la fiebre   | Poblado, campo                                 |
| 7  | Cacalá                        | Solanaceae       | <i>Nicotiana glauca</i> Graham  | Para el dolor de cabeza                                  | Poblado, campo, cerro                          |
| 8  | Cedón                         | Verbenaceae      | <i>Aloysia citrodora</i> Palau  | Para el estómago   | Huerto   |
| 9  | Chachacoma                    | Asteraceae       | <i>Senecio nutans</i> Sch. Bip.                                       | Para adaptarse, asma, resfrió                            | Cerro  |
| 10 | Chipi chape                   | Krameriaceae     | <i>Krameria lappacea</i> (Dombey) Burdet & B.B. Simpson               | Para el dolor de cintura, para las infecciones urinarias | Cerro  |
| 11 | Chirchicoma                   | Asteraceae       | <i>Mutisia</i> sp.  | Para la tos  | Cerro  |
| 12 | Coca                          | Erythroxylaceae  | <i>Erythroxylum coca</i> Lam.   | Para calmar el dolor de estómago y de cabeza             | Compra   |
| 13 | Espina amarilla               | Apiaceae         | <i>Azorella nitida</i> (Gillies & Hook.) G.M. Plunkett & A.N. Nicolas | Para la tos  | Cerro  |
| 14 | Llantén hoja ancha            | Plantaginaceae   | <i>Plantago major</i> L.  | Para desinflamar la vesícula                             | Rastrojo, huerto,                              |
| 15 | Llantén hoja larga            | Plantaginaceae   | <i>Plantago lanceolata</i> L.   | Para el hígado (variedad blanca)                         |  |
| 16 | Malva                         | Fabaceae         | <i>Melilotus albus</i> Desr.  | Para el dolor de cabeza                                  | Huerto,  |
| 17 | Manzanilla                    | Asteraceae       | <i>Matricaria chamomilla</i> L.                                       | Para limpiezas del cuerpo, dolor de estómago.            | Huerto   |
| 18 | Menta                         | Lamiaceae        | <i>Mentha</i> sp.   | Para la gastritis  | Huerto, rastrojo                               |
| 19 | Muña- muña                    | Lamiaceae        | <i>Clinopodium gilliesii</i> (Benth.) Kuntze                          | Para dolor de estómago y de huesos                       | Cerro  |
| 20 | Ñusco                         | Solanaceae       | <i>Solanum palitans</i> C.V. Morton                                   | Para la constipación y el dolor de estómago              | Rastrojo, huerto                               |
| 21 | Orejita de perro              | No identif.      | No identif.   | Para el dolor de muela                                   | Rastrojo                                       |
| 22 | Orégano                       | Lamiaceae        | <i>Origanum vulgare</i> L.  | Para limpiar la mala sangre post parto                   | Huerto, compra                                 |
| 23 | Paico                         | Chenopodiaceae   | <i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clemants                | Para desinflamar el hígado y el empacho                  | Rastrojo, huerto                               |
| 24 | Perejil                       | Apiaceae         | <i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) Fuss                              | Para limpiar el cuerpo                                   | Huerto   |
| 25 | Pupusa                        | Asteraceae       | <i>Xenophyllum poposum</i> (Phil.) V.A. Funk                          | Para el mal de altura                                    | Cerro  |
| 26 | Quimpe                        | Chenopodiaceae   | <i>Lepidium albidum</i> L.  | Para la fiebre, infecciones cicatrizante, antibiótico    | Huerto   |
| 27 | Quinchamal                    | Asteraceae       | <i>Baccharis grisebachii</i> Hieron.                                  | Seca el frío. Reuma.                                     | Cauces de río                                  |
| 28 | Rica-rica                     | Verbenaceae      | <i>Aloysia salsooides</i> (Griseb.) Lu-Irving & O'Leary               | Da calor   | Cauce de río, quebradas                        |
| 29 | Romero                        | Lamiaceae        | <i>Rosmarinus officinalis</i> L.                                      | Para limpiar   | Huerto   |
| 30 | Ruda                          | Rutaceae         | <i>Ruta chalepensis</i> L.  | Para los mareos, el dolor de cabeza y dolores corporales | Huerto   |
| 31 | Sañilla                       | Asteraceae       | <i>Bidens pilosa</i> L. var. pilosa                                   | Para la falseadura                                       |  |
| 32 | Santa maría                   | Asteraceae       | <i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch.Bip.                             | Para inducir abortos                                     | Rastrojos, huerto                              |
| 33 | Solda que solda, múrdago      | Loraniaceae      | <i>Ligaria canefolia</i> (Ruiz & Pav.) Tiegh.                         | Para infección urinaria, para la falseadura              | Sobre los árboles, huertos, rastrosjos caminos |
| 34 | Sumalahua                     | Caesalpinaceae   | <i>Senna crassiramea</i> (Benth.) H.S. Irwin & Barneby                | Para la tos, calma la sed                                | Campo  |
| 35 | Oque tola                     | Asteraceae       | <i>Baccharis</i> sp.  | Para limpiar el cuerpo y espacios                        | Campo, cerro                                   |
| 36 | Tojilla                       | Solanaceae       | <i>Fabiana densa</i> J. Remy  | Para limpiar el cuerpo y los espaciosquebraduras de an   | Cerro  |
| 37 | Tupasaire                     | Pteridaceae      | <i>Agyrochosma nivea</i> (Poir) Windham. var. nivea                   | Para el maláire. Para el susto                           | Cerro  |
| 38 | Yerba buena                   | Lamiaceae        | <i>Mentha af. rotundifolia</i> (L.) Huds                              | Para el estómago   | Huertos, estanques, acequias.                  |
| 39 | Verbena                       | Verbenaceae      | <i>Verbena</i> sp.  | Para la infección urinaria y falseadura                  | Huerto   |

## BIBLIOGRAFÍA

- Absi, P. y Soriano, C. (2019). Etnografía para no antropólogos ¡Ni antropólogas! Introducción al trabajo de campo. Sucre-Bolivia: Ciencia Editores.
- Acosta M. E., Ladio, A.H. y Vignale, N.D. (2015). ¿Qué saben sobre plantas empleadas en medicina tradicional los niños de la escuela primaria de San Salvador de Jujuy Argentina? *Gaia Scientia*. 9 (3), 90-104.
- Acosta, M.E., Ladio, A.H. y Vignale, N.D. (2018). Herbolaria migrante boliviana en un contexto periurbano del Noroeste Argentino. *Blacpma* 17, 217–237.
- Acosta, M.E. (2018). Etnobotánica de comunidades inmigrantes bolivianas de la provincia de Jujuy, Argentina: estudio del cambio y la flexibilidad (Tesis Doctoral). Facultad de Ciencias Agrarias: Universidad Nacional de Jujuy.
- Alba, J.J. (1987). Huari: La gran feria nacional de los Jampis. *Economía y Sociedad*, 10,1-6. Cochabamba Bolivia.
- Alba, J.J. (1993). Estrategias de salud y prácticas Jampiris. En: Regalsky, P. (ed.), *Los Jampiris de Raqaypampa*. Cochabamba: CENDA.
- Albeck, M. E. (1995). Cronología y funcionalidad de los recintos de cultivo prehispánicos de Coctaca, Prov. de Jujuy, Argentina. *Hombre y Desierto*, 9 (1), 317-322.
- Albeck, M. E. (2016). Producción y lógica de la red vial incaica en el extremo septentrional del NOA. *Arqueología* 22(1), 61-79. ISSN 1853-8126
- Albuquerque U.P., Monteiro, J.M., Ramos, M.A., Cavalcanti de Amorin E.L. (2008). A pesquisa etnobotânica em mercados e feiras livres. In Albuquerque, U.P., Paiva de Lucena R.F., Fernandes Cruz de Cunha L.V. (Eds). *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*, 145-160.
- Alcorn, J.B. (1995). The scope and aims of Ethnobotany in a developing World. En: Schultes RE, Von Reis S (Eds). *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Dioscorides Press, /Timber Press, Portland, 23-39.
- Alexiades, M.N. (1995). Apuntes hacia una metodología para la investigación etnobotánica. Conferencia Magistral. VI Congreso Nacional de Botánica y I Simposio Nacional de Etnobotánica.
- Allen, C. J. (2008). La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina. Cuzco: CBC.
- Allen, C. (2015). El animismo en los Andes. Artículo presentado en el encuentro internacional “arqueología y etnohistoria en los andes y tierras bajas. dilemas y miradas complementarias” Cochabamba-Bolivia, 24 a 29 de agosto.

- Almeida, H. (1996). Introducción al estudio de la medicina popular en Cuyo. Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires: Prensa del Ministerio de Educación.
- Anzures M. y Bolaños. (1978) Medicinas Tradicionales y Antropología. Anales de Antropología. Instituto de investigación Antropológica, UNAM, 15, 132-163.
- Apaza Ticona, J. (1998) Conversación ritual. Entre las familias del agua. y los miembros de la comunidad humana en Conima y Tilali. En: Apaza Ticona, J., Gordillo Condori, V. y Cutipa Flores, O. S. (eds). *La crianza mutua en las comunidades aymaras*. Lima: PRATEC.
- Arenas, P. (2012). Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del cono sur de Sudamérica. Buenos Aires: CEFYBO- CONICET.
- Arévalo, M. (1999). Los sachas y sus parientes chacareros. En: PRATEC. *Las Crianzas de las Wacas. Los parientes silvestres de las plantas alimenticias cultivadas en los Andes*. Lima: PRATEC.
- Argueta, A. y Ruiz, R. (1997). Notas para la construcción de una epistemología de las etnociencias. II Congreso Internacional de Etnobotánica. Yucatán-México.
- Arnold, D.Y. (2006). Metodologías en las ciencias sociales de la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto. En Yapu, M. (Coord.). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz: Fundación PIEB.
- Arnold, D. Y. (2016). Territorios animados. Los ritos al Señor de los Animales como una base ética para el desarrollo productivo en los Andes. En: López Dollinger, A.E.R. y Galarza Mendoza, H.T. (eds.). *Símbolos, desarrollo y espiritualidades el papel de las subjetividades en la transformación social*. La Paz: ISEAT.
- Arteaga, F. (2010). 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 5, (3), 397-429.
- Ayala, J. L. (2009). Yatiris: adivinos andinos. Ceremonia/Manual para el pago a la Pachamama, lectura de la suerte mediante la coca. Lima-Perú: Editorial Universitaria.
- Baixeras Divar, J.L. (2006). Salud intercultural. Relación de la medicina kallawayaya con el sistema de salud pública en San Pedro de Curva. En Fernández Juárez, G. Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y Crítica Intercultural. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Bejarano, I. (2004). Lo Culto y lo Popular: Medicina Letrada / Medicina Tradicional. Hacia una práctica unificada de los conocimientos médicos. VI Jornadas de Investigación en Humanidades y Cs. Sociales, Jujuy.



- Bertonio, L. *Vocabulario de la Lengva Aymara*. Transcripción de la primera edición 1612.
- Besio, L. (2017). Chañarales: espacios simbólicos de cura y peligro Ensayo realizado sobre notas etnográficas con campesinos de comunidades huarpes en el departamento de Lavalle, al NE de la provincia de Mendoza (Argentina). *Revista Del Museo De Antropología*, 10 (1), 105-116. Recuperado de: <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v10.n1.1627>
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2011). Introducción y Capítulo 1. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (comps.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brandi, Ana (2002). Las prácticas de los legos y la cura del mal de ojo en Buenos Aires. *Mitologías*, 16, 9-24. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/146/14601701.pdf>
- Bouysson Cassagne (1988). *Lluvias y cenizas Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz: Hisbol.
- Braun, R.H (1993). *Las Tola: un complejo de especies vegetales andinas*. Serie Divulgación Científica 5. Secretaria de Ciencia y Técnica y Estudios Regionales-UnJu.
- Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.
- Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevos Mundos Nuevos*. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61781>
- Bugallo, L. (2019). Los puneños y la cría de sus cultivos. *Prácticas agrícolas en la puna jujeña durante el siglo XX*. *Illes i Imperis*, 21. 225-259. DOI: 10.31009/illesimperis.2019.i21.10
- Bustos Domínguez, R. (2000). Elementos para una antropología del dolor: el aporte de David le Bretoni. *Acta Bioethica*, VI,(1), 105-111.
- Cabiese, F. (1993). *Apuntes de Medicina Tradicional. La racionalización de lo irracional*. Lima: Consejo Nacional De Ciencia Y Tecnología.
- Cabrera A. (1976). *Regiones fitogeográficas Argentinas*. Enciclopedia Agricultura y Jardinería 2. Buenos Aires. ACME S.A.C.I.
- Callahan, M. (2006). El Hospital Kallawaya “Shoquena Husi” de Curva. Un Experimento en Salud Intercultural. En Fernández Juárez, G. *Salud e Interculturalidad en América Latina*. Antropología de la salud y Crítica Intercultural. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- Capparelli, A. y Lema, V. (2010). Prácticas poscolecta/post-aprovisionamiento de recursos vegetales: una perspectiva paleoetnobotánica integradora aplicada a casos de Argentina. V International Congress of Ethnobotany (ICEB) Capítulo 24. Simposio 24. Tomo III, 1171-1175. Bariloche.
- Capparelli, A. (2016). *El bosque como un fenómeno biocultural diverso: hacia una integración de enfoques en la construcción de formas de relación futuras*. V Jornadas Forestales Patagónicas – III Jornadas Forestales de Patagonia Sur – Ecofuego II 9 al 13 de noviembre del 2016, Chubut.
- Cavalcanti-Schiel, R. (2007). Las muchas naturalezas en los Andes. *Revista de recerca i formació en antropologia*, 7, 1-11.
- Cavalcanti-Schiel, R. (2014). Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46, (3), 453-465.
- Chambi Pacoricona, W. (1997). La Luna como acompañante en la crianza de plantas y animales. En: Van Kessel, J. y Larraín Barros, H. (eds.). *Manos sabias para criar la vida tecnología andina*. Quito: Abya-Yala, IECTA.
- Chambi Pacoricona, N. (1997). La conversación con los insectos “plagas” para recuperar la armonía en la crianza en el mundo aymara. En: Van Kessel, J. y Larraín Barros, H. (eds.). *Manos sabias para criar la vida tecnología andina*. Quito: Abya-Yala, IECTA.
- Clément, D. (1998). *L'Ethobiologie. Athropologica* (40), 4-7.
- Cotton, C. (1995). Methods in Ethnobotanical Study. En Cotton, C., *Ethnobotany: Principles and Applications*, 91-127. New York: John Wiley & Sons.
- Crivos, M. (1996). La narrativa oral de los "médicos campesinos" como fuente para el estudio del cambio y continuidad en las concepciones y vivencias acerca de la enfermedad en Molinos (Salta, Argentina). Recuperado de: <http://www.hola.pro.br/arquivo/webdoc03/2005/webdoc3h.html>
- Crivos, M. y Eguía, A. (1981). Dos estudios antropológicos sobre medicina tradicional de los Valles Calchaquíes, Argentina. En *Folklore Americano*, 31, 71-76.
- Crivos, M. y Martínez, M.R. (1996). Las estrategias frente a la enfermedad en Molinos (Salta, Argentina). Una propuesta para el relevamiento de información empírica en el dominio de la etnobiología. En Martínez, A., Vargas, L. A. y Serrano, C. (Eds.) *Contribuciones a la Antropología Física Latinoamericana (IV Simposio de Antropología Física «Luis Montané»)*. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/30341>
- Crivos, M. y Martínez, M.R. (1997). La aproximación etnográfica al estudio de la medicina tradicional. una experiencia en los Valles Calchaquíes salteños (Argentina). N° 49 Congreso Internacional del Americanistas (ICA). La

Etnomedicina en Mesoamérica y los Andes. Quito Ecuador. Recuperado de:  
[http://ns1.cuco.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Crivos\\_Martinez.htm](http://ns1.cuco.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Crivos_Martinez.htm)

- Cruz, M. (2008). Recursos etnobotánicos y su cosmovisión en la comunidad de Juella, provincia de Jujuy. Primeras Jornadas Interdisciplinarias de estudios Agrarios y Agroindustriales del Noa. Facultad de Agrarias: Jujuy.
- Cruz, M., Soto, G. del C. y Durán, A. G. (2010). Una experiencia de devolución de saberes etnobotánicos en Coctaca, departamento Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina. UNJu.
- Dalle, P., Boniolo, P., Sautu, R. y Elbert, R. (2005). Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología. Buenos Aires: CLACSO.
- Delfino, D. (2001). Las pircas y los límites de una sociedad. Etnoarqueología en la Puna (Laguna Blanca, Catamarca, Argentina). *Ethnoarchaeology of Andean South America*, Lawrence A. Kuznar, (ed.) 97-137. Ann Arbor: International Monographs in Prehistory.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Descola, P. (2014). ¿Existen paisajes amazónicos? En: Rostain, S. (ed.). *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: MCCTH, Senescyt, 3EIAA. ISBN: 978-9942-13-893-4
- De Munter, K.(2016). Ontología relacional y cosmopraxis desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48 (4), 629-644.
- Entrocassi, G.S., Hormigo, D.F., Gavilán, R.G. y Sánchez-Mata, D. (2014). Bioclimatic Typology of Jujuy province (Argentina). *Lazaroa*, 35, 07-18. doi: 10.5209/rev\_LAZA.2014.v35.42366 ISSN: 0210-9778.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1), 11-32. DOI: 10.11156/aibr.110102
- Estermann, J. (2006). Capítulo 7. Runasofía o jaquisofía: antropología andina. En Esterman J. (ed.), *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz-Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Fandos, C. (2014). Tierras comunales indígenas en Argentina. Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX. Universidad de Alcalá. IELAT, 63, 1-31.

- Fandos, C. (2014a). Enfiteutas, propietarios y arrendatarios en el departamento de Humahuaca. Estructura social y distribución de la riqueza en la década de 1860. *Estudios sociales del Noa*, 14, 41-61. ISSN 2362-2482
- Fernández Juárez, G. (1999). Médicos y Yatiris. Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara. La Paz: CIPCA.
- Fernández Juárez, G. (2004). Ajayu, ánimo, kuraji: el "susto" y el concepto de persona en el Altiplano aymara. En Spedding Pallet, A. (ed.), *Gracias a Dios y a los Achachilas, ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Ediciones Plural.
- Fernández Juárez, G. (1997). *Testimonio kallawayaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Recuperado en: [https://digitalrepository.unm.edu/abya\\_yala/289](https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/289)
- Flores Guerrero, R. (2004). Salud, Enfermedad y Muerte: Lectura desde la Antropología Sociocultural. *Revista Mad-Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile*, nº10,1-8.
- Fontes, C. (2016). Caminar con bueyes. La intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca). *Estudios sociales del noa /18*, 61-86. ISSN 2362-2482 (en línea)
- García, Silvia (1984). Conocimiento empírico, magia y religión en la medicina popular de los Departamentos de Esquina y Goya (Corrientes). En Rolandi de Perrot, D., *Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Buenos Aires: Bracht Editores.
- García et al. (2018). K'oa, entidad andina de una planta y otros cuerpos. Una posibilidad interpretativa para ofrendas funerarias en la arqueología de Arica. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. Recuperado en: [https://www.academia.edu/38239031/K\\_oa\\_entidad\\_andina\\_de\\_una\\_planta\\_y\\_otros\\_cuerpos.\\_Una\\_posibilidad\\_interpretativa\\_para\\_ofrendas\\_funerarias\\_en\\_la\\_arqueolog%C3%ADa\\_de\\_Arica](https://www.academia.edu/38239031/K_oa_entidad_andina_de_una_planta_y_otros_cuerpos._Una_posibilidad_interpretativa_para_ofrendas_funerarias_en_la_arqueolog%C3%ADa_de_Arica)
- Geertz, C. (2003). Parte 1. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Gil García, M.F. y Fernández Juárez, G. (2008). El culto a los cerros en el mundo andino. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1), 105-113. ISS: 0556-6533
- Gil García, M.F. (2012). Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino. *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (1), 145-168. ISSN: 0556-6533 [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_REAA.2012.v42.n1.38641](http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38641)
- Gil García, M.F. (2017) El remedio fetiche. Apuntes para una etnografía del medicamento. En: Gil García, M.F. y Vicente Martín, P. (Coords.). *Medicinas y*

*cuerpos en América Latina. Debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad.* Quito: Abya-Yala.

- Girault, L. (1987). *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes.* La Paz: Quipus.
- Gomel Apaza, Z.P. (1997). Crianza del agua en la Cultura Pukara contemporánea. En: Van Kessel, J. y Larraín Barros, H. (eds.). *Manos sabias para criar la vida tecnología andina.* Quito: Abya-Yala, IECTA.
- González-Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.* Vol. LXXI (1), 101-128.
- González Holguín (1989). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca* [1608] (3era ed). Lima: Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos.
- González La Riva, P. (2005). Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, 68-88. Recuperado de <http://revistaandinabc.com/wp-content/uploads/2016/ra41/ra-41-2005-02.pdf>
- Gose, P. (2001). Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Guaman Poma de Ayala, F. [1615] 1987. *Nueva crónica y buen gobierno.* Coll. Crónicas de América 29. Historia 16, 3 tomos. Edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Siglo XXI.
- Guardia Mayorga, C.A. (1970). *Diccionario Kechua Castellano* (4ta ed.). Lima: Ediciones Peisa.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte.* Buenos Aires: Editorial Biblos
- Hernández, M. P., Calonge, F.S., Fernández, V. R., Sona, M.F., Hernández, M. V. (2018). Plantas usadas en medicina popular en el sector sur de los humedales rioplatenses de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. *Revista de la Facultad de Agronomía*, 118 (1), 61-75. doi.org/10.24215/16699513e007
- Hilgert, N. I. (2001). Plants used in home medicine in the Blanco River basin, in northwestern Argentina subtropical montane forests. *J. Ethnopharm.* 76, 11-34.
- Hunn E. (2007). Ethnobiology in four phases. *Journal of Ethnobiology*, 27(1), 1-10. DOI: [http://dx.doi.org/10.2993/0278-0771\(2007\)27\[1:EIFP\]2.0.CO;2](http://dx.doi.org/10.2993/0278-0771(2007)27[1:EIFP]2.0.CO;2)

- Hurrell, J.A. y Amat, A.G. (1984). El concepto de plantas biodinámicas. *Acta Farm.Bonaerense*, 3 (2), 211-214.
- Hurrell, J.A. (1991). Etnomedicina, Enfermedad y Adaptación en Iruya y Santa Victoria (Salta, Argentina). *Revista del Museo de La Plata*, 4, 21-49.
- Hurrell, J.A., Ulibarri, E.A., Arenas, P.M. y Pochettino, M.L. (2011). Plantas de herboristería: plantas medicinales que se comercializan en herboristerías de la ciudad de Buenos Aires, (1ra ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial L.O.L.A.
- Idoyaga Molina, A. (1999 a). La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina). *Scripta Ethnologica*, XXI, 7-33.
- Idoyaga Molina, A. (1999 b). El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina). *Mitológicas*, XIV, 7-20.
- Idoyaga Molina, A. (2005). Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnologica*, XXVII, 111-147. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14811516007>
- Idoyaga Molina, A., (2001). Etiologías, síntomas y eficacia terapéutica. el proceso diagnóstico de la enfermedad en el noroeste argentino y cuyo. *Mitológicas*, XVI (1), 9-43.
- Idoyaga Molina, A., Sarudiansky, M. (2011). Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino. Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas. *Argumentos UAM-X*, 24 (66),315-336. ISSN 0187-5795
- INDEA (1999). Las plantitas del gentil son sus padres de nuestras papitas. En: PRATEC. *Las Crianzas de las Wacas. Los parientes silvestres de las plantas alimenticias cultivadas en los Andes*. Lima: PRATEC.
- Jiménez de Puparelli, D. (1984). Función de la Medicina Popular Entrerriana y su relación con la Medicina Oficial. En Rolandi de Perrot, D., *Cultura Tradicional del Área del Paraná Medio*. Buenos Aires: Bracht Editores.
- Katinas, L. (2001). El Herbario, significado, valor y uso. Probiotás, Serie técnica y didáctica n°1. ISNN N° 1515-9329.
- Knipper, M. (2006). El reto de la “medicina intercultural” y la historia de la “medicina tradicional” indígena contemporánea. En Fernández Juárez, G. (Coord.). *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y Crítica Intercultural*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- Laime Ajacopa, T. (2018). *Puraq Simipirwa. Diccionario Bilingüe*. La Paz: Plural Editores.
- Lambaré, D. A. (2014). Manejo de variedades locales de *Prunus persica* (Rosaceae) en la Quebrada de Humahuaca, Argentina y su relación con los sistemas agrícolas tradicionales. *Zonas áridas*, 15 (1), 128-147.
- Langdon, E.J. y Wiik, F.B. (2010). Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud. *Revista latinoamericana de Enfermagem*, 18 (3). 177-185. Recuperado de: [https://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/es\\_23.pdf](https://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/es_23.pdf)
- Lara, J. (1997). *Diccionario Qheshwa-Castellano/Castellano-Qheshwa*. La Paz – Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Lema, V. (2009). *Domesticación vegetal y grados de dependencia ser humano-planta en el desarrollo cultural prehispánico del Noroeste Argentino*. Tesis Doctoral Inédita. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Lema, V. (2010). Procesos de domesticación vegetal en el pasado prehispánico del noroeste argentino: estudio de las prácticas más allá de los orígenes. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXV*. Buenos Aires.
- Lema, V. (2013). Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. CD Room.
- Lema, V. (2014a). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina. En Benedetti A., y Tomasi, J. (comp.), *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Lema, V. (2014b). *Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas*. Espaço Ameríndio, porto Alegre, 8, (1), 59-82.
- Lema, V. (2017). Geografías y prácticas: plantas que circulan, que se quedan y que se van para no volver. En B.N, Ventura, G. Ortiz y M.B. Cremonte (Eds.), *Arqueología de la vertiente oriental Surandina. Interacción macro-regional, materialidades, economía y ritualidad* (267-278). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). *Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martin, G. (1995). *Ethnobotany. A methods manual*. Londres: Chapman & Hall.

- Martínez, G. (1989). *Espacio y Pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: Hisbol.
- Martinez Crovetto, R. (1981). Las plantas utilizadas en medicina popular en el noroeste argentino de Corrientes (República Argentina). *Miscelánea Inst. M. Lillo*. 69, 7-139.
- Martínez, G. J. (2008). Farmacopea natural y tratamiento de afecciones de la piel en la medicina tradicional de los campesinos de las sierras de Córdoba (República Argentina). *Dominguezia*, 24(1), 27-46. Recuperado de: <http://www.dominguezia.org/volumen/articulos/2413.pdf>
- Martínez, J.G., Lujan, M.C. y Barboza G.E. (2017). Confluencia de experiencias etnomédicas y uso de plantas medicinales en practicantes nativos del Valle de Traslasierra (Departamento San Javier), Córdoba, Argentina. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 52 (4), 797-825. ISSN0 373-580X.
- Martínez, M.R. y Pochettino, M. L. (1992). "The 'farmacia casera' (household pharmacy): a source of ethnopharmacobotanical information". *Fitoterapia, Italia*, 63 (3), 209-216.
- Martínez, M.R. y Pochettino, M.L. (2004a). Las mujeres del Valle Calchaquí dicen acerca de sus enfermedades y “remedios”. Análisis de los recursos terapéuticos utilizados. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 29, 163-182.
- Martínez, M.R. y Pochettino, M.L. (2004b). Microambientes y Recursos Vegetales Terapéuticos. *Conocimiento Local En Molinos, Salta, Argentina. Zonas Áridas* N° 8. ISSN 1013-445X
- Martínez, M.R., Pochettino M.L. y Cortella, A.R. (2004). Environment And Diseases In The Calchaqui Valley (Salta, Argentina): Phytotherapy For Osteo-Articular And Cardio-Circulatory. *Journal of Ethnopharmacology* 95 (2-3), 317-327.
- Marzocca, A. (2001). *Malezas Medicinales*. Conferencia dictada el 14 de septiembre de 2001 en la Confederación Farmacéutica Argentina. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/30751>
- Molares S. y Ladio, A. (2017). Capítulo 3: Plantas medicinales de los Andes Patagónicos: una revisión cuantitativa (p.90-128). En Vignale, N. D. y Pochettino, M. L. (eds.), *Avances sobre plantas medicinales andinas*. San Salvador de Jujuy: CYTED.
- Montani, M.C. (2012). Uso medicinal de plantas entre descendientes Huarpes en la comunidad de Lagunas del Rosario (Mendoza-Argentina). En Arenas, P. (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del cono sur de Sudamérica*. Buenos Aires: CEFYBO- CONICET.
- Nasti, A. (2015) Kallawayas: Herbolarios de la Tierra Sagrada. Médicos Itinerantes e integración comunitaria. Una mirada a la comunidad boliviana de Villa Celina, Partido de La Matanza, *Revista RiHumSo* 1, (7). ISSN 2250-8139



- Nates C. B. (2006). De lo Etno a lo Botánico: algunas reflexiones sobre la etnobotánica dentro del marco de las etnociencias. Recuperado de: [http://190.15.17.25/lunazul/downloads/Lunazul9\\_10\\_8.pdf](http://190.15.17.25/lunazul/downloads/Lunazul9_10_8.pdf)
- Oblitas, E. (1992). Plantas Medicinales de Bolivia: Farmacopea Callaway. La Paz-Bolivia: Los Amigos del Libro.
- Oses Gil, A. (2010). El lenguaje de la etnobotánica. Boletín Antropológico, 28. (79), 159-175. ISSN:1325-2610
- Palma, N. H., (1973). Estudio antropológico de la medicina Popular de la puna. Buenos Aires: Ed. Cabargón.
- Palma, N. H., (1978). La Medicina Popular en el Noroeste Argentino. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Palma, N.H., (2009). Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional andina. Del Noroeste Argentino al Conurbano Bonaerense. Salta: Mundo Gráfico Salta Editorial.
- Palomino Valdivia, C. y Ojeda Escalante, R. (2016). Criándonos entre plantas y hombres. *Saberes agrícolas de Chinchaypucyo (Anta-Cusco)*. Perú: CRESPIAL
- Pazzarelli, F. y Lema, V. (2018). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina), *Chúngara Revista de Antropología chilena* 50 (2), 307-318.
- Pereira Silva, L. (1995). Antropología de la enfermedad: Teoría, Práctica y Aportes para el debate antropológico. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de antropólogos de Chile. A.G, Valdivia. Recuperado de:
- Pérez de Nucci, A.M., (1989). La Medicina tradicional del Noroeste argentino: Historia y presente. Buenos Aires: Del Sol.
- Pérez de Nucci, A.M., (2015). Magia y chamanismo en la medicina popular del Noroeste Argentino. Buenos Aires: Dunker.
- Pochettino, M. L. (2005). *Verduras en Europa, yuyos en América: prácticas y conocimientos sobre malezas comestibles*. Congreso Argentino de inmigración IV Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Santa Fe.
- Pochettino, M. L., Arenas, P. M., Sánchez, D. y R. Correa. (2008). Conocimiento botánico tradicional, circulación comercial y consumo de plantas medicinales en un área urbana de Argentina. *Bol Latinoam Caribe Plant Med Aromat* 7(2), 141-148.
- Pochettino, M. L., Lema, V. y Capparelli, A. (2008). ¿Aprendices de shaman o piratas de la naturaleza? Apropiación del conocimiento botánico tradicional y ética etnobotánica. En Archila, S., Giovannetti, M. y Lema V. (comps.).

- Arqueobotánica y teoría arqueológica: discusiones desde Suramérica. Colombia: Ediciones Uniandes.
- Pochettino ML. 2015. Botánica económica: Las plantas interpretadas según tiempo, espacio y cultura. Sociedad Argentina de Botánica. Buenos Aires. 448 pag.
- Ramos, R. S., Hilgert, N.I. y Lambaré, D. A. (2013). Agricultura tradicional y riqueza de maíces (*Zea Mays*). Estudio de caso en Caspalá, provincia de Jujuy, Argentina. *Sociedad Argentina de Botánica; Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 3 (4), 607-621.
- Reboratti, C. (1997). *De hombres y tierras. Una historia ambiental del Noroeste Argentino*. Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino. Salta.
- Regalsky, P. (1993). *Los Jampiris de Raqaypampa*. Cochabamba: CENDA.
- Rengifo Vásquez, G. (1999). Las Crianzas de las Wacas. En: PRATEC. *Las Crianzas de las Wacas. Los parientes silvestres de las plantas alimenticias cultivadas en los Andes*. Lima: PRATEC.
- Remorini, C., Crivos, M., Martínez, M. R., Aguilar Contreras, A., Jacob, A. y Palermo, M. L. (2012). Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del "Susto". Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México. *Dimensión Antropológica*, 54. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/29452>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Recuperado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>
- Reyes Escate, L. (2020). Las fuerzas de yocle o por una ecosofía del agua. *Estudios sociales del noa* /23. ISSN 0329-8256
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangaste*. Perú: IFEA-CBC.
- Rivero, A. (2008). *Yuyos pastillas y poder. La relación entre el sistema oficial de salud y las medicinas populares (Tesis de licenciatura)*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- UNJu, Jujuy.
- Rivera Nuñez, D. y Obón de Castro, C. (2007). Capítulo 4. Metodología del trabajo etnobotánico. *Guía de teoría y prácticas de Etnobotánica*. España: Diego Marín Librero.
- Rodríguez Gómez, G., Gil Flores, J., García Jiménez, E. (1996). Capítulo 3: Proceso y fases de la investigación cualitativa. *Metodología de la investigación cualitativa*. España: Ediciones Aljibe.

- Rodríguez Sabiote, C. (2003). Nociones y destrezas básicas sobre el análisis de datos cualitativos. Recuperado de: [https://www.ugr.es/~ugr\\_unt/Material%20M%20F3dulo%201/Nociones%20y%20destrezas%20b%20E1sicas%20sobre%20el%20análisis%20de%20datos%20cualitativos.pdf](https://www.ugr.es/~ugr_unt/Material%20M%20F3dulo%201/Nociones%20y%20destrezas%20b%20E1sicas%20sobre%20el%20análisis%20de%20datos%20cualitativos.pdf)
- Romeo, R. (2015). Plantas empleadas en medicina popular en la provincia de Jujuy, departamento Capital y alrededores. *Dominguezia*. 31 (2), 5-10.
- Romero Flores, J.R. (2019). Dinámica festiva y posibilidad de estar siendo: La disputa por el sentido común. *Calle14, Revista de investigación el campo del arte*, 14 (26), 382-396.
- Rösing, I. (1990). *Introducción al Mundo Callawayá. Curación ritual para vencer penas y tristeza*. La Paz: Los amigos del libro.
- Rubinelli, M. L., Quintana, M.B. y Vilca, M. (2000). *De nuestra salud...lo que cuentan en Humahuaca (en búsqueda del equilibrio)*. Jujuy: REUN UNJu.
- Scarpa, G.F. (2009). Etnobotánica médica de los indígenas Chorote y su comparación con la de los criollos del Chaco Semiárido (Argentina). *Darwiniana*, 47,(1), 92-107.
- Scarpa, G.F. (2004). El síndrome cálido-fresco en la medicina popular criolla del Chaco argentino. *RDTP*, (2), 5-29.
- Sica, G. (2016). Procesos comunes y trayectorias diferentes en torno a las tierras de los pueblos de indios de Jujuy. Siglo XVI al XIX. *Revista del Museo de Antropología* 9 (2), 171-186. Recuperado en <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- Sikkink, L. (2000). Ethnobotany and Exchange of Traditional Medicines on the Souther Bolivian Altiplano. *High Altitude Medicine & Biology*, 1 (2), 115-123.
- Spedding Pallet, A. (2004). *Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino. Gracias a Dios y a los Achachilas, ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Ediciones Plural.
- Spedding Pallet, A. (2011). *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz-Bolivia: Ed. Mama Huaco.
- Strasser, G. (2011). *Prácticas y representaciones en torno a los procesos de salud-enfermedad en la población de Azampay (Tesis Doctoral)*. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Strasser, G. (2015). "Tantos males que hay, a veces no son males para los médicos, es para el campesino". *Enfermedades Tradicionales en Azampay, generalidades y singularidades locales*. *Scripta Ethnologica*, XXXVII,102-140.

- Suárez, M.E. (2014). *Etnobotánica wichí del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño* (1a ed.). Don Torcuato : Autores de Argentina. ISBN 978-987-711-061-6
- Tarifa Navia, L. (1993). Dos visiones de la salud en el área rural. En: Regalsky, P. (ed.), *Los Jampiris de Raqaypampa*. Cochabamba: CENDA.
- Torres Lezama, V. (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum.Revista de Ciencias Sociales*, XV, (29), 135-179.
- Trinchero, H. H. (2007). *Aromas de lo exóticos (retornos del objeto) para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: Ed. Sb.
- Van Kessel, J. (1997). La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina. En: Van Kessel, J. y Larraín Barros, H. (eds.). *Manos sabias para criar la vida tecnológica andina*. Quito: Abya-Yala, IECTA.
- Vignale N. D. (2002). Relevamiento y análisis exomorfológico y micrográfico de plantas medicinales de la puna y prepuna jujeñas, con especial referencia a la Reserva de Biosfera Laguna de Pozuelos, Jujuy, Argentina. (Tesis Doctoral). Facultad de Farmacia y Bioquímica, Universidad de Buenos Aires.
- Vignale, N. D. y Gurni A.A. (2008). Usos tradicionales y Caracterización micrográfica de *Calceolaria santolinoides* Kraenzl. (Scrophulariaceae), especie medicinal andina de Jujuy (Argentina). *Arnaldoa* 15 (1), 101-108.
- Vignale, N. D. y Gurní, A. A. (1999). Estudio de la epidermis foliar de tres especies de *Mutisia* - Asteraceae de la puna y pre-puna jujeñas (Argentina). *Acta Farm. Bonaerense*, 18(1), 37-40.
- Vignale, N. D. y Gurni, A.A. (2001). Diferenciación de especies equisetiformes utilizadas en medicina tradicional en la provincia de Jujuy, Argentina. *Dominguezia* 17(1), 23-30.
- Vignale, N. D. y Pochettino, M. L. (2017). *Avances sobre plantas medicinales andinas*. San Salvador de Jujuy: CYTED.
- Vilca, M. (2009). Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?. *Cuadernos FHyCS-UNJU*, 36, 245-259.
- Viveiro de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Wainerman, C. (2001). Capítulo 1: Introducción. Acerca de la formación de investigadores en ciencias sociales. En Wainerman, C. y Sautu, R. *La trastienda de la Investigación*. Buenos Aires: Ediciones Lumier.

- Wyndham, F.S., Lepofsky, D. y Tiffany, S. (2011). Taking Stock in Ethnobiology: Where Do We Come From? What Are We? Where Are We Going?. *Journal of Ethnobiology*, 31(1):110-127. DOI: 10.2993/0278-0771-31.1.110
- Yapu, M. Arnold, D.Y., Spedding, A. y Rodney Pereira, M. (2006). Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas. La Paz: Fundación PIEB.
- Zambrano L.F, Buenaño M.P., Mancera N.J. y Jiménez E. (2015). Estudio etnobotánico de plantas medicinales utilizadas por los habitantes del área rural de la Parroquia San Carlos, Quevedo, Ecuador. *Rev. Univ. Salud*, 17(1): 97-111.