

# En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga

MARIA ESTER GREBE VICUÑA  
Facultad de Filosofía,  
Humanidades y Educación.  
Universidad de Chile.

## RESUMEN

Se describen preliminarmente tres ritos terapéuticos vigentes, ligados al panteón mítico astral aymara de Isluga, Chile. Ellos son: 1. *saludo al sol*, 2. *comprar estrella*, y 3. *ánimo*. Estos ritos se sitúan en el contexto universal de los mitos y ritos astrales de diversas culturas, discutiéndose su perspectiva transcultural. En un contexto panandino, se alude a la importancia de los cultos astrales en los calendarios andinos relacionados con patrones de subsistencia agropastoriles, percepción del tiempo y espacio, orden cósmico y salud humana. Los ritos terapéuticos astrales de Isluga parecen situarse en un punto de encuentro donde una antigua etnocencia y una praxis científica moderna comparten recursos terapéuticos similares basados en la radiación solar y sus equivalentes, que aparecen tanto en la medicina aymara tradicional como en hallazgos recientes de la medicina moderna.

## ABSTRACT

*A preliminary description of three prevailing therapeutic rituals related to the Aymara astral mythic pantheon of Isluga, Chile, is given. They are: 1. saludo al sol (greeting to the sun), 2. comprar estrella (to buy a star), and 3. ánimo (spirit). These rituals lie in the universal context of astral myths and rituals of various cultures, whereby they are discussed within a cross-cultural perspective. The importance of the astral cults in the Andean calendars and their relations with agro-pastoralist patterns of subsistence, perception of time and space, cosmic order, and human health are placed within a pan-Andean context. The astral therapeutic rituals of Isluga seem to fit in a junction point where an old ethnoscience and a modern scientific practice share similar therapeutic resources based in solar radiation and its equivalents, which are to be found both in the Aymara traditional therapy and in the recent finding of modern medicine.*

## INTRODUCCION

Existen paralelismos notables y recurrentes en los mitos y ritos astrales de diversas culturas. Sus analogías son elocuentes manifestaciones de universalidad. Pero, al mismo tiempo, estos mitos y ritos son multidimensionales: Sus diversas transformaciones conforman una amplia red de relaciones socioculturales que, por su variedad y dinámica interna, elude un análisis definitivo. En verdad, dichas transformaciones se entrecruzan, se sincretizan, se vislumbran en continuidad o intermitencia, pierden nitidez, se tornan ambiguas, o se diluyen en el recuerdo de un tiempo lejano o remoto.

En la medida que evolucionan las sociedades agroalfareras, crece la importancia de los ritos astrales. Por tanto, los puntos culminantes de su desarrollo suelen ubicarse en las altas culturas (Eliade 1961: 168; Stirling 1946: 389).

Dos temas reaparecen, ya sea en forma explícita como implícita, en diversos mitos de creación: la luz y el sonido. La luz se identifica con las fuerzas creativas primigenias y con propiedades revitalizadoras, pudiendo adoptar la forma de la claridad de una alborada naciente

o la imagen “de una luminosidad brillante como el sol” (Van Over 1980: 16). Por su parte, el sonido se asocia también a la génesis vital, pudiendo adoptar la forma de un pulso rítmico primigenio o de una sonoridad esencial, exuberante e inalcanzable (*loc. cit.*), como símbolo de la espiritualidad humana y su proceso comunicativo.

En consecuencia, las narrativas orales de los mitos de creación acompañan o justifican “un ritual destinado a *rehacer* alguna cosa (la salud, la integridad vital del enfermo) o para *hacer*, para crear una nueva situación espiritual (el chamán) ... Ese retorno al origen..., esta repetición de la cosmogonía y de la antropogonía, emprendida a fin de asegurar la curación, constituye un tipo importante de la terapéutica arcaica” (Eliade 1961: 194-195). Así, el mito cosmogónico constituye un ejemplo para “*crear* alguna cosa, o de restaurar, de regenerar un ser humano: por cuanto para el mundo ‘primitivo’, toda regeneración implica un retorno a los orígenes, una repetición de la cosmogonía.” (*ibid.*: 194).

En América, el culto a los astros —y, en particular, al sol— aparece vastamente difundido entre las diversas culturas indígenas (Stirling 1946: 389). Sus niveles de mayor complejidad fueron desarrollados por las altas culturas agroalfareras de aztecas, mayas e incas. De acuerdo a la hipótesis de Krickeberg (1971: 15), dichas culturas comparten temas mitológicos comunes que parecerían atestiguar una “difusión de ideas desde México hasta el Perú”. Un factor aglutinante en ellas es el culto al sol relacionado con la fertilidad y, por ende, con la vida y la abundancia (León-Portilla, 1961: 449-450). Por atribuirse al sol poderes ilimitados sobre el hombre y su entorno, los ritos centrados en este astro poseen vasta dispersión geográfica en norte y Sudamérica y amplio margen de variación en sus formas (Stirling 1946: 397-400). En Perú y Colombia, los ritos solares y lunares resaltan más aún, centrándose en el héroe cultural (Krickeberg *loc. cit.*). Su mitología abunda en alusiones a “fenómenos meteorológicos como el trueno, el rayo, el viento y el arco iris” ... Su poder se transforma “en campos de actuación de determinadas deidades” (*loc. cit.*). Son, en cambio, específicamente sudamericanos aquellos mitos de creación en que aparecen lagos de los cuales “emergen a veces los ancestros del género humano, y otras el sol y la luna” (*loc. cit.*).

De acuerdo a diversos cronistas, los cultos al sol, luna y estrellas fueron de gran trascendencia en el área andina durante el pasado colonial (Zuidema y Urton 1976: 59-106). Ellos se basaban en ciclos solares, lunares y estelares que se integraban en calendarios andinos correlativos, relacionándose con patrones de subsistencia agropastoriles (Urton 1981: 158-194). En sus ritos correspondientes, se hacían sacrificios de animales como ofrenda a los astros (Zuidema y Urton *loc. cit.*). En el presente, se detecta su supervivencia en el sincretismo religioso que opera básicamente mediante equivalencias entre los astros sagrados del panteón andino y el santoral católico (Urton 1981: 67-68; cf. Casaverde 1970: 166-169; Núñez del Prado 1970: 94-96; Earls 1973: 410; Sallnow 1974: 126). No obstante, en el caso de la sociedad aymara, los cultos astrales sincréticos parecen ser menos importantes y más remotos a la experiencia inmediata de la gente (Grebe 1980: 145; 1981: 63).

Los astros sagrados andinos poseen una multifuncionalidad relacionada con la percepción y organización del tiempo y del espacio; con el equilibrio del orden cósmico; con el ciclo agropastoril y sus patrones de subsistencia; y con la preservación de la salud humana (Urton 1981: 68-85, 129-195).

Las funciones medicinales de los astros no son ajenas a las demás culturas americanas. Citamos como ejemplo a los *yuki* de California, para los cuales “el sol fue concebido como una deidad que era patrono de los médicos nativos” (Stirling 1946: 391); y a los *ge* del Gran Chaco, para quienes la falta de sol producida por una eclipse anunciaba enfermedad y provocaba epidemias (Métraux 1939: 97; cf. Lévi-Strauss 1975: 297). Se alude, asimismo, a la capacidad fertilizadora del sol a cuyos rayos se le asigna el poder de embarazar a la mujer (Krickeberg 1971: 168; Stirling 1946: 394); a la capacidad regeneradora de energías de la estrella, por cuyo poder el hombre intenta acrecentar sus fuerzas (Zuidema y Urton 1976: 95); y a la capacidad terapéutica de la luna llena, que aumenta la eficacia de los medicamentos administrados durante dicha fase de plenitud (Leach 1972: 743).

El propósito del presente trabajo es proporcionar una información preliminar acerca de tres ritos terapéuticos vigentes, ligados al panteón mítico astral aymara de Isluga, Chile. Ellos son: 1. *saludo al sol*, 2. *comprar estrella*, y 3. *ánimo*. Dichos ritos revelan la preocupación central del hombre altiplánico chileno por el orden y equilibrio cósmicos; por la fertilidad,

reproductividad y salud como eje ideacional y centro de gravitación de su sentido de la existencia y supervivencia humana, de la vida y de la muerte.

### Los ritos terapéuticos astrales de Isluga

La medicina tradicional aymara integra tanto conocimientos y prácticas empírico-racionales —representadas principalmente por su medicina herbolaria— como un vasto complejo mágico-religioso, vinculado a mitos astrales de creación, a sus ritos terapéuticos correspondientes y, por ende, a los modelos ideacionales culturalmente específicos de su visión del mundo.

Para los aymaras altioplánicos chilenos, la salud humana depende y está regida por ciertos astros ubicados en *araj-pacha* (el mundo superior de los cuerpos celestes). Estos son: *inte* (el sol), *phajsi* (la luna), *huara-huara* (las estrellas), y *crucero* (la cruz del sur), concebidas al mismo tiempo como una gran familia astral y como equipo de salud cósmico (véase fotos 1, 2, 3 y 4). En efecto, mientras se identifica al sol como padre, la luna es su esposa y madre de las estrellas, sus hijos (véase foto 3 abajo). Por tanto, sol y luna se conciben antropomórficamente como una pareja casada, atribuyéndoseles un comportamiento análogo al de los pastores aymaras: “El sol patea (pastorea) de día; la luna patea de noche”.

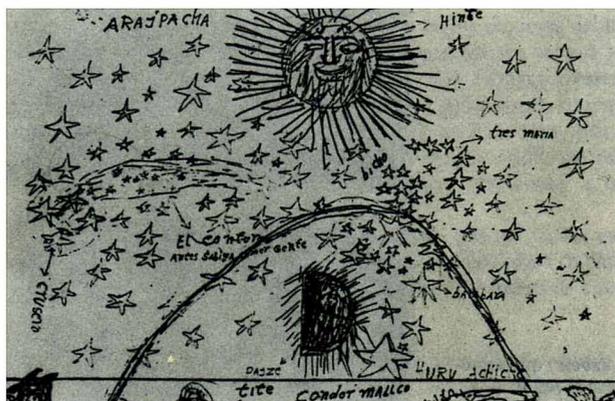
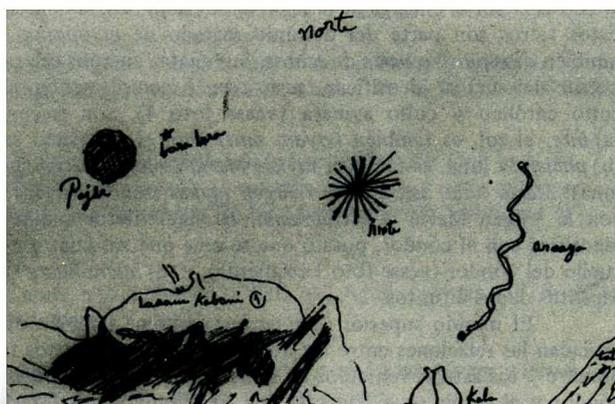


Foto 1: Fragmento de un dibujo del pastor P.Ch., que representa a *araj-pacha* (el mundo superior) con sus astros sagrados: *inte* (sol), *phajsi* (luna), *crucero* (cruz del sur) —en la cabeza del cóndor) y *huara-huara* (estrellas).

Foto 2: Fragmento de un dibujo del pastor C.C., que incluye sol, luna, estrella, rayo y la montaña sagrada (*Laram Kabani*, el volcán Isluga).



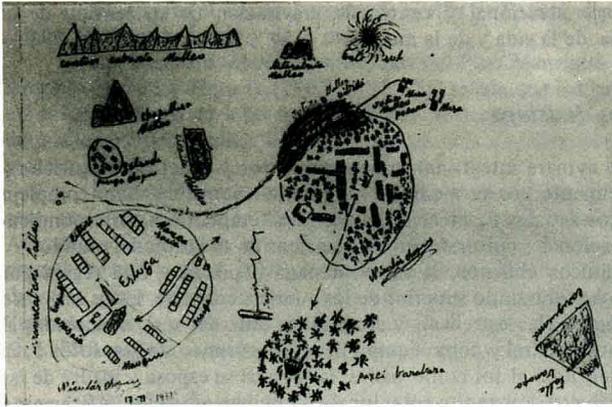


Foto 3: Dibujo del pastor N.Ch., que representa la estancia de Pisiga-Choque y la aldea sagrada de Isluga rodeadas del sol, la luna con sus hijos-estrellas, el rayo, los lugares sagrados (*uywiri, juturi, pucara y sereno*) y sus cuatro montañas sagradas.

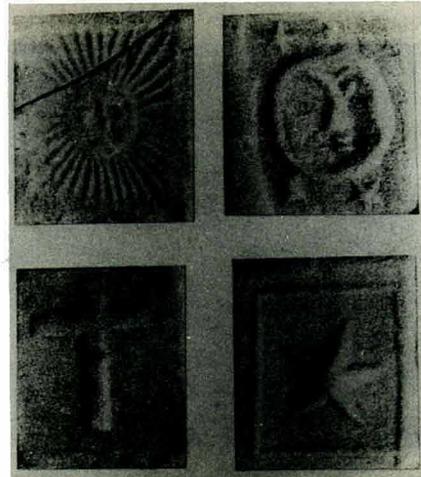


Foto 4: Cuatro *pasterios* (tabletas de azúcar) que representan, respectivamente, en sobrerrelieve al sol, la luna con cuatro hijos-estrellas. Estas tabletas se incineran en los ritos terapéuticos astrales.

El sol es el más importante, el más central: es el centro del mundo (véase foto 1). Mientras el sol se encarga de la salud de los hombres, la luna se ocupa de la salud de las mujeres. Estos astros son parte del dominio sagrado de *araj-pacha*, el mundo superior denominado también *dios-parte* o *parte de santos*. Sus cuatro cuerpos celestes ritualizados (sol, luna, estrellas y cruz del sur) se identifican, sustituyen o complementan sincréticamente con entidades del culto católico y culto aymara (véase foto 4). Son frecuentes las siguientes asociaciones: (a) *inte*, el sol, es también *koyam santísimo*, el santísimo sacramento que restituye la salud; (b) *phajsi*, la luna, es también *taykas María* (señora María), *phajsi mama* o *mama luna* (madre luna), *María luna*, *santa luna* o *virgen taykas* (señora virgen), y se identifica al mismo tiempo con la Virgen María y *pachamama*, la madre-tierra andina; (c) *crucero*, la cruz del sur, se identifica con el cóndor, puesto que se cree que sus cuatro estrellas están unidas a la cabeza o cuello del cóndor (véase foto 1 izquierda); y (d) *huara-huara* (las estrellas) se identifican con los espíritus de los difuntos.

El mundo superior (*araj-pacha*) contiene también otros fenómenos que mediatizan y articulan las relaciones entre los dominios sagrados de estos tres mundos; y asimismo, entre el hombre y los astros, vehículos de salud. Ellos son: *pachamama*, que conecta tierra y luna; y el cóndor y el águila, que conectan los tres mundos (alto, medio y bajo) mediante su vuelo y

mediante las relaciones específicas del cóndor con la cruz del sur. (Se dice que el cóndor adorna su cabeza con el *crucero*). Los cuerpos celestes y fenómenos siderales restantes se consideran profanos y, por tanto, no son objeto de culto.

A pesar de que a *pachamama*, al cóndor y al águila se les rinde culto en calidad de entidades pertenecientes a los mundos medio y bajo (*taipi-pacha* y *manqha-pacha*), ellas reaparecen en el mundo superior y mediatizan los tres mundos. En tal sentido, ellas establecen relaciones metafóricas mediante similitudes aseveradas entre luna-*virgen-pachamama*, cruce-ro-cóndor, y águila-cóndor, las cuales se basan en la femineidad de la tríada precedente y en el alto vuelo de los dos pares siguientes. Por otra parte, los santos católicos se omiten de *araj-pacha* (el mundo superior) confinándose a *taipi-pacha* (este mundo) asociados inequívocamente con las imágenes de las iglesias aymaras.

La identidad sincrética del sol y del santísimo se produce y reactualiza paradigmáticamente en la fiesta patronal de Corpus Christi, en la cual se sacrifica un llamo o cordero como ofrenda al sol que se invoca como *santísimo* con el fin de solicitar bienestar y salud para la comunidad, sus familias, ganado y agricultura. Dicho sincretismo reaparece, asimismo, en ritos terapéuticos tradicionales ejecutados por los *yatiris* (curanderos-advinos), en los cuales se rinde culto al sol, luna, estrellas y cruz del sur, incluyéndose oraciones e invocaciones a los santos católicos.

No obstante, debe destacarse que, para los aymaras altiplánicos, el culto a los cuerpos celestes parece ser menos importante y más remoto que los cultos destinados a los espíritus de la montaña y de animales sagrados, de mayor vinculación con la experiencia inmediata del pastor. En todo caso, la comunicación ritual del hombre altiplánico con los astros es indirecta y requiere de la mediación del *yatiri*.

Nos ocuparemos, a continuación, de aspectos descriptivos de los tres ritos terapéuticos altiplánicos de Isluga que reactualizan el panteón mítico astral recién descrito: *saludo al sol*, *comprar estrella* y *ánimo*.

El *yatiri* elige uno de estos tres ritos para su enfermo, de acuerdo a un diagnóstico preliminar por adivinación de su enfermedad con hojas de coca. Cada rito posee sus días de la semana y horas del día propicios. Y requieren del sacrificio de distintos animales y de la utilización de *pasterios* (tabletas de azúcar) con símbolos astrales específicos (véase foto 4). Así: (1) El *saludo al sol* se utiliza para una enfermedad grave. Se desarrolla al amanecer (o mediodía) del jueves o domingo y requiere del sacrificio de un cordero. Sus símbolos son el *pasterio* con sol y con otros astros como complemento. (2) *Comprar estrella* se utiliza para una enfermedad de mediana gravedad. Se desarrolla el jueves a medianoche y requiere del sacrificio de un llamo macho blanco. Sus símbolos son los *pasterios* con estrellas y crucero. (3) *Animo* se utiliza para enfermedades leves. Se desarrolla al ponerse el sol, cualquier día. Y carece de sacrificios de animal. Sus símbolos son el *pasterio* con *águila* y el *cebario*.

Puesto que *comprar estrella* y *ánimo* son variantes simplificadas del *saludo al sol*, nos concentraremos en este último rito por ser de mayor complejidad e interés. Su función básica es la transmisión de la energía terapéutica del rayo del sol naciente o del sol de mediodía al enfermo. El agente terapéutico de esta transmisión es el *yatiri* (véase foto 5). El utiliza diversos mecanismos y objetos rituales entre los cuales destaca un espejo pequeño que traspasa el rayo solar a la cabeza y pecho (corazón) del enfermo (véase foto 6); y una medalla o disco de plata colgado de su cuello con el mismo fin.

La ceremonia terapéutica consta de seis etapas:

- (1) *chuwa*: oblacones preparatorias de la víspera;
- (2) *saludo al sol*: terapia propiamente tal;
- (3) *vilancha*: sacrificio de un animal;
- (4) pronóstico de la enfermedad por adivinación con lamparillas de algodón y *unto* (sebo) de llamo;
- (5) *bendición*: comida ritual; y
- (6) enterramiento de huesos del animal sacrificado.

Destacaremos algunos aspectos de interés que aparecen en estas seis etapas rituales:

*Primera etapa*: La preparación de la *chuwa* tiene lugar la noche de la víspera en la iglesia de la estancia. Se emplean cuatro jarritos: dos con *gloria* (pastillas rosadas y/o blancas

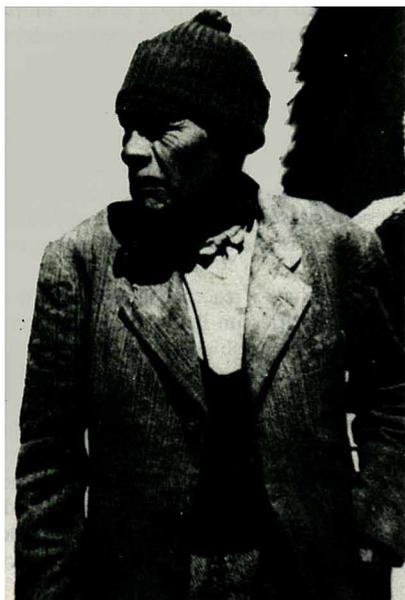


Foto 5: El yatiri A.G. (curandero-advino) de la comunidad de Isluga.



Foto 6: El niño enfermo con su madre y otros familiares en un intervalo del rito terapéutico denominado *saludo al sol*.

disueltas en agua) y dos con *llumpaja* (maíz blanco machacado disuelto en agua). Dos lamparitas de algodón se dejan prendidas toda la noche y su posición al quemarse será indicador para el diagnóstico del enfermo.

*Segunda etapa:* El acto terapéutico o *saludo al sol* se ejecuta al salir el primer rayo solar, al cual se le invoca y da la bienvenida diciendo: "Santísimo: saludo mil años". La acción ritual se desarrolla frente al *calvario* de la estancia (pequeño altar de piedra situado frente al pórtico de la iglesia). Se arma una *mesa* sobre el suelo, rito con objetos de culto dispuestos sobre una manta a cuyo derredor los participantes se sientan en ruedecilla y consumen hojas de coca y alcohol (véase foto 7). Es dirigida tanto al enfermo como al animal por sacrificar. Se procede a quemar el pasterio con el sol agregándosele incienso. Al mismo tiempo se hacen oblationes con *gloria* y *llumpaja*. Pero lo fundamental es el traspaso del rayo solar a la cabeza y pecho del paciente mediante un espejo y una medalla o disco de plata.



Foto 7: Mesa colocada sobre el suelo y sus objetos rituales que incluyen: un espejo circular pequeño, un disco de plata, un pocillo con dos *pasterios*, cuatro jarritos enlazados (dos con *gloria* y dos con *llumpaja*), un pocillo con incienso y otro con *purito* (alcohol), una bolsa con ojas de coca y azúcar, una campana y una prenda de vestir del niño enfermo.

*Tercera etapa:* Se sacrifica un cordero macho como ofrenda al sol, mientras el enfermo permanece aislado al interior de la iglesia. El sacrificio es ejecutado por el *yatiri* acompañado por un familiar varón del paciente frente al *calvario* (véase foto 8). Se ofrece la sangre al sol, invocando su poder terapéutico.



Foto 8: Sacrificio de un cordero macho al sol, acompañado por libaciones y aspersiones con alcohol, e invocaciones rituales a cargo del *yatiri* y un familiar del enfermo.

*Cuarta etapa:* El pronóstico de la enfermedad por adivinación utiliza cuatro lamparillas de algodón con sebo de llama, las cuales representan simbólicamente al enfermo, su salud, su ánimo y su estrella. Al quemarse, la posición de cada una de estas cuatro lamparillas entregarán las claves interpretativas.

*Quinta etapa:* Durante la comida ritual (*bendición*), la carne cocinada del animal sacrificado es servida ceremonialmente al enfermo, al *yatiri* y sus respectivas familias (véase foto 9). El enfermo debe consumir la carne y sesos de la cabeza del animal.

*Sexta etapa:* A modo de preparación para su enterramiento, los huesos del animal son raspados cuidadosamente por el *yatiri* para extraer de ellos sus restos de carne (véase foto 10). Dichos huesos son enterrados en un hoyo frente al *calvario*. Se procede a hacer libaciones sobre los huesos antes de cerrar el hoyo (véase foto 11). El *yatiri* concluye la ceremonia diciendo: "Está cumplido". A continuación, el enfermo y su familia regresan a su domicilio (véase foto 12).



*Foto 9: Bendición, comida ritual que incluye sopa del cordero sacrificado, costillas cocidas y maíz tostado.*



*Foto 10: El yatiri raspa cuidadosamente los huesos del cordero sacrificado con un cuchillo para extraer sus restos de carne.*



*Foto 11: Enterramiento de los huesos en un pequeño hoyo circular, acompañado de libaciones y aspersiones con *purito* (alcohol).*



*Foto 12: La madre con el niño enfermo en brazos, el padre y un familiar retorna a su hogar una vez concluido el rito terapéutico.*

## DISCUSION

La vigencia de estos ritos terapéuticos ligados al panteón mítico astral de Isluga indica que —a pesar de la base empírica compleja de su medicina herbolaria y del acceso creciente de la población aymara a nuestra terapia occidental— la medicina indígena aymara se mantiene unida aún a conocimientos, creencias y prácticas que denotan gran antigüedad.

En un nivel microcultural, la ceremonia descrita se articula flexiblemente al sistema ideacional aymara expresado elocuentemente en su visión de mundo (Grebe 1981). En un nivel macrocultural, parecería articularse a concepciones y prácticas medicinales panandinas tradicionales de origen precolombino. En efecto, los sacrificios y plegarias al sol pidiendo salud para los enfermos y agua para la agricultura han sido comunes en diversas culturas agroalfareras andinas (Lastres 1941: 130-147).

En algunas sociedades andinas preincaicas, la medicina era practicada por sabios astrólogos-advinos denominados *camasca amauta runa* (hombres sabios y providenciales), equivalentes a los *yatiris* aymaras. Según Guamán Poma de Ayala, ellos “entendían por las estrellas y cometas y del clip del sol y de la luna y de tempestades y de ayres y de animales ...de hambre sed muertes de gende de pestilencia guerra” (cf. *ibid.*: 118-119). Una ilustración proporcionada por Guamán Poma representa a este médico astrólogo manejando un bastón en una mano y un manojo de *quipus* en la otra. El sol y la luna —que aparecen respectivamente a su derecha e izquierda constituyen su mundo cosmológico que proporciona las matrices para sus procesos adivinatorios y terapéuticos. Una de sus funciones consistía en prescribir dietas adecuadas y medicamentos a sus pacientes (*ibid.*: 119-120).

Esta terapia solar andina parecería situarnos en el amplio contexto de un encuentro entre una antigua etnociencia y una praxis científica moderna. En este sentido, se abre una vasta perspectiva que permitiría —en trabajos futuros— examinar la validez de esta etnomedicina arcaica, siempre que se cuente con un número mayor de casos estudiados.

Desde fases tempranas de su prehistoria, los hombres han intentado encontrar el significado de la vida y la muerte en los astros, particularmente en el sol y la luna, a quienes acudían en busca de protección y ayuda. Si el sol era considerado dador de toda la vida, podía ser, en consecuencia, curador de toda enfermedad. Así, la etnociencia reconoció el poder tónico y curativo de la luz solar que la ciencia actual ha sometido a prueba y verificado (Deveze 1944: 12). Diversos testimonios indican que la *helioterapia* (curación con luz solar) fue practicada en Egipto, India, China, Grecia, Roma y otras civilizaciones antiguas, incorporándose en Occidente desde el siglo XVII (*ibid.*: 12-22). La *helioterapia* se vincula a otros recursos curativos similares, tales como la *chromoterapia* (utilización terapéutica de los colores del espectro solar) practicada en Europa desde la Edad Media (*ibid.*: 17-22, 55-56); y la *lunoterapia* (curación con luz lunar) practicada por los griegos antiguos, druidas y diversas sociedades africanas (*ibid.*: 22-24).

Desde fines del siglo XIX, la ciencia experimental moderna de Occidente comprueba que el sol emite rayos capaces de penetrar fácilmente en los cuerpos terrestres. “La radiación generada por el sol es fuente primordial de toda energía esencial para el mantenimiento de la vida vegetal y animal en la tierra y para la operación de la mayoría de los fenómenos naturales en la superficie terrestre” (Hand y Landsberg 1966: XXI 571). En verdad “no podría existir vida en la tierra sin el sol. Las plantas utilizan la energía de los rayos solares en el proceso de fotosíntesis para producir carbohidratos y proteínas, que sirven de fuentes orgánicas básicas de alimentación y energía a los animales” (Tobias 1966: XVIII 1034).

Se sabe, asimismo, que “la luz solar incluye no sólo la porción visible de la radiación del sol, sino también los rayos ultravioletas o infrarrojos que son invisibles” (Hand y Landsberg *loc. cit.*). Las aplicaciones terapéuticas de estos últimos han dado lugar a un extraordinario avance de la medicina moderna, sumado a otros procedimientos tales como los rayos X, rayos laser y otros.

Ciencia y etnociencia parecen darse la mano en este caso. La *helioterapia* aymara parece anticipar, en cierto modo, algunos recursos bastante avanzados en la ciencia médica de nuestro tiempo. Sin embargo, esta *helioterapia* indígena pertenece a un ámbito cultural diferente y específico. Por tanto, no es posible comprender esta terapia como un recurso médico en sí mismo. Ella debe ser objeto de un análisis antropológico que permita captar su articulación a una etnociencia y etnomedicina andinas, a los sistemas ideacionales y conduc-

tuales correspondientes, y al todo sociocultural que le da razón de ser y permite comprenderlo como fenómeno humano.

## BIBLIOGRAFIA

- CASAVARDE, Juvenal  
1970 "El Mundo Sobrenatural en una Comunidad". En *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco, Perú), II: 121-243.
- DEVEZE, Mario  
1944 *La Curación sin Drogas*. Buenos Aires, Kier.
- EARLS, John  
1973 "La Organización del Poder en la Mitología Quechua". En J. Ossio ed., *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima.
- ELIADE, Mircea  
1961 *Mitos, Sueños y Misterios*. Buenos Aires, Fabril.
- GREBE, María Ester  
1980 "Generative Models, Symbolic Structures, and Acculturation in the Panpipe Music of the Aymara of Tarapacá, Chile". Belfast, The Queen's University of Belfast, Ph.D. Thesis.
- 1981 "Cosmovisión Aymara. En: *Revista de Santiago* (Museo Nacional Vicuña Mackenna), 1: 61-79.
- HAND, Irving F. y Helmut E.  
LANDSBERG  
1966 "Sunshine". En *Encyclopaedia Britannica*, London, Benton, XXI: 571-573.
- KRICKEBERG, Walter  
1971 "Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas". México, Fondo de Cultura Económica.
- LASTRES, Juan  
1941 "La Medicina en la Obra de Guamán Poma de Ayala". En: *Revista del Museo Nacional* (Lima), X, 1: 113-164.
- LEACH, María  
1972 "Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend". New York, Funk & Wagnalls.
- LEON-PORTILLA, Miguel  
1961 "Mythology of Ancient Mexico". En *Samuel Noah Kramer, ed., Mythologies of the Ancient World*, New York, Doubleday: 443-472.
- LEVI-STRAUSS, Claude  
1975 "The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology I". New York, Harper.
- METRAUX, Alfred  
1939 "Myths and Tales of the Matakó Indians". En *Ethnological Studies*, 9, Goteborg.
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan  
1970 "El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba". En *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco, Perú), II: 57-119.
- SALLNOW, Michael J.  
1974 "La Peregrinación Andina". En *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco, Perú), VII: 101-142.
- STIRLING, M.W.  
1946 "Concepts of the sun Among American Indians". En *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution (1945)*. Washington DC., U.S. Government Printing Office: 337-400.
- TOBIAS, Cornelius A.  
1966 "Radiation: Biological Effects". En *Encyclopaedia Britannica*, London, Benton, XVII: 1025-1035.
- URTON, Gary  
1981 "At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology". Austin, University of Texas Press.
- VAN OVER, Raymond  
1980 "Sun Songs: Creation Myths from around the World". New York, New American Library.
- ZUIDEMA, R.T. y Gary URTON  
1976 "La constelacion de la Llama en los Andes Peruanos". En *Allpanchis Phuturinqa* (Cuzco, Perú), IX: 59-119.