

Globethics Repository



Espiritualidad y sanación en el encuentro de culturas [Spirituality and Healing Between Cultures]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Granados, Jerónimo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 15:37:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155525

Espiritualidad y sanación en el encuentro de culturas.*

Un caso en los Andes centrales peruanos

Jerónimo Granados y Jaime E. Bortz

Resumen: En los Andes Centrales del Perú, como en otras latitudes de América, la espiritualidad indígena ha estado unida al desarrollo de la medicina y el arte popular. La tradición oral ha permitido que ciertos ritos de sanación que son practicados por curanderos o chamanes, hayan sido transmitidos de generación en generación. Desde la época de la conquista han sido combatidos por el cristianismo sin lograr desterrarlos.

Spirituality and Healing Between Cultures: A Case in the Central Peruvian Andes

Abstract: In the Central Andes of Peru, as in other Latin-American regions, indigenous spirituality has been united with the development of medicine and popular art. Oral tradition has allowed certain healing rites practiced by medicine men and shamans to be transmitted from generation to generation. Christianity has been combating these rites since the time of the Spanish Conquest without succeeding in uprooting them.

Introducción

La espiritualidad indígena en los Andes centrales ha resistido su extirpación desde la conquista hasta nuestros días. Lo que se conoce de su religiosidad ancestral sólo puede ser interpretado a través de estudios comparados y de fenomenología de la religión. Estos estudios están a su vez fundamentados en excavaciones arqueológicas que aportan datos concretos a partir de los descubrimientos de tumbas

* **Palabras clave:** Historia. Espiritualidad. Medicina. Arte.

Presentado parcialmente en el "Seminario de Estudios Federación Luterana Mundial - Fenomenología Espiritualista: Desafíos para la Iglesia en América Latina", en Sao Leopoldo (Brasil) noviembre de 2002.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

o asentamientos humanos que contienen un valioso material artístico sujeto a distintos métodos hermenéuticos.

Otro aspecto para interpretar la religiosidad indígena lo representa el amplio espectro ritual junto a una tradición oral que contienen elementos religiosos milenarios. Estos ritos han sido modificados a medida que otras culturas - europea o africana - comenzaron a llegar a tierras americanas.

Este trabajo presentará, sobre la base de un repaso de la religiosidad indígena, el relato de un artesano peruano cuyo contenido encierra un aparente trasfondo cristiano. Pero a través de un análisis semiótico del texto, se podrá descubrir el trasfondo espiritual que involucra a un curandero de prácticas espirituales cuyo origen no es cristiano y a un par de personas que aceptan y validan tales prácticas. A pesar de que el texto, como las prácticas mencionadas en él, tengan un aparente contenido cristiano y una censura a lo "pagano", se podrá descubrir un contrasentido a esto y un apoyo explícito a las prácticas autóctonas. Al mismo tiempo, se harán algunas consideraciones sobre las prácticas de curanderismo desde el punto de vista de la historia de la medicina y de la antropología médica.

Cabe mencionar que en la zona andina no se registró gran afluencia de esclavos africanos, pues se tenía como método de esclavitud la encomienda y otros sistemas dirigidos a subyugar a los indígenas y utilizarlos como mano de obra esclava. No obstante no se descarta que algunas prácticas religiosas realizadas por los indígenas contemporáneos puedan contener algunos elementos de origen africano, aunque no sería la tarea del presente trabajo precisar cuáles y en que momento fueron adoptadas.

Marco histórico

La Reconquista del territorio español y la expulsión de musulmanes y judíos significó para España un fortalecimiento de su identidad y el comienzo de una etapa colonialista con el arribo de los conquistadores a tierras americanas. Ambos eventos colaboraron para crear una conciencia nacional y unidad política española y la invocación de Santiago Matamoros les ofreció el suficiente marco religioso para poder avanzar sobre otras culturas. El poder de la Iglesia Católica española sobre América fue entendido como poder divino del pueblo elegido - *potestas spiritualis regnum christianum*.¹ Este fue el comienzo del fin de la cultura americana, aunque no de su espiritualidad.

¹ Comp. Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1978) 58-77 y Enrique Dusel: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1988) 70.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

Desde España, la influencia del Concilio de Trento y la Contrarreforma, con su programa represivo y controlador, llegan hasta tierras americanas para poner en práctica toda la experiencia extirpadora originada en la Reconquista, apoyados por el espíritu inquisidor y una serie de instituciones creadas para manejar a los pueblos conquistados.² Distintas órdenes religiosas colaboraron para la expansión del cristianismo y si bien se mantuvo una posición intolerante³ ante la religiosidad autóctona, siempre hubo espacios y prácticas sagradas que no pudieron ser erradicadas, las que se nutrieron de elementos religiosos traídos por las nuevas culturas incorporándose paulatinamente. Si bien España tuvo la intención primaria de utilizar el método de *tabula rasa*, luego fue reemplazado por la sustitución, convirtiéndose finalmente en una superposición que no modificaba sustancialmente la religiosidad autóctona, aunque sí enriquecía de contenido a las propias prácticas.⁴

La tradición oral y el arte fueron los medios con los que los indígenas contaban para transmitir sus creencias religiosas. Al no existir la escritura como medio de difusión no se cuentan con textos antiguos⁵, por ello la única forma de acceder a su cosmovisión es la rica tradición oral que se desdobra en infinitud de relatos y cuentos que dejan trasparentar parte del bagaje cultural y religioso originados antes de la conquista.⁶ El segundo medio de transmisión es el arte, éste sufrió el embate de los conquistadores y se logró sustituir la percepción estética desarrollada durante milenios por el barroco que hizo escuela entre los indígenas. Por esta razón, las culturas aborígenes aprovecharon las nuevas formas arquitectónicas, escultóricas y pictóricas para llenarlas con su propio contenido espiritual y religioso.⁷

A partir de estos dos elementos constitutivos, que involucran la palabra y el arte, es que tomaremos el relato de un artesano que a través de su palabra, construida desde su realidad, reflejará elementos de la propia religiosidad claramente

² Ver Enrique Dussel (Coordinador general), *Historia General de la iglesia en América Latina*, T. I, 1 (Salamanca, España, CEHIL/A, Ed. Sígueme 1983) 654-655.

³ Ver Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la Idolatría del Pirú* (Madrid 1621) Enrique Dussel, *Historia General de la iglesia en América Latina*, 343ss. y Manuel Marzal, Persistencia y transformación de ritos y sacerdocio andino en el Perú, en Manuel Estevez, Compilador, *Mito y Ritual en América* (España, Editorial Alhambra 1988) 277.

⁴ Ver Jerónimo Granados, *Bild und Kunst im Prozess der Christianisierung Lateinamerikas* (Münster-Hamburg-London, Lit Verlag 2003) 117ss.

⁵ En las culturas centroamericanas el desarrollo de la escritura estaba más avanzado, no así en los andes centrales de América del Sur. Tenían métodos mnemotécnicos llamados quipus (cuerda con nudos coloreados) y *tocapus* guardas con distintos motivos geométricos. Ver "Victoria de la Jara, Vers le déchiffrement des écritures anciennes du Pérou", en Science Progres, La Naturare, Nr. 3387 (Francia 1967) 241-247.

⁶ Para profundizar este tema ver Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los andes*, en Biblioteca de tradición oral andina Nr. 9 (Cusco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas 1988)

⁷ Para profundizar este tema ver Jerónimo Granados, 53ss., 119ss.



J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

distinguibles a lo largo de su discurso. Pero antes repasemos algunos elementos de la religiosidad andina que aparecerán reflejados en el texto a analizar.

La religiosidad andina

La religiosidad andina es investigada por teólogos, antropólogos, filósofos, fenomenólogos, entre otras disciplinas. En la actualidad se cuenta con muy pocos datos concretos de cómo se articulaba la religión oficial y la popular precolombina.⁸ Tampoco hay un acuerdo respecto hacia dónde se ha volcado la balanza religiosa, si hacia el cristianismo o si ha perdurado una religiosidad y espiritualidad ancestral. En muchas oportunidades se ha podido rastrear el origen de prácticas religiosas actuales, cuyas fuentes se remontan a España⁹ y que a través de la conquista se trasplantaron a América. En esta línea tenemos la postura de una religiosidad popular impregnada de prácticas sincréticas que colorean los aspectos básicos de un cristianismo al cual aspiran llegar los pueblos en proceso de catequesis.¹⁰

Estos aspectos "hereditarios" que impone una sociedad conquistadora tienen su asidero especialmente en el mestizo, que comparte ambas culturas y que ha sufrido un proceso de aculturación.¹¹ Es en este grupo donde la diversidad de prácticas religiosas tanto indígenas, animistas como cristianas florecen y se extienden.

No obstante, hay otras posiciones que revelan la continuidad de una religiosidad y espiritualidad indígena que, aunque impregnada de elementos foráneos, mantienen en su esencia gran parte de su herencia cultural y religiosa local. Esta religiosidad ejerce una resistencia activa, que a causa de siglos de persecución se ha camuflado con aparentes personajes, nombres e inclusive prácticas religiosas cristianas. Aquí estamos otra vez frente a la disyuntiva de considerar hacia dónde se dirige esta religiosidad. Por ejemplo el culto mariano, tan extendido entre los pueblos indígenas tiene, su asidero en la deidad de la fertilidad y la tierra como lo

⁸ Horacio Villanueva Urteaga, *Exhortaciones e instrucciones acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispo de Lima por el Dr. D. Pedro de Villagómez Arzobispo de Lima*. Anotaciones y concordancias con las crónicas de indias. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú (Lima, Imprenta y librería Sanmartí 1919)

⁹ En esta línea ha trabajado Enrique Urbano del Centro Bartolomé de las Casas.

¹⁰ Comp. Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 115-138.

¹¹ Jorge A. Flores Ochoa: "Mestizos e Incas en el Cusco", en Hiroyasu Tomeda, Luis Millones, ed.: *500 años de Mestizaje en los Andes*, (Lima, Perú, Seminario interdisciplinario de estudios andinos 1992) 201-219 y Jorge A. Flores Ochoa: *El Cuzco. Resistencia y continuidad*, Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la Ciudad del Cuzco y su Región (Cusco, Editorial Andina Perú 1990)

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

es la *Pachamama*.¹² Especialmente entre los habitantes de la puna puede verse este tipo de prácticas e inclusive se describe a María como la *Pachamama* cuando se refieren a la pampa. Aunque más allá de la gente rural, este fenómeno se extiende a grupos intelectualmente formados como maestros, que muchas veces se avergüenzan si son descubiertos ante tales afirmaciones.¹³ Para ilustrar este aspecto de la simbiosis que existe entre la tierra y la virgen hay un cuadro en el 'Museo de la Moneda' en Potosí, Bolivia denominado 'La Virgen María del Cerro de Potosí', donde la virgen está representada por la montaña del Potosí.¹⁴

Además de las vírgenes, también hay una marcada veneración a santos y patronos que encarnan a las antiguas *huacas* (muertos venerables o *malquis*) durante las procesiones del Corpus en el Cusco. En este evento puede percibirse la gran afluencia de público de origen indígena. Estas procesiones son la remembranza de las procesiones de las *huacas* durante el incanato y es el atractivo de una fiesta religiosa que poco tiene de cristiana. Especialmente porque el protagonismo no está dado por el desfile de la Eucaristía, razón de ser de esta procesión, sino por los santos que pertenecen a cada parroquia y que se juntan en este gran evento en la catedral del Cusco como en antaño lo hacían sus antepasados con los *malquis* frente al palacio Inca, predio en el que posteriormente fuera erigida la catedral del Cusco.¹⁵

Los santos serán de gran importancia en la religiosidad doméstica y rural. un lugar donde son representados en pequeñas cajas llamadas *Sanmarko*. El *Sanmarko*, San Marcos, Sanmarco, también llamado Cajón de San Marcos o San Lucas son pequeños retablos que cumplen una función religiosa. La palabra retablo proviene del término latino *retrotabulos*, que significa detrás de la mesa, es decir el altar del templo. Estos retablos ya existían en España, eran portátiles y reproducían escenas

¹² La veneración de la Pachamama es una de las principales características de la religiosidad andina, que ha sobrevivido a lo largo de los siglos con diversos tipos de prácticas litúrgicas tanto en ambientes eclesiales cristianos como rurales. La iglesia ha impuesto la imagen de vírgenes como sustituto a esta religiosidad. Pero esta forma exterior de representación no ha modificado las prácticas ni la espiritualidad respecto a la *Pachamama*. Por ejemplo la costumbre de la *ch'alla*, que consiste en arrojar un sorbo de bebida alcohólica a la tierra en señal de devolución a su dueña de los productos que de ella provienen. Diego Irarrazaval, "Mutación en la identidad andina, ritos y concepciones de las divinidades", en *Alpanchis* 20/2 (Cusco 1988) 11-83. Del mismo modo, la Virgen de Guadalupe en México es llamada la Santa María *Tonantzin*, rememorando a una deidad femenina. Ver Richard Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Vol. 40 (Freiburg, Immensee 1992) y Michael Sievernich S.J., "Imagination und Reflexion der Befreiung. Die Bilder-Chronik", en Catálogo, *Gegenwart Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit* (Martin-Gropius-Bau, Berlín 1990) 47.

¹³ Ver José Luis González Martínez, *La religión popular en el Perú* (Lima, Instituto de pastoral andina 1987) 113-116.

¹⁴ Ver Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (La Paz, Bolivia 1980) 20.

¹⁵ Ver Jerónimo Granados, 117ss.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

de la vida de Jesús. Tanto en España como en América los retablos sufrieron transformaciones y se acomodaron a la religiosidad doméstica. En América son utilizados como pequeños altares de viaje que sirven para reproducir antiguos ritos agrarios. Su estructura base es una caja dividida en dos o más pisos con puertas y con una abundante iconografía que se distribuye en los dos pisos; en la parte superior suele estar poblado por personajes numinosos como son los santos que protegen al ganado; los cinco principales son: 'San Marcos' como Patrón del ganado, 'San Lucas' de los bueyes, 'San Antonio' del burro, 'San Juan' (a veces Santiago en vez de San Juan) de las ovejas y 'Santa Inés' como patrona de las cabras. Como don Joaquín, que es el protagonista de nuestro relato a analizar, lo expresa "Los santos viven arriba, allá lejos, pero protegen al ganado; desde allá lejos se preocupan de los ganaditos, cómo no. Por eso hay que rezarles, para que los protejan." Junto a estos personajes se ubican otros, como hombres, algunos de ellos borrachos, mujeres con *wawas* (bebe), animales, algún cóndor o halcón. En la parte inferior se reproduce una escena de la vida cotidiana: el Patrón de la chacra, su esposa, el ladrón de ovejas, mesas con bebidas alcohólicas, frutas, cigarrillos, queso y otros alimentos, hombres y mujeres en trajes y costumbres locales, un zorro astuto con una oveja en sus fauces; todos están representados en esta caja en la así llamada reunión.¹⁶ Estas cajas son esenciales para los ritos agrarios y existe una industria que consume su producción y de la cual vive nuestro entrevistado, pues como artesano es una de sus principales tareas construir *Sanmarkos*.

Dentro de la religiosidad andina hay otros seres sobrenaturales que completan el grupo numinoso, estos son los *wamani*¹⁷ o *apus* que datan del tiempo precolombino. Los *wamani* son espíritus protectores que habitan en las montañas y que dominan la vida y la muerte y son los dueños del terreno lindante a la montaña que personifican o el pueblo que habita sobre su falda.¹⁸ Ya desde la época de la conquista estos seres fueron considerados de una forma ambivalente. Así Avendaño en su libro sobre *Extirpación de las idolatrías* (1648) consideraba que la religiosidad inca había sido fundada por ángeles caídos y los *wamani* encarnaban a estos ángeles.

¹⁶ Ver Gertrud de Solari Braunsberger, *Simbolismo Mágico-Religioso del Retablo San Marcos*, en: Qatec - Rukana 2 /2 (Berlín 1986) 17-27.

¹⁷ La palabra *Waman*, *Huaman*, *Waman* y de ahí *Wamani*, *Huamani* o *Wamani* es un vocablo quechua, que se relaciona con el halcón. En los ritos la presencia del *Waman* remite a la presencia concreta de Dios sobre la tierra durante el éxtasis de la ceremonia llevada adelante por el *pongo* o celebrante. Comp. Luis Millones, "Shamanismo y política en el Perú colonial: los cuaracas de Ayacucho", en *Histórica* VIII/2 diciembre (Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú 1984) 146.

¹⁸ Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica* (Lima, Perú, Fondo Editorial de la Pontificia 1987), 180ss. y John Earls, "La Organización del poder en la mitología Quechua", en Juan María Ossio, Compilador: *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, (Ayacucho, Lima, Perú, Edición de Ignacio Prado Pastor 1973) 398. Sinónimos de *Wamani* son *Apu*, *Apusuyu*, *Awki*, *Awkillo*, *Aposento*, *Achachila*, *Tayta Urqu*, *Urquaytacha*, o *Urqu Yaya*.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

Sin embargo el Jesuita anónimo (XVI) consideraba a los *Huamincas* (*wamani*) como servidores invisibles y leales (*miles coelestis*) de *Wiracocha* (deidad inca) que luchaba contra *Zupay* (el adversario o Satán).¹⁹ Este intento de cristianizar este ser tan apreciado y respetado por los indígenas llevó a transformarlo en un ser polifacético, cuya representación iba desde un ángel hasta un curador de enfermedades entre muchas otras funciones. Mujica Pinilla lo describe así:

"El culto contemporáneo a los *wamani*, derivado del culto incaico al *waman* (halcón) guerrero, es identificado por la piedad popular con la fiesta de Santiago Mataindios, 'Hijo del trueno'. ... Santiago o el mismo San Miguel pueden absorber los rasgos de los *wamani* y luchar por la autonomía política de la comunidad indígena. Al *wamani* se lo puede representar como ángel caído, como español o cóndor"²⁰

Aparentemente su intervención en ceremonias religiosas garantiza la eficiencia de la curación o el cumplimiento de la petición, es evidente que la montaña es fuente de vida, pues significa alimento y equilibrio espiritual y corporal.

Otros seres que son asumidos y transformados como propios son los ángeles que representan la deidad *Illapa* o deidad del Trueno. Estas figuras angélicas, interpretadas como *Illapa* son los así llamados Ángeles Arcabuceros, creación de las escuelas andinas de pintura. Estas figuras representan un *unicum* y el arcabuz que llevan consigo sería la representación del trueno, teoría especialmente sostenida por el sonido del disparo que se asemeja a la de un trueno.²¹

La lista de seres sobrenaturales o de seres adoptados desde el cristianismo y con contenido andino no se agota en estos que hemos mencionado, pero a los fines de nuestro análisis alcanza con ellos. Naturalmente estos y otros personajes no actúan en forma aislada ni caprichosa, todos son parte de una estructura religiosa que ha sido en llamarse Iglesia Andina.²²

A pesar de la superposición de estructuras sociales y religiosas impuestas por los conquistadores se fue creando una resistencia que permitió la persistencia de la espiritualidad indígena y es conocido que han formado una estructura sacer-

¹⁹ Vea Ulpina Quispe Mejía, "Religión en la comunidad de Lliwpaqkyu", en *Antropológica*, 6/6 (Lima 1981) 113-122.

²⁰ Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal* (Lima, Perú, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Estudios Tradicionales 1992) 214.

²¹ Ver Héctor H. Schenone: *Salvando alas y halos. Pintura colonial restaurada*, Catálogo (Museo Nacional de Bellas Artes, Bs.As. 1989); Ramón Mujica Pinilla y Jerónimo Granados, 60ss.

²² Comp. Jeffrey Klaiber, S. J.: "La escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica", *Histórica*. Vol V Nr. 1 julio 1981 (Lima, Perú, Departamento de Humanidades Pontificia Universidad Católica del Perú 1981) 1-20.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

dotal y eclesial paralela a la iglesia oficial. Se la suele conocer con el nombre de Iglesia Andina²³ y posee jerarquías y una organización del tipo esotérica de transmisión de dones y prácticas religiosas, todas ellas imposibles de coexistir con la iglesia cristiana, pues su clandestinidad la mantiene segura y fuera de cualquier tipo de análisis desde la iglesia oficial.²⁴

Sobre la estructura y jerarquías de esta comunidad se sabe que está formada por curas o también llamados especialistas, que se dividen en *Pampa Misa* o *Pampa Misayoq*²⁵, *Alto Misa* o *Alto Misayoq*²⁶ y *Kuraq Alulleq*²⁷. Todas estas jerarquías no son reconocidas más que por ellos mismos y tampoco desean tener contacto con la estructura eclesial tradicional. Aunque algunos teólogos, como Manuel Marzal, desearía ganar estos grupos para la iglesia aceptando e inclusive ordenando a los curas locales o permitiéndoles suministrar la eucaristía. De este modo se blanquearía una situación dada y se podría avanzar en un proceso de inculturación que permita que grandes masas de indígenas que profesan esta religiosidad paralela se adhieran paulatinamente a la oficial.²⁸

Esta religiosidad andina tiene su mayor presencia en las zonas rurales, pero cada vez hay más mestizos de zonas urbanas que se unen a estos grupos o a otros que tienen un marcado acento religioso andino, como es el caso de la procesión y fiesta del *Qoyllurit'y*.²⁹

Todos estas prácticas tienen la particularidad de ser transmitidas en forma oral, que por un lado muestra un aspecto esotérico, ya que sólo los elegidos pueden ser continuadores de estas prácticas, pero por otro lado evitan que se inmiscuyan aquellos que desde hace siglos han pretendido anular la espiritualidad de estos pueblos.

²³ Para profundizar el tema ver Juan V. Núñez del Prado Bejar, "La iglesia andina actual", en Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Instituto Nacional de Cultura, Nr. 16 (Lima 1989) 149, 151.

²⁴ Ver Hans-Jürgen Prien, 1176.

²⁵ *Pampa* (Quec.) planicie, *Misa* (Esp.) Misa: Son los curas que se relacionan con la *kay pacha* (tierra), también como *Watoq* (Quec.) El preguntador o adivino realiza ritos denominados pagos o despachos, en sus funciones religiosas es el que se relaciona con la gente; se lo puede comparar a la función que ejerce el párroco católico.

²⁶ *Alto* (Esp.) alto, *Misa* (Esp.) Misa: Cura de carisma elevado, tiene el don de la profecía y es místico. Tienen la capacidad de comunicarse con los *Apus*, Montañas y ayudan a las personas.

²⁷ *Kuraq* (Quec.) El grande o el venerado, *Alulleq* (Quec.) el más venerable masticador de coca: Es el que se encuentra en la parte más alta de la jerarquía y es el que toma contacto con el cielo (*hanaq pacha*).

²⁸ Manuel Marzal, *Sincretismo Religioso en Latinoamérica* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985) 223ss. Marzal propone la misma solución para los grupos afro-brasileros o candomblé.

²⁹ Ver Raúl León Caparó, "La mitología andina en una barriada de Lima", en Juan María Ossio, 340ss; Aymé Gabriela Buitron Aranda, *Cosmovisión Andina y catolicismo* (Cusco, Perú, Cultural Cusco S.A. Editores, Serie Antropología 1992) Esta autora investiga a los indígenas migrantes a las grandes urbes de Perú, a los llamados pueblos nuevos. Concluye que se traen consigo a sus santos protectores, que no creen en la resurrección, más mantienen el respeto por sus ancestros muertos en el mundo trascendente, además su fe en el curandero permanece como en la puna pues tampoco se valen de la moral católica para solucionar sus problemas cotidianos. (18-19).

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

La tradición oral

El arte es un fiel testigo de la historia en los pueblos andinos, más la tradición oral es un medio viviente y actualizado que nos permite conocer la cosmovisión y transmisión de las costumbres religiosas de estas culturas. Se pudo constatar que el arte puede ser un medio idóneo de análisis para descubrir los elementos que se ocultan detrás de muchas imágenes “no indígenas” asumidas por los pueblos americanos. Estos elementos son invisibles a los ojos de los que no pueden ver ni comprender otra realidad que no sea la suya y que les impide tener la visión de contenido religioso indígena. Como ya mencionamos, muchas de las vírgenes, santos o ángeles que abundan en la iconografía eclesiástica no son más que la encarnación de deidades o figuras numinosas indígenas. Todas ellas asumidas en lo formal y exterior como propias y como resultado de la imposición sufrida desde la conquista hasta nuestros días.³⁰

La palabra como instrumento de expresión oral fue recopilada y puesta sobre papel para poder ser analizada e interpretada a partir de distintos métodos. Morete Best fue uno de los precursores de esta tarea en la zona andina; a partir de sus investigaciones se ha podido continuar con la recopilación y análisis de muchos cuentos y relatos que sirven para acercarnos a una realidad que, si bien a simple vista intenta ser cristiana, esconde contenidos religiosos cuyo origen es la conjunción de una serie de relaciones y pervivencia de prácticas religiosas no cristianas.

A pesar de que la tradición oral va sufriendo transformaciones, adiciones y omisiones a lo largo de su formación, ésta se va constituyendo en un texto. De la misma manera que en las leyes de la lingüística, en este caso el sentido de la oración está dado por la gramática y la estructura del relato; R. Barthes afirmaba que en un relato hay realmente una gramática y una sintaxis que tiene un sentido determinado dado por el código del mensaje que se desea transmitir.³¹

Para el análisis de textos orales la semiótica se presenta como un instrumento idóneo para descubrir el sentido de las palabras que el autor da a partir de la estructura del relato. Para ello hemos elegido un texto reproducido de una charla con un artesano llamado Don Joaquín, que construye Retablos (*Sanmarko*) para el uso doméstico

³⁰ Para este tema ver Jerónimo Granados, 153ss.

³¹ Ver José Severino Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungs-theologischen Hermeneutik* (München, Chr. Kaiser Verlag 1989) 27ss.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

de ritos religiosos locales.³² En su estructura interna se revelan las aparentes contradicciones que en realidad develan la verdadera espiritualidad del hablante. Don Joaquín no rechaza la cultura occidental y creencias religiosas, inclusive las reafirma como verdaderas en más de una oportunidad. Pero como algo oculto a los oídos del interlocutor desprevenido, surge de en medio del relato un conflicto originado por una dolencia corporal, pero que a la vez incluye lo espiritual de la persona. Aquí, él acepta haber recurrido a un curandero para sanar a su señora y de este modo han solucionado sus problemas. La mujer sufre una infección en sus pechos que la medicina tradicional no ha podido curar. Y Don Joaquín asume que su señora fue curada por el curandero.³³ Si bien se acepta este hecho de sanidad, prohibido por la iglesia, se confiesa ante el cura prometiendo no asistir más al curandero y así lograr el perdón de sus pecados, de este modo intenta dejar conforme al referente cristiano cumpliendo con una formalidad que evitaría la condenación por parte del *status quo* social imperante. Pero la estructura del relato traicionará este anuncio y seguramente regresará a las prácticas que él considere que pueden equilibrar su espiritualidad y por ende su cuerpo. No sólo por que su profesión de artesano lo lleve a realizar elementos religiosos de utilidad para la espiritualidad indígena, sino porque el mismo relato deja en claro que él tiene muy presente los distintos ritos y que no sólo los pregonan sino que los practica. A continuación el texto de Don Joaquín:

"Yo soy católico. Siempre he creído en Dios. Dios está en todas partes; en el cielo, en la tierra, en todas partes. Todos mis familiares son católicos. Si no, no hubiese sido *cargoyoq*. Los curanderos no creen en Dios; ellos creen en el *wamani*. El *wamani* vive en los cerros. Cada pueblo tiene su cerro y en el cerro vive el *wamani*. Por eso le hacen *pagapu*. Mi esposa sí cree en el *wamani*. Por eso, una vez que se enfermó la llevé a la casa de Bruno Medina. Después, cuando se confesó, ya no creyó. Jesusa se confesó con el cura y le dijo que había ido al curandero. El padre le dijo: No le creas. Yo creo en Dios. Y en Jesucristo. Aquí está, enfrente, en la iglesia con la Virgen y con San José, su padre putativo."³⁴

³² Su posición como artesano y creador de cajas de *Sanmarko* le da a Joaquín una posición de respeto ante la comunidad. Más allá de ser un medio de vida, don Joaquín produce un elemento de culto muy apreciado por sus paisanos. Si bien las famosas escuelas de arte de América fueron perdiendo su status e importancia, y como reflejo de ellas y encarnación de tradiciones ancestrales los artesanos constituyen una suerte de continuidad del quehacer artístico de la zona. Ver Francisco Stastny, *Las Artes Populares del Perú* (Madrid, España, Ediciones Edubanco 1981) 154ss. 190; Mario Razzeto, *Don Joaquín, testimonio de un artista popular* (Lima, Instituto Andino de Artes Populares 1982) 92-125; Carmen Luna y Bruno Illius, *Volkskunst aus Peru. Lebendige Traditionen der Künste der Anden und Amazonen* (Freiburg 1992) 48.

³³ José María Arguedas, "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga". Documento (Lima 1951) 150. En la entrevista que se le realiza a Don Joaquín él afirma claramente la eficiencia del curandero.

³⁴ Mario Razzeto, 122.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

Su estructura:

El texto está dividido en cinco subunidades: 1-5, 6-11, 12-14, 15-20, 21-25

Consta de la siguiente estructura:

Estructura interna: 1-2-3-2'-1', 1-2-3-2'-3'-1', 1-2-1', 1-2-1'-3-1''-2', 1-2-3-2'-3'.

Estructura 1: A-B-C-B'-A'

ANÁLISIS DEL TEXTO

TEXTO

1. Yo soy católico.
2. Siempre he creído en Dios.
3. Dios está en todas partes; en el cielo, en la tierra, en todas partes.
4. Todos mis familiares son católicos.
5. Si no, no hubiese sido *cargoyoq*.

6. Los *curanderos* no creen en Dios;
7. ellos creen en el *Wamani*.
8. El *Wamani* vive en los cerros.
9. Cada pueblo tiene su cerro
10. y en el cerro vive el *Wamani*.
11. Por eso le hacen *pagapu*.

12. Mi esposa sí cree en el *Wamani*
13. Por eso, una vez que se enfermó
14. la llevé a la casa de *Bruno Medina*.

15. Después, cuando se confesó,
16. ya no creyó.
17. *Jesusa* se confesó con el cura, y le dijo
18. que había ido al *curandero*.
19. El Padre le dijo:
20. No le creas.

21. Yo creo en Dios.
22. Y en Jesucristo.
23. Aquí está, enfrente en la iglesia
24. con la Virgen
25. y con San José, su padre putativo.

ESTRUCTURA INTERNA

ESTR. 1

- 1- AFIRMACIÓN
- 2- CREER
- 3- LUGAR
- 2'- CREER
- 1'- AFIRMACIÓN

A
ser
cristiano

- 1- AFIRMACIÓN
- 2- CREER
- 3- LUGAR
- 2'- CREER
- 3'- LUGAR
- 1'- AFIRMACIÓN

B
ser
andino

- 1- CREER
- 2- CONFLICTO
- 1'- CREER

C
resolución

- 1- RECONCILIACIÓN
- 2- NO CREE
- 1'- RECONCILIACIÓN
- 3- PECADO
- 1''- RECONCILIACIÓN
- 2'- NO CREE

B'
no
ser
andino

- 1- CREER
- 2- CREER
- 3- LUGAR
- 2'- CREER
- 1'- CREER

A'
ser
cristiano

Estructura 1:

En la estructura **A-B-C-B'-A'** se pone de manifiesto cómo en **C** el conflicto y la resolución del mismo se ubican en el centro del texto. Aquí se puede apreciar el protagonismo del hombre andino tanto como actor y a la vez liberador de sus propios problemas. Una situación de **enfermedad** necesita una solución eficiente y ésta solo la puede brindar el curandero.³⁵ Tanto en **A** como **A'** Don Joaquín deja en claro su conducta cristiana y así evita posibles dificultades con el status quo religioso. En **B-B'** marca la antinomia del **ser andino** versus el **ser cristiano** como un elemento irreconciliable y absolutamente separado. Cada una de las partes fija una posición inamovible y se enfrenta un **creer** con un **no creer** que en realidad se resuelve en **C** por un **creer** en el curandero pues él la sanó de su enfermedad y recobró su equilibrio espiritual.

Estructura interna:

La estructura interna se desarrolla a partir de la estructura 1 (**A-B-C-B'-A'**) según los siguientes ítems: **creer - no creer**, afirmación de la propia fe tanto para el **cristiano** como para el **andino**, **conflicto - pecado - reconciliación** y los respectivos lugares sagrados.

A: En **A-A'** Don Joaquín afirma ser **cristiano**. En **A** (1-5) lo afirma e inclusive incluye a sus parientes, todos son cristianos y nadie cae bajo sospecha: Así se puede observar en serie **1-2-3-2'-1'**:

1-1'- Ante todo y para no dejar lugar a dudas él afirma: **1. Yo soy católico** ... y como prueba de ello anuncia: **1'. si no, no hubiese sido cargoyoq.**³⁶

2-2'- No sólo él, sino también todos los miembros de su familia creen y son católicos: **2. Siempre he creído en Dios**, y **2'. Todos mis familiares son católicos**, y con esto no deja lugar a dudas. Las palabras casi dogmáticas expresadas en forma de cliché fueron pronunciadas. Los indígenas han creado un sistema de defensa contra posibles acusaciones de idólatras a lo largo de los siglos. Como católico (que cree en el dios cristiano) aleja cualquier tipo de mal entendido. Por esta razón comienza (**A**) y termina (**A'**) el relato con la afirmación de fe que todos quieren

³⁵ Los curanderos, hombres que "curan o sanan" ejercen su tarea en forma cuasioficial y no representan una competencia para la medicina ortodoxa, pues suelen complementar los medicamentos que el médico receta con preparados que también se suelen comerciar en farmacias o que ellos proveen. Éstos ejercen una fuerte influencia psicológica que ayuda al proceso de curación. Para esto juega un papel muy importante la fe como fundamento de la curación y la fe en los intermediarios, sean estos el *wamani* o los santos. Comp. Hiroyasu Tomoeda, "Mestizos y curanderos. Salud y ritual en el Cusco contemporáneo", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, 230.

³⁶ El término *carguyoc*, significa mayordomo, se trata de la palabra castellana "cargos" que se incorporó al quechua y se refiere al encargado de organizar toda la fiesta del Corpus de su parroquia, debe afrontar los gastos de toda la procesión. Aquél que es *cargoyoq* es apreciado socialmente y le da un reconocimiento que le queda de por vida.

³⁷ José Luis González Martínez, 67-69.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

escuchar, casi como un Credo que es el resultado de catequesis pasadas o por transmisión de sus antepasados que sabían que por protección a sí mismos, los suyos y sus creencias debían pronunciarlo en esos términos.

3- Aquí también se continúan con palabras del Credo. Pero por encima del contenido doctrinal, se está señalado el topos, el lugar, la morada de las deidades. El todopoderoso Dios cristiano habita según se le ha enseñado: **3.Dios está en todas partes; en el cielo, en la tierra, en todas partes**. Esta oración no es casual sino que coincide con la doble afirmación **B-3. B-3'** en la que las propias deidades y en este caso los *wamani* poseen una morada. En **A'-3** vive el *Taitacha* Jesús y su familia, como debía ser, en la iglesia. Para la tradición indígena Dios es omnipresente en toda oportunidad, por ello él está en la procesión y en la iglesia como Cristo (lugar sagrado para los cristianos) como también en las montañas, como los *wamani* (profano para los cristianos, no así para los indígenas).³⁷

A': Como continuación del Credo pronunciado por Don Joaquín en **A**, prosigue en **A'** (**21-25**) con el Credo y agrega a Jesús y María, además de José, que es entendido como miembro adoptivo de la familia santa.³⁸ Con la serie **1-2-3-2'-1'** nos informa el relator:

1-2-2'-1'- Yo creo en Dios y en Jesucristo,... con la Virgen y con José, su padre putativo, cuya morada está en la iglesia: 3- Aquí está enfrente en la iglesia,...

En la parte **B-B'** se pone de manifiesto la separación de ambas creencias. Mientras que en **A-A'** es importante ser cristiano, en **B-B'** es muy relevante la doble identidad **ser andino – no ser andino**. Además se percibe la mutua competencia entre los curanderos y curas, que niegan a la otra fe.

B: Aquí aparecen mencionados muchos elementos de lo que significa **ser andino**. En **B (6-11)** Don Joaquín afirma, que la gente en cada pueblo tiene su protector (*Wamani*) y un intermediario (*curandero*). Con la serie **1-2-3-2'-3'-1'** informa el relator:

1-1'- Aclara y afirma que: **1. Los curanderos no creen en Dios**; esta afirmación es lapidaria y no deja otra interpretación (contra lo cristiano) y a través de lo cual su propia creencia (hacia el curandero) queda resguardada: **1'-Por eso le hacen pagapu**.³⁹

2-2'- Creer en el *Wamani* aparece como una constante negación de la fe en Dios (**1**): **1- Los curanderos no creen en Dios; 2- ellos creen en el wamani**. Por

³⁸ Imelda Vega-Centeno: "Tradición oral, extirpación y represión", en Enrique Urbano, *La figura y la palabra. Mito y simbolismo en los Andes*, Estudios y debates regionales andinos, Nr.84 (Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú 1993) 305-323. Vega Centeno analiza el relato de Don Joaquín según el análisis de Lévi Strauss, a partir del mito de Edipo. Ver también Claude Lévi-Straus, *Strukturelle Antropologie, Anthropologie Structurale* (Frankfurt am Main 1967) 226-264.

³⁹ Comp. Luis Millones, 137ss, citado en: Sabino Arroyo Aguiar: *Algunos aspectos de la ideología andina: pagapu y wamani en dos comunidades* (Perú 1981), 44-47.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

ello **1** y **2** representan una afirmación contundente (contra **1** y **2** en A), que refuerza la idea de que los habitantes del pueblo creen en el *wamani*: Cada pueblo tiene su cerro, y en el cerro vive el *Wamani*. **3-3'**-Un lugar sagrado como lo es la montaña, donde vive el *Wamani*, es afirmado en dos oportunidades: **3- El *wamani* vive en el cerro. 3'- y en el cerro vive el *wamani***. Al nombrar al cerro como hábitat del *wamani* está marcando la sacralidad de los Andes, que no son simples piedras, sino también seres que forman lo divino. Ellos se dejan agradecer a través del *pagapu*, que se ubica dentro del relato en una categoría semejante a la dada al *cargoyoq* (A-5, B11).

C: Este segmento actúa como visagra y punto central del relato.

2-A partir del desequilibrio corporal o enfermedad surge un doble conflicto. Don Joaquín se encuentra aquí con el problema cotidiano de ser un marginado de la sociedad, él es pobre, ignorante, sin seguro de medicina y otras desventajas, encima luego de recurrir a la medicina tradicional, la mujer no pudo ser curada. Su mujer, llamada Jesusa está enferma: **2- por eso, una vez que se enfermó**, recurrieron a lo que ellos conocían como efectivo para la curación: el curandero. Pero esto produce otro conflicto, que luego con la confesión dentro de la religión establecida u oficial encuentra su justificación, es decir con el cura católico y la fe cristiana (B').

1-1'- Don Joaquín no reprocha la conducta de su mujer, sino que por el contrario él mismo la lleva al curandero y con esto queda claro que apoya la decisión: **1. la llevé a la casa de Bruno Medina**. Ellos están convencidos de que el curandero Medina puede sanar, pues ella cree en él y su acción sanadora. De este modo se soluciona el problema de su vida, es decir el problema de la enfermedad.⁴⁰ Las prácticas no cristianas han permitido la curación de la enfermedad. La fe en el curandero Bruno Medina permite recobrar el equilibrio perdido entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza.⁴¹ Sin su ayuda esto no hubiera sido posible de realizar. Además, debido a la fe en el *wamani* de Jesusa y del curandero (**2 B**) esta curación pudo llevarse adelante⁴²: **1'. Mi mujer cree en el *wamani***.

Algunas consideraciones sobre el curanderismo

La medicina legal define como *curanderismo* al "delito cometido por la persona que sin capacidad reconocida oficialmente ejerce un arte de curar".⁴³ El

⁴⁰ José María Arguedas, 150.

⁴¹ Hiroyasu Tomocda, 221-231.

⁴² Sobre el comportamiento de las mujeres indias Guaman Poma expresa lo siguiente:... (*las indias*) *con color del dicho (abrumador) mandamiento no quieren servir a dios ni a su Magestad y se ausentan y se están en las punas, estancias... Y así no se confiesan ni uíene a la dotrina n a misa ni le cososen el pade ni el corregidor ni cacique principal ni obedese a sus alcaldes y caciques principales y buelbe(n) a su antigua y dilaíra ni quieren serbir a su Magestad.*" Felipe Guaman Poma de Ayala. Nueva coronica y buen gobierno, Codex péruvien illustré (Ca. 1600). Université de Paris, prólogo de Richard Pitschmann (Paris 1936)

⁴³ Nerio Rojas: *Medicina legal* (Buenos Aires, Ed. El Ateneo 1956), 498.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

curandero recurre a estrategias de sanación que no distinguen entre medicina propiamente dicha, magia y religión, comportando elementos de cada una de ellas en el proceso curativo.

Durante la conquista del continente americano por parte de España muchos españoles fueron pacientes de los médicos aborígenes. Garcilaso de la Vega relató que los españoles solían tener preferencia por médicos indígenas para sus enfermos.⁴⁴ Otros cronistas dejaron constancia que muchos españoles, desahuciados por los médicos europeos, recurrieron a médicos indígenas que les ayudaron a recobrar la salud.⁴⁵ Se conocía sobre todo su habilidad en la curación de heridas mediante el uso de hierbas medicinales que eran desconocidas por los europeos.

En el antiguo Perú el ejercicio de la medicina era hereditario. El Inca Garcilaso recordó que los indios eran grandes herboristas y que transmitían su saber en forma hereditaria. Diferentes clases sociales tenían diferentes tipos de médicos. Las clases altas se trataban con el *ambicayo*, que procedía de la clase de los amautas – sabios depositarios de la cultura incaica – y que se encargaba de la salud del Inca y de la nobleza. En la categoría inmediata inferior se encontraba el *ichuri*, médico-sacerdote, que diagnosticaba por medio de sacrificios y augurios. El enfermo le confesaba sus culpas y él le indicaba las ceremonias rituales y las ofrendas necesarias para su curación. Además señalaba los malos espíritus que causaban la enfermedad y los espantaba con ceremonias mágicas o los extraía con sobamientos y succiones de la parte dolorida. En un plano de menor jerarquía se encontraba el *comasca*, que atendía a los pobres. Era una mezcla de curandero, brujo, curador con hierbas y envenenador; se trataba de un individuo anciano o débil, al cual se lo tenía por hechicero que hacía pactos con el demonio y sus ministros. Un tipo diferente de curador era el *sirkek*, cirujano encargado de cuidar las heridas, efectuar sangrías, componer fracturas y reducir luxaciones.

En la época de la llegada de los españoles la civilización de los incas había alcanzado un extraordinario desarrollo, y las prácticas curativas no fueron la excepción a ello. La medicina indígena sobrevivió en forma notable a los embates de la medicina española de los últimos cinco siglos y con frecuencia se volvió un recurso indispensable en el tratamiento de numerosas enfermedades incluso en enfermos que, habiendo sido abandonados por los médicos de formación europea, concurrían y concurren hasta la fecha al “cercado” o al “surco” donde son curados por indios e indias recobrando la salud. Los curanderos, herederos del legado de la medicina indígena, practicaban la sanación por medio del empirismo primitivo y las prácticas mágicas. Los ritos sacerdotales, las ceremonias de hechicería, los

⁴⁴ Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los incas* (Buenos Aires, Eudeba, 1964 [Lisboa 1609]).

⁴⁵ Luis A. Seggiaro: *Medicina indígena de América* (Buenos Aires, Eudeba 1977), 15.

J. Granados y J. E. Bortz. Espiritualidad y sanación...

sortilegios, conjuros, invocaciones, amuletos y fetiches siguieron siendo elementos indispensables en la curación de los enfermos. En las palabras de Babini, se entiende por medicina no-científica las formas que adopta el arte de curar cuando no se funda exclusivamente en la concepción de la enfermedad como un fenómeno natural, como un fenómeno cuyo origen el hombre advierte en el propio cuerpo o en el mundo de las cosas que lo rodean. Puede distinguirse en ella la medicina de los pueblos primitivos, actuales o no, de fondo mágico o mágico-religioso; la medicina arcaica de índole precientífica, a veces cronológicamente anterior a la medicina científica, pero con algunos rasgos comunes con ésta; y la falsa medicina, que se nutre de supersticiones o de restos de folklore médico.⁴⁶

Conclusiones

Cuando una estructura religiosa se ha montado durante siglos y ha tratado por medios intelectuales y por la violencia eliminar cualquier tipo de expresión religiosa que se aleje de su dogma, es evidente que no queda más remedio que ejercer una resistencia y métodos de supervivencia que permitan por un lado mantener, epistemológicamente hablando, la esencia de una espiritualidad atávica que va más allá de cualquier snobismo que se pueda desarrollar a partir de la adopción de una religiosidad foránea. El hecho de que los auténticos herederos de estas tierras no se les permita desarrollar su espiritualidad forjada durante siglos atenta a la supervivencia misma de los agentes mencionados.

A lo largo de la historia se ha podido consolidar una espiritualidad que si bien tiene sus raíces en el antiguo incario, pocos elementos de la estética cültica han podido permanecer. Inclusive en aquella época junto a una religiosidad del tipo oficial seguramente coexistieron formas de expresión doméstica y familiar que es en realidad la que ha perdurado, especialmente en los pueblos andinos rurales. Es difícil imaginarse la extensión de ciertos ritos que, sólo para aquellos que comparten un ethos determinado desde hace siglos, pueda ser asumido por aquellos que no han heredado esta espiritualidad. Del mismo modo resulta foráneo y falto de sentido el ritual cristiano, a más que a éste se le haya dado un contenido propio y acorde con la propia espiritualidad. Esta espiritualidad se expresa, entre otras manifestaciones, en las prácticas de sanación pervivientes por medio de los curanderos, función equivalente a los chamanes ancestrales.

⁴⁶ José Babini: *Historia de la Medicina* (Buenos Aires, Ed. Fundación Argentina 1980) Citado por: Pέργola, Federico. Hechiceros y habladores. Médicos y Medicina en la Historia, Vol. II, Nr.5, febrero 2003, 12-22.

Cuadernos de Teología, XXII, 2003

Por otro lado tenemos el snobismo de pretender copiar formas que nos son totalmente extrañas, especialmente en aquellas personas de cultura occidental que ven en estas formas religiosas una posibilidad de avivamiento espiritual a su existencia. Sin querer menospreciar la búsqueda de una espiritualidad para todo aquél que lo sienta necesario, es también importante mencionar que no siempre el resultado es el esperado, pues reglas internas, conocimientos y sobretudo experiencias de vida y espiritualidad a lo largo de una vida no pueden ser reemplazadas en un instante.

Para los pueblos indígenas también es un acto de violencia querer sacarles su espiritualidad y experiencias rituales. Sobre esto todavía habría mucho para decir y reflexionar, especialmente basándonos en el respeto mutuo que nos debemos las distintas culturas.

Fecha de recepción: 23.3.03

Fecha de aceptación: 19.5.03

Jerónimo José Granados es Doctor en Teología por la Theologisches Fakultät der Philipps-Universität, Marburg, Alemania y Profesor de Artes Plásticas por las Escuelas de Arte de Bahía Blanca y Corrientes, Argentina. Es profesor adjunto en el ISEDET. granadosbeacon@arnet.com.ar

Jaime Elías Bortz es Doctor en Medicina por Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador en el Departamento de Humanidades Médicas del Instituto de Historia de la Medicina. Es profesor en la carrera de medicina de la UBA.