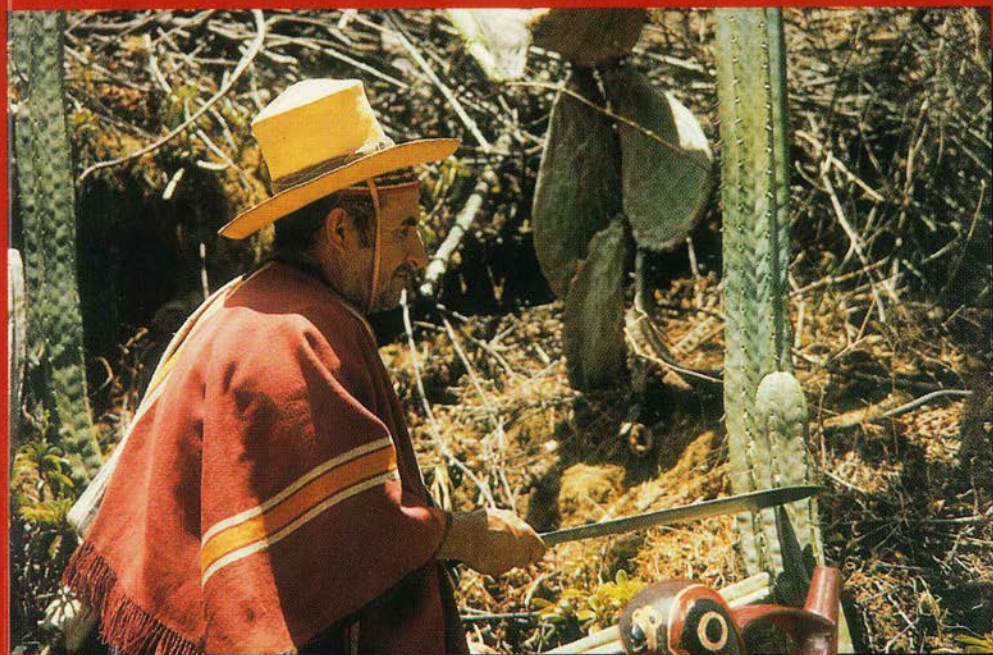


Mario Polia Meconi

“Despierta, remedio, cuenta...”:
adivinos y médicos del Ande



TOMO I



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATOLICA
DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1996



Este libro se propone trazar un cuadro exhaustivo de la medicina tradicional andina del Norte peruano tomando en cuenta todos sus aspectos: la figura del terapeuta adivino; la transmisión iniciática; la cosmovisión a través de los símbolos que la expresan; la teoría médica y las prácticas tradicionales. Fruto de más de dos decenios de investigación sistemática de campo, el material etnográfico es tratado por el antropólogo enfocando cada uno de los temas dentro de su contexto etno-histórico brindando las pruebas de la continuación cultural a través del análisis de las fuentes escritas -algunas de las cuales inéditas- y del material iconográfico arqueológico. La medicina tradicional andina, analizada dentro de las estructuras autóctonas que forman parte del actual sincretismo, adquiere la profundidad histórica y transcultural de un fenómeno cuyo proceso de gestación comienza en épocas y en tierras lejanas, entre los cazadores de las estepas asiáticas que descubrieron América. Los temas del «curanderismo» carismático (o shamanismo) que el autor ha analizado y expuesto en varios ensayos, han sido reunidos y nuevamente reelaborados en esta obra a la luz de nuevas intuiciones e interpretaciones. A estos se acompaña la primicia de un nuevo e inédito perfil de la inexplorada medicina tradicional femenina del Ande norteño. Mario Polia, Phd., es arqueólogo profesional y antropólogo. Director del Proyecto «Andes Septentrionales» del «Centro Studi e Ricerche Ligabue» de Venecia, Italia, es profesor visitante de Antropología Médica en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

“DESPIERTA, REMEDIO, CUENTA...”:
ADIVINOS Y MEDICOS DEL ANDE

Mario Polia Meconi

**“Despierta, remedio, cuenta...”:
adivinos y médicos del Ande**

TOMO I



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1996**

Primera edición, diciembre de 1996.

Diseño de cubierta: AVA diseños

“Despierta, remedio, cuenta...”: adivinos y médicos del Ande. Tomo I

Este libro ha sido publicado con el apoyo financiero del Instituto Italiano di Cultura.

Copyright © 1996 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 462-6390 y 462-2540, Anexo 220

Derechos reservados

ISBN 9972-42-050-7

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru.

*A Giancarlo Ligabue que hizo realidad
mi afán de estudioso
Y a mi madre
que me cuidó mientras preparaba
este libro*

PROLOGO

Cuando eramos adolescentes, hace mucho, mucho tiempo, leíamos con entusiasmo y frenesí, y un poco a escondidas, las aventuras de capa y espada de los Tres Mosqueteros, escritas por Alejandro Dumas a mediados del siglo pasado. Y esperábamos con ilusión el poder leer aquel otro libro menos conocido llamado «Veinte Años Después».

!Veinte años después! Largo...inescrutable lapso en el misterio de un futuro que nos parecía tan lejano y que ahora, triplicado ya con creces, nos parece un soplo frágil del veloz pasaje de los años. Por que hoy, ya con las espaldas cargadas de recuerdos y la frente aún llena de incógnitas futuras, nos parece ayer, hace veinte años, cuando conocimos a Mario Polia, un joven italiano, barbudo y desaliñado, que nos contaba de sus aventuras en la sierra norteña escudriñando vivencias, volteando piedras enmohecidas, interrogando silencios, mirando absorto las profundidades del misticismo andino...

Podíamos haberlo borrado de la memoria. Pero los mil olvidos que Mario desenterró y fue deshojando en artículos y libros y conferencias, y en conversaciones a la luz de las estrellas, no han permitido descanso alguno a los recuerdos: y hoy, después de veinte años que, lejos de ser un silencio, han sido un continuo sonar de torrenteras fértiles, Mario Polia nos brinda otro revolotear de páginas cargadas de magia, de «encantos», de sueños alucinados, «sombras», chununas y duendes, de plantas brujeriles, de varas, espadas y puñales, de sonajas, perfumes y santos arrastrados al torbellino inigualable del sincretismo, de la luz y la obscuridad, del sonido sordo, del mundo simbólico de la mesa curandera, de las enfermedades de Dios y de los encantamientos, en fin, del daño, la

envidia, el chucaque, la tapiadura y de los despachos, el desenriedo, la caipa y los cien vocablos oscuros que rigen la luz oculta del misticismo milenario de los Andes.

Como un rodar imponente de las piedras de un alud, y para ayudar al lector curioso y desorientado, cientos de palabras que van dando tumbo entre quebradas y lagunas y cerros cubiertas de neblinas y misterios, van apareciendo en el texto, con la nitidez de instrumentos científicos, en un caudal de voces, modismos y giros propios de un léxico frecuentemente desconocido en los círculos eruditos, lo que es característico de las culturas en conflicto y que, sin excluirse mutuamente, transforma el simbolismo y la significación de los vocablos más allá de los estudios científicos pero más profundamente dentro de las raíces de los temas estudiados.

El Curandero, en su importantísima actividad shamánica, es considerado aquí como el conocedor del universo de las fuerzas míticas: esos espíritus ancestrales que animan cada rincón, cada elemento y cada momento vivo de la geografía del Ande en relación con el ser humano. Es el agente capaz de entablar con aquellas fuerzas mágicas un contacto directo para propiciar sus favores o para calmar sus enojos y su intrínseca peligrosidad. Al mismo tiempo, asegura la interpretación cultural de las enfermedades, de acuerdo a los principios rectores de la cultura andina, lo que brinda al enfermo la confianza en que su enfermedad puede ser controlada dentro de las posibilidades y alcances de su medicina autóctona.

Largos párrafos dedica Polia a las vivencias y principios que gobiernan la formación iniciatoria de un shamán andino. En especial se refiere al complejo y prolongado proceso de control psico-neurológico de la acción farmacológica de las plantas mágicas. Su efecto primario y desordenado en la producción de alucinaciones parecería ser el fin buscado. Esto hace que se convierta en una barrera infranqueable para su adecuada interpretación por los desinformados representantes de las culturas occidentales. Pero más allá del fenómeno alucinatorio que es solamente *el comienzo* de una acción psico-farmacológica, Polia describe el largo proceso—largo por varios penosos años—de aprender a «ver en virtud» atravesando la barrera que normalmente separa la actividad consciente de los enormes e insondables archivos memorísticos inconscientes y de la actividad inteligente que hierve en esos circuitos neuronales profundos, sola-

mente alcanzados mediante la ampliación de la conciencia que, si bien es desordenada y caótica en un cerebro no entrenado, puede ser utilizada como una capacidad de «ver en virtud» después de un largo y penoso proceso de entrenamiento shamánico en sujetos cuidadosamente seleccionados por un tutor adecuado. A través del largo proceso formativo, el iniciado adquiere y aprende a manejar una super-conciencia que va «más allá de las aguas arrastradoras de las corrientes psíquicas en el mundo de las entidades míticas de la cultura tradicional... Se trata de la percepción de la contraparte espiritual de los seres, de sus raíces inmateriales. a través de un simbolismo codificado por la tradición y válido e interpretable para quienes pertenecen a aquella tradición».

Sería quizás suficiente y meritorio que el autor se hubiera limitado a volcar en estas páginas su muy abundante experiencia acumulada en sus largos (o cortos?) años de pertinaz labor de terco alucinado. Cientos, cientos de prolongadas y detalladas entrevistas con los maestros curanderos...con los maestros adivinos...con los escondidos maleros...con los tímidos beneficiarios...con los eruditos de interés pasajero y escéptico...Cientos de apuntes garabateados en la obscuridad de una «mesada», bajo el rítmico sonido de una maraca o superponiendo el rascar de un bolígrafo sobre el rumor de un plegaria curanderil o descifrando alguna cinta fonética, rasposa, enrevesada y críptica, obtenida en confidencial conversación junto a aquella laguna encantada. Eso habría sido suficiente. Pero Mario Polia no pudo contentarse con eso que a cualquier antropólogo de escritorio le hubiera parecido una labor sobrehumana. Mario pasó además largas horas de insomnio rebuscando en antiguos documentos las bases históricas de la continuidad secular de los conceptos y usos mágico-religiosos de la cultura andina, cultura sometida, humillada y pisoteada durante cinco siglos de dolorosa e injusta marginación y persecución. Cronistas, misioneros, administradores, viajeros eruditos, aventureros curiosos, autoridades seculares y eclesiásticas fueron interrogadas en los viejos papeles por este autor que buscó también en los monumentos y en los templos abandonados, en las piedras dislocadas, en las cavernas umbrías y las gélidas punas de la sierra norteña, todo aquello que significaba algún símbolo o alguna huella del antiguo pensamiento andino que, doloroso y rengueante, ha llegado hasta nosotros refugiado en las sierras huancabambinas y en las lagunas de los encantos de los Huaris y de los Ingas.

Primicia también es la aparición de un nuevo aspecto del pensamiento mágico indígena a través de la actividad femenina. La colaboración de Fabiola Chavez, joven compañera de trabajo de Mario Polia, se ha traducido de inicio en el contenido de capítulos relacionados con la hasta ahora poco investigada actividad femenina en el contenido mágico-religioso de la atención de la salud y bienestar de la mujer andina. Capítulos de diferente estilo y de enfoque particular, dan a este libro una visión integral, hasta ahora descuidada, de los aspectos globales de la antropología andina. Bienvenida, Fabiola, con tus interesantes comprobaciones, fruto de tu tenaz trabajo de campo en un aspecto fundamental de nuestra medicina tradicional.

Hay tanto qué comentar sobre el paralizante alud informativo que Polia ha vertido sobre nosotros en este muy importante texto, que sería interminable e impertinente usar este prólogo como tribuna para enfascarme aquí en un comentario específico y detallado de los innumerables temas antropológicos, históricos, psico-sociales y médicos que en estas páginas trata el autor.

Y cuando me atrevo a enfocar la muy fructífera labor que Mario Polia está desarrollando al entregarnos su vida en el estudio de nuestra cultura nor-andina, no puedo sino recordar mi añosa entrevista con un viejo curandero de Abancay. Noventa y dos años decía tener:

« Y usted ha pasado toda su vida practicando estas cosas?»...

El anciano curandero, con rostro de desagradable sorpresa por lo que él consideró agresivo de mi pregunta, me respondió con ácido tono:

« Toda mi vida?»... *toda* mi vida?; ¡No señor! ¡Toda mi vida, no!...!Todavía me falta...!»

A Mario Polia, también le falta mucho. Nos ha dado ya más de lo que alguna vez, hace veinte años, suponíamos que nos podía dar. Pero aunque tiene más de cien años de sabiduría, todavía le falta y esperamos día a día que supere lo que hoy, en este libro, nos pudiera parecer insuperable.

Fernando Cabieses
Noviembre 1996

PRESENTACION

El shamanismo es, probablemente, la expresión más arcaica de la religiosidad del *Homo Sapiens* y es la más difundida a través del espacio y del tiempo.

Antes de que nacieran los dioses y se celebraran cultos organizados, lo sobrenatural era percibido como poder «tremendo y fascinante» sin rostro ni forma. Sus manifestaciones eran el rayo y el trueno, la altivez de las fieras, el sol y el huracán, cada amanecer y la primavera que reviste de flores los despojos invernales.

En aquellas épocas remotas, la difusión del shamanismo era planetaria. Y el proceso histórico aún no ha podido acabar con él: no hay grupo nómada o semi-nómada de cazadores y recolectores que no cuente con un hombre-medicina que, al mismo tiempo, es oráculo capaz de ver en lo desconocido. Este hombre es el shamán. Su función es controlar lo incontrolable, transformar lo sagrado aterrador en fuerza terapéutica, buscar las almas perdidas de los enfermos remontando a las estrellas por medio de mágicas cuerdas, cabalgando el arco iris, o viajando a las oscuras regiones de los muertos. El shamanismo existió en la Europa arcaica: Orfeo era un shamán, y lo era Dionisio y el germánico Odhinn. En Tíbet, Nepal, Bhutan, Mongolia el Budhismo no ha podido desarraigar el originario shamanismo y ha tenido que convivir con él, aceptando y readaptando algunas de sus prácticas rituales y ascéticas. En el Shintô japonés la estructura shamánica es transparente. Hasta el intransigente Islam ha tenido que culturizar algunas técnicas shamánicas para el trance transformándolas en soportes místicos, como es el caso de la danza de los Derviches de Turquía, Egipto, Sudan.

A la llegada de los Europeos, el shamanismo estaba presente en las Américas desde las culturas esquimales hasta la Tierra del Fuego donde la *machi* araucana aún ejecuta antiquísimas prácticas autóctonas con rituales parecidos a los de las gentes mongólicas: una misteriosa consecuencia causal que interconecta, como hilo sutil, al shamanismo en el tiempo y el espacio. Hoy el shamanismo es practicado por la totalidad de las culturas indígenas de la Amazonía, del Chaco, del Bosque Tropical y de la Montaña del Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, en Venezuela, las Guyanas y, en varias formas, es difundido en los Andes.

El libro que presentamos demuestra como el curanderismo andino es, en realidad, bajo la forma sincrética de nuestros días, la continuación cultural del shamanismo y de la cosmovisión autóctonos. Desde hace un decenio, nuestro «Centro Studi» está investigando metódicamente un tramo de la Cordillera Septentrional del Perú incluido entre 4°30' y 5°30' de longitud Sur, bajo la dirección técnica del autor de estas páginas. Nuestras investigaciones abarcan el campo de la arqueología y de la antropología cultural porque creemos que ambas disciplinas científicas y ambas áreas de interés, desde dos perspectivas distintas y complementarias, tienen un punto en común: la cultura del hombre y una tarea común que es la de reconstruir su historia.

La obra que presentamos es la contribución que el «Centro Studi e Ricerche Ligabue» ha querido brindar a las Ciencias Humanas para que se conozcan las riquezas del inagotable patrimonio cultural del Perú. Este libro es fruto de una larga labor de análisis precedida por una escrupulosa investigación etnográfica -llevada a cabo a lo largo de más de dos decenios- que restituye al curandero andino la dignidad de terapeuta y sacerdote, representante e intérprete de una tradición plurimilenaria. Esta, en su estructura básica, era patrimonio de los cazadores del Paleolítico Superior, los mismos que, cuarentamil años atrás, descubrieron América.

Giancarlo Ligabue
Presidente del «Centro Studi e Ricerche Ligabue»

Venecia, 10 de Noviembre de 1996

PROLOGO DEL AUTOR

Lo que me ha impulsado a escribir esta obra ha sido la profunda riqueza de la tradición objeto de mis estudios. Para tratar de entenderla en sus aspectos más relevantes, le he dedicado muchos años de trabajo de campo y de análisis. En el último decenio, he producido una serie de artículos y un par de libros que documentan este proceso de entendimiento a través de sus varias etapas y, al mismo tiempo, trazan el perfil de una historia: la de un hombre de Europa convencido que América aún no ha sido descubierta plenamente y que no lo será hasta que no se conozca su alma. Este libro recoge el fruto de mis labores y estudios precedentes y ordena el material etnográfico, junto con sus interpretaciones, en un cuadro orgánico cuyo objetivo es trazar un perfil detallado y fiel de la tradición médica andina. Este, por primera vez, se complementa con un trabajo inédito y exclusivo sobre medicina tradicional femenina, la misma que, practicada por mujeres terapeutas y carismáticas que el término de «parteras» define imperfectamente, es reservada a la sola mujer en todas las etapas de su ciclo de fertilidad y al niño en los primeros años de vida. La antropóloga Fabiola Chávez, de la Pontificia Universidad Católica, participando a mi programa de investigaciones y aceptando el difícil reto, ha podido llegar donde yo no he podido: conocer y considerar, con ojos de mujer peruana, cómo viven las mujeres pertenecientes a las comunidades rurales andinas.

Creo que el deber principal de un investigador es compartir el fruto de su búsqueda. Por otro lado, el tiempo me impulsó -e impulsa- a realizar esta entrega sin inútiles demoras: mucho de lo que encontré al comienzo de mis investigaciones, hoy ya no existe. Una parte significativa de la voz de aquella tradición plurimilenaria ha vuelto al silencio porque

la mayoría de sus grandes transmisores e intérpretes han desaparecido sin dejar, en muchos casos, ni sucesores ni huellas. La mayoría de ellos desconfiaba en las letras que cuajan el flujo viviente del conocimiento. Todos ellos miraban con divertida curiosidad a la «máquina» que capturaba su voz. Casi ninguno de ellos sabía escribir y, aun cuando lo supiera, no lo hubiera querido pues la escritura no es apta para encerrar el contenido de la visión. Dividían con impiadosa sabiduría a los hombres en dos clases: aquellos que saben por elección e inspiración, respaldadas por una larga y sufrida vivencia, y aquellos que han aprendido en los libros lo que saben. Contraponían con contundente realismo la silenciosa labor de los primeros a la impúdica jactancia de los segundos. Nunca decían «lo hemos aprendido» sino «lo hemos visto», o «lo hemos soñado» y cuando se referían a sus esfuerzos de *maestros curanderos* para aliviar el sufrimiento ajeno, expresaban el sentido de una contienda fatal: «lucha», «pelea» eran los términos más usados y «lidiar» significaba ejercer la función curanderil.

Aquellos anónimos sabios campesinos firmaban los documentos con sus huellas digitales. Una necesidad y, al mismo tiempo, un símbolo pues dejaban en el papel el sello de su persona: el auténtico e inimitable. Así, en mis libretas de campo y más aun en mí, a través de inolvidables conversaciones a la luz del *mechón* de aceite o en largas andanzas por punas y cordilleras, han dejado sus huellas: las que un alma imprime en otra alma cuando ésta se abre disponiéndose a escuchar y entender.

Sé que, tratándose de un tema tan difícil como es el de la visión del mundo de una cultura diferente, escribir implica el riesgo de distorsionar el contenido de las informaciones, pero cuando una tradición oral se halla expuesta al peligro de que desaparezcan sus más profundas expresiones, entonces sí ha llegado el momento de escribir. Traté como primera tarea de entender y escribo para entregar a la historia el legado de una tradición oral. Escribo para que otros entiendan y estoy totalmente consciente de que la escritura misma sólo es «el dedo que apunta a la luna».

Hoy la tradición andina se encuentra a la encrucijada fatal entre valores ancestrales y desculturación producida por la dinámica cultural y las vicisitudes históricas.

¿Cuál será su porvenir y el porvenir del curanderismo y de la medicina tradicional?

En cuanto científico, debo constatar una progresiva y evidente pérdida de contenido de la cultura original y transformaciones significativas dentro del mismo sincretismo andino-católico. En cuanto persona que ha compartido con el hombre andino mucho de su propia vida, me place pensar que así como esta tradición inmemorial ha podido una vez lograr una síntesis de valores después del trauma de la conquista, una vez más sepa y pueda enfrentarse con los problemas del momento destilando laboriosamente una nueva síntesis. Lo cierto es que hay una diferencia sustancial entre el encuentro con el catolicismo hispánico de aquella época y los valores de la cultura «oficial» de nuestra época. Y es que en el primer caso la síntesis se logró entre dos visiones «religiosas» del mundo, a pesar de sus peculiaridades y diferencias, mientras que hoy la síntesis debe lograrse entre una visión «religiosa» y una laica que considera lo religioso y el mito como super-estructuras que no sólo son secundarias sino pueden obstaculizar la dinámica del «progreso». Hoy la tradición andina se parece a un gran fuego que se ha concentrado en el calor intenso de las brasas. La exuberancia de sus llamas se ha apagado pero el fuego aún vive. El viento aún puede avivarlo y despertar su latente poder.

En la observación de los datos he usado el método de la participación activa tomando parte en las ceremonias y prácticas descritas en esta obra, o presenciando personalmente a ellas. Visité los lugares que describo -lagunas, cerros, huacas- junto con los curanderos y sus pacientes. He vivido y vivo varios meses del año, a través de los años, en comunidades rurales del Ande y esto me permite observar por vivencia directa a la cultura andina en su fluir cotidiano, en sus cotidianas expresiones y en sus imperceptibles transformaciones y adaptaciones a las leyes del tiempo y de la historia. La participación directa me permite entender como la cultura andina interpreta y resuelve los hechos cotidianos, los acontecimientos ordinarios y extraordinarios de la vida e interpreta sus luces y sombras: el amor y el odio, el nacer y el morir, el goce y el sufrimiento, la solidaridad y la injusticia.

Así mismo, he podido averiguar como la cultura andina formula y dirige las relaciones entre persona y persona, persona y naturaleza, persona y sobrenatural y he llegado a la conclusión que el concepto de «*sobrenatural*», que a menudo usamos como escudo entre nuestra razón y el misterio, no pertenece en su formulación al mundo amerindio porque lo «sobrenatural» es inseparable del concepto de «naturaleza» y de «reali-

dad». Más aún: se aplica a lo plenamente real, a lo que subyace a toda transformación y al desgaste del tiempo. Lo que nosotros definimos «sobrenatural» corresponde, en los Andes, al profundo «corazón del mundo» cuyos latidos se perciben en el rítmico sucederse de los días y de las estaciones, de nacimientos y muertes, cuyo poder pulsa en las estrellas y en las entrañas fecundas de la Tierra Madre, vibra en el vuelo iridescente del colibrí y se estremece en el terremoto. He podido vislumbrar el contenido ancestral de una *philosophia perennis* que sólo reconoce una ininterrumpida unidad de vida. Esta se manifiesta en el cristal y en las semillas que crecen en el útero de la tierra, en el insecto que se arrastra y en el condor soberano de los cielos y hasta en lo más elevado que el alma pueda concebir: un Ser total e inagotable que todo sostiene, en el cual todo vive, a través del cual todo se explica y en cuya unidad encuentran su fundamento y resolución las multiformes manifestaciones del existir.

En esta unidad de Vida, el nacer y el morir no son más que el aparecer y el deshacerse de burbujas en la superficie del mar: tienen sentido sólo desde el punto de vista de quien, sujeto a las transformaciones del Ser, las percibe sin entender su naturaleza. Las etapas de no-existencia no presuponen una paralela ruptura en la continuidad del ser. Y más aún: en la unidad sustancial de la Vida universal, todo lo que vive -y todo vive- tiene «alma». El hombre amerindio ha renunciado a la orgullosa prerrogativa de ser la única forma de vida provista de «alma» y comparte esta cualidad con minerales, plantas y animales, con cerros, lagunas y astros, con los vivientes y los ancestros sin perder, por eso, la conciencia de la peculiaridad de su naturaleza humana que le otorga derechos y lo somete a deberes humanos, el primero de los cuales es vivir respetando la armonía con todo lo existente.

Solamente después de años de labor de interpretación, habiendo alcanzado la intuición del profundo sentido de la cosmovisión andina, hoy puedo entender en toda su serena y terrible profundidad las palabras que en 1855 el jefe Seattle, de la etnia Dwamish, dirigió al presidente de los Estados Unidos frente a la asamblea de los pueblos indios del Nor-Oeste. Una razón no entrenada podría entender superficialmente estas palabras -auténtico manifiesto de la visión del mundo amerindia- como expresión de un romántico naturismo, o de un «panteísmo» primitivo:

«Todo lo que lastima la tierra lastima al mismo tiempo los hijos de

la tierra. La tierra es nuestra vida y nuestra libertad (...) La fuerza del pueblo indio es amar y defender a la tierra. Ella es de todos los hombres (...) Cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada aguja reluciente de los pinos, cada orilla arenosa de río, cada retazo de niebla en el bosque sombrío, todo claro del bosque y zumbido de insecto es sagrado en el recuerdo y en el sentir de mi pueblo (...) Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, el gran águila son nuestros hermanos. Las cumbres de rocas, las savias, el calor del póny y el del hombre, todos pertenecen a la misma familia (...) El agua reluciente que fluye en los arroyos y en los ríos no es sólo agua sino sangre de nuestros ancestros, es sagrada (...) El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre (...) Yo no soy nada más que un salvaje y no conozco otra forma de vivir».

Lima, 15 de noviembre de 1996

AGRADECIMIENTOS

Agradecer a todas las personas que colaboraron con nosotros en el transcurso de más de dos decenios en el campo de la medicina tradicional resulta imposible. Mencionaré, por lo tanto, sólo algunos nombres. En primer lugar, agradecemos a todos los maestros curanderos del Ande septentrional mencionados en esta obra, los que aún viven y los fallecidos y, entre estos últimos al maestro Santos Calle, Segundo Culquicondor y José Manuel Cosios: su colaboración ha permitido restituir a la historia parte de los conocimientos tradicionales.

En segundo lugar, agradecemos a las autoridades que supieron entender el significado de nuestro trabajo: a los señores alcaldes de la Ciudad de Ayabaca y Huancabamba y, entre ellos, a los amigos Teófilo Flores, alcalde de Ayabaca y Carlos La Torre, ex alcalde de Huancabamba.

Agradezco al Gral. Jorge Siles G. que, siendo Presidente de la Región Grau, nos brindó un apoyo valioso por tierra y por aire. Doy las gracias también al amigo Ing. Fernando Arbásolo, de la misma Institución.

Un agradecimiento especial al Señor Subprefecto de Ayabaca, Don Hernán Zavala cuya hidalguía y amistad a lo largo de más de dos decenios han sido inolvidables e incomparables.

Agradezco al Museo Nacional de Arqueología e Antropología en la persona de su ex director Dr. Hermilio Rosas; al Museo del Banco Central de Reserva del Perú en la persona de su directora Doña Cecilia

Bácula; al Museo Rafael Larco Herrera, en la persona de su directora Doña Isabel Larco de Alvarez Calderón.

Entre los amigos, agradezco al P. Justino Ramírez, que en Dios descanse, y al P. Bernardo Sánchez, párroco de Huancabamba. Agradezco también a la Srta. Elsa Fung, directora de la Central Peruana de Servicios que publicó mi primer libro en 1988, junto con el Club Grau de Piura, y la segunda edición del mismo.

Agradezco al antropólogo y amigo P. Manuel M. Marzal de la Pontificia Universidad Católica del Perú para haber apoyado la publicación de este libro y también al Sr. Armando Sánchez Málaga de la misma universidad. Agradezco también al amigo Alex Huerta-Mercado y a la Srta. Monica Cárdenas quienes pacientemente me ayudaron a revisar el texto castellano.

Un agradecimiento especial para el Sr. Embajador de Italia S.E. Giulio Cesare Vinci que con verdadero cariño siguió nuestros trabajos y uno para los Directores del Instituto Italiano de Cultura de la Embajada de Italia, Dr. Attilio De Gasperis y Dr. Anacleto Massari quienes decidieron contribuir económicamente a la publicación de este libro y para la Sra. Norma Bei, del mismo Instituto, por su cuidadosa atención y cariño.

Un recuerdo afectuoso también para los amigos Igor y Tania.

Y gracias a ti, Giancarlo Ligabue, Director del «Centro Studi» y amigo al que yo y el Perú debemos que se haya vuelto realidad este proyecto y se hayan llevado a cabo las investigaciones.

PRIMERA PARTE

CAPITULO 1

GEOGRAFIA, CLIMA, ZONAS DE VIDA Y DE PRODUCCION, LINEAMIENTOS ARQUEOLOGICOS

Las investigaciones cuyos resultados se exponen en la presente obra, han sido llevadas a cabo, en el transcurso de dos decenios y medio, en las dos provincias serranas de Ayabaca y Huancabamba, en el Departamento de Piura. El programa de investigación «Andes Septentrionales» abarca el campo de la antropología religiosa y de la antropología médica, siendo ambos recíprocamente relacionados, y el campo de las investigaciones arqueológicas. Estas últimas están permitiendo reconstruir el perfil de dos antiguas culturas hasta hoy desconocidas: los Wayakuntur y los Wanq'apampas. La zona que ha sido y sigue siendo objeto de estudio en el marco del mencionado programa, se extiende desde los 4°30' lat. Norte hasta los 5°20' lat. Sur.

1. Generalidades geográficas

La Provincia de Ayabaca está dividida en 10 distritos: Ayabaca; Sicches; Montero; Jililí; Suyo; Paimas; Lagunas; Sapiillica; Frías; Pacaipampa. La capital, Ayabaca, está ubicada a 2715 m. s.n.m. Su posición geográfica es: lat. Sur 4°39'; long. Oeste 79°43'. La Provincia de Huancabamba comprende 8 distritos: El Carmen de la Frontera; Huancabamba; Lalaquiz; Canchaque; San Miguel del Faique; Sondorillo; Sondor; Huarmaca. La capital, Huancabamba, está ubicada a 1957 m. s.n.m., su posición geográfica es: lat. Sur 5°14'S; long. Oeste 79°27'.

1.1. El sistema hidrográfico y orográfico

Las cuencas hidrográficas más importantes de la Sierra piurana pertenecen a la vertiente pacífica y son las del Río Chira y del Río Piura. El

primero es el mismo que en Ecuador es llamado Catamayo y, en la zona fronteriza con el Perú, Río Calvas. El Río Chira recibe el aporte de aguas del Río Quiróz que recoge las aguas de los ríos Tomayacu y Aranza. La cuenca peruana es de 10,063 Km. cuadrados; su descarga mínima ha sido de 836 millones de metros cúbicos en 1968 y de 18,826 millones en 1983. El Río Piura nace como Río Huarmaca en la Prov. de Huancabamba, luego toma el nombre de Río Canchaque y, uniéndose con el Río Bigote adquiere el nombre de Río Piura. Su cuenca se extiende sobre 16,413 Km. cuadrados. La descarga mínima anual fue de 43 millones de metros cúbicos en 1937 y la máxima ha sido de 11,415 millones en 1983. El Río Grande, o Huancabamba es un afluente del Marañón y nace de la Laguna Shimbe, del grupo de las Huarijnas (Bernex-Revesz 1988:66).

Por lo que concierne al sistema orográfico, la Sierra piurana pertenece al relieve de la Cordillera de Huamaní, o Cordillera Real. Los relieves montañosos se ubican a lo largo de dos ejes principales, uno occidental y uno oriental, dirigidos aproximadamente NNO-SSE, con cerros de mayores alturas en el sistema oriental: 3905 m. Cerro Laguna Prieta (Ayabaca); 3836 m. Cerro Mushcapán; 3957m. Cerro Laguna Negra; 3801m. Cerro Pico de Loro (Huancabamba). Entre los dos sistemas montañosos se abren fértiles valles regados por ríos con carácter torrencioso (San Pablo; Parcochaca, Aranza, Tomayacu; Huancabamba, etc.).

1.2. Ecosistemas y zonas de producción

La economía de las comunidades rurales de las dos provincias es básicamente agrícola y ganadera. Se cultivan especies alimenticias importadas como el arroz, el trigo, la cebada, habas y arvejas, el café, la caña de azúcar, los cítricos, el plátano y especies autóctonas como el maíz, la quinua, el frijol, el maní, la yuca, el camote, la papa, el olluco, la oca. Por lo que concierne a la ganadería, en la Sierra, se crían especialmente animales de corral (aves y cuyes) y cerdos para el consumo doméstico. El ganado vacuno es criado especialmente en las zonas donde el pasto es abundante (entre los 2500 y los 3000 m. de altura). El ganado ovejuno es relativamente escaso: se crían especialmente ovejas merino para la lana de uso doméstico; más difundido es el ganado caprino utilizado por la carne y la leche la cual, con justa razón, goza de un alto

prestigio por su poder alimenticio. La leche de vaca, en cambio, casi nunca es consumida como tal sino por la preparación de quesos y quesillos (Pacaipampa, Frías, Huancabamba).

Por lo que concierne clima, ecosistemas y zonas de producción, resumo la clasificación de zonas climáticas y de ecosistemas de acuerdo al «Mapa Ecológico del Perú» (O.N.E.R.N 1976) que adopta al sistema de Holdridge. Este sistema utiliza tres factores climáticos que determinan todos los factores bióticos: la Biotemperatura, la Precipitación y la Humedad Ambiental. La Evapotranspiración Potencial (Etp) es «la cantidad de agua evaporada del suelo y otras superficies y la transpirada por la vegetación natural madura» (O.N.E.R.N. 1976:6). De acuerdo a este sistema, las zonas climáticas y de vida abarcadas por la Sierra de Piura, incluyendo la faja pedemontana occidental, son las siguientes:

Matorral desértico Tropical (md-T): 0-200 m. s.n.m. Bio T: máx. 24.6°C, min. 22.40°C. Precipitación total: máx. 227.7 mm., min. 122.6 mm. Etp: entre 8 y 16 veces la precipitación. Zonas: Tambo Grande, Chulucanas.

Desierto hiperárido Premontano Tropical (dp-PT): 0-900 m. s.n.m. Bio T: máx. 23.4°C, min. 20.8°C. Precipitación total: máx. 104.2 mm., min. 73.5 mm. Etp: entre 8 y 16 veces la precipitación. Zonas: Sullana, Querecotillo.

Monte espinoso Tropical (mte-T): 0-600 m. s.n.m. Bio T: máx. 25°C, min. 23.4°C. Precipitación total: máx. 793 mm., min. 162.9 mm. Etp: entre 4 y 8 veces la precipitación.

Matorral desértico Premontano Tropical (md-PT): 0-1900 m. s.n.m. Bio T: máx. 25.5°C, mín. 22.3°C. Precipitación total: máx. 242.1 mm., min. 100.9 mm. Etp: entre 4 y 8 veces la precipitación. Zonas: Morropón, Buenos Aires.

Monte espinoso Premontano Tropical (mte-PT): 500-2300 m. s.n.m. Bio T: máx. 24.5°C, min. 18.8°C. Precipitación total: 532.8 mm. (Huancabamba) min. 226.0 mm.; Ept: entre 2 y 4 veces la precipitación. Zonas: Paimas, Suyo, Huancabamba, Sondorillo.

Bosque seco-Premontano Tropical (bs-PT): 1000-2250 m. s.n.m. Bio T: máx. 25.1°C, mín. 17.4°C. Etp: entre 1 y 2 veces la precipitación. Zonas: Montero, Jililí, Parcochaca, Santo Domingo, Frías, Paltashaco, Canchaque.

Bosque seco-Montano Bajo Tropical (bs-MBT): 2500-3200 m. s.n.m. en los valles interandinos. Bio T: máx. 16.5°C, mín. 10.9°C Precipitación total: máx. 972.9 mm. (Pacaipampa) mín. 449.3 mm. Etp: entre 1 y 2 veces la precipitación. Zonas: Pacaipampa, Sapalache, Sondor.

Bosque húmedo-Premontano Tropical (bh-PT): 500-2000 m. s.n.m. Bio T: máx. 24.9°C, mín. 17.2°C. Precipitación total: máx. 1968 mm., mín. 936 mm. Etp: entre 0.5 y 1.00 del promedio de precipitación. Zonas: Yanchalá, Ayabaca la Vieja, Cerro Balcón, Cerro de Aypate, Hualcuy.

Bosque húmedo-Montano Bajo Tropical (bh-MBT): 1800-3000 m. s.n.m. Bio T: máx. 17.9°C, mín. 12.6°C Precipitación total: máx 1972 mm., mín. 790.7 mm. Etp: entre 0.5 y 1.00 de la precipitación. Zonas: Ayabaca, Samaco, Gigante, El Molino, Olleros, Samanga alto.

Bosque húmedo-Montano Tropical (bh-MT): 2800-3800/4000 m. s.n.m. Bio T: máx. 13.1°C, mín. 7.3°C Precipitación total: máx. 1154 mm., mín. 498 mm. Etp: entre 0.5 y 1.00 la precipitación. Zonas: Poclús, Arenales, Arrendamientos.

Bosque muy húmedo-Montano Tropical (bmh-MT): 2800-3800 m. s.n.m. Bio T: máx. 10.9°C, mín. 6.5°C Precipitación total: máx. 1722 mm., mín. 838.4 mm. Zonas: Laguna Shimbe, Laguna Negra y grupo de las Huarinjas de Huancabamba, Jicate, Huancacarpa.

1.2.a. Principales plantas silvestres y frutales indígenas (las siglas se refieren a la zona del ecosistema natural de acuerdo al Mapa Ecológico del Perú)

Achupalla: *Puya* sp. (mte-PT)

Aguacolla: *Cereus* sp. (md-T; mte-PT)

Algarrobo: *Prosopis juliflora* D.C. (md-T; dp-PT; mte-T; md-PT; mte-PT)

Aliso: *Alnus jorullensis* H.B.K. (bh-MT; bmh-MT)
Aliso: *Alnus acuminata* H.B.K. ssp. *acuminata* (bh-MBT; bmh-MT)
Almendo, o Seca: *Geoffroya striata* (md-T)
Angolo: *Cathormion multiflorum* (dp-PT; mte-T)
Añalque: *Coccoloba ruiziana* (md-T)
Arabisco: *Jacarandá* sp. (bs-PT)
Arrayán: *Eugenia*, sp. (bh-MT; bmh-MT)
Barbasco: *Jaquina pubescens* (bh-PT)
Bichayo: *Capparis ovalifolia* (md-T; dp-PT; md-PT)
Borrachera: *Ipomoea carnea* (md-T; dp-PT, mte-T)
Caña brava: *Gynerium sagittatum* (md-PT)
Capulí, o Guinda: *Prunus capullin* Zucc. (bs-MBT)
Carapacho: *Weinmannia* sp. (bh-MBT; bh-MT; bmh-MT)
Carricillo, o Suro: *Chusquea* sp. (bh-MBT)
Carrizo: *Arundo donax* (md-PT)
Cedro de altura: *Cedrela* sp. (bh-PT)
Ceibo: *Bombax* sp. (mte-T)
Ceibo: *Chorisia insignis* (mte-T)
Cerezo: *Prunus salicifolia* (dp-PT; mte-T)
Ciruelo: *Bunchosia americana* (dp-PT; mte-T)
Cola de caballo: *Equisetum* sp. (bh-MBT)
Congona: *Brosimum* sp. (bh-PT)
Cordoncillo: *Piper enlongiantum* (bh-MBT)
Cuncun, o Perlillo: *Vallesia dichotonia* (md-T)
Cucharillo: *Embothrium grandiflorum* Lam. (bs-PT)
Chachacomo: *Escallonia* sp. (bmh-MT)
Chamana: *Dodonaea viscosa* L. (bs-PT; bs-MBT)
Charamusque: *Pectis* sp. (dp-PT)
Charán: *Caesalpinia corymbosa* (mte-T; mte-PT)
Checo: *Sapindus saponaria* (bs-MBT; bh-MBT)
Chilca: *Baccharis* sp. (bh-MT)
Chinchango: *Hypericum laricifolium* (bmh-MT)
Chinchín: *Rumaya campanifolia* (bh-PT; bh-MBT)
Chinininga: *Salvia hirsuta* Jacq. (bh-MBT)
Chirimoyo: *Annona cherimolia* Mill. (mte-PT)
Ebano: *Zizyphus* sp. (mte-T)
Eucaliptus: *Eucaliptus globulus* Labill. (md-PT; mte-PT; bs-MBT; bh-PT; bh-MBT)
Faique: *Acacia macracantha* H.B. (mte-PT)

- Frejolillo:** *Erythrina* sp. (mte-T)
- Granadillo:** *Passiflora laurifolia* (bh-PT; bh-MBT)
- Guanábano:** *Annona muricata* (mte-PT; bs-MBT)
- Guayabo:** *Psidium guayava* L. (bs-MBT)
- Guayacán:** *Tabebuia* sp. (mte-T)
- Higuerón:** *Ficus weberbaueri* (bh-MBT; bh-MT)
- Hualango:** *Acacia* sp. (bs-PT)
- Hualtaco:** *Loxopterigium huasango* Spruce (md-T; mte-T; md-PT)
- Ichu/Ishu:** *Stipa ichu* (bmf-MT)
- Ishpingo (serrano):** *Aiouea tambillensis* (bs-MBT)
- Lanche:** *Myrcianthes cholopoides* (bh-MBT)
- Lúcumo:** *Lucuma obovata* H.B.K. (bs-MBT)
- Mango:** *Mangifera indica* L. (mte-PT)
- Margarito:** *Capparis mollis* (mte-T)
- Mastrante:** *Marrubium vulgare* (bh-MT; bmf-MT)
- Molle:** *Schinus molle* (md-PT)
- Mosquero:** *Croton* sp. (bs-PT)
- Nogal:** *Junglans neotropica* Diels. (bh-PT)
- Overo:** *Cordia rotundifolia* R. (md-T)
- Pacae/Guabo:** *Inga ingoides* (bs-PT)
- Pájaro bobo:** *Tessaria integrifolia* R. (md-PT)
- Pajul/Pashul:** *Erythrina* sp. (v. Frejolillo)
- Palo Blanco:** *Celtis iguanea* (bh-MBT; bh-MT)
- Palo Santo:** *Bursera graveolens* (mte-T; mte-PT)
- Papayo:** *Carica papaya* (bs-PT; bh-PT)
- Palto:** *Persea americana* (bh-PT)
- Papelillo:** *Bougainvillea spectabilis* (bs-PT; bs-MBT)
- Pasallo:** *Bombax discolor* (mte-PT)
- Pati:** *Bombax* sp. (mte-PT; bs-PT)
- Pegopego:** *Pisonia macranthocarpa*
- Piñón:** *Jatropha curcas* (mte-PT; bs-PT; bs-MBT)
- Pitaya:** *Opuntia* sp. (mte-T)
- Polopolo:** *Cochlospermum vitifolium* (mte-T; mte-PT)
- Puchuguero:** *Nectandra* sp. (bh-PT; bh-MBT)
- Quinde/Paja d. Quinde:** *Cordia* sp.
- Quinual/Quinahuiro:** *Polylepsis* sp. (bh-MT)
- Quirquinche/Serrín:** *Pithecolobium excelsum* (mte-T)
- Retama:** *Spartium junceum* L. (bs-MBT)
- Roble blanco:** *Ocotea* sp. (bmf-MT)

Romerillo: *Podocarpus* sp. (bh-MBT; bh-MT; bmh-MT)
Salvaje: *Tillandsia* sp. (mte-PT; bh-MT; bmh-MT)
Sapote: *Capparis angulata* (md-PT)
Sauce: *Salix humboldtiana* Willd. (bh-MT)
Sauco: *Sambucus peruviana* H.B.K. (bh-MT)
Tara: *Caesalpinia tinctoria* H.B.K. (md-PT; bs-PT; mte-PT)
Tornillo: *Cedrelinga catenaeformis* (bh-PT)
Tumbo: *Passiflora cuadrangulare* (bh-PT; bh-MBT)
Tuna: *Opuntia* sp. (bs-MBT)
Yerba del toro: *Cupea microphylla* H.B.K. (mte-PT; bs-PT)
Zarzamora: *Rubus* sp. (bh-MBT)

1.2.b. Principales plantas indígenas alimenticias cultivadas

Camote: *Ipomoea batata* (mte-PT; bh-PT)
Frijol: *Phaseolus vulgaris*; *Phaseolus lunatus* (md-T)
Maíz: *Zea mais* L. (md-T; bs-PT; bs-MBT; bh-MBT)
Maní: *Arachis hypogaea* (bh-PT)
Oca: *Oxalis tuberosa* (bh-MT)
Olluco: *Ullucus tuberosus* Loz. (bh-MT)
Papa: *Solanum tuberosum* L. (bs-PT; bs-MBT; bh-MT; bh-MBT)
Quínoa: *Chenopodium quinoa* Willd. (bh-MT)
Yuca: *Manihot utilissima* Pohl. (md-T)
Zapallo: *Cucurbita pepo* (mte-PT; bh-PT; bs-PT)
Zambumba: *Cucurbita ficifolia* (bs-MBT)

1.2.c. Principales plantas cultivadas no alimenticias

Achiote: *Bixa orellana* (md-PT)
Algodón: *Gossypium barbadense* (md-T; dp-pT)
Cabuya: *Fourcroya* sp. (mte-PT)
Calabaza: *Lagenaria siceraria* (mte-PT; bh-PT; bs-PT)
Carrizo: *Arundo donax* (md-PT)
México: *Agave americana* (md-PT; bh-MBT)

1.2.d. Principales plantas cultivadas no autóctonas

Ajo: *Allium* L.
Arroz: *Oryza* L. Llegó al Perú cuando aún vivía Pizarro (Mendiburu, cit. en Soukoup 1970:242)

Arveja: *Pisum sativum* L. Fueron traídas por los españoles en los primeros años de la conquista (Soukoup 1970:266).

Café, Cafeto: *Coffea arabica* L. Los primeros cafetos plantados en América fueron en Surinam en 1718 y en Martinica en 1720 (Soukoup 1970:89)

Caña de azúcar: *Saccharum* L. La trajo de México Don Diego de Mora, uno de los conquistadores y fundador de Trujillo, encomendero de Chicama, la hacienda que fue la primera donde se fabricó el azúcar (Mendiburu, cit. en Soukoup 1970:298)

Cebada: *Hordeum* L. Se cultivaba en el Perú cuando aún vivía Pizarro (Mendiburu, cit. en Soukoup 1970:155)

Cebolla: *Allium cepa* L. Llegó al Perú de España junto con el ajo, se cultivaba poco tiempo después de la muerte de F. Pizarro (Soukoup 1970:15)

Cítricos: naranjos (*Citrus sinensis* Osbeck; *C. aurantium* L.) limones dulces (*Citrus limon* L.) cidros (*Citrus medica*) y toronjos (*Citrus paradisi* Macfaden) mandarinos (*Citrus nobilis* Lour, var. *deliciosa*). Varios cítricos producían en Lima a los diez años de la conquista (Soukoup 1970:84)

Haba: *Vicia faba* L. Fueron traídas por los españoles en los principios de la conquista (Soukoup 1970:365)

Plátanos: de acuerdo a Cobo, los plátanos guineos fueron traídos de Africa a la Isla Española en el año de 1516 por el Padre Fray Tomás de Verlanaga de donde se trajeron al Perú y se plantaron los primeros en una huerta cerca de Lima. Garcilaso, al contrario, afirma que los Incas conocían el plátano antes de la llegada de los españoles. De la misma idea es Acosta. (Soukoup 1970:222)

Trigo: *Triticum* L. De acuerdo a Garcilaso, el trigo ha sido introducido en el Perú por Doña María Escobar, esposa de Don Diego de Chávez (Soukoup 1970:352)

(Para la identificación botánica de las plantas medicinales v. Cap. 10. Para la identificación de las especies psicotrópicas v. Cap. 8; Cap. 9).

Datos metereológicos: lluvia

Ayabaca y Huancabamba (periodo 1982-1992) medias anuales:

Fuentes: Ayabaca (C.I.P.C.A) Huancabamba (Bernex-Revez 1988)

2



1

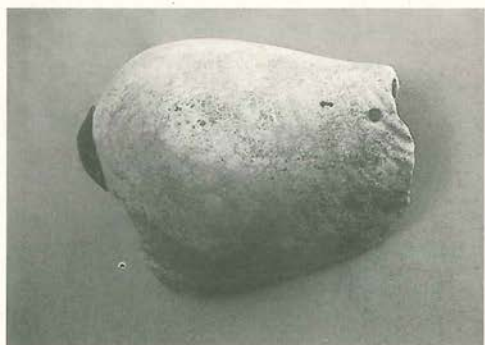


3





5



7



4

6



9



8



10





11



12

Ayabaca		Huancabamba	
años	milímetros	años	milímetros
1982	1,261	1973	600
1983	2,486	1974	1,150
1984	1,808	1975	850
1985	599	1976	950
1986	1,080	1977	680
1987	1,111	1978	720
1988	1,109	1979	610
1989	1,650	1980	890
1990	1,072	1981	1,190
1991	812	1982	1,190
1992	1,129	1983	2,350

1.3. Los calendarios agrícolas

Los calendarios agrícolas que expuestos a continuación se refieren a las zonas de Aypate, Cucaja, Olleros, Samanga donde he efectuado las observaciones por medio de entrevistas a los campesinos. Las fechas indicadas son las usadas por los lugareños con mayor frecuencia. En las zonas de agricultura de sécano, cuando no es posible el regadío, el cultivo depende esencialmente de las lluvias las cuales determinan las temporadas de siembra por cada especie y relativos trabajos.

1.3.a. Calendario de siembra y cosecha de las especies alimenticias más usadas (PB = «parte baja», las tierras calientes y templadas; PA = «parte alta», las tierras frías)

producto	época de siembra		época de cosecha	
	parte baja	parte alta	1ª cosecha	2ª cosecha
ajo	octubre		febrero	mayo
arvejas	15-25 mar.	15-30 abr.	8-20 ago.	
cebada	8-10 feb.	15 mar.	10-30 ago.	
café	enero al 18º día de luna		jun.-jul.*	
camote	enero: si hay lluvia agosto: si hay riego		abril	dic.
caña de azúcar	enero: si hay lluvia siempre: si hay riego **			
cebolla	octubre		febrero	mayo
cebollita	enero		febrero	mayo
frijol de palo	noviembre: si hay lluvia 25-28 dic. ; 1-20 enero: si en nov. no hay lluvia		20 julio en adelante	
frijol	noviembre: si hay lluvia 15 en.-15 mar.		julio-setiembre	
haba	enero-febrero		10-30 julio	
guineo	enero: con la lluvia		después de 2 años	
maíz	noviembre: si hay lluvia 25-28 dic. ; 1-20 enero: si en nov. no hay lluvia		20 julio en adelante	
maní	25 dic- 20 enero		junio-julio	
oca		octubre	mayo-junio	
olluco			mayo-junio	
papa		20 set-oct. enero siempre: si hay riego	marzo agosto	
tomate	enero		marzo-abril	
trigo	18-10 febrero	15 marzo	10-30 agosto	
yuca	nov. si hay lluvia 15/1-15/5 15/4-15/5		después de año y medio	

* depende de la estación de lluvia: si se adelanta, se cosecha en junio julio. Se siembra bajo los árboles de guineo porque necesita de sombra.

** se siembra con el 8º día de luna: sale con más jugo y no se pica

1.3.b. Calendario de trabajos agrícolas

Quema de chacras: es el más antiguo sistema de abono natural practicado en la Sierra y en la Selva. Se usa en terrenos no cultivados, o abandonados por largo tiempo y que deben ser preparados para el cultivo. Consiste en talar árboles y malezas, dejar que se sequen suficientemente y quemarlos para que las cenizas, ricas en sustancias fertilizantes (nitrógeno, potasio, calcio, etc.) disueltas por las lluvias abonen el suelo. En las zonas de clima cálido el roce se hace en setiembre y la quema después de un par de semanas; en las zonas de clima templado y frío el terreno se soza en julio y agosto y se quema en setiembre-octubre.

Barbecho de los cultivos: se lleva a cabo esencialmente con tres instrumentos que son el arado de madera con reja de hierro, jalado por una pareja de toros, un toro, o un caballo; la lampa de hoja cuadrangular y corte plano; la barreta, usada especialmente en terrenos arcillosos. Este último instrumento es construído aplanando la parte terminal de una barra redonda de fierro en forma de hoja rectangular con corte semicircular mientras el otro extremo de la barra es trabajado en punta, o en forma de escoplo. La hoja de la barreta recuerda, por la forma, el *chakitaqla* incaico con la diferencia que éste era manejado con la mano y empujado al mismo tiempo con el pie, la barreta es manejada con ambas manos con movimiento vertical.

Calendario para barbecho de chacras:

producto	tiempo
ajo	octubre
arveja	enero
café	enero (primeras lluvias)
camote	enero
cebada	febrero *
cebolla	enero
haba	enero
maíz	PB 15-30 de diciembre PA 1-15 de enero
maíz	enero
oca	octubre
olluco	octubre

papa
trigo
yuca

diciembre
febrero *
enero si no hay parásitos
(«coso») sino abril

* se barbecha con arado de bueyes, o con lampa y barreta si el terreno es duro PA Parte alta (tierras templadas y frías) PB Parte baja (tierras cálidas)

Rotación de cultivos: cuando no se disponga de un abono lo suficientemente rico en sustancias fertilizantes, hay que practicar periódicamente la rotación de las especies cultivadas «para que el terreno no se agote». El único abono animal usado en pequeña escala y sólo para hortalizas como la cebolla y el ajo, es el guano de oveja. El tiempo útil de producción de una chacra preparada con el sistema del tala y quema es en promedio de 4 años y de 6 años máx., en relación al tipo de cultivo y a la rotación del mismo, a las características químicas del terreno y a otros factores. Las rotaciones de cultivos más comúnmente usadas son las siguientes

1° año:	maíz	trigo	papas	yuca	camote
2° año:	maíz	arvejas	arvejas/maíz	yuca	maíz
3° año:	maní	maíz	maíz	maíz/camote	pasto
4° año:	yuca	maíz	pasto	pasto	
5° año:	yuca	pasto			
6° año:	pasto				

El sistema de intercambio de productos, o «trueque». Junto con el sistema de compra y venta por medio del dinero es difundido en la Sierra piurana, aunque usado con menor frecuencia, el intercambio directo de productos agrícolas y ganaderos que era la forma autóctona de comercio. El intercambio, o «trueque», subsanando las faltas, utiliza las excedencias de los productos de acuerdo al piso ecológico de producción y es llevado a cabo en dos direcciones: de las tierras de clima cálido a las de clima templado o frío y de estas últimas a las tierras bajas de clima cálido. Así, por ejemplo, el arroz cultivado en los valles ubicados entre los 500 y 1.000 m. s.n.m. puede ser intercambiado con productos de cultivos en zonas frías (trigo, cebada) etc. Un intercambio todavía muy practicado entre las comunidades donde existen centros alfareros (p. ej. Ollería y Olleros prov. de Ayabaca) es el «trueque» de ollas con productos de uso diario que no hay en la zona, como es, p.ej. el trigo. Uno de

los intercambios más practicados en Olleros, zona rica en cultivos de caña de azúcar, es el «trueque» de chancaca (panes de azúcar de caña) elaborada en los cálidos valles interandinos en cambio del trigo cultivado en las zonas templadas de Matalacas (Frías). Un «atado de dulce» comprende dos panes de azúcar envueltos en hojas de plátano («guineo»). El viaje de Olleros a Matalacas, por caminos de herradura, requiere dos días de ida y dos de vuelta y el intercambio se lleva a cabo en razón de 50 atados de chancaca contra una lata de trigo. El trigo de Matalacas, especialmente apreciado por su calidad, es traído a Olleros principalmente para venta, o intercambio, al doble de su valor originario: una lata de trigo por 100 atados de chancaca. El intercambio está sujeto a normas y medidas. La cantidad de productos o bienes utilizada para el «trueque» con otro producto, o animal, varía de acuerdo a la variación general del precio en el mercado de Ayabaca y de Huancabamba que, en las respectivas provincias, son las fuentes de abastecimientos para los productos que no pueden cultivarse y los bienes que no pueden producirse. Las observaciones para los productos que mencionaré, han sido llevadas a cabo en comunidades donde todavía el sistema de «trueque» es operativo.

1.4. Zonas de producción agrícola

Las zonas de vida agrícola dependen en primer lugar de las zonas climáticas que determinan pisos altitudinales favorables al desarrollo de las especies alimenticias. Estos son los principales pisos altitudinales en relación a las especies básicas usadas hoy en la alimentación:

0-600 m.	s.n.m.:	arroz, yuca
600-1200 m.	s.n.m.:	yuca, camote, plátano, maíz, caña
1200-2500 m.	s.n.m.:	maíz, café, plátano, frejol, caña
2500-3000 m.	s.n.m.:	trigo, cebada, tubérculos

La temperatura ideal para el cultivo de la caña de azúcar, p. ej., es de 22° a 30°C con terreno soleado y seco y una temperatura de 10° a 20°C para permitir la maduración. Las heladas y el frío impiden su desarrollo. El maíz requiere temperaturas ideales de 24° a 30°C y una temperatura mínima de 10° para la germinación y las neblinas de altura son dañinas para su desarrollo. El frijol requiere de 15° a 20° C y teme el clima excesivamente cálido y el terreno demasiado húmedo (Bernex-Revesz 1988:146).

El listado que sigue, preparado por medio de entrevistas a los campesinos, se refiere a la provincia de Ayabaca y toma en cuenta los principales centros de producción de las especies más usadas en la alimentación en comunidades rurales.

Ajo: Culucán; La Laguna (Suyupampa); Laguna de Canlli; Cerro del Calabozo; Huamba; Laguna de San Pablo; Ambulco; Cabuyal; Tapal; Pacaypampa.

Arroz: Paimas; Jambur; Las Lomas; Zamba; Somate; Yanta.

Arvejas: Cerro de Aypate, Cerro del Granadillo; Cerro Viscacha; Laguna de Canlli; Cerro del Calabozo; Huamba; Ambulco; Tapal; Samanguilla; Lanchipampa; Ania; Cabuyal.

Café: Montero; Cuñala (Montero); Sicches; Oxaguayes; Jililí; Sichulqui (Suyupampa); Saucillo (Suyupampa); Chilín; Marmas; Huamarata; Cujaca; Olleros alto; Ollería; Tacalpo; Yanchalá; Lanchipampa; Samanguilla; Samanga; Yanta alto; Río Aranza; Río Tomayacu; San Pablo; Santa Rosa; Tapal (bajo); Frías.

Caña de azúcar: Montero; Sichulqui (Suyupampa); Jililí; Ambazal; Sicches; Oxaguayes; Marmas; San Ramón de Mangas; Cujaca; Tacalpo; Samanguilla; Lanchipampa; Samanga; Yanta; Río Aranza; Río Tomayacu; San Pablo; Santa Rosa; Frías.

Cebada: se produce en las mismas zonas del trigo y en Chocán; Checo; Curilcas bajo; Laguna de San Pablo.

Cebolla: se cultiva en los mismos lugares donde se cultiva el ajo.

Cítricos (naranjas, limas, limones): Cuchayo; Asiyacu (Suyupampa); San Ramón de Mangas; Cucaja; Ollería; Olleros; Surupite (Aragoto); Samaco; Samanga.

Frijol de palo: Las Lomas; Somate; Paimas; Jambur; Suyu; Uluncha; Chala; Cujaca; Monte Oscuro (Andurco); Aranza; Barro Negro; Santa Rosa; Yanta; Frías.

Guineos: Paimas; Jambur; Zamba; Montero; Tondopa; Paltamarca (Culuguero); Chacas; Socchabamba; Suyupampa; Sicches; Huamarata; Marmas; Cujaca; Olleros; Ollería; Lanchipampa; Samanguilla; Samanga; Tomayacu; Aranza; Yanta; Santa Rosa;

Habas: los mismos centro de producción del frijol y, además: Ayabaca; Pingola; Paltamarca (Culuguero); Chinchín; Cuchallín; Chacas; Socchabamba; Cerro Llantuma; Samanga.

Maíz: Paimas; Las Lomas; Jambur; Zamba; Tondopa; Suyupampa; Samanga (parte baja); Lanchipampa; Samanguilla; Andurco; Monte Os-

curo (Andurco); Cujaca; Hualcuy; Santa Rosa; Aranza; Yanta; Parcochaca; Frías; Pacaypampa (parte baja).

Maní: Cujaca; Olleros; Ollería; Hualcuy; Andurco; Pintado; Asiayacu; Aragoto; Remolino (Cerro Gigante); Tablas; Barro Negro.

Oca: Cerro Calvario (Ayabaca); Cerro Llantuma (Ayabaca); Cerro Culucán (parte alta); Cerro Culuguero; Pingola; Sangulí; Cerro de Aypate; Laguna de Canlli; Cerro del Granadillo; Huamba; Sinvaca; Tapal; Ambulco.

Olluco: como la Oca.

Palta: Hualcuy; Tomayacu; Yanta; Santa Rosa; Parcochaca.

Papa: Molino (Culuguero, Ayabaca); Sangulí (Pingola, Ayabaca); Cholonga (Ayabaca); Cerro Calvario (Ayabaca); Cerro Llantuma (Ayabaca); Chacas (Ayabaca); Huamarata; Suyupampa (Ayabaca); Sicches (parte alta); Montero (parte alta); Pacaypampa; Santo Domingo (Frías); Frías.

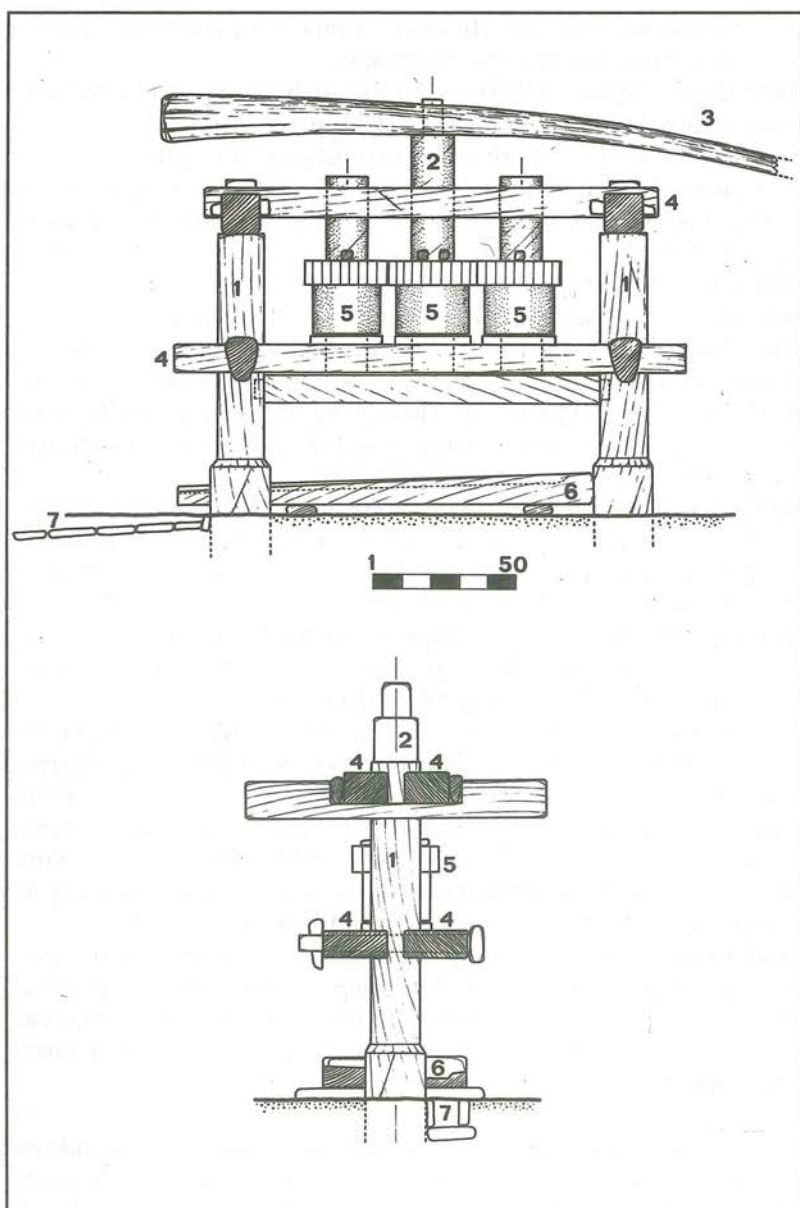
Papa «chancha» (papa amarilla, variedad pequeña): Cerro de Aypate; Cerro del Granadillo; Yanchalá; Tacalpo; Samanguilla; Lanchipampa; Samanga (parte alta); Cerro del Calabozo; Huamba; Sinvaca; Ambulco; Tapal; Matalacas; Santo Domingo; Frías.

Quínuva (poco cultivada): Suyupampa; Socchabamba; Tacalpo; Yanchalá; Cujaca; Cerro Viscacha; Ollería; Samanguilla (parte baja); Lanchipampa (parte baja); Cerro Gigante; Tapal bajo (Paita); Frías.

Trigo: Culucán; Pingola; Cuchallín; Trez Zancos (Montero); Ulunche; Arraipite alto; Marmas alto; Chinchipampa; Suyupampa; Sichulque; Paltamarca; Culuguero; Cerro del Granadillo; Cerro Viscacha; Cerro de Aypate; Culcapampa alto; Laguna de Canlli; Rodeopampa (Cujaca); Shimir (Olleros); Singoya; Huamba; Cerro del Calabozo; Samanguilla; Lanchipampa (parte alta); Ania; Cabuyal; Ramos (Cabuyal); Tapal; Ambulco; Frías; Matalacas; Chalaco; Santo Domingo (parte alta).

Zambumba: Montero; Tondopa; Culucán; Paltamarca; Culuguero; Chacas; Ayabaca; Jililí; Sicches; Suyupampa; Socchabamba; Huamarata; Cujaca; Laguna de Canlli; Samanguilla; Lanchipampa; Samanga; Espíndola; Cerro Calabozo; Huamba; Tomayacu; Aranza; Santa Rosa; Yanta; Ambulco; Tapal; Frías.

Una de las industrias más prósperas en las zonas de clima cálido es la transformación de la caña de azúcar. El trabajo es desarrollado normalmente por los miembros de la familia quienes cortan la caña y la llevan al molino, llamado «trapiche», o «ingenio». Si la familia no posee «trapi-



DIBUJO 1

che» lleva la caña a un molino del lugar y la canjea con productos de la misma, o alquila un «trapiche» libre. Hay dos tipos de trapiche, uno doméstico, accionado a mano y formado por dos rulos de madera y uno «industrial» que usa un buey, o un caballo. El «trapiche» del segundo tipo básicamente está formado por tres cilindros de hierro, o bronce que ruedan verticalmente. En el cilindro central está injertado un eje vertical («alma mayor») asegurado en su parte superior a un largo palo horizontal, ligeramente encorvado, llamado «mijarra». A la extremidad de la «mijarra» se amarra el animal que, girando, acciona el molino. La caña es introducida entre la primera pareja de cilindros que la estrujan exprimiendo el jugo que cae en una bandeja de madera y de allí fluye en un canalículo subterráneo enlosado, o en una caña de bambú cortada que lleva el jugo a un gran jarrón sin cuello, de arcilla, llamado «purrón». La caña exprimida es recibida por una segunda persona, al otro lado del molino, que la reintroduce entre el cilindro mediano y el exterior (que gira en sentido contrario al primero). En esta forma la caña viene ulteriormente exprimida para aprovechar de todo el zumo.

El jugo recogido en el «purrón» puede ser aprovechado en dos formas: haciéndolo fermentar se obtiene en pocas horas el «churrusco», o vino de caña, de baja gradación alcohólica. Cuando el «churrusco» ha adquirido una apreciable gradación, se vacía en un cilindro de metal cuya parte superior remata en una especie de cámara de expansión formada, en general, por una olla bocabajada asegurada al cilindro con un sellador obtenido en base de pasta de yuca y cal. Debajo del cilindro se enciende un fuego lo suficientemente fuerte. A través de un agujero practicado en una pared de la olla y conectado con un carrizo, el vapor alcohólico que se desprende del líquido pasa por una serpentina de plomo, o de cobre, contenida en otro cilindro lleno de agua fría. El destilado produce dos tipos de aguardiente de distinto valor: la primera porción se llama «primera» o «chaquira» (por la serie de minúsculas burbujas que se forman a la superficie si se agita la botella) y es la aguardiente más fina y más costosa. La restante destilación produce el «cañazo», o «yonque».

Para la producción del azúcar el jugo de la caña, no fermentado, se vacía en un tinajón metálico y se deja hervir por largo tiempo hasta que se espesa. El jugo espesado, pero todavía líquido, se llama «guarapo» y, puro o desleído en agua, sirve como bebida. Cuando ha adquirido la consistencia de un denso jarabe («miel de caña») por medio de una media

calabaza de forma alargada, llamada «shícula», es vaciado en las formas circulares excavadas en un madero largo y estrecho llamado «bunque». Cada forma brinda un pan de azúcar plano en una cara y redondeado en la otra.

2. Normas de «trueque» (observaciones 1996; comunidad de Olleros):

Antes de exponer las reglas del «trueque» concernientes los productos de uso más frecuente, he aquí los valores de las unidades rurales de medida:

Unidades de medidas para granos y sólidos

1 libra	= 0.5 kilos	
1 arroba	= 25 libras	= 12.5 kilos
1 lata	= 30 libras	= 15 kilos

Unidades de medida para líquidos

1 botella	= 4/4	= 1 litro
1 galonera	= 9 botellas	= 9 litros
1 quintal	= 100 libras	= 50 kilos
1 saco	= 8 arrobas	= 200 libras

2.a. Animales de corral y ganado:

1 gallina = S/.10 ó arroz (1 kg.) + cebollas (1 kg.) + pan (S/.2) + 4 pescados secos + 3 jabones; ó: 1/2 lata de arvejas; ó 50 atados de chancaca; ó 8 libras de manteca de cerdo

1 gallo de cría = S/.10

1 gallo de pelea = S/.30

1 pavo de 10 kg. = S/.50

1 cabra de año y medio = S/.45; ó 2,5 latas de arvejas; ó 4,5 latas de trigo; ó 6 latas de maíz

1 cerdo «de una lata» (35 kg. de peso vivo) = S/.150; ó 1,5 sacos de arvejas; ó 2 sacos de trigo; ó 2.5 sacos de maíz; ó 3 cabras

1 «vacona» (vaca de 3 años) = 450 S/.; ó 3,5/4 sacos de arvejas; o 4-5 sacos de trigo; ó 5-6 sacos de maíz

2.b. Productos agrícolas y ganaderos:

1 lata de arvejas = 3 latas de maíz ó 2 latas de trigo

1 arroba de yuca = 30 atados de chancaca

1 ql. de café = S/. 48; ó 4.5 latas de trigo

1 ql. de maní = S/. 100; ó 12 arrobas de trigo

1 arroba de camote = 15 atados de chancaca; ó 2.5 kg. de arroz

1 ql. de arroz = 2 latas de arvejas; ó 4 latas de trigo

1 queso de 2 libras = 1 arroba de yuca

3 libras de frijoles = 1 kg. de arroz

1 arroba de harina de trigo = 40 atados de dulce

1 kg. de algodón en copos = un pollito «de leche» (a medio crecer); 5 kg. de algodón = una gallina

1 litro de leche de vaca (escasa y usada para los enfermos) = S/3.5

2.c. Productos artesanales:

1 poncho de lana «merino» tejido = S/.80; ó: 1 saco de trigo; ó 8 madejones de lana + S/. 30/40 para la hechura. Para un poncho necesitan mediamente 8 madejones de lana, cada madejón cuesta S/. 2.20 y se necesitan 12 días de telar para tejerlo.

1 olla de barro nueva de 28 libras vale su contenido en frijoles.

3. Calendario de las principales fiestas religiosas y «ferias» patronales:

3 de mayo: La Cruz (Ayabaca)

29 de junio: *San Pedro y San Pablo (general)

16 de julio Virgen del Carmen (Ayabaca, Tacalpo)

10 de agosto *San Lorenzo (general)

15 de agosto Virgen de la Asunción (Pacaiyampa, Huancabamba)

24 de agosto San Bartolomé de los Olleros (Olleros)

30 de agosto Santa Rosa (Ayabaca, Suyupampa, Huancabamba)

31 de agosto San Ramón no-nato (Suyupampa, Mangas)

8 de setiembre Virgen del Cisne de Loja (general)

4 de octubre	Santo Domingo (Santo Domingo, Frías)
4 de octubre	San Francisco (Huancabamba)
11 de octubre al	
15 de octubre	Señor Cautivo de Ayabaca (general)
1 de noviembre	Todos los Santos (general)
15 de noviembre	San Marcos (Huamarata)
25 de diciembre	Navidad y Santa Lucía (Pingola)

Las dos fiestas marcadas con aspa son solamente «celebradas» absteniéndose del trabajo; en las otras fiestas, como en la del Señor Cautivo, la participación es general mientras que en las fiestas patronales es limitada principalmente a las comunidades que celebran el culto a un mismo patrono. Las fiestas, cumpliendo una de sus funciones, favorecen encuentros que refuerzan los lazos de amistad y parentesco o establecen nuevos lazos (noviazgos, compadrazgos). Al mismo tiempo, son importantes ocasiones para comercios y «trueques» y con estas finalidades -que a menudo resulta difícil distinguir de las motivaciones religiosas- se activa un flujo de visitantes cuya magnitud depende de la fama del santo o de la importancia de la fiesta. La asistencia a la «feria» del Señor Cautivo de Ayabaca de peregrinos procedentes no sólo de las dos provincias, sino de todo el Departamento, de otras partes del Perú y hasta del Ecuador es realmente asombrosa.

Por lo que concierne al periodo del año, es de notar que las principales fiestas se celebran en la temporada seca, en el verano de la Sierra.

4. Las autoridades rurales

Cada distrito está dividido en comunidades campesinas cada una subdividida varios sectores. En la comunidad campesina, el Teniente Gobernador representa al gobierno y es elegido por el Subprefecto de la capital de Provincia en base a una lista otorgada por los miembros de la comunidad que presentan tres candidatos por cada sector. El Teniente Gobernador, que responde directamente al Subprefecto, cuenta con uno o más Comisarios encargados esencialmente de notificar la gente para que asistan a las reuniones. Autoridades comunales: el Presidente de Rondas es elegido por la comunidad reunida en asamblea general. Está encargado de formar el grupo de ronderos por cada sector turnando los hombres en-

tre los miembros válidos de las familias de la comunidad. Cuenta con un Delegado de Rondas encargado de distribuir los ronderos en los lugares para que presten su servicio de vigilancia desde las 20 horas hasta las cuatro de la mañana. El Presidente de la Comunidad, o Presidente de Administración, es elegido por la comunidad reunida en asamblea general: su función consiste principalmente en presentar a las autoridades las necesidades y pedidos de la comunidad. El Teniente Gobernador y el Presidente de la Comunidad notifican la gente para trabajos públicos como es la construcción de canales de regadío; tala de árboles en las invernadas de la comunidad; «chaleo», o tala de cafetales; el cuidado del ganado, llevado a cabo por vaqueros pagados por la comunidad. El Presidente de la Comunidad tiene, por su parte, la facultad de ordenar la ejecución de trabajos dentro del territorio de la comunidad como es la limpieza de los caminos de herradura y del tramo de la carretera que le corresponde territorialmente; el arreglo de puentes en época de lluvia; la construcción de obras de interés público como la sede de la escuela primaria o secundaria, la «casa comunal», la capilla y la sede de la posta médica, o «posta de salud». En estos trabajos cada comunero participa con herramientas propias y comida personal y no recibe sueldo tratándose de un trabajo comunitario, o «de minga».

5. Datos generales

5.1. Datos sobre población:

p.= población; h.= hombres; m. = mujeres
(Fuente de datos: I.N.E.I: 1994)

5.1.a. Población total

población	p. total	h.	m.
Prov. de Ayabaca:	133,278	67,854	65,424
Prov. de Huancabamba:	117,459	58,633	58,826

5.1.b. Población rural

población rural	p. total	h.	m.
Prov. de Ayabaca	120,856	61,478	59,378
Prov. de Huancabamba	104,946	52,476	52,470

5.1.c. Población urbana

población urbana	p. total	h.	m.
Prov. de Ayabaca	12,422	6,376	6,046
Prov. de Huancabamba	12,513	6,157	6,356

5.1.d. Población distrital

Provincia de Ayabaca

distrito	p. total	p. urbana	p. rural
Ayabaca	38,048	3,964	34,084
Frías	19,453	1,520	17,933
Jililí	3,197	311	2,886
Lagunas	6,460	204	6,256
Montero	8,499	1,034	7,465
Pacaipampa	26,106	868	25,238
Paimas	8,297	1,350	6,947
Sapillica	8,882	642	8,240
Sicches	3,108	1,179	1,929
Suyo	11,228	1,350	9,878

Provincia de Huancabamba

distrito	p. total	p. urbana	p. rural
Canchaque	10,183	2,167	8,016
Carmen de la Frontera	10,449	360	10,089
Huancabamba	28,802	6,472	22,330
Huarmaca	35,265	1,184	34,081
Lalaquiz	5,999	579	5,420
San Miguel del Faique	9,044	802	8,242
Sondor	7,901	771	7,130
Sondorillo	9,816	178	9,638

5.1.d. Densidad de población por Km²

(∂ = densidad de población, Hab. por Km.²)

Provincia de Ayavaca

distrito	sup. Km.²	∅
Ayabaca	1,549.99	24.5
Frías	568.81	34.2
Jilili	104.73	30.5
Lagunas	190.82	33.9
Montero	130.57	65.1
Paimas	319.67	26.0
Sapillical	267.09	33.3
Suyo	1,084.40	10.4

Provincia de Huancabamba

distrito	sup. Km.²	∅
Canchaque	306.41	33.3
Carmen de la Frontera
Huancabamba	447.25	64.4
Huarmaca	1,908.22	18.4
Lalaquiz	138.95	43.2
S. Miguel d. Faique	201.60	44.9
Sondor	347.38	22.8
Sondorillo	226.09	43.4

5.1.e. Tasa de crecimiento intercensal (promedio anual)

Ayabaca: 0.7%

Huancabamba: 1.6%

5.1.f. Nivel de educación

Provincia de Ayabaca

ningún nivel	niv. inic. o pre escolar	primaria	secundaria
30,582	2,305	62,148	9,804

Provincia de Huancabamba

ningún nivel	niv. inic. o pre escolar	primaria	secundaria
25,438	2,502	54,318	9,730

5.1.g. Nivel de alfabetismo

	leen y escriben	no leen ni escriben
Prov. Ayabaca	73,026	37.917
P. Huancabamba	65,120	33,912

5.1.h. Religión

	hombres	mujeres
Católica total: 1,301.998	650,165	651,833
Evangélica total: 55,714	27,125	28,589
Otra religión total: 16,718	7,845	8,873
Ninguna total: 7,249	4,242	3,007

6. Noticias históricas y arqueológicas

En un precedente trabajo monográfico expuse los resultados de las investigaciones arqueológicas (Polia 1995b: 43-70). En la misma obra publiqué las fuentes escritas sobre la historia de las gentes de la Sierra de Piura pasando especialmente en reseña los documentos que se refieren a la conquista incaica y que brindan noticias de los Guayacundos. Este grupo étnico ocupaba la actual Provincia de Ayabaca incluyendo en su territorio, hacia el Sur y el Oeste, el centro de Cajas y las vertientes occiden-

tales que bajan hacia el Rfo Piura. Hacia el Norte, el lmite de su extensi3n estaba marcado por el Rfo Catamayo (que en territorio peruano cambia su nombre en Rfo Chira. La etnia guayacundo (*wayakuntur/wayllakuntur*) agrupaba a tres grupos sub-3tnicos: los Calvas, al Norte, establecidos entre los Rfos Catamayo y Calvas; los Ayahuacas al centro, establecidos entre los Rfos Calvas y Tomayacu; y la sub-etnia de los Cajas al Sur, conlindante con otra etnia, la de los Wanq'apampas, distinta por cultura y organizaci3n poltica y, probablemente por el idioma hablado. Los Guayacundos, antes de la introducci3n del quechua, en el ulti- mo cuarto del siglo XV, hablaban un dialecto del grupo lingüístico jbaro. En la obra citada se dan referencias sobre los idiomas hablados en la Sierra piurana en épocas antecedentes la conquista incaica, sobre toponímicos etc. El territorio de la etnia Wayakuntur conlindaba hacia el Norte y Nor- este con los Paltas, al Este con los Malacatos (al Norte) y los Bracamoros (al Sur). Hacia el Oeste conlindaba con los grupos 3tnicos de la Costa pacífica Yunga e Tallanes.

Las excavaciones arqueológicas en la Provincia de Ayabaca han sido concentradas en la zona de Olleros, en una serie de necrópolis pertenecientes a la antigua sub-etnia de los Ayahuacas. Las sepulturas se ubican en la cumbre de las alturas incluídas entre las quebradas que bajan del complejo montuoso de Aypate hacia el Oeste. Las cimas de las alturas han sido, en varios casos, aplanadas artificialmente y los bordes de las plataformas apuntalados con cantos rodados traídos desde el valle. El patr3n de sepultura es doble y parece haber sido usado sincr3nicamente: por inhumaci3n en fosas de varias profundidades y de vario tipo (fosa simple, fosa doble, pozo, pozo con recámara lateral) y por inhumaci3n en grandes urnas funerarias de barro de forma ovoidal tapadas, con o sin ajuar. En el cementerios señorial de Olleros Ahuayco se hall3 la tumba de un curaca del periodo Vicús-Moche I que haba sido sepultado en una fosa profunda del tipo doble con una gran cantidad de instrumentos metálicos, tumis, estólicas, etc. y cuatro acompaantes: uno al costado y tres en la parte occidental de la fosa separada por una gruesa pared de grandes cantos rodados. La caracterfstica sobresaliente de la sepultura era el doble tipo de relleno que cubría el jefe y el acompaante principal y los otros tres acompaantes y que estaba formado en el primer caso por arena suelta y bolos de arcilla cruda dejados como ofrenda y, en el otro, por una gran cantidad de cantos rodados traídos desde el valle y por varias capas alternadas de arcilla apisonada y de arena (Polia 1995b:357-410).

En la sucesiva campaña de excavaciones (1995) se encontró, al Este de la tumba del curaca, que ocupaba la posición central de la plataforma funeraria, la tumba de un guerrero sepultado en un pozo profundo con recámara lateral cerrada por una pared, cuyos pies habían sido cortados. Cerca de ésta una tumba en doble fosa separada por una pared interna en cuya parte oriental había sido sepultado un individuo con el cráneo hundido en dos puntos y la mano izquierda cortada acompañado por cabezas cortadas y separadas del cuerpo dejadas como ofrenda en la parte occidental de la fosa. La plataforma funeraria estaba cerrada en sus dos extremidades -oriental y occidental- por dos áreas de culto. En la oriental se rescataron, intactos, los vasos ceremoniales.

Al frente de la loma funeraria de Olleros Ahuayco, hacia el Sur-Oeste, en los años 1995-1996, se ha excavado otra necrópolis intacta cuya característica sobresaliente y única era una tumba central de forma anómala. Los resultados de las excavaciones son todavía inéditos. Trátase de un geoglifo representando a una serpiente cuyas extremidades remataban en dos cabezas de forma trapezoidal y cuyo cuerpo formaba una fosa alargada en zig-zag. El relleno era de arcilla compacta fuertemente apisonada y, al fondo de la «serpiente», marcados por medios de fosas, se hallaban los ojos y la boca en ambas cabezas. En esta tumba singular estaban sepultados once personas de las cuales dos, uno en cada cabeza, estaban acompañados por hachas de cobre, los otros tenían como ajuar un tipo especial de botella cerámica de cuerpo lenticular que hemos llamado «botella de ofrenda» y forma una característica constante de cuatro de las seis necrópolis que hemos excavado. Los restos de los ocho inhumados en la parte oriental de la tumba pertenecían a personas que habían sido sepultadas al mismo tiempo, como demuestra la homogeneidad del relleno. La tumba en cuestión plantea una serie de interrogantes acerca de función, claramente simbólica de la misma, que se explicaría dentro de un contexto ritual relacionados con un símbolo que aparece con mucha frecuencia en la cerámica y en los adornos de las necrópolis olleras. Podría tratarse de un sacrificio humano colectivo a una deidad perteneciente al contexto simbólico del ciclo mítico de las lluvias o de difuntos relacionados con el emblema distintivo de un clan.

Más abajo de la loma donde se ubicaba la «tumba de la serpiente», se han hallado, en la línea de cumbre de otras dos alturas, dos necrópolis que han restituído cerámica de estilo Vicús-Moche con representaciones

plásticas de tipo antropomorfo, zoomorfo, o representando a hibridaciones míticas típicas del estilo Vicús: un pez con un felino, un hombre con una ave, etc. Destacan algunas vasijas silbadoras con probable función ceremonial encontradas en tumbas de personajes de relieve de los cuales uno estaba acompañado con una porra de cobre revestida de lámina de oro y otro por una importante serie de finas piezas cerámicas. En una de las dos necrópolis, que hasta el momento he excavado sólo en parte, las tumbas presentaban al interior un elemento común: un fragmento de concreción caliza que se forma al interior de cuevas (estalactita) y que puede haber representado el signo distintivo de un clan, o de una clase social.

Hallazgos significativos, dentro del contexto al que está dedicada la presente obra, son las tumbas de algunos personajes acompañados por una serie de pequeñas piedras de distinta forma y color y de varia naturaleza, antaño contenidas en bolsas de lana junto con conchas fósiles, puntas de flechas de pedernal, cristales de cuarzo, fragmentos de antiguos recipientes de piedra, que permiten pensar, por lo menos en un par de casos, en un uso shamánico de las mismas (v. tumba PM-T6 en Polia 1995b:395-401).

En la Provincia de Huancabamba las excavaciones del sitio arqueológico de Mitupampa, distrito de Sondorillo (no publicadas aún) me han permitido documentar un interesante caso de superposición del culto estatal incaico a un culto local, celebrado en un templo de doble plataforma sobrepuesta, con la supresión y la **damnatio memoriae** de los antiguos dioses: dos deidades felínicas esculpidas en bajorrelieve y rodeadas por canalículos que permitían a las ofrendas líquidas escurrirse al interior del templo (v. descripción preliminar en Polia 1994b:311-313).

Otras excavaciones, en localidad Maraypampa (Sondor), han permitido descubrir una necrópolis con sepulturas en urnas de barro acompañadas por ofrendas. Las urnas wanq'apampa de Maraypampa, más antiguas de las urnas guayacundo de Ayabaca, estaban cubiertas por fragmentos de grandes vasijas ceremoniales decoradas con elementos antropomorfos con ojos en «grano de café» cuya pertenencia al periodo formativo no deja dudas. Las urnas, agrupadas en un bajo montículo artificial construido con arcilla apisonada, estaban rodeadas al exterior por piedras oblongas («piedras-huacas») y cristales de cuarzo. Al interior, cristales de

cuarzo y caracoles marinos acompañaban los restos de difuntos mezclados a cenizas. El montículo se ubica al centro de un extenso campo de urnas. Estas antiguas sepulturas en urna, junto con la significativa presencia de un arte rupestre netamente amazónico -similar al arte rupestre del Río Napo y con formas que se encuentran desde las Antillas hasta el Brasil- en Jambur, Suyo, Samanguilla, Samanga, Frías (Polia 1995b: 113-228) documenta la presencia de una influencia amazónica en épocas tempranas, probablemente acompañada por migraciones de gentes provenientes de la Montaña, como es el caso hipotizado por los Guayacundos en base a pruebas lingüísticas y etnohistóricas que hoy reciben el respaldo de documentos arqueológicos. El hecho no es de extrañar porque a escasos 100 km. al Sur de Huancabamba, siguiendo el Río homónimo, se llega al Abra de Porculla (2,140 m. s.n.m.) que permite la comunicación más breve entre las tres regiones climáticas y culturales de la Costa, de la Sierra y de la Selva.

La presencia incaica en las dos Provincias, de corta duración, ha dejado huellas significativas como el Tambo Real en el Cerro de Aypate (Ayabaca); el Capac Ñan, o Camino Real; el gran centro ceremonial y administrativo de Cajas; los galpones de Huancacarpa y el mencionado centro ceremonial junto a una gran fortaleza en Mitupampa (Huancabamba).

CAPITULO 2

METODO E INSTRUMENTOS DE TRABAJO

En este capítulo voy a exponer únicamente el método empleado en mis investigaciones de campo y no la metodología general de investigación y práctica etnográfica sobre medicina tradicional.

1. Las entrevistas

En la primera fase de las investigaciones, la más delicada y crítica, antes de empezar el verdadero trabajo de encuesta, he tratado de lograr la confianza de mis informantes. El método no ha sido siempre el mismo: he tenido que variarlo y ajustarlo de acuerdo a cada situación y al carácter, cultura y disponibilidad de cada uno de los informantes. Por lo general, me ha resultado más fácil establecer una relación de simpatía cada vez que me ha sido posible permanecer por suficiente tiempo en el mismo lugar. Esto ha permitido que la comunidad, o la familia donde me alojaba, se acostumbrara poco a poco a mi presencia. La mayoría de las veces he permanecido por temporadas de uno a tres meses y más en la misma zona del Ande y por varios años consecutivos. Esto ha ocurrido especialmente en Ayabaca, Chocán, Mangas, Samanguilla, Samanga, Aypate, Olleros, Cujaca, Hualcuy, Sicches, Frías y en Huancabamba, Sondor, Sondorillo, Juzgara, Ñangalí, Sapalache, Zalalá, San Antonio. La presencia de asistentes y obreros debido al contacto diario con ellos en largas jornadas de trabajo; por las vicisitudes que nos acomunaron en situaciones agradables y en momentos difíciles; por el recíproco clima de confianza que se vino estableciendo y fortaleciendo día tras día, me ha ayudado válidamente en la tarea de recolección de datos.

Siempre ocurre que con ciertas personas, más que con otras, se establezca un clima amistoso y sincero: esto depende en parte de las afinidades caracteriales y en parte más considerable es el resultado del clima de disponibilidad y abertura que el visitante sepa crear acordándose en cada momento que en un microcosmo cerrado como el de una pequeña comunidad campesina, la presencia de una persona foránea, y más aun de un extranjero, interrumpe la rutina cotidiana, despierta curiosidades e inquietudes, es objeto de interés especialmente si éste, y es mi caso, dirige un trabajo que permite a la gente de la comunidad un empleo periódico y una pequeña entrada fija por el tiempo en que dure el trabajo. La familia en cuya casa, o terreno me alojo, invariablemente es objeto de celos y envidias por parte de los demás porque creen que sea objeto de especiales atenciones y favores, así como de regalos y más altas ganancias. Es por eso que las personas con las cuales logré establecer lazos de amistad fuera de la misma familia han sido colaboradores especialmente valiosos y han servido de nexo entre mi persona y el resto de la comunidad. Esto ha sido especialmente notable tratándose de ancianos de reconocido prestigio y, más aun, cuando he logrado contar con las mismas autoridades de la comunidad campesina entre mis colaboradores.

El respeto de las leyes y normas que rigen la vida de la comunidad siempre ha sido, por mi parte, objeto de atenciones constantes pues nada refuerza más la confianza que el ver aceptar y compartir por parte de un extranjero las normas y reglas que toda la comunidad reconoce como válidas. Ser «extranjero», en los Andes, no tiene una conotación prevalentemente cultural, es percibido como producto de una alteridad la cual no sabe y no puede, o no quiere integrarse con lo que para una comunidad andina es culturalmente «normal», socialmente «correcto» y éticamente positivo. Esta alteridad desconcierta, produce desorden abriendo grietas en lo conocido, es contaminante. Participa, en cierto sentido, de la cualidad de lo «numinoso» que «se presenta como impuro en la medida en que constituye una amenaza para el equilibrio de la condición humana» (Cazeneuve 1971:61). En cuanto alteridad, el «extranjero» es frecuentemente objeto de tabus uno de los cuales concierne su participación a los ritos y al conocimiento de los «sabios» de la comunidad: los maestros curanderos. Es por eso que el ser «extranjero» debe transformarse poco a poco de alteridad cultural en una condición que sea, en la medida de lo posible, cada vez más restringida a lo que concierne a procedencia y «raza». Y el concepto de «extranjero» no se aplica sola-

mente a los no-peruanos sino a todos aquellos que por costumbres y comportamiento son considerados como «ciudadanos».

Volviendo a la técnica de investigación, por lo que concierne a la recolección de datos etnográficos sobre el sistema médico tradicional he utilizado esencialmente dos tipos de entrevista con informantes: la entrevista indirecta y la directa:

a. **Entrevistas indirectas:** son las dirigidas a informantes no directamente involucrados en las prácticas terapéuticas ni como curanderos ni como pacientes al momento de la encuesta, o que, supuestamente, nunca han tenido necesidad de recurrir a un curandero. Pertenecen a estos informantes también los escépticos de vario tipo: los que creen que la medicina tradicional funciona pero que hoy, la mayoría de los curanderos son «unos mentirosos»; los que, por distintos motivos, ven en toda práctica curanderil la acción del diablo; los que sí creen en la medicina tradicional pero no quieren admitirlo frente a un extranjero y ostentan una fingida superioridad cultural respecto a las «brujerías»; los que para despistar al estudioso mienten afirmando no saber nada sobre el argumento y, por último, los culturizados que no creen en «supersticiones» y «brujerías» y sólo confían en la medicina oficial (estos últimos son muy escasos entre las comunidades rurales). Forman también parte de los informantes utilizados para las entrevistas indirectas autoridades ciudadanas civiles y religiosas. Entre las últimas, los sacerdotes son preciosas fuentes de información sea por la posición que ocupan en la sociedad, sea porque, en la confesión y en su obra de evangelización escudriñan los pliegues de las almas de sus feligreses. Los libros del P. Ramírez, párroco de Huancabamba, ofrecen un ejemplo de la cantidad de datos que un sacerdote no etnólogo ha podido recoger sobre curanderos, brujos y remedios en el ejercicio de su ministerio, aunque consideraba todo aquello obra de la ignorancia y del diablo (Ramírez 1966; 1970). Mis entrevistas con los actuales párrocos de Huancabamba (1987-1994) y Ayabaca (1993) han revelado una mayor tolerancia hacia las prácticas de los curanderos, o por lo menos de los que aún merecen el nombre de «maestro», considerándolas «lícitas» y hasta útiles y de naturaleza diferente de las artimañas dañinas de los «brujos». Informantes preciosos han sido también los enfermeros de las Postas Médicas rurales y los médicos empleados en las dos capitales de provincia: las entrevistas con ellos permiten determinar el flujo de concurrencia a los centros de salud gubernamentales; conocer

cuáles son las enfermedades y los casos en que la gente del campo recurre a su intervención. Esto permite recoger datos útiles para formular estadísticas sobre distribución e incidencia de epidemiologías, recurso a la medicina oficial por parte de la clase rural, su aceptación, etc.

Es significativo que la casi totalidad de los que recurren a los servicios médicos del estado, lo hacen cuando son víctimas de enfermedades no tratadas por el curandero, como son infecciones de distinto tipo, afecciones reumatoides, heridas, la «gripe» y hasta un caso de cólera. En otras palabras, estas personas son las mismas que buscarían la atención del sanitario de la Posta Médica si tuviesen los recursos materiales, son las mismas que recurren a ella y acuden al curandero cuando se sienten acosados por un «susto», una «tapiadura», etc. Varias de estas personas, por otro lado, en el caso de síntomas que no presenten un cuadro grave, recurren a los remedios caseros que emplean la fitoterapia indígena.

En el transcurso de los últimos diez años, sin embargo, he documentado entre la gente del campo una paulatina decadencia por lo que concierne al uso de sustancias naturales mientras, al contrario, ha venido reforzándose un creciente interés hacia los «remedios de botica». Esto se debe en parte a factores «entrópicos» de desculturación y a la falta de transmisión de los conocimientos empíricos (los jóvenes más que las jóvenes, salvo pocos casos, no saben de plantas medicinales o ya no las utilizan). En parte se debe al hecho de que el número de los curanderos activos drásticamente ha disminuído y la casi totalidad de los que quedan cobran altas parcelas y, por otro lado, ha disminuído paralelamente el número de los «hierbateros» y «parteras». Por último, el abandono de los métodos tradicionales depende de factores externos entre los cuales hay que mencionar la extensión de la red vial y la creciente facilidad de comunicaciones; la difusión de los servicios estatales de salud e instrucción primaria y también la sistemática demonización de la que ha sido hecho objeto el sistema médico tradicional por parte de las cada vez más numerosas y virulentas sectas protestantes. Por otro lado, para las dos Provincias de Ayabaca y Huancabamba han sido registrados índices del flujo de emigración muy altos: 97.1% para Ayabaca y 97.7% para Huancabamba (datos 1972).

En las entrevistas indirectas se han tomado en cuenta, para la **selección de informantes rurales**, los varios niveles de instrucción de los

mismos: analfabetos; informantes con instrucción primaria; informantes con instrucción primaria o secundaria que han permanecido en ciudades de la Costa, o que frecuentemente viajan a ellas. Por lo general, la diferencia del grado de instrucción entre los informantes con estudios de escuela primaria y los que poseen un nivel de instrucción secundaria adquirido en escuelas rurales (estos son la minoría) no permite apreciar cambios que inciden considerablemente en las encuestas.

Los informantes rurales han sido escogidos entre niveles de edades diferentes ya que el crecimiento del nivel de desculturación general por lo que concierne las estructuras del pensamiento tradicional, en las zonas que he examinado, es proporcional a la disminución de la edad.

En la selección de informantes se ha tomado en cuenta el lugar donde normalmente viven y ejercen su labor cotidiana. En efecto, hay zonas muy aisladas, debido a su posición geográfica y falta de carreteras, donde la desculturación es menos pronunciada que en otras zonas más accesibles. Pertenecen, entre otras, a las zonas aisladas las siguientes zonas que han sido objeto de nuestras entrevistas: El Checo (Chocán), Cerro Gigante, Ahul, Tierras Coloradas, Andurco, Singoya, las alturas de Huamba, Cerro Viscacha, Aypate, Ambulco, Tapal, Ania, las zonas altas de Frías, Chalaco y Santo Domingo, la zona de San Juan de Cachaco, las alturas de San Antonio (a una hora de camino de la Laguna Negra, o Huarinja), el valle de Chulucanitas-La Quinua, las alturas de Huancacarpa, Pasapampa, Sopalache. En el último decenio la situación ha ido cambiando considerablemente por la abertura de nuevos tramos de carreteras. Cujaca, Olleros, Hualcuy, Tacalpo, Samanga que, cuando empecé las investigaciones, eran comunidades aisladas con bajo nivel de desculturación, hoy están conectadas a Ayabaca por carretera y por lo menos dos camiones al día prestan servicio a los pasajeros. Debido a esto y a los factores antes mencionados, estas comunidades (excepto la última) están en proceso de una total desculturación.

Para las entrevistas indirectas he recogido principalmente notas en la libreta de campo en el transcurso de la entrevista -cuando la situación y el carácter del informante me lo ha permitido- o después de la misma cuando notaba que la persona miraba con cierta desconfianza al hecho que yo tomara notas de lo que ella decía y la conversación hubiera podido perder la espontaneidad.

Las entrevistas indirectas, por lo general, siempre han sido informales: no he propuesto de antemano a la persona «vamos a hacer una entrevista» sino he aprovechado de las ocasiones favorables a lo largo de las jornadas de trabajo, o de marcha o en las horas de descanso cuando el informante se hallaba más dispuesto a conversar y, en todo caso, observando atentamente la vida cotidiana del campesino del Ande. Estas entrevistas han sido informales también por lo que concierne el método de preguntas pues no he utilizado, por lo menos con informantes rurales, rejas fijas sino temas que, caso por caso, eran escogidos de acuerdo a las necesidades de la investigación, a la ocasión, y al clima psíquico del momento.

Cuando ha sido posible, en entrevistas menos informales he utilizado la grabadora, especialmente en las ciudades y con interlocutores más acostumbrados a las entrevistas.

Las entrevistas indirectas me han permitido sobre todo formarme una idea de lo que la gente del campo no directamente involucrada en la medicina tradicional y no motivada por factores emocionales, o intereses personales al momento de la entrevista, piensa de ella.

b. **Entrevistas directas.** Son las entrevistas dirigidas a dos clases de informantes directamente involucrados en la medicina tradicional: los pacientes en tratamiento con algún curandero; los operadores médicos tradicionales. A esta segunda categoría de informantes pertenece todo tipo de especialistas, carismáticos y no carismáticos: curanderos, adivinos de distintos tipos, hierbateros, santiguadores, parteras, etc. que ejercen su oficio, o lo han dejado por razones de edad.

La entrevista directa a pacientes permite conocer algunas realidades culturales indispensables para el etnógrafo: en primer lugar el cuadro de salud de quienes recurren a las prácticas de la medicina tradicional; sus expectativas; los éxitos y fracasos que ellos mismos cuentan haber experimentado; la «historia clínica» de la enfermedad considerada desde la perspectiva cultural y psíquica del paciente andino y, tema de primario interés, permite saber qué piensa él por lo que concierne naturaleza y causa de su enfermedad.

La entrevista directa a curanderos, por su parte, permite conocer

por boca de los propios operadores estructuras culturales y prácticas de la medicina tradicional.

En las entrevistas directas, el criterio de selección de informantes ha sido más «técnico». Los pacientes han sido seleccionados de acuerdo a la naturaleza de su enfermedad de manera de poder abarcar la entera gama de los «síndromes culturales» con una gama de casos concretos y desde la perspectiva del mismo paciente. Los curanderos han sido seleccionados tomando en cuenta su edad, su nivel de cultura; las zonas donde normalmente desarrollan su actividad curanderil y su eficacia. Desde luego, para establecer si un curandero es una fuente de información válida, hay un sólo criterio: un curandero es válido cuando la mayoría de la gente de su propia comunidad y los lugareños que han acudido a él dicen que es «bueno». El estudioso sólo podrá establecer la validez cultural del informante curandero dentro del sistema general de la medicina tradicional comparando si las estructuras del pensamiento de aquel y las prácticas que aquel ejecuta están conformes a las ideas y prácticas de la tradición, siempre que el estudioso conozca realmente lo que es «medicina» para aquella tradición. Hasta que no se logre este conocimiento, lo mejor es adoptar el criterio de validez usado por la gente de la comunidad. Y después de haberlo logrado, siempre hay que tomar en cuenta lo que ellos dicen: un curandero es «güenazo» cuando muchos han sido curados de sus enfermedades; cuando la mayoría de las veces ha sabido encontrar lo que se les había perdido o que les había sido hurtado convenciendo, en esta forma, a posibles ladrones que hay ojos que ven donde los demás son ciegos; cuando ha sabido aconsejarlos con éxito y hacer que los que han velado con él toda la noche en espera de una respuesta se vayan al amanecer más alentados y seguros para enfrentarse con la vida insegura e inclemente de cada día; cuando ha sabido apaciguar contiendas; cuando su comportamiento es conforme a la ética de la comunidad; cuando las prácticas que él ejecuta no son inventadas sino conocidas y culturalmente confiables; cuando no transforma el don que le ha sido otorgado en una «profesión» enriqueciéndose con el dolor ajeno. La gente -y sólo ella- sabe también cuál maestro es bueno curando el «susto», cuál «floreciendo» la suerte, cuál «rastreando» el porvenir y cuál encontrando animales perdidos. Guiándome por estas indicaciones que la gente del campo me proporcionó, he seleccionado mis informantes. Por otro lado, fuera de lo cultural, solamente el médico podrá establecer si el curandero es válido cuando habrá podido controlar el éxito de sus terapias.

La entrevista directa es la más importante pero es también la más delicada porque, por lo general, no resulta fácil enterarse de los problemas íntimos de un paciente, o de los «secretos» de un curandero sin despertar desconfianzas y malas interpretaciones que tienen como resultado respuestas negativas, o evasivas. Y no sólo esto: de cómo se pregunta depende el cómo el informante responde. Por ejemplo, el hacerse ver muy interesado en obtener una respuesta, que significaría el poder resolver problemas de interpretación irresueltos por años, puede motivar que el informante brinde exactamente aquella respuesta. Pero eso no quiere decir que sea la respuesta exacta porque puede ser el resultado del «efecto cortesía» y del deseo de «no quedar mal» que hacen distorsionar los datos. He podido comprobar que para lograr éxito en este tipo de entrevistas no es suficiente la preparación académica en lo teórico: se necesita una dosis de paciencia, una capacidad de enfrentarse con las dificultades y una dedicación que no se adquiere necesariamente en las universidades. Además, se necesita una sensibilidad y experiencia que sólo la práctica etnográfica, años de trabajo y convivencia con la gente del lugar junto con la capacidad de intuición que deriva del conocimiento de su cultura permiten obtener y afinar continuamente, adquiriendo la capacidad de penetrar no sólo en la cultura, sino en la humanidad del otro, del «informante», considerándolo persona antes que objeto de estudio. De acuerdo a mi experiencia, el proponerse únicamente como «estudioso» no facilita en nada la tarea, más bien la complica. «Estudioso» es uno que todo lo que sabe lo ha leído en los libros pero esto no garantiza a la gente andina que el otro sea también una persona «de buenas intenciones y de buen corazón» pues estas cualidades, las únicas que hacen que uno sea respetado, «no se aprenden en los libros».

Por otro lado, mentir a la gente sobre su propia identidad fingiéndose otra cosa de lo que uno es, es perjudicial porque deja campo libre a otras suposiciones sobre la verdadera finalidad del trabajo. Lo más acertado y útil es proponerse primeramente como persona capaz de armonizar sus propias exigencias con las del grupo y dejar que el ser aceptado y considerado digno de respeto produzca como consecuencia el respeto hacia la condición de «estudioso» con la aceptación de las exigencias que ésta conlleva. Poco a poco, con la frecuentación cotidiana, la condición de «estudioso» que puede ser interpretada de antemano como una alteridad irresoluble, adquiere una nueva interpretación y el estudioso se transforma en «curioso», término que expresa en el Ande norteño el real

afán de conocimiento, la sinceridad de las intenciones y la capacidad de aprender que animan a la persona junto con el reconocimiento que ésta está aprendiendo, pero quiere aprender más porque el dicho popular enseña que «uno nunca sabe bastante». La cualidad de «curioso» no sólo no es vista con la desconfianza con que se considera al estudioso sino es aceptada y juzgada positivamente. Es suficiente considerar que «curioso» es uno de los sinónimos de «maestro curandero».

Por lo que concierne a la técnica de las entrevistas, éstas han tenido que ser adaptadas, caso por caso, al informante y a la situación. El uso de la grabadora ha resultado indispensable en las entrevistas directas, sin embargo he tenido que emplearlo con suma discrección dejando que el informante lo aceptara e usando instrumentos convenientes que lo ayudaran a no sentirse incómodo. A este fin he utilizado micrófonos de alta sensibilidad y micrófonos de solapa que permiten que la «máquina» no sea puesta agresivamente frente a la cara del informante y que éste olvide su presencia. Muchas veces el uso de la grabadora sólo ha sido posible después de varias entrevistas informales. En las ceremonias y ritos de los curanderos siempre he pedido previamente el permiso de grabar y casi siempre me ha sido concedido, salvo cuando trataban cuestiones personales con sus pacientes por lo que me pedían que «apague la máquina». Lo mismo dígame por lo que concierne al uso, más delicado aun, de la cámara fotográfica o de la filmadora.

c. **Método de organización y selección de preguntas:** por lo que concierne el método, las preguntas han sido organizadas por *Areas Temáticas* generales cada una de las cuales está dedicada a un tema básico dentro de la investigación: p. ej. Area «enfermedades». Cada Area ha sido dividida en *Temas* de investigación, por ejemplo: Tema I: el origen de la enfermedad; Tema II: los tipos de enfermedades; Tema III: el tratamiento. Por cada Tema han sido seleccionados los *Sub-Temas* correspondientes, por ejemplo Sub-Tema I: los «encantos»; STII: los «maleros» y sus técnicas; STIII: la «envidia»; STIV: los castigos de Dios. Dentro de cada Sub-tema han sido ordenadas listas de *Argumentos* como, p. ej. STI: Argumento 1: el concepto de «encanto»; AR2: el concepto de «huaca», etc. Cada Argumento, a su vez, ha sido dividido en *Temas Específicos* distinguidos por el número de Argumento acompañado por una letra en orden alfabético, así, p. ej. tenemos: AR 1, TE1a: espíritus de lugares y entidades no-humanas; ecc. Dentro de esta organización general de pre-

guntas, las Areas Temáticas, Temas, Sub-Temas y Argumentos no han variado con el tiempo porque constituyen la áreas principales de investigación, en cambio he tenido que ir reformulando los Temas Específicos, o ampliando su lista de acuerdo a los nuevos conocimientos adquiridos en el transcurso de los años. Teniendo a la mano el plano actualizado de la organización general de preguntas me ha resultado fácil apuntar el objeto de conversación con la sigla y el número correspondiente en la libreta y en las cintas magnetofónicas.

Por lo que se refiere al **criterio de selección**, en cada sesión he escogido las preguntas de acuerdo a las exigencias de la investigación; a la disponibilidad del informante a tratar de un argumento más que de otro y a su específica preparación. Por cada informante se ha desarrollado una o varias listas de argumentos. En vísperas o después de participar a una ceremonia, por ejemplo de «llamada de la sombra», siempre he preguntado a los pacientes cómo se han «asustado»; qué disturbios han tenido, etc. y al curandero qué es el «susto»; cómo se produce; cómo se manifiesta en los pacientes; cómo se detecta su origen; cómo se cura (ritos, fórmulas, tabus, remedios). También he pedido que me cuente algunos casos de «sustos» curados por él. En otros casos, me ha sido suficiente participar directamente, como en el caso de la recolección del sanpedro, de los ritos, etc. y anotar cuidadosamente cada elemento por medio de la libreta y de la grabadora.

La práctica me ha enseñado a no dirigir a los informantes preguntas sobre temas teóricos tratando de que aquellos expongan ordenadamente sus propias estructuras de pensamiento. Ningún informante curandero, por ejemplo, me ha brindado el cuadro teórico completo de tipología por lo que se refiere a la teoría médica sobre enfermedades. En cambio, a la pregunta «Qué es» tal enfermedad siempre me han sabido contestar satisfaciendo plenamente mis inquietudes de «curioso». Eso ocurre porque el curandero sabe qué es una enfermedad «cultural», sabe cómo se detecta y cómo se cura pero no se ha puesto -ni su tradición se lo impone- el problema de ordenar cada enfermedad dentro de una tipología que las abarque todas tomando en cuenta etiología y naturaleza de cada una. Reconstituir las estructuras del pensamiento es tarea del investigador. Y es tarea difícil.

En el transcurso de la experiencia de campo, la práctica me ha en-

señado también que, en cualquier tipo de entrevista, es necesario a veces poner preguntas que aborden el argumento indirectamente. En esta forma, por ejemplo, he seleccionado las preguntas para saber indirectamente qué es el «poder» del sanpedro (v. Cap.8,5) sin correr el riesgo que mis informantes, para complacerme, inventaran expresamente alguna entidad mítica. Utilizando preguntas indirectas he podido también conocer cómo actúan los «brujos» y, en un caso, lo he podido saber por boca de la mismísima bruja sin que ella se percatara de la finalidad de mis intenciones. Obtuve en esta forma la más completa y detallada lista de prácticas mágico-negativas que nunca había recogido (v. Cap. 3,4).

d. Método de control de datos.

d.1. **Control sincrónico:** para tener un mínimo de seguridad de que los datos recogidos fueran suficientes para permitirme un entendimiento correcto, he tenido que someter cada argumento a un riguroso control de datos. En la investigación de campo he llevado a cabo este control en dos formas: 1. Volviendo a poner al mismo informante, en distintas ocasiones, la misma pregunta pero en forma diferente y desde una perspectiva diferente, o totalmente opuesta. 2. Poniendo la pregunta a otros informantes y comparando los datos. A veces he tenido que hacer pasar por mías las que, en realidad, eran opiniones de otros informantes para que otro curandero las criticara, o me las confirmara. Esto ha sido necesario por los celos, o rivalidades entre curanderos, sentimientos que no son infrecuentes y pueden distorsionar la respuesta.

En esta segunda forma de control de datos, se han tomado en cuenta, además de los mencionados, dos factores relevantes: a. Las características culturales de la zona donde se llevaron a cabo las entrevistas (aislamiento geográfico, densidad de población, presencia de escuelas rurales); b. La pertenencia de los curanderos a alguna «escuela» curanderil encabezada por curanderos de prestigio al fin de encontrar rasgos comunes y elementos distintivos entre los datos recogidos.

La primera forma de poner preguntas ha servido para brindarme una razonable seguridad acerca de la confiabilidad de la respuesta ya que el informante se hallaba expuesto a la posibilidad de contradecirse. Cuando esto ocurrió, se debió o a que el informante no había entendido la pregunta; o que la pregunta estaba mal formulada; o que el informante había

mentido. Sin embargo, una vez confirmado por medio de una oportuna reja de «preguntas cruzadas» la idea exacta del informante (¡y no del etnógrafo!) acerca del argumento propuesto, esto no significaba que la respuesta obtenida era la única posible. En efecto, siempre ha sido necesario compararla con las respuestas de otros informantes. Sólo después de un número considerable de respuestas por parte de informantes seleccionados he podido concluir, con la suficiente seguridad, que por lo que concierne aquel argumento aquella era la idea de la medicina tradicional, por los menos de la practicada en el lugar y en el periodo en que se llevó a cabo la investigación.

d.2. **Control diacrónico de datos:** más de dos decenios, a esta altura del siglo y en la presente situación histórica, han sido suficientes para que me diera cuenta del proceso de desculturación. Debido a la aceleración del este proceso, ha sido indispensable efectuar un control diacrónico de datos para poder establecer cuáles de las estructuras del pensamiento tradicional estudiadas al comienzo de mis investigaciones quedaban aún vigentes y cómo el curanderismo se iba desculturizando. En este trabajo no se han estudiado las nuevas tendencias del curanderismo, que se van caracterizando por un sincretismo ya no sólo andino-cristiano sino andino-cristiano-ocultístico. Los nuevos curanderos identifican con el «cuerpo astral» la «sombra» e invocan, junto a los encantos, a los «hermanos extraterrestres», el poder de las pirámides de Egipto, etc. Este sincretismo no está siendo elaborado, como el precedente, por la clase rural campesina sino por cierta clase de curanderos más o menos culturizados que antaño eran campesinos para responder a las modas culturales de los nuevos clientes foráneos. Estas tendencias y nuevas «escuelas» y el futuro del curanderismo merecen sin duda una investigación detenida. Por mi parte, he dedicado mis esfuerzos a intentar conocer lo que el curanderismo andino ha sido y es hasta hoy.

e. **Evaluación de datos:** una vez obtenido datos suficientes a cubrir cada Area investigada, he pasado a tratar de evaluar el contenido de cada Tema y Sub Tema para poder perfilar las estructuras del pensamiento. Una vez delineadas las estructuras generales, he podido ordenar fácilmente cada Argumento y Tema Específico en su respectivo lugar. Esbozadas las estructuras del pensamiento médico tradicional, he analizado las relaciones entre los varios Temas. Habiendo determinado naturaleza, características, tipología y funciones de los «encantos», por ejemplo, he

empezado a estudiar la esfera de influencia del mundo mítico (el «numinoso» andino) sobre el concepto de enfermedad y de salud tratando de encontrar los límites funcionales entre lo culturalmente autóctono y lo religioso cristiano y sus relaciones recíprocas para poder entender la dinámica cultural del sincretismo actual. Dentro del área de lo culturalmente «andino», he analizado forma, estructura y función de cada símbolo y rito positivo o negativo (tabus). Cuando los datos recogidos me han parecido insuficientes, o la interpretación dudosa, efectué una sucesiva serie, o varias series de entrevistas.

Conforme los obtenía, iba ordenando las entrevistas de acuerdo a la estructura general del trabajo ilustrada al punto 1.c. tomando en cuenta todas las variaciones en las informaciones documentadas dentro de cada sector. En esta forma, se ha ido constituyendo un archivo general de todo el material recogido que contiene informaciones utilizables de mayor o menor extensión. Cada vez, voy incorporando al archivo el nuevo material etnográfico.

f. **Comparación de datos:** 1. En primer lugar se ha llevado a cabo la comparación entre datos obtenidos en diferentes etapas de la investigación por medio del método del control diacrónico de preguntas. Esto se ha aplicado comparando previamente los datos entre ellos para documentar las variaciones de contenido debidas a los factores que he mencionado: nivel de instrucción, edad del informante, zonas. 2. En segundo lugar, se han comparado los datos de la investigación con los datos recogidos por otros estudiosos en las mismas zonas, en zonas aledañas, o culturalmente relacionadas. Por lo que concierne a la provincia de Ayabaca, no hay literatura científica aprovechable y por lo que se refiere a Huancabamba, son pocos los autores que se han ocupado de ella. Los datos concernientes la medicina tradicional andina pueden ser comparados directamente con los que se tienen sobre medicina tradicional de los Andes ecuatorianos sureños y sobre el curanderismo de la costa de Trujillo a Lambayeque, Salas, etc., objeto de varios estudios notables. Al mismo tiempo, es posible una comparación indirecta con todo el Ande del Perú porque existe una notable homogeneidad cultural interandina. Sin embargo, a la hora de publicar, he tenido que seleccionar exponiendo sólo ciertos elementos de comparación entre los más significativos de cada Departamento. Una comparación exhaustiva conlleva el examen de áreas culturales extra-andinas y requiere un estudio especial. Consciente

de esto, en el presente trabajo me he limitado a la exposición y análisis de las estructuras culturales de la medicina tradicional andina del Norte.

3. El método de comparación ha tomado en cuenta con especial detenimiento los datos brindados por las fuentes escritas de los siglos XVI-XVIII: cronistas, funcionarios de la administración colonial, fuentes eclesiásticas, crónicas conventuales, extirpadores de idolatrías, relaciones de visitadores, etc. Estos datos, oportunamente interpretados y evaluados, han sido de fundamental importancia para documentar la continuidad cultural de mitos, ritos y estructuras de la cosmovisión autóctona y entender las transformaciones que estos han sufrido dentro del actual sincretismo. En esta parte de la investigación he trabajado también con material documental inédito (Polia 1996).

4. Otra fuente de comparación indirecta ha sido el material iconográfico arqueológico, especialmente por lo que concierne la continuidad cultural del uso de sustancias psicotrópicas, como el cactus *achuma*, o sanpedro, y los contextos simbólicos prehispánicos dentro de los cuales se enmarca su presencia y su uso.

g. **Organización final de datos:** aplicados todos los criterios de selección y control y habiendo llevado a cabo las comparaciones más significativas, he tenido que efectuar una rigurosa selección de todo el material etnográfico existente en mi archivo escogiendo sólo los datos que serían expuestos en la presente obra y las entrevistas más relevantes dentro de cada sector de las áreas investigadas. Una vez terminada la selección de datos, he pasado a ordenarlos de acuerdo a las estructuras de la medicina tradicional y a la finalidad del trabajo que me había propuesto realizar: esbozar un cuadro lo más completo posible y fiel del curanderismo del Ande del Norte. De algunas de las entrevistas he utilizado un resumen cuidadoso, de otras pasajes selectos que han sido transliterados conservando cada palabra del informante, sus expresiones dialectales, sus rodeos de palabras de manera que el documento conservara su valor lingüístico. Se han indicado con (...) los cortes en el discurso del informante mientras que mis añadiduras, o explicaciones, se han puesto entre corchetes []. En las fuentes inéditas, el final del folio del documento original se indica con //. Los cortes en las fuentes se indican por medio de corchetes: [...].

2. Concepto de «tradición» y «tradicional»

Antes de abordar el tema de la medicina tradicional, es indispensable tratar de definir correctamente desde una perspectiva antropológica el término que la caracteriza y distingue de la medicina oficial. En el uso común «tradición» es sinónimo de «costumbre», «hábito», «rutina» y se aplica a cualquier actividad -perteneciente a la esfera de lo sagrado o de lo profano- que se realice con cierta frecuencia. «Tradicional», en este sentido, es participar a la procesión del Señor de los Milagros, escuchar la misa el domingo y también cantar el «Happy Birthday» en del día del cumpleaños. La palabra, que deriva del latín *traditio* y expresaba al origen realidades eminentemente religiosas, con el mudar de las culturas y la transformación del lenguaje terminó por involucrar en su área semántica significados profanos. El verbo *trádere*, en latín, se compone de *trans+dare* y significa «transmitir algo a otra persona».

En el campo religioso, «tradición» se refiere, por lo tanto, a la *transmisión* de hombre a hombre -a través del tiempo y del espacio- del patrimonio religioso de una cultura, el mismo que abarca los mitos; las tradiciones orales y/o escritas; ceremonias y ritos; formas litúrgicas; fórmulas de oración, de invocación, de exorcismo, etc.; las técnicas para alcanzar estados «alternos» de conciencia; el *corpus* de leyes y reglas que ordenan la sociedad y rigen toda actividad humana; la épica y las formas de las expresiones artísticas, las mismas que revelan y fijan en la materia formas simbólicas del universo religioso.

Toda cultura «tradicional» afirma que la transmisión humana se origina invariablemente desde una primera transmisión que acontece de lo divino, dios/dioses, demiurgo, «héroes culturales» a al humano, o sea a una persona la cual inicia el proceso de transmisión -o sea la «tradición»- entre los hombres de aquella cultura. Este proto-transmisor puede ser el primer hombre, o pareja humana del clan; un elegido: proto-shamán, profeta o «sabio» en el sentido del *rishi* hindú: un «vidente».

La transmisión de lo divino a lo humano reviste el carácter de una verdadera «revelación» en cuanto manifiesta lo que antes estaba oculto. Al mismo tiempo, la revelación presupone un autor: un *logos*, una idea divina que se transforma en palabra, en *verbum* siendo la fuente de la revelación. La revelación puede acontecer una vez por todas, *in illo*

tempore, en el tiempo del mito que es un «eterno presente»; puede acontecer en varias etapas y manifestarse a través de varias épocas. En ciertas culturas arcaicas, puede ser continuamente reconfirmada a través de la visión por parte de «especialistas» dotados de autoridad como son los shamanes.

Lo que no varía en esta dinámica, es la forma de la primera transmisión, o revelación, que acontece siguiendo la dirección de un eje vertical que une lo divino a lo humano, el «eterno presente» a la historia del hombre, y que ha sido representado en varias formas simbólicas: como escalera, palo, árbol (el Arbol Cósmico), una cuerda colgando del cielo, o como el arco iris (p. ej. el *Bilröst* de los antiguos germanos). Si el sujeto que recibió la primera revelación puede identificarse con el punto inferior del eje vertical, quienes reciben la transmisión son los sucesivos puntos de un eje horizontal que expresa la condición humana, el tiempo histórico y la dinámica de la «tradición». El eje vertical representa, por su parte, a lo sagrado atemporal. En cada momento de su historia, la tradición de una cultura mira al eje vertical como al origen y centro viviente de su propio existir así que, respecto a éste centro que permanece teóricamente inmutable, la línea horizontal que representa al proceso tradicional se mueve en dos direcciones: del pasado hacia el presente y del presente hacia el futuro y la unión de los dos ejes forma una cruz.

Por otro lado, si se toma en cuenta que el tiempo histórico en las culturas «arcaicas» es en realidad un tiempo cíclico cuyas etapas están marcadas por los acontecimientos del calendario litúrgico, la línea horizontal que simboliza la transmisión se transforma en un círculo al centro del cual se halla el punto de gravedad motor de todo el sistema cultural «tradicional»: el *logos* (el mito) que manifiesta y revela lo sagrado. El eje vertical de la cruz, en esta segunda forma de representación, se transforma en el radio del círculo y, en sentido diacrónico, en los innúmeros radios que conectan con el centro todos los puntos de la circunferencia. Cada vez que un mito es recitado, o cantado, cada vez que una acción ritual reactualiza el mito, o una visión permite tomar contacto con su contenido expresado en formas simbólicas que la tradición sabe interpretar, el tiempo histórico y la condición profana quedan superados y momentáneamente anulados y es realizada la unión con lo sagrado y los acontecimientos primordiales narrados por el mito.

Para que se entienda en todo su valor la relación entre mito y síndromes culturales, es necesario que el investigador le reconozca al mito el valor de una «historia sagrada» válida, es decir real y funcional dentro de la cultura de pertenencia siendo el mito el fundamento de la tradición. Desde luego, para lograr este reconocimiento, hace falta superar varios prejuicios etnocéntricos entre los cuales aquel que interpreta el mito como una «superestructura». El mito, en una sociedad tradicional, nunca es una superestructura del pensamiento, es decir una estructura accesorio que pueda ser desechada, sino funciona como una verdadera infraestructura: un cimiento sobre el cual apoya toda cultura tradicional.

El mismo concepto de «sobrenatural», si es aplicado sin una interpretación crítica a las culturas tradicionales es impropio en cuanto no les pertenece: «Un modo para evitar que la definición de religión se amplíe hasta al punto de abarcar cualquier tipo de creencia, es distinguir entre fuerzas naturales y sobrenaturales. Sin embargo, hay que remarcar que, de hecho, pocas culturas clasifican de manera neta y eficaz sus propias creencias de acuerdo a las mencionadas categorías. En una sociedad en la que se cree que los espíritus siempre estén presentes, es irrelevante si sea natural o sobrenatural ofrendar comidas y bebidas a los ancestros difuntos. Esta cultura puede simplemente carecer de categorías émicas concernientes estos dos aspectos del problema. Análogamente, si un shamán sopla cierto humo sobre el paciente y triunfalmente extrae un pedazo de hueso que supuestamente ha sido injertado en el cuerpo de aquel por un enemigo, el problema de que se trate de una acción natural o sobrenatural puede ser insignificante desde un punto de vista émico [aquel que considere el punto de vista de la cultura objeto de estudio]» (Harris 1990:246).

La observaciones de E. E. Evans Pritchard sobre el concepto de «sobrenatural» aplicado al mundo de los azande pueden ser usadas también para el mundo tradicional andino por lo que concierne al mundo mítico ancestral: «Para nosotros, sobrenatural significa algo muy parecido a anormal o extraordinario. Evidentemente, los azande no tienen tales nociones de la realidad. No tienen concepción de lo «natural» tal como nosotros lo entendemos y, por lo tanto, tampoco de lo «sobrenatural» tal como nosotros lo entendemos. Lo que nosotros llamamos sobrenatural, lo elevamos a un plano distinto, que incluso concebimos espacialmente, del plano de lo natural. Pero, para los azande, la brujería es un acontecien-

to ordinario y no extraordinario, incluso cuando en algunas circunstancias puede ser poco frecuente. Es un suceso normal y no anormal. Pero ellos no dan los significados de los europeos educados a natural y sobrenatural (...) Tenemos que preguntar más bien si los pueblos primitivos distinguen entre los sucesos que nosotros, los observadores de su cultura, clasificamos como naturales y los sucesos que nosotros clasificamos como místicos» (Evans Pritchard 1976:98). Más bien, en los Andes, «sobrenatural» coincide con lo «sagrado» y se refiere al mundo religioso cristiano y a las acciones y cosas relacionadas con él.

Como ocurre en la totalidad de las culturas tradicionales, también en el pensamiento andino, por lo que concierne las zonas examinadas en el presente trabajo, existen mitos que explican cuándo, cómo, quién y por qué usó por primera vez una planta psicotrópica; una ceremonia o una práctica terapéutica; un objeto ritual. Aunque presentemente reducidos a pocos fragmentos, los mitos del Ande norteño, conservan todavía la característica fundamental de los mitos: ser modelos arquetípicos de las acciones humanas, en nuestro caso del arte curanderil y de la medicina tradicional.

Podemos concluir diciendo que «tradicional» significa lo que es conforme a los cánones del pensamiento religioso de una cultura; lo que se realiza en conformidad a aquellos cánones y goza del prestigio otorgado a toda cosa, acción o idea concerniente lo sagrado. «Tradicición» es conformidad a las normas religiosas y es ella misma norma religiosa. Significa también «costumbre», pero costumbre religiosa (en el sentido del *mos* latino) y no costumbre profana. En el presente trabajo usaré los términos «tradicición» y «tradicional» específicamente en este sentido «técnico» por ser el más apropiado desde una perspectiva antropológica que se proponga recoger, interpretar y exponer los datos tomando en cuenta valor y significado de cada uno de ellos *dentro* del contexto cultural al que pertenecen.

Por su parte, por lo que atañe al rito, Jean Cazeneuve advierte que identificarlo con la costumbre «Constituiría una rotunda tergiversación del significado habitual de las palabras. Por ejemplo, la costumbre de llevar tal o cual vestimenta no podría ser calificada como ritual más que cuando asume un significado que no supone la sola necesidad de vestirse,

como sería el caso (...) de una vestimenta sacerdotal» (Cazeneuve 1971:18).

Por lo que concierne a la definición de «cultura tradicional» aplicada a la realidad de la investigación antropológica, ésta se aplica a aquellas culturas que:

- a. No separan la dimensión mítico-religiosa de la realidad cotidiana
- b. Consideran los mitos historias sagradas y verdaderas y, por lo tanto, los asumen como modelos válidos para todo tipo de actividad humana
- c. Poseen un sistema ritual activo y funcional que permite y controla las relaciones entre lo humano y lo sagrado (lo divino o lo «numinoso»)
- d. No se encuentran en un nivel de desculturación, causado por el impacto con la cultura europea o mestiza-europeizada y por factores «entrópicos», que desfigure su identidad cultural originaria a un punto tal que el reconocimiento de sus rasgos característicos resulte imposible
- e. Utilizan, por lo que atañe al campo médico, las prácticas de la medicina tradicional, ejecutadas por operadores «carismáticos», como métodos insustituibles para la cura de los «síndromes culturales» (v. Cap. 12:1,2).

En este sentido, la tradición andina actual es sincrética y dentro del sincretismo garantiza la conformidad a normas éticas y religiosas y estructuras del pensamiento religioso autóctonas (prehispánicas). Por otro lado, al mismo tiempo, asegura la conformidad al mundo religioso cristiano que forma parte imprescindible de la cultura andina.

Junto con la definición del área semántica de «tradición» quiero señalar también los límites del área abarcada por el término «arcaico» aplicado a las culturas de interés etnológico. Si «arcaico» es usado exclusivamente en sentido temporal expresa, como «primitivo», un concepto parcial y de matiz fuertemente evolucionístico. Utilizo «**arcaico**» de acuerdo a uno de los significados de la palabra griega *archè* que significa «principio» de acuerdo al orden de sucesión temporal pero se traduce también como «principio espiritual», «causa eficiente» inmaterial. De acuerdo a esta interpretación, «arcaico» se aplica no sólo a las culturas

que nos han precedido en el tiempo, sino también y con el mismo derecho a las culturas contemporáneas de interés etnológico las cuales son «arcaicas» por ser caracterizadas por estructuras del pensamiento fundadas en principios «religiosos» (*archai*).

3. Concepto de «medicina tradicional»

Lo que caracteriza a la medicina tradicional es la naturaleza «religiosa» de las estructuras del pensamiento en que su teoría y sus prácticas se fundamentan y enmarcan y a través de las cuales deben ser explicadas y justificadas.

La medicina tradicional presupone una antropología médica distinta de la de la medicina oficial: considera el concepto de «enfermedad» y de «salud» de acuerdo a un cuadro holístico que abarca e interpreta los fenómenos fisiológicos dentro de lo no-fisiológico: lo natural dentro de lo «sobrenatural». «Los primitivos no sólo no separan en sus conceptos médicos las enfermedades del cuerpo y de la mente, sino que tampoco las conciben separadamente» (Ackerknecht 1971:82).

La medicina tradicional reconoce una activa e imprescindible red de interrelaciones entre desórdenes físicos y causas que podrían definirse eminentemente «psicológicas». Actúa con el rito sobre el mundo mítico (lo «numinoso») y con la terapia sobre el paciente a través de símbolos y acciones cargadas de significado simbólico, o a través de la visualización de símbolos significativos, lograda por medio de sustancias psicotrópicas, para interpretar y explicar enfermedad, origen de la misma y posible curación desde una perspectiva cultural. Es este el caso de la medicina del Ande del Norte en la que resulta imprescindible el contacto directo con las entidades espirituales del mundo mítico realizado por medio de la acción ritual, la misma que al mismo tiempo controla el peligro del contacto con lo «numinoso», y logrado por medio de la visión. Cualquiera de estos dos medios necesita de la intervención de un operador especialista cuya función, por lo que concierne la visión, presupone un «llamado» y un carisma especial, el mismo que caracteriza al shamán andino, o «maestro curandero» diferenciándolo de la gente común.

La medicina tradicional no distingue entre eficacia cultural y efica-

cia farmacológica, entre la terapia ritual y la terapia por medio de remedios materiales y prácticas fisiológica. Es más: considera que, para la cura de las enfermedades «culturales», remedios y prácticas no servirían fuera de un contexto ritual apropiado. En otras palabras, la medicina tradicional considera igualmente terapéuticos ritos y fármacos dentro de un contexto sinérgico. En este contexto, la eficacia del rito y de los remedios actúa conjuntamente e inseparablemente sobre una unidad psico-física cuyos niveles del ser son inseparables y deben ser alcanzados conjuntamente por las prácticas terapéuticas: el paciente.

Los dos niveles: fisiológico y cultural, forman parte inscindible del campo de acción de la medicina tradicional. Es por esto que el médico tradicional nunca es sólo un experto herborista, o un doctor que receta remedios sino, al mismo tiempo, es médico, psico-terapeuta y sacerdote del mundo mítico ancestral.

Por otro lado, los mismos remedios, minerales o vegetales, constituyen una unidad compleja cuya existencia abarca lo material y lo espiritual: el poder de una planta medicinal, o de una especie psicotrópica, es manifestación de un espíritu que anima la planta, o el mineral, o el lugar donde éstos han sido recogidos. Cuando pregunté a un campesino ayabaquino qué eran las plantas medicinales que había recogido me contestó simplemente: «Yerbas vivas que encierran el encanto de los cerros». El campesino quería expresar que el poder terapéutico de aquellas plantas se debía no sólo a las especies botánicas sino al poder del espíritu del lugar (un Inca) que les había otorgado su poder. Por esto aquellas plantas eran «vivas», lo mismo que un cuerpo que vive porque en él se encuentra el espíritu.

El poder de una planta medicinal depende de la especie botánica; de cómo se recoge la planta, pues existen ritos y tabus para la recolección; de cuándo se recoge, pues existen tiempos especiales y relaciones con las fases lunares que deben observarse; de dónde se recoge porque el espacio no es homogéneo y hay lugares especialmente sagrados y otros que lo son menos, o no lo son; de quién la recoge porque existen tabus que garantizan la pureza ritual de la persona al momento de la recolección.

Escribe Erwin H. Ackerknecht: «En la mayoría abrumadora de los

casos, para los primitivos, la enfermedad y la muerte no son explicadas por causas naturales, sino por la acción de fuerzas sobrenaturales. En general, los mecanismos de enfermedad son: o la intrusión de un cuerpo o espíritu extraños causantes de enfermedad, o la pérdida de una de las almas que puede ser raptada o devorada. Estos mecanismos pueden ponerse en marcha sea por una gente sobrenatural (Dios, espíritu, etc.) que se siente ofendido, o por un ser humano que se venga a través del hechicero o actuando él mismo como hechicero. Las causas sobrenaturales pueden descubrirse por medios sobrenaturales y entonces los «diagnósticos» primitivos consisten en los distintos tipos de adivinación (...) La terapéutica cubre una amplia gama de métodos, comprendiendo desde tratamientos puramente empíricos (hierbas, masajes, baños, etc.) o una mezcla de estos métodos con encantos mágicos u oraciones, hasta ritos puramente mágico-religiosos. Los tratamientos mixtos son probablemente los más abundantes.» (Ackerknecht 1971:20)

«Realmente, no hay un diagnóstico separado de la terapéutica, en actos tales como la adivinación o la confesión. El acto diagnóstico es ya al mismo tiempo terapéutica (...) Todo el individuo está enfermo, y todo el individuo recibe tratamiento. Esta forma particular de integración ofrece indudablemente ciertas ventajas terapéuticas, en tanto que la enfermedad es fundamentalmente un proceso de desintegración a todos los niveles, físico, mental y social.» (Ackerknecht 1971:20)

El concepto de «medicina tradicional», por lo tanto, abarca un campo que comprende prácticas médicas y fármacos por lo que concierne el aspecto fisiológico. Al mismo tiempo, incluye sistemas míticos, un patrimonio de símbolos y la ejecución de prácticas rituales por lo que atañe el aspecto psicológico y propiamente «cultural» dentro del cual hay que considerar particularmente relevante el aspecto «religioso».

4. Concepto de «eficacia absoluta» y «relativa»

Si queremos establecer un criterio de validez y eficacia de la medicina tradicional, por lo tanto, no podemos utilizar sólo los parámetros de juicio de la medicina oficial. El criterio de eficacia involucra dos niveles en los que la misma eficacia se manifiesta: el nivel cultural («psíquico») y el nivel fisiológico (acción farmacológica). La «eficacia» es al mismo

tiempo cultural, o relativa porque lo es relativamente al contexto cultural de aquella cultura y es absoluta, farmacológica o en sentido general terapéutica. En otras palabras: una planta de la cordillera puede curar un europeo y un campesino del Ande pero no los curará en la idéntica manera pues en el segundo caso la planta goza, además, de un prestigio mítico cuya función es terapéutica.

Al mismo tiempo, un rito terapéutico andino no actuará igualmente sobre un campesino y una persona que no pertenezca a la misma cultura pues en el segundo caso faltará la aceptación del método tradicional (la «fe») y/o la comprensión y la vivencia de los símbolos involucrados en las prácticas terapéuticas. Por estas razones el rito resultará ineficaz.

5. «Tradicional» y «folklórico»

Utilizo el término «tradicional» aplicándolo a aquellos contextos culturales en los cuales el nivel de desculturación no ha borrado en forma significativa las estructuras tradicionales y en los cuales las manifestaciones del pensamiento tradicional autóctono -si bien puedan existir al lado de formas, estructuras y manifestaciones de una cultura alóctona- conservan plenamente su vigencia. En el caso de la medicina, ésta es tradicional cuando no representa un sistema médico alternativo; cuando es el único recurso para la cura de enfermedades, como los «síndromes culturales», que no podrían ser eficazmente tratadas con los métodos de la medicina oficial y cuando la ocurrencia de las enfermedades culturales sea notable por lo cual requiere de la presencia y la acción del especialista terapéutico tradicional y la vigencia de la cosmovisión tradicional.

En otras palabras, hablo de «medicina tradicional» cuando, de acuerdo a la definición gramsciana, la «cultura hegemónica» es la tradicional. Utilizo el término de «medicina folklórica», en cambio, cuando el recurso a las prácticas médicas tradicionales interesa exclusivamente a una minoría popular (*folk*) o representa una alternativa respecto al recurso a las prácticas de la medicina oficial en un contexto en el cual la «cultura hegemónica» alóctona es la oficial mientras que «cultura subalterna» es la que, en un contexto social fuertemente desculturizado, aún conserva rasgos de las antiguas estructuras tradicionales limitadamente a algunas expresiones de la cultura como son las fiestas, danzas, prácticas médicas.

En este sentido, los términos de «tradicional» y de «folklórico» no son intercambiables -si bien en lo folklórico existan rasgos todavía reconocibles de estructuras tradicionales- y deben ser utilizados de acuerdo al contexto cultural objeto de estudio.

6. Justificación del uso del término «shamán»

A menudo utilizaré el término «shamán» como sinónimo de «curandero», por eso quiero justificar de antemano el porqué de esta identificación. La palabra *shamán* es siberiana (tungusa) y, en su contexto originario, se refiere a un tipo especial de hombre-medicina que llega a serlo previa una grave enfermedad. Esta interesa principalmente la esfera psicológica, manifiesta su vocación y activa sus propiedades carismáticas que lo constituyen en intermediario entre sociedad y dioses. En el uso común y en la literatura científica, «shamán» se aplica al terapeuta de las sociedades tradicionales cuyas funciones son médicas y oraculares al mismo tiempo en cuanto éste manifiesta la voluntad de los dioses o espíritus y son adivinatorias en cuanto, a menudo desarrolla el rol de adivino. Loeb propuso una distinción entre «shamán» y vidente aplicando el término «shamán» al tipo inspiracional del hombre-medicina que voluntariamente es poseído y a través del cual un espíritu del mundo mítico (un dios, etc.) habla y se revela. Un personaje con estas características se encuentra en Siberia, Asia, Africa, entre los dravidian de la India, los vedas en Melanesia, Fidji y Polinesia. Usó, en cambio, el término «vidente» aplicándolo al tipo no inspiracional del hombre medicina con el cual un espíritu-guía o un espíritu tutelar habla. El «vidente», según la terminología de Loeb, no exorciza ni profetiza: desde esta perspectiva, él consideraba «videntes» a los hombre-medicina de América del Norte y del Sur, de Australia y Nueva Guinea y de los Negritos. Observó personalmente la presencia de ambos tipos en Indonesia. (Loeb 1929:61-62. Cfr. Ackerknecht 1971:66)

Si consideramos las características que distinguen el «maestro curandero» de los Andes del Norte peruano éstas pueden resumirse de la siguiente manera:

Capacidad visionaria por medio del trance

Capacidad de extraer voluntariamente de su propio cuerpo el doble

anímico, o «sombra».

Capacidad de desplazar su propia conciencia fuera del cuerpo para «viajar» a través del tiempo y del espacio

Capacidad adivinatoria que deriva de la capacidad de «viajar» fuera del cuerpo y del tiempo histórico

Capacidad de entablar contacto con las entidades del mundo mítico ancestral (los «encantos» andinos)

Capacidad terapéutica por lo que se refiere al diagnóstico de la enfermedad y su cura, capacidad que deriva de la posibilidad de consultarse con los espíritus auxiliares y espíritus de las plantas y lugares, o sea la capacidad de entablar contacto directo con lo «numinoso»

Función ritual con fines propiciatorios, exorcísticos, profilácticos y terapéuticos

Función propiamente terapéutica que incluye, junto con la ejecución de practicas adivinatorias y rituales, la suministración de fármacos de la farmacopea indígena.

Al origen de estas cualidades y capacidades, está un «llamado vocacional» que a menudo se manifiesta a través del sueño el cual puede acontecer en el transcurso de una enfermedad que marca un hito en la vida del curandero. En el sueño -que reviste todas las características del sueño iniciático- una entidad del mundo mítico indígena revela al futuro curandero su verdadera vocación.

Tomando en cuenta todas sus características y el área abarcada por su doble función de terapeuta y adivino, el curandero norteño pertenece a la categoría de los operadores tradicionales, conocidos, en sentido amplio, como «shamanes». Si se utiliza la mencionada la tipología de Loeb, el curandero andino pertenece culturalmente a ambas categorías: la del «shamán» y la del «vidente». Sin embargo, no es un «poseído» sino más bien un operador con el cual *a través del cual* el espíritu o los espíritus hablan. En la trance el curandero permanece consciente y es capaz de interpretar sus propias visiones; puede recordarlas y explicarlas a sus pacientes en el transcurso de la trance sin recurrir a auxiliares especialistas en la interpretación, como ocurre con los casos de verdadera «posesión», la misma que implica un aniquilamiento temporáneo de la voluntad y de las facultades racionales del «poseído».

Es más, si se comparan las características fundamentales que identi-

fican al curandero, se nota que las mismas son comunes a las de los shamanes siberianos en su mayoría (Eliade 1968) y de los mongólicos (Heissig 1979) incluyendo el uso de sustancias psicotrópicas utilizadas en ciertas técnicas del shamanismo siberiano que emplean el hongo agárico *Amanita muscaria* para alcanzar estados de trance (Furst 1980:64-75). Falta, en cambio, en el shamanismo andino, el uso del tambor que es instrumento inseparable del shamán asiático pero sí se utilizan cascabeles y cantos cuya línea melódica se repite indefinidamente y deben considerarse técnicas auxiliares de la trance. Por otro lado, la iconografía arqueológica documenta, entre los Moches, el uso de un tambor que se tocaba agarrándolo por una argolla y que recuerda muy de cerca los tambores de los shamanes siberianos y mongólicos. Estos tambores, el los ceramios escultóricos moche, son tocados por seres míticos con características antrozoomorfas que pueden ser interpretados también como shamanes en acto de metamorfosearse.

Esta semejanza entre shamanismo asiático y curanderismo andino parecería no ser casual, más bien podría enmarcarse y explicarse dentro de la teoría general de la migración de cazadores nómadas del paleolítico superior desde Asia. El shamanismo, en el Perú y en las Américas en general, se habría desarrollado en forma autónoma a partir de estructuras comunes a un originario núcleo asiático, un *urshamanismus* cuyas principales características pueden reconstruirse utilizando los instrumentos de la investigación etnológica.

Desde luego, la presencia de características similares delata la necesaria existencia de estructuras culturales similares, de ideas comunes las cuales, si bien pueden existir independientemente de la difusión cultural, por lo que concierne al Perú y a la América parecen haberse producido por difusión aproximadamente entre los 40.000 y los 15.000 años atrás.

Por otro lado, el curanderismo andino presenta características que no pueden enmarcarse únicamente dentro del contexto general del «shamanismo» ya que se encuentran en otras culturas arcaicas extra-asiáticas para las cuales no parece razonable hablar de difusión. Es, éste, por ejemplo el caso de los azande entre los cuales la «emanación» del cuerpo del brujo se manifiesta «emitiendo una luz brillante (...) como luciérnaga» (Evans Pritchard 1976:59). Similarmente acontece con la «sombra» en el curanderismo y en la brujería andina. Los brujos azande, junto con

los miembros de su orden, van de noche a la casa de la víctima y sacan de su cuerpo el «alma de su carne» (*mbisimo pasio*) que devorarán en forma de pedazos de carne cocinándolos en una olla común (Evans Pritchard 1976:59) exactamente como los *runapmicuc* peruanos mencionados por Arriaga y las Cartas Annuas de la Compañía de Jesús (Cap 12,2.2.p). Los azande «enfrian la brujería» escupiendo agua finamente pulverizada, procedimiento que implica que la sustancia espiritual de la brujería sea «cálida» y que tiene la función de la «shulalada» andina (v. Cap 13,2). Los brujos azande lanzan «objetos de brujería» (*hu mangu*) como son huesos, astillas, gusanos, arañas (Evans Pritchard 1976:227) que los «exorcistas» sacan del cuerpo de las víctimas por medio de succiones (Evans Pritchard 1976:190). Similmente a cuanto ocurre en el curanderismo andino por lo que concierne a las «enfermedades de Dios», entre los azande cuando los oráculos tradicionales no indican un origen mágico, la enfermedad se atribuye al Ser Supremo, o Mbori (Evans Prithard 1976:439). Mbori no es el Dios cristiano, desde luego, pero el concepto de la teoría médica es similar. Los ejemplos podrían multiplicarse encontrándolos en un gran número de culturas. He citado a los azande como ejemplo de una cultura no relacionada ni directa ni indirectamente con las Américas.

Quiero justificar también la grafía del término «shamán» que prefiero al de «chamán» porque reproduce con mayor fidelidad la fonética de la originaria palabra tungusa, la que deriva del sánscrito *samana* que, en la India védica se refería a ciertos ascetas y renunciantes que vivían en soledad en los bosques.

7. A propósito de algunos otros términos empleados en este trabajo

Antes de pasar a la exposición del método de organización del libro, juzgo por conveniente aclarar la utilización de algunos términos empleados frecuentemente o con cierta frecuencia a lo largo de la exposición.

«**Alomorfismo**»: significa la capacidad de asumir una forma diferente de la propia (del griego *allos* «otro» y *morphè* «forma») y se refiere a un elemento mítico que caracteriza al shamán, y especialmente al

shamán negativo, o «malero» esta. Cuando el alomorfismo es animal, se habla más propiamente de «zoomorfismo» (del griego *zōōn* «viviente» y «animal») y cuando el animal objeto de la transformación del shamán es un animal feroz, con más acierto se habla de «teriomorfismo» (del griego *thērion*, «fiera»).

«**Apotropaico**»: es un término técnico del léxico de la antropología religiosa que significa «lo que tiene el poder de alejar» (del griego *apó* y *trépo*, «alejo de»). Podría ser sinónimo de «exorcístico» si este término, cargado históricamente de significados cristianos, no implicaría el diablo como principal objeto del exorcismo, lo que no ocurre en las técnicas apotropaicas andinas (fórmulas y ofrendas) cuya finalidad es neutralizar aumentándolas las influencias negativas de lo «numinoso» ancestral.

«**Hierofanía**»: manifestación de lo sobrenatural en general -en culturas sincretísticas lo divino o lo «numinoso»- (del griego *hierós* «sagrado» y *phánein* «manifestar»). Cuando esta manifestación acontece por medio de un fenómeno natural violento y poderoso, como es el trueno, rayo, terremoto, la manifestación de llamas, etc., es más exacto hablar de «cratofanía», o sea «manifestación del poder (de lo numinoso)», del griego *kratós*, «poder, fuerza no material».

«**Hierogamia**»: «nupcias sagradas», o entre seres sagrados (del griego *hierós*, «sagrado» y *gamos* «unión nupcial»).

«**Numinoso**»: proviene del latín *numen* «entidad sobrenatural», «dios». El término, creado y empleado por primera vez en los estudios antropológico-religiosos por R. Otto (Otto 1949) «Corresponde, en su opinión, a un «sentimiento originario y específico», del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último (Otto 1949:21) (...) Lo sobrenatural es más bien un concepto de orden intelectual, que se obtiene por antítesis a partir de la idea de ley natural. Por lo contrario, el término «numinoso» sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podría ser considerada sobrenatural. Según Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso. Es posible que luego se combine con elementos racionales, pero siempre lo numinoso se revela como *mysterium*.» (Cazeneuve 1971:34).

«**Psicotrópico**»: se refiere a las sustancias usadas para lograr el estado alterno de conciencia y la trance, deriva del griego *psyché* y de *trepo* que significa «muevo», «cambio de lugar». Prefiero este término al de «alucinógeno» pues el segundo, implícitamente, define como «alucinaciones» las visiones producidas por las drogas «sacramentales». Esto que no siempre corresponde a verdad y menos tratándose de las visiones del shamán cuyo contenido simbólico, accesible e interpretable por parte de quienes pertenecen a la misma cultura, permite el acceso a la esfera del mito.

«**Signatura**»: en latín se refiere a un conjunto de signos exteriores que caracterizan una determinado ser, como una piedra, una planta, un animal o una persona. Por las leyes de la semejanza, la «*signatura*» revela la cualidad del poder de la cosa, o del ser: p. ej. en la farmacopea europea medieval y renascentista el criterio de selección de las plantas medicinales se fundaba a menudo sobre la «*signatura*» de las mismas, así la planta vulneraria cuyas hojas sugieren la forma de una alabarda, o de un arpón eran usadas para la cura de heridas (en latín *vulnera*); la pulmonaria, por el color de sus hojas y sus características horadaciones naturales, era usada en la cura de las enfermedades pulmonares, etc. Aplico acertadamente este término al contexto cultural de la medicina tradicional andina porque los presupuestos y la dinámica de las leyes de semejanza son activas también en ella.

«**Tabú**»: uso esta forma en lugar de «tabú» pero con el mismo significado. Sin embargo, bajo la misma denominación hay que distinguir entre clases de tabus pues existen tabus verdaderos y los que Frazer llama «tabúes homeopáticos» (Frazer 1920:53). En el tabú verdadero (o «tabú de la impureza» en la definición de Cazeneuve) la prohibición se refiere directamente a la esfera de lo numinoso y tiene el objeto de controlar la contaminación que resultaría de un erróneo contacto con lo «totalmente otro» y con la «impureza» de la cual lo numinoso está cargado. En este tipo de tabú, que es al que más propiamente se aplica este nombre, las sanciones que lo acompañan no están unidas por una asociación de símbolos con éste o aquel acto particular. En cambio, en el «tabú homeopático», la consecuencia del acto está directamente relacionada con el tipo de acción de acuerdo a las leyes de las prohibiciones basadas en la magia homeopática. En estas no interviene la noción de «impureza» que caracteriza lo numinoso en las culturas arcaicas pues el objeto de

este tipo de tabu no es controlar la contaminación derivante del contacto con lo numinoso sino evitar que, por las leyes de semejanza, una acción produzca una consecuencia que resultaría negativa (cfr. Cazeneuve 1971:48-49). A esta segunda clase de interdicciones pertenece, p. ej., el tabu andino que veda comer legumbres y frutos de plantas trepadoras en vísperas del uso de ciertas plantas psicotrópicas por miedo que, por analogía, la «sombra» en vez de separarse del cuerpo se quede atrapada, o enredada, como ocurre con las plantas trepadoras y enredaderas.

A la segunda clase de tabus pertenece la interdicción que prohíbe el comer cosas de cualidad «cálida» si la enfermedad es de tipo «cálido», o antes de ingerir sustancias psicotrópicas y cosas «frescas» o «frías», en caso se trate de una enfermedad por exceso de «frío». En este último caso, la interdicción no se refiere al peligro de una contaminación con la esfera de lo sagrado sino está finalizada a evitar que cualidades energéticas del mismo tipo se sumen generando un desequilibrio que produciría una enfermedad, o agravaría la que ya existe. Pertenece a esta clase el tabu que prohíbe a la mujer andina abandonar en el agua sus cabellos al peinarse, el cual se explica dentro de las leyes de la magia homeopática que actúan por la relación formal cabellos-serpientes. Sin embargo, lo que puede haber producido este tabu es la precaución de evitar que un enemigo se apodere de los cabellos, que «contienen» la «sombra», y los utilice en prácticas mágico-negativas. Muchos de los tabus que se relacionan con la mujer encinta pertenecen a esta clase de interdicciones y se explican tomando en cuenta la dinámica de las leyes de semejanza y contigüidad. Entre éstos está la interdicción que prohíbe a la embarazada comer ciertos alimentos como el huevo con dos yemas o dos guineos que crecen juntos porque pariría mellizos; o la que le impide comer la nata de la leche y la membrana interna de los cítricos porque el niño nacería «embolsado»; o la otra que le veda comer el arroz y toda comida pegada a la olla porque la «bolsa» que envuelve al niño resultaría demasiado dura.

En la primera clase de tabus (tabus verdaderos) se enmarca, por ejemplo, la prohibición de quedarse dormido en proximidad de una huaca, o de tumbas porque, al acontecer eso, se produciría inevitablemente una contaminación con la alteridad numinosa cuyo poder atraparía o raptaría la «sombra» del indefenso durmiente. La estricta prohibición que impide tocar los restos óseos de los gentiles, o sus pertenencias fune-

rarias, se explica como necesidad de evitar que el contacto con objetos cargados de poder actúe negativamente. El tabu que impide a un no-shamán tocar y manipular los objetos de la «mesa» curanderil se justifica porque aquellos objetos están sobrecargados de un poder numinoso que sólo el especialista puede manejar sin peligro. La prohibición de orinar frente a plantas dotadas de espíritu como las cimoras, el shimir, etc. no se explica totalmente como una reacción del espíritu ofendido por el acto irrespectuoso sino también tomando en cuenta que en los líquidos corpóreos de la persona, en alguna forma, está presente la «sombra». Por esto, el contacto con la planta, o con el lugar donde ésta crece, produce una contaminación cuyo resultado es el síndrome de la «shucadura» (v. Cap 12:2.1.1). El tabu que impide cortar el sanpedro o las mishas (v. Caps. 8 y 9) sin las debidas ofrendas, o el que veda bañarse en una laguna sin antes haber ofrendado al «encanto» lo que la tradición prescribe, está finalizado a impedir que el contacto con la alteridad -el «encanto»- se produzca fuera de los cánones rituales que aplican la ley de la reciprocidad al intercambio de dones, lo que haría imposible garantizar el control de lo numinoso. Los tabus que rodean la sangre menstrual de la mujer (v. Parte II) se deben al carácter numinoso de aquella sangre que la transforma en un vehículo de intensa contaminación, el mismo que hace que ésta sea buscada para la magia amorosa. El poder numinoso de la sangre menstrual deriva, de acuerdo a la interpretación de Lévy-Bruhl, del hecho que toda sangre que brota del cuerpo sin que uno lo haya querido, adquiere un valor negativo (Lévi-Bruhl 1931:335) muy a pesar de que esta pérdida involuntaria ocurra de acuerdo a una norma cíclica (una «regla») a la que están sometidas todas las mujeres y por gran parte de su vida. Por el poder contaminante de la sangre del ciclo, está prohibido a la menstruante acercarse a los árboles frutales, cargar un niño en sus brazos, etc. En cambio, el hecho que un animal pueda comer la sangre del menstuo, o del parto, y que un tabu especial ordene a la mujer hacerla desaparecer oportunamente se explica tomando en cuenta la naturaleza de la interdicción homeopática (tabu del segundo tipo): la acción de morder, o comer dicha sangre se transmite a la persona porque la sangre «contiene» su «sombra» (ley de contigüidad o contacto). El tabu que impide a la mujer menstruante coger o preparar el sanpedro pertenece a ambas clases: a la segunda porque la consecuencia de la acción, por semejanza y contacto, es la aparición de sangre en las visiones y a la primera porque la impureza de la sangre catamenial es un poder negativo que neutraliza el poder del sanpedro y vanifica la visión. El tabu del sexo que tradicio-

nalmente precedía a la toma de sanpedro se explica, juzgo, no en virtud de una intrínseca impureza (ética) del acto sexual sino por el hecho que la pérdida del semen (como la pérdida de la sangre) produce una considerable pérdida de fuerza por parte de la «sombra». Esta se halla «debilitada» y, por consecuencia, más expuesta al peligro al momento del contacto con el poder del sanpedro, que es el poder de un espíritu, y aun más al momento de separarse del cuerpo quedando expuesta al peligro de un enfrentamiento con poderes más grandes de su propio poder. Refuerza esta idea el hecho que una de las funciones del sorber tabaco por las narices es propiamente la de «fortalecer la sombra» para evitar que ésta sea víctima de maleficios y contagios. Como la menstruante, la mujer encinta está cargada de poder numinoso y si mira una herida del marido ésta no sanará, por esto un tabu de la primera clase le prohíbe mirarla. También los mellizos pertenecen a la categoría de las cosas numinosas y contaminantes y esta cualidad explica los tabus que los rodean. El arco iris tradicionalmente, en los Andes, es considerado sobrecargado de poder negativo y contaminante, de allí los tabus que impiden mirarlo, o indicarlo con el dedo. Lo mismo ocurre con el eclipse de luna que, por ser un acontecimiento inusual, está cargada del poder numinoso de todo lo extraordinario así que el solo mirarla contaminaría a la mujer embarazada. A la primera clase pertenecen todos los tabus que reglamentan el contacto con la alteridad representada por la muerte e impiden que su poder «contagie» a los vivientes: la misma palabra del léxico curanderil «contagio» es muy expresiva y traduce el miedo a que ocurra la contaminación con lo numinoso. En esta misma clase se enmarcan los tabus que impiden mirar o estar en la dirección del «despacho» (v. Cap. 13:5.1) de los «males» por miedo que el «contagio» -la acción de la fuerza numinosa que produce la enfermedad- regrese o contamine quien mire. El tabu del incesto, como el del adulterio, es tal porque produce una impureza derivante de la violación de una norma social (cfr. Cazeneuve 1971:72) la cual vuelve los incestuosos fuentes de poder contaminante para toda la sociedad. También el tabu que prohíbe el aborto intencional se explica por medio de las mismas consideraciones.

«*Thèraton*»: es una palabra griega que corresponde al *monstrum* y al *portentum* de los latinos y se usa para expresar la manifestación de algo portentoso, maravilloso e insólito que produce al mismo tiempo horror y temor, como toda manifestación de lo numinoso.

8. La lógica de la exposición adoptada en este trabajo

El trabajo se divide en dos partes: la primera dedicada al curanderismo, o sea a lo que propiamente se ha definido shamanismo andino; la segunda dedicada al mundo de las operadoras femeninas, o «parteras», y a la medicina de la mujer y del niño en sus primeros años de vida, la cual es ejercida por mujeres especialistas.

La primera parte, luego de dos capítulos introductorios (Capítulos 1 y 2) trata del rol y de las funciones del shamán, de su posición social dentro de la comunidad rural andina; del sistema iniciático; de los operadores negativos, o «maleros» y de otros operadores terapéuticos no-carismáticos los cuales no ejercen funciones adivinatorias (Cap. 3). El Capítulo 4 trata de un tipo especial de iniciación -legítima dentro del sistema tradicional y muy difundida- que acontece en un ensueño que manifiesta al futuro shamán su vocación y le revela el carisma. El Capítulo 5 analiza el concepto andino de «sombra», o doble anímico y, a través de pruebas documentales y análisis lingüísticos, demuestra la continuidad cultural del concepto expresado por la palabra castellana, la misma que ha sustituido un vocablo precedente mas no el concepto autóctono. El Capítulo 6 expone los «mitos de fundación» del uso shamánico del sanpedro; el mito que narra el origen del curanderismo y de la magia negativa; el mito de las tres épocas de la humanidad. El Capítulo 7 pasa en reseña el multiforme mundo de las entidades míticas del mundo autóctono, los «encantos» o «poderes» los cuales, a pesar del sincretismo, ejercen aún una poderosa acción en la vida cotidiana del Ande y presuponen el ejercicio de adecuados métodos rituales de control. Los Capítulos 8 y 9 tratan de las principales especies psicotrópicas utilizadas en el curanderismo del Norte poniendo de relieve la continuidad cultural y exponiendo los ritos que reglamentan su uso. El Capítulo 10 analiza la «mesa» o «altar» curanderil y pasa detalladamente en reseña los objetos que las componen exponiendo las funciones de cada uno, su valor cultural y sus relaciones con el mundo mítico. El Capítulo 11 profundiza el tema de la «mesa» analizando sus complejas relaciones simbólicas y funcionales con la cosmología andina y demuestra la continuidad cultural de las estructuras de la cosmología tradicional a través de análisis lingüísticos y documentales. El Capítulo 12 está enteramente dedicado a la teoría médica tradicional andina; a la tipología de enfermedades de acuerdo a su origen; al análisis de los «síndromes culturales»; al análisis

sis del concepto de «enfermedad» y de «salud». El Capítulo 13 pasa detalladamente en reseña las prácticas del curanderismo estudiando con especial detenimiento naturaleza, formas, funciones y continuidad cultural de los ritos terapéuticos.

CAPITULO 3

EL CURANDERO. EL SISTEMA INICIATICO. LA DIFERENCIACION FUNCIONAL ENTRE CURANDERO Y MALERO. OPERADORES NO-CARISMATICOS

1. *Análisis de los términos lexicales que expresan la función del terapeuta.*

En el castellano hablado por las comunidades indígenas del Ande septentrional, existe una variedad de términos, usados en el idioma corriente, para definir la función del terapeuta tradicional. A través del análisis de estos términos, que expresan una gama de significados y funciones interrelacionadas, será posible una primera aproximación a las características y funciones de una figura que desempeña un rol de primaria importancia no sólo por lo que concierne el cuidado de la salud, sino para la conservación de la identidad cultural andina: el curandero. En el análisis tomaré en cuenta la diferenciación andina entre *terapeuta carismático* dotado de capacidad visionaria, el shamán, o «curandero» y *terapeuta no carismático*.

1.1. El terapeuta carismático

«Curandero»: en el vocabulario dialectal del Ande norteño, se refiere a la función propiamente terapéutica del médico tradicional la misma que, dentro del sistema médico andino, involucra necesariamente la función mántica: divinatória-oracular y diagnóstica. Este término distingue el terapeuta carismático (el vidente) de los no-carismáticos como son el especialista en la fitoterapia tradicional, o «yerbatero»; el especialista en fórmulas religiosas de uso terapéutico, o «santiguador»; etc. En el idioma corriente, la palabra «curandero» raramente se usa sola sino en combinación con «maestro»: «maestro curandero» expresa el respeto hacia su función que es al mismo tiempo terapéutica y religiosa dentro del marco

de la religiosidad autóctona. En el empleo científico del término sin embargo, especialmente si se utiliza el castellano, hace falta tomar en cuenta el peligro de una interpretación etnocéntrica. En el idioma oficial y de acuerdo al *Diccionario* de la Real Academia, en efecto, «curandero» es «persona que hace de médico sin serlo». Uno que ejerce ilegalmente la medicina. En otras palabras: un charlatán. Por mi parte, usaré el término *curandero* respetando el significado originario como sinónimo de terapeuta con funciones sacerdotales de acuerdo a los cánones de la medicina tradicional andina.

«*Maestro*»: se utiliza cuando se quiere expresar con una sola palabra la totalidad de las funciones del terapeuta tradicional y con este significado usaré «maestro» en mi trabajo. Cuando, en el habla popular, se quiere detallar la una o la otra de sus funciones, la terapéutica y la oracular -que son inseparables e interrelacionadas- se usa «maestro adivino» o «maestro curandero».

«*Adivino*»: se utiliza solo y es sinónimo de «curandero». Expresa la función mántica utilizada para la diagnóstico de enfermedades cuyo origen se debe a la intervención de fuerzas inmateriales del mundo mítico andino, o de la magia negativa; o para la predicción de acontecimientos futuros; o para el «rastreo» de acontecimientos pasados. En el Ande, la gente se dirige al curandero no sólo para la cura de sus enfermedades sino cada vez que quiere conocer el éxito de una acción que está por llevarse a cabo, o de un deseo que se quisiera ver realizado; cuando se quiere detectar los autores de prácticas mágico-negativas, de hurtos, de asesinatos, de traiciones amorosas. En otras palabras: cada vez que uno no sabe, no puede o no quiere decidir solo y cuando se necesite la respuesta de una autoridad que no maneja sólo el campo médico sino las normas éticas y sociales de la cultura tradicional dentro del aspecto religioso autóctono. El curandero efectúa el enlace con el mundo mítico del Ande, cuyas entidades -los «encantos»- a través de él expresan su disponibilidad, o contrariedad a intervenir en favor de quién postula la intervención del maestro. Hay que tener en cuenta, en efecto, que el curandero es respetado y temido no por su poder personal -prestigio social, carácter, etc.- sino por su capacidad de relacionarse con las fuerzas espirituales del mundo mítico que son la fuente de su poder. El curandero es un intérprete carismático de la religiosidad tradicional. Es más: es el enlace directo con el mundo de las entidades espirituales del Ande; es

punto entre visible e invisible porque puede «ver» donde los demás no ven y establecer un contacto operativo con las fuerzas de lo invisible ancestral. Esto permite asimilar su función a la del shamán.

«*Médico*»: se alterna, en el uso común, a «curandero» como sinónimo. Este calificativo es usado con un intrínseco valor polémico hacia la medicina oficial. Expresa el intento, por parte de la cultura rural, de reapropiarse de la función propiamente *médica* cuyo ejercicio es de pertenencia del terapeuta autóctono, el maestro curandero, el verdadero médico de la medicina tradicional andina. Para referirse a él, nunca se usa «doctor». «Doctor» expresa la función del médico de la medicina oficial. La diferencia entre «médico» (autóctono) y «doctor» (culturalmente extranjero aun cuando sus características raciales expresen lo contrario) no se debe sólo al uso de diferentes remedios, sino en el manejo de una diferente cultura, de una diferente antropología, de un diferente sistema médico que postula y resuelve en modo distinto de la medicina tradicional el problema de la enfermedad y el concepto de terapia y de salud. Es más: el «médico» tradicional es uno que cura porque «ve», es un vidente y lo es por su naturaleza, porque ha nacido así («de nación»); el «doctor» cura sin «ver», porque sabe y sabe porque lo ha aprendido en los libros. Pero, puesto que en la cultura andina el origen de muchas enfermedades es *sobrenatural*, por consiguiente el «doctor» no sabe curarlas. En cambio, su rol es reconocido y utilizado cuando se trate de «enfermedades de Dios» (v. Cap. 12) es decir las enfermedades cuyo origen no es sobrenatural ni mágico, las que han sido importadas y que el «médico» no podría curar exitosamente.

«*Artesano*»: es sinónimo de «médico» y se refiere al terapeuta tradicional que maneja el arte de curar por su capacidad carismática y los instrumentos rituales (los «artes»).

«*Cirujano*»: a pesar que el término ha sido tomado del léxico de la medicina oficial, nunca se utiliza para referirse al «doctor» de la posta médica o del hospital sino al curandero de la medicina tradicional.

«*Curioso*»: es palabra imposible de traducirse fuera del contexto cultural que la utiliza. Es sinónimo de terapeuta tradicional y pierde el significado negativo que, en nuestra cultura, adquiriría si se utilizara para referirse a un profesional. «Curioso», en el Ande, es el inquieto por co-

nocer y es quien ha conocido por su inquietud y su continuo interés en aprender. Pero esa inquietud que motiva la curiosidad forma parte del carisma, se adquiere por nacimiento. Es un don de Dios.

«*Sabio*»: se alterna, en el uso corriente, con «*entendido*». Ambos calificativos son usados para expresar una de las características sobresalientes del terapeuta tradicional: el conocimiento no sólo de los remedios que curan, sino de las fuerzas del mundo místico y de los ritos que permiten entablar correctamente contacto con ellas. La sabiduría del «entendido» no se adquiere en los libros, es fruto de una experiencia directa del sobrenatural y de la visión. El «entendido» sabe no porque alguien le ha dicho, o enseñado, o no sabe sólo por esto: sabe y cura porque «ve». Y porque «ve», los «encantos» -los espíritus de los ancestros, las entidades tutelares de la geografía sagrada del Ande- le revelan el conocimiento que lo consagra «sabio» entre su gente y le permite curarla con éxito. Esta *revelación*, que es otorgada a quienes han sido llamados desde antes de su nacimiento para ejercer la función de curanderos, cuenta con el «permiso de Dios» que justifica (bendice) el recurso a las prácticas médicas tradicionales dentro del actual sincretismo religioso.

«*Mishaulenmishau*»: al pie de letra significa «quien está bajo efecto de las *mishas*» -drogas psicotrópicas en general- o que es sensible a ellas y desarrolla la capacidad de «ver». Es sinónimo de «vidente». Una campesina de Sicches, Ayabaca, dió la mejor definición del curandero, de su rol y del aprecio que le tiene su gente. Habiéndole preguntado quién es el curandero, me contestó: «Es el enmishau de nación». Es él que, por su nacimiento -por su propia naturaleza- es capaz de ver por medio de las plantas. Cuando pregunté al maestro Segundo Culquicondor de Ahul (Ayabaca) quién había sido su maestro, contestó: «Yo no he aprendido mi arte sino que me ha dado el Hijo de Dios. ¿Para qué voy a decir, señor? Sí, tuve un maestro pero muy poco. No, pero el que me dió más [es] el Hijo de Dios. Porque dándome el Hijo de Dios, ya `stuvo [...] Hay personas, mire, hay personas que nacen con su ciencia [capacidad de aprender, inteligencia] y hay personas que nacen en los astros nacidos».

«*Bebido*»: es sinónimo de adivino y se refiere al brebaje alucinógeno que el adivino ingiere. También se usa «*enyerbado*».

«*Tito*»: sinónimo de maestro, ha sido documentado por Friedberg

en la Provincia de Huancabamba (Friedberg 1959) y por mí en la misma Provincia donde, hoy, este término ya no se usa. Cuando preguntaba a los ancianos qué significa «tito» respondían «maestro». «Tito» me parece derivación del quechua *titu/tittu* que significa «Palabra oscura o cosa difícil de entender o saber» (González Holguín 1989:344) o de «Ttituk: Proueedor de la (*sic*) necesario». (Idem: 344).

«*Huarinquero*»: «el que trabaja con las lagunas Huarinjas». Se usa especialmente en Huancabamba en cuya Cordillera se ubican las más prestigiosas lagunas del Norte andino. Se alterna en el uso a «maestro huarinjano» y es término de distinción para indicar quien trabaja no con unas lagunas sino con «las» lagunas sagradas de la tradición curanderil.

«*Tabaquero*»: «el que usa tabaco», o que cura con el tabaco. Es sinónimo de terapeuta tradicional y se refiere a la costumbre de aspirar jugo de tabaco por la nariz («singar», v. Cap. 13) o al empleo de tabaco en las operaciones terapéuticas para eliminar los «contagios» del cuerpo del enfermo y «endurar» (fortalecer) su «sombra».

«*Palmero*»: «el que usa varas de palmera», o sea de chonta. Es sinónimo de «curandero».

«*Práctico*»: equivale a «entendido».

«*Brujo*»: es sinónimo de «malero» y «hechicero». Es un término despectivo si se aplica al terapeuta tradicional y nunca es utilizado, en el léxico corriente de las comunidades rurales, como sinónimo de «curandero». El término «Brujo», contrariamente, es utilizado sin distinción de funciones por personas que se consideran exponentes de la cultura ciudadana -lo que a menudo equivale a una *subcultura*- de las dos capitales de Provincia, las mismas que defienden una idea de «civilización» relacionada con el «progreso» y con la abolición de la identidad cultural autóctona considerada un obstáculo a la civilización. También en el ambiente clerical de provincia «brujo» era usado -hoy mucho menos- en el sentido «oficial» del término que, de acuerdo al *Diccionario* de la Real Academia, se refiere a un «hombre supersticioso o embaucador, del cual se dice que tiene pacto con el diablo». En este sentido, «brujo» es el curandero y el malero porque ambos son culpables de ejercer la divinación y el sortilegio, los encantamientos y la magia, ambos consultan espíritus

y, por lo tanto, de acuerdo al precepto bíblico (Deut 18,10-12) ambos están «en la abominación del Señor». Hasta hace poco, se acusaba a los curanderos andinos de trabajar con el ayuda del diablo: prueba de este juicio negativo se halla en las páginas escritas por el P. Justino Ramírez, quien fue párroco de Huancabamba en la década de los sesenta y dejó preciosas noticias sobre usos y costumbres de sus parroquianos. En las dos últimas décadas, por parte del clero, se ha adoptado -por lo menos formalmente- un criterio de distinción entre el operador terapéutico tradicional y el operador dedicado a las prácticas de magia negativa. En este sentido, en varias entrevistas y conversaciones que tuve con el P. Bernardo Sánchez Achútegui, actual párroco de Huancabamba, él distinguía entre «curandero» que actúa con el permiso y la ayuda de Dios y el «brujo» quien siempre recurre al ayuda del diablo.

Opuesta es la opinión impuesta como verdad a sus feligreses por las siempre más numerosas sectas protestantes fundamentalistas cuyo objetivo principal y urgente, es la total desarticulación de *toda* estructura del pensamiento tradicional. En la zona rural de Juzgara (Huancabamba) se me ocurrió, por falta de un fármaco industrial y el alto costo de los mismos, sugerir a los parientes de un niño que sufría de una severa forma de parasitosis intestinal, que usaran diariamente el paico (*Chenopodium ambrosoides*) como remedio eficaz y comprobado hasta por estudios farmacológicos. Ante mi gran sorpresa, me contestaron que eso no era posible porque «estas yerbas son del diablo». Y cuando les pregunté de donde habían sacado semejante idiotez, me contestaron orgullosos que se lo había enseñado su pastor adventista.

En la cultura rural y autóctona de la Sierra de Piura, al contrario, es profundamente sentida y evidente la diferencia sustancial entre «curandero» y «brujo» de tal manera que, si no se quiere distorsionar el sentido de las palabras en perspectiva etnocéntrica, debe evitarse en el uso científico el empleo del término «brujo» fuera del ámbito cultural que le es propio.

1.2. Algunas comparaciones etnográficas

Vamos a establecer unas cuantas comparaciones significativas con los términos que expresan características y funciones de los terapeutas

tradicionales en otras áreas culturales -quechua y aymara- de la dorsal andina.

En Ayacucho al terapeuta-advino se le llama *pongo*, del quechua *punkulpp'unku*, «puerta». El es llamado a su oficio directamente por la entidad tutelar de los cerros, el *wamani*. Su función consiste en poner en comunicación el mundo espiritual del Ande con el mundo material, de acuerdo al transparente simbolismo del «pasaje» expresado por la significación de la palabra *pongo* (Arroyo 1987:79). En el mismo ámbito cultural, los *qampekuna*, conocidos también como «curanderos», no son inspirados en forma directa por los *wamanis* por lo que concierne el método diagnóstico y divinadorio y utilizan otras formas mánticas como las hojas de coca, la frotación por medio de cuyes, las cartas (Arroyo 1987:83). Contrariamente, el «brujo» practica la «ciencia del mal» que es nociva para las personas y es el representante de los «*wamanis* malignos» (Idem:79). El *layka*, por su parte, es un operador esencialmente negativo especialista en producir mágicamente el «daño» pero también capaz de liberar de los hechizos por medio de contrahechizos, o *tikrapu*. La *uma*, o «cabeza voladora» concierne exclusivamente a las mujeres y es la proyección nocturna y letal de la cabeza de la bruja (o de la mujer incestuosa) que se separa del cuerpo para atacar los caminantes. (Arroyo 1987:81-83; Cavero 1990:173-175).

En el Dpto. del Cuzco el *altomisayoq* es el especialista advino y terapeuta más alto en grado jerárquico. Es el elegido por los espíritus tutelares de los cerros, o *apus*. Su ciencia es «un saber revelado, infundido por los dioses, en donde él (el *altomisayoq*) no es más que un instrumento de los apus» (Cáceres 1988:77-78). El aprendizaje le enseña, bajo la guía de un maestro experto, a desarrollar y disfrutar del don que los dioses le han otorgado. El método tradicional de comunicación directa con los *apus* es el ensueño y la evocación directa, en el transcurso de una ceremonia nocturna en que el espíritu andino hace escuchar su voz dando respuestas oraculares. No es infrecuente que se considere el *altomisayoq* iniciado por tres rayos que lo fulguraron: el primero parte a la mitad su cuerpo; el segundo hace que las dos mitades «se miren»; el tercero reúne las dos mitades obrando una verdadera resurrección o palingenesia en que la persona, «matada» y regenerada por el fuego del cielo, adquiere poderes terapéuticos y oraculares (Cáceres 1988:77-78). La elección y la occisión-resurrección por medio del rayo es un motivo presente también

en el shamanismo mongólico y siberiano. Entre los Aymaras, de la persona fulgurada que logra sobrevivir, y en general de los *yatiris*, o shamanes, se dice que es *diusan wawapa*, «hijo de Dios» o *pachawawa*, «hijo de la Tierra».

Al extremo meridional del Perú y entre las gentes de habla aymara de Bolivia, existen varios especialistas en las técnicas médicas tradicionales y en varias técnicas de adivinación y, por contra, existen especialistas en prácticas mágico-negativas. El *ajayiru* es el especialista en la cura de los síndromes producidos por la pérdida del *ajayu*, uno de los dobles anímicos presentes en la persona cuya relación con la conciencia, la razón y la fuerza vital permite compararlo con el concepto andino-septentrional de «sombra» (van den Berg 1985:13). «El que devuelve el *animu*, o *anim aypxatiri*, es el nombre de otro especialista en la cura de la pérdida del *animu*. *Jampiri* es el «médico» -de *jampi*, «medicina»- que reúne en sí conocimientos fitoterápicos junto con conocimientos netamente rituales y exorcísticos cuya finalidad es expulsar del cuerpo del enfermo los espíritus responsables de la enfermedad. *Qullasiri* -de *qullana*, «curar»- corresponde a «curandero» y se aplica al experto de remedios y prácticas rituales terapéuticas puesto que la mayoría de las enfermedades tienen origen sobrenatural. *Pichquri* es el especialista en las frotaciones de los enfermos por medio de hierbas y cuyes con la finalidad de extraer los males, su nombre deriva de *pichqa*, «limpieza», «purificación» (van den Berg 1985:146). *Qaquri* es el especialista en frotaciones por medio de amuletos y grasas animales. El *akulliri* es un especialista en la divinación por medio de la coca cuyas hojas masca para deducir, de acuerdo al sabor dulce o amargo, el éxito positivo o negativo de las terapias. *Kuka williri* «él que desparrama la coca» utiliza para sus oráculos diagnósticos hojas de coca que tira al suelo deduciendo la respuesta por medio de una precisa técnica oracular. *Amparat katuri* «él que toma la mano» es el especialista del «pulso», un complejo método diagnóstico que utiliza el examen táctil de los latidos del pulso del enfermo. *Misani* es el experto en ofrendas: *misa* significa «ofrenda» y, al mismo tiempo, se refiere al complejo de objetos e ingredientes dispuestos en la estera o trapo que también es llamado *misa* y que corresponde a la «mesa» del Ande norteño. *Yatiri* es el «sabio» y se usa, como en el Norte, para indicar al especialista en técnicas adivinatorias y terapéuticas de la medicina tradicional, especialmente de las que utilizan las hojas de coca. *Sayiri*, «el que hace hablar», es el experto en las comunicaciones con las entida-

des sobrenaturales que, en las sesiones divinatorias, hacen escuchar su voz en un contexto cultural parecido al de la consulta de los *wamanis*.

En el Dpto. de Puno sobrevive la antigua función del adivino por medio de ensueños, o *mosqoq* (Frisancho 1971). El *layqa* presenta un carácter bivalente -fausto e infausto- porque ejecuta prácticas terapéuticas y propiciatorias junto con prácticas decididamente mágico-negativas. Cuando se quiere expresar únicamente la función negativa, se usa *layqa ch'iwí* que puede traducirse como «señor de las tinieblas». *Ch'amakani*, o «señor de la oscuridad» es el adivino que actúa sólo de noche entrando en comunicación con los espíritus. Su función es considerada al mismo tiempo positiva y negativa en cuanto puede curar y también producir enfermedades, desgracias y muerte por medio del recurso a las entidades del mundo mítico andino. *Japhallani* es el especialista en la cura del ganado por medio del contacto con ciertos espíritus, los *japhalla*, que pueden exterminar con plagas y enfermedades al ganado si no son propiciados por medio de ofrendas. Los brujos son llamados, con un término que deriva del castellano, *majikistas*, «los que practican la magia», término que equivale exactamente a «magicero» que, en los Andes piuranos, se aplica exclusivamente al «brujo». (Para bibliografía sobre el argumento v. van den Berg: 1985 a las voces citadas).

2. *El maestro: estado social y funciones*

2.1. El estado social

El aprecio de la sociedad rural andina hacia sus maestros curanderos, que a menudo se transforma en un respetuoso temor, no nace por la conciencia de una diversidad social que distingue al curandero de los otros miembros de la comunidad. El maestro, tradicionalmente, no pertenece a una jerarquía social más alta que lo pone en una posición de prestigio frente a los otros comuneros: su prestigio deriva del carisma inherente a su persona y de la función que desarrolla en su comunidad.

Salvo excepciones, que en el último decenio y especialmente en Huancabamba se han vuelto siempre más numerosas; la vocación y la función que ejerce en bien de la comunidad no exentan al curandero de las normales faenas agrícolas y ganaderas y de las normales actividades

de trabajo que permiten al campesino sobrevivir dentro del sistema social y del ecosistema andino: los trabajos comunitarios, o «de minga» en ocasión de la abertura o mantenimiento de caminos y de acequias; la construcción o refacción de centros de utilidad pública: «colegios» rurales; centros de salud; la iglesia o capilla de la comunidad; el cementerio; las cocinas donde se prepara la «olla común» para niños y ancianos de acuerdo a los programas de ayuda del gobierno (como es el programa del «Vaso de Leche»); el servicio en las «rondas campesinas» que cada comunero hábil debe prestar cíclicamente, etc.

La misma estructura social de la microcomunidad que adopta la fórmula del núcleo familiar extenso, permite al curandero que ejerce su profesión, de suplir a su frecuente imposibilidad de participar en las faenas agrícolas y pastoriles. Por algunas noches en la semana (el martes y el viernes en general) el maestro está ocupado en sus funciones terapéuticas a las que participan varios miembros de su comunidad y también de otras que necesiten de su obra. La ejecución de los rituales nocturnos, o «mesadas», requiere un notable esfuerzo físico y psíquico porque empeña el operador hasta la madrugada, presupone el uso de sustancias psicotrópicas y de cuantiosas ingestiones de tabaco exigiendo una actividad física intensa ya que el curandero debe subir con sus pacientes hasta la Cordillera para bañarlos en las aguas de las lagunas.

Por esta razón, el maestro normalmente cuenta con uno a más ayudantes («auxilios»). Estos pueden formar parte de su misma familia -es normal el caso de un hijo de curandero que asista al padre- o ser personas extrañas a ella que practican como aprendices o cumplen su función en cambio de alguna compensación económica o alimenticia. En todo caso, gracias a la organización familiar del trabajo, los miembros de la familia que no tienen una relación directa con la profesión («arte») ejercida por el curandero, lo sustituyen en las faenas diarias cuando él se encuentre en la imposibilidad de contribuir con su obra al trabajo familiar. Al mismo tiempo, la familia se beneficia de las entradas y dones que los pacientes dejan al maestro.

Al campesino andino puede aplicarse, en general, la definición de «campesino de subsistencia» formulada por J. Duncan Powell que considera tal el campesino «Cuyo acceso a la tierra es suficiente; el que con la ayuda de la familia puede obtener un ingreso que permita sobrevivir a la

unidad doméstica. El campesino de subsistencia no cuenta con mano de obra extrafamiliar para sus operaciones, ni cuentan tampoco, él o los miembros de su familia, con posibles actividades suplementarias que puedan reforzar la renta familiar» (Powell 1974:53).

El caso de la familia del curandero rural, o «pobre» representa, por lo tanto, un estado de transición entre el «campesino de subsistencia» y el campesino que implementa la actividad básica del cultivo y del pastoreo con otras actividades. Considero «rico» -tomando en cuenta el nivel económico general de las comunidades rurales- al curandero que ha llegado a una marcada especialización de su actividad hasta el punto de hacer de aquella la forma básica de subsistencia para el núcleo familiar, mientras que las actividades propiamente agrícolas y pastoriles otorgan soportes económicos complementarios y son llevadas a cabo por mano de obra que no pertenece al núcleo familiar, o que mayoritariamente no pertenece a él.

«Pobre», por lo contrario, es la familia campesina cuya subsistencia depende únicamente, o casi, del trabajo de la tierra y del pastoreo y está expuesta a la inclemencia de los ciclos estacionales; en cuya economía doméstica las actividades tradicionales como el tejido, la talla de madera, la carpintería y la albañilería desarrolladas en el ámbito de la familia por sus miembros, no son accesorias sino básicas para el mantenimiento de una autarquía económica casi absoluta; cuyos miembros varones esporádicamente prestan su fuerza de trabajo como jornales («peones»); en cuya economía los escasos ingresos de dinero no permiten una acumulación significativa. La mayoría de las familias campesinas de la Sierra del Norte viven en este nivel económico.

Por lo que se refiere al aspecto económico, hay que subrayar una costumbre tradicional que paulatinamente se está perdiendo por la cual el maestro dejaba a la voluntad de sus pacientes la facultad de recompensar sus prestaciones con una contribución en dinero, o en bienes de primera necesidad: alguna herramienta, prendas de vestir, alimentos, prestación de mano de obra en el trabajo del campo. La expresión comúnmente usada por el curandero, cuando se le preguntaba ¿Cuánto se le debe, maestro? era «A su voluntad, señor». Hoy sólo los maestros más ancianos y en las zonas rurales más alejadas de los centros urbanos siguen esta costumbre. Cuando les pregunté el motivo de esta aptitud que los expone al

peligro que alguien pueda aprovecharse de ellos, me respondieron que la misma tradición curanderil que aprendieron de sus padres les impide establecer el monto de sus derechos y que ellos se diferencian de los brujos porque éstos sí piden mucha plata y por esto se les llama «ganaderos».

Los mismos ancianos consideran los nuevos curanderos «metalizados», porque lucran con su profesión como cualquier «doctor» y comerciante: se han vendido al «metal», al dinero.

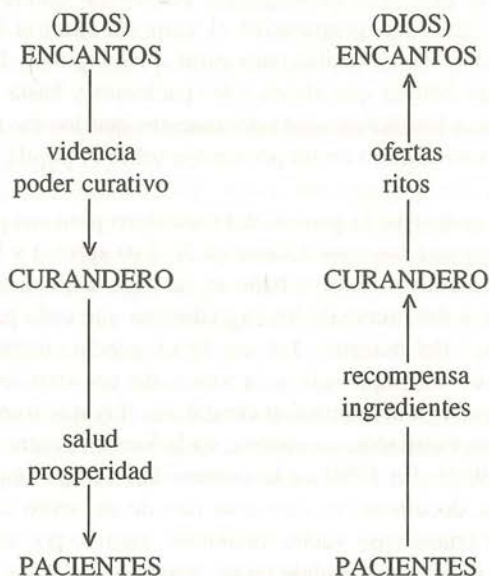
Cuando empecé mis trabajos de campo en la Sierra piurana, todavía me fue posible documentar el caso de algunos maestros que no sólo asistían los clientes más pobres y necesitados gratuitamente sino los alojaban en su casa dándoles de comer hasta acabar las terapias. Esta aptitud generosa y altruista por parte de los curanderos tradicionales no se explica sólo como práctica del precepto cristiano de caridad. Debe enmarcarse dentro de la estructura andina de la *reciprocidad*, y del intercambio de dones. El curandero es un *llamado* y es uno que ha recibido un *don* que le permite poder «ver» y curar. Este don le ha sido dado por Dios -o por los «Reyes Ingas» con el permiso de Dios- para que lo usara en bien de los demás. La ética tradicional andina impide acumular los bienes sin compartirlos: la acumulación es posible y es éticamente positiva sólo en vista de una sucesiva re-distribución. Al mismo modo, también el don que el curandero ha recibido -su poder- debe ser compartido con los miembros de su comunidad: debe transformarse en el don de la salud, de la prosperidad, de la protección espiritual contra las fuerzas que atentan a la vida y a la felicidad de la persona.

Por su parte, el curandero, recompensa a quienes le dieron el don de la videncia y lo asisten en su trabajo de terapeuta y adivino -principalmente los «encantos» andinos que son la fuente de su poder- con otros dones: las ofrendas y las atenciones rituales. Es significativo que en el Ande del Norte las ofrendas se llamen «pagos» y también «alimentaciones». Los poderes espirituales, las entidades del mundo mítico -los «encantos»- donando se empobrecen: alimentan a los humanos y los humanos deben alimentarlos con las ofrendas.

Por parte de los pacientes, que reciben de Dios y de los «encantos» por medio de la obra del curandero el don de la salud y de la prosperidad, la obligación que ellos tienen es doble: hacia el mundo espiritual (religioso y mítico) y hacia el maestro que les permite el enlace con el

mundo de los «encantos». Esta obligación se traduce en una doble recompensa: otorgar los ingredientes que el maestro utilizará en las ofrendas y ritos y recompensar en alguna forma al maestro por su obra.

La dinámica de circulación de dones que acabo de describir puede representarse en esta forma:



Hoy la situación está cambiando rápidamente, especialmente en Huancabamba que se ha vuelto la «capital» del curanderismo norteño. El ejercicio del arte curanderil se ha transformado en una verdadera «profesión» que desempeña el curandero a tiempo total. En cambio, le brinda, a veces en cantidad considerable, los medios para vivir. Junto con el maestro, su familia participa en los trabajos paralelos y relacionados con la actividad propiamente ritual y que también proporcionan ingresos económicos, como es el alojamiento de los pacientes en cuartos especialmente acondicionados para el hospedaje; la preparación de la comida para los huéspedes; la recolección y preparación de las hierbas medicinales. Para lo que concierne a las actividades económicas tradicionales -el trabajo de las chacras, el pastoreo del ganado- cada vez más las familias de los curanderos que se han vuelto «profesionales» pagan mano de obra

externa: la actividad curanderil se está transformando en prestación de obra especializada y el curandero en un trabajador especializado que vive de su profesión y depende para sus necesidades básicas del trabajo de los demás. Muchos curanderos que han adquirido cierto renombre cuentan con colaboradores fijos -llamados popularmente «grampas» o «enganchadores»- en los paraderos de los camiones y buses que suben de la Costa cuyo oficio principal es dirigir los pacientes donde el maestro, buscarles el alojamiento, prepararles el viaje en camión hasta Salalá donde les alquilarán las acémilas para subir a las lagunas. En la misma Huancabamba hay hoteles que alojan a los pacientes y hasta les preparan dietas de acuerdo a las indicaciones del maestro que los envía a su hotelero de confianza en cambio de un porcentaje sobre el pupillaje.

Por lo que concierne la parcela del curandero para sus prestaciones, no es raro que llegue a los cien dólares (= S/. 240 aprox.) y hasta los supere por una «mesada» y relativo baño en las lagunas, aparte del hospedaje y transporte y del precio de los ingredientes que cada paciente debe llevar a la «mesa» del maestro. Trátase de un precio considerable que, para los más pobres, equivale a la venta de un «torito» o de una «vacona», o la entrega del animal al curandero. Hay que tomar en cuenta que la diaria de un trabajador, un «peón», en la Sierra es entre cinco y siete soles diarios (1995). En 1990 en la comunidad campesina del Checo, Chocán, Ayabaca, documenté un caso muy raro de un centro ceremonial de *huanacas*, o «illas crianderas» vuelto totalmente inactivo por medio de ritos oficiados por un malero bajo pedido de un «envidioso» (Polia 1991a). Para volver a «encantar» las piedras del Checo hace falta la intervención de un buen maestro curandero. Una delegación de comuneros del Checo viajó a Huancabamba donde, en aquel entonces, un conocido maestro les pidió doscientos dólares para realizar el trabajo. viaje, alojamiento e ingredientes aparte. Es por esto que las piedras del Checo, que forman parte de un impresionante centro arqueológico megalítico (Polia 1995b) aún están «dormidas». Y es por eso que los viejos maestros -los últimos representantes de la tradición andina- que viven en la parte alta del Ande, o en las comunidades más pobres e aisladas consideran «metalizados» a sus colegas «ciudadanos».

Por lo que se refiere al matrimonio, la vocación curanderil no implica ninguna restricción por lo que concierne al matrimonio mismo, la elección de la esposa y el régimen de vida conyugal salvo en ciertos pe-

riodos cuando el uso del sanpedro implica que en la noche precedente su ingestión se observe la «dieta» también por lo que concierne al sexo. A lo largo del ventenio en que vengo estudiando el curanderismo andino, el tabu sexual por lo que concierne la preparación a la experiencia visionaria, todavía observado por la mayoría de los maestros más ancianos y «tradicionalistas», ha perdido importancia para muchos de los curanderos más jóvenes. Lo mismo debe remarcarse para lo que concierne al consumo de alcohol en general: sólo viejos maestros evitan rigurosamente tomar licores en el día que precede la toma del sanpedro.

2.2. La funciones sociales del maestro curandero

En las sociedades rurales donde prevalece la convicción que el origen de muchas de las enfermedades y desgracias que acosan a los humanos se debe a la intervención de fuerzas inmateriales -entidades del mundo mítico andino, magia negativa, el castigo de Dios- la función del maestro curandero es indispensable e insustituible porque garantiza el control ritual de aquellas fuerzas y, por medio de éste, garantiza la salud, protege de los «contagios» espirituales que causan la enfermedad, asegura el normal desarrollo de las actividades humanas. Desde otra perspectiva asegura el equilibrio psíquico que garantiza la estabilidad familiar y social porque la respuesta que el curandero brinda es esencialmente cultural.

Nada hay más aterrador, para una sociedad que todavía sienta y viva de acuerdo a ciertos valores tradicionales, que un mundo desculturizado donde sentimientos y acontecimientos diarios -el vivir, el trabajo, el amor y el odio, el sufrimiento y la muerte, el comportamiento ético- pierden su significado.

La ceremonia comunitaria de la «mesada» (así se llama al conjunto de las prácticas divinadoras y de las ceremonias terapéuticas y propiciatorias) tiene, desde la perspectiva social, una importancia relevante por lo que concierne la revitalización de las raíces culturales propiamente «andinas» y también por lo que se refiere al control de la ética social. Formar parte del mismo grupo, unido por inquietudes y sufrimientos y que comparte una misma fe en el arte médico tradicional, refuerza poderosamente la conciencia no sólo de ser «comunero» sino de serlo dentro de un ámbito más amplio, de pertenecer a una comunidad ideal

que sobrepasa los linderos del caserío y de los vínculos de parentesco, que se reconoce conscientemente en su identidad cultural «andina».

«Andino» e «indígena» deben ser consideradas categorías eminentemente culturales de acuerdo a la definición que dió del término «indígena» para México Alfonso Caso: « Es una comunidad indígena aquella en que predominan tipos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean que la hace distinguirse a la vez de los pueblos blancos y de los mestizos» (Caso: 1950). En la Sierra de Piura, el componente racial propiamente «andino» se encuentra mezclado con el europeo en proporciones variables pero dentro de un general mestizaje de sangres. Diferente es el caso de la cultura que, si bien sincrética, conserva «elementos indígenas en fuerte proporción» y ésta es especialmente fuerte en lo que concierne la cosmología, el rito y la medicina. En estos aspectos se reconoce con claridad lo «andino».

El uso comunitario de la droga sacramental, por su parte, no sólo es reconocimiento de la pertenencia cultural (espiritual) al mundo «andino» sino que cumple un papel aun más profundo: permite «ver», es decir constatar por medio de la visión -que reelabora junto con la historia personal del sujeto símbolos comunes pertenecientes a la cultura del grupo, los mismos que otra gente de otras partes del Ande puede y sabe entender- que el contenido de la tradición es «real». Que los «encantos» son reales, reales son las causas que originan la enfermedad y reales los métodos de cura que la medicina tradicional propone y, entonces, real es la posibilidad que enfermedades del cuerpo y del alma puedan curarse por medio de aquellos métodos. Desde luego, al tomar «sanpedro» no todos ven pero todos saben que, en principio, es posible ver donde los ojos físicos son ciegos. Y el hecho que el maestro «vea» y que otros participantes a la «mesada» puedan «ver», aun cuando uno mismo no vea, garantiza que el camino es correcto: que el invisible puede hacerse en cierta forma y en ciertos momentos «visible». Permite que lo aterrador por su inalcanzable oscuridad, lejanía y superioridad a lo humano pueda por ratos aclararse y hacerse accesible y controlable por medio de un acuerdo jurídico -dentro de lo ritual- en que los «encantos», por un lado, y el curandero por parte de su paciente y de su comunidad por el otro estable-

cen las reglas para que las dos partes, la sobrenatural y la humana, puedan convivir pacíficamente, como recitan las fórmulas curanderiles, «cada uno en su sitio y cada uno en su lugar».

Es más: hasta ahora no se ha remarcado lo suficiente en la literatura científica un elemento importante dentro del aspecto social de la medicina tradicional, y es que en la «mesada» las faltas, errores, ofensas a la ética de la comunidad se tornan evidentes no sólo para el curandero sino para todos los miembros que participan a la ceremonia. Muchos de los viejos maestros (Pancho Guarnizo, Segundo Culquicondor entre ellos) regañaban públicamente a sus pacientes diciéndoles en voz alta lo que el sanpedro les dejaba ver y aquellos públicamente se arrepentían y prometían corregirse. Y los que escuchaban eran todos testigos de la acusación y de la promesa de enmienda. En este sentido -ético y social- la «mesada» continua la función del rito de la «confesión» prehispánica, la *citua* y la continúa dentro del mismo marco cultural que considera a la culpa como una contaminación no sólo de la persona sino de la comunidad y un peligro potencial no sólo para el culpable sino para toda la comunidad. Poco a poco, sin embargo, ha venido prevaleciendo el «secreto profesional» y el respeto del derecho del culpable a esconder sus culpas y hoy es común que el curandero llame su paciente aparte para comunicarle lo que el sanpedro le habla. Cuando le habla...

En el rito comunitario del sanpedro no sólo el maestro vaticina sino también aquellos, entre los que han tomado sanpedro, que alcanzan a ver. Ellos pueden exponer el contenido de sus visiones, contenido que el maestro interpreta incorporando, a veces, en su diagnóstico o en su oráculo datos que estos videntes no-profesionales le otorgan. En una mesada en Talaneos, no lejos de las Lagunas Huarinjas, uno de los participantes a la misma «mesada» en que yo servía de ayudante al maestro, dijo al curandero que acababa de ver un letrado en letras chinas, como los que cuelgan a la entrada de los «Chifas» de la provincia. El dato era aparentemente anacrónico pues la «mesada» era celebrada para curar una víctima de un «daño». El maestro preguntó a quién se refería esta visión y el enfermo de «daño» dijo que a él mismo porque sus sospechas acerca del autor del daño apuntaban a un chino. En este caso, la visión fue acogida por el curandero como un elemento válido para el diagnóstico. El sanpedro puede hablar a cualquiera y cualquiera puede tener una visión significativa, por esto los maestros deben tomar en cuenta las visiones de

sus pacientes. Desde luego, es el maestro y sólo él quien está autorizado por parte de sus pacientes a interpretar las visiones. En otra ocasión, un estimado maestro huancabambino, interpretó como señal de próxima muerte de dos personas la visión de dos ataúdes plateados que vió uno de sus ayudantes. Y su fama se acrecentó mucho cuando, después de algunos días, llegó a su ayudante la noticia que dos amigos suyos, buscadores de oro, habían muerto por la caída de un puente, accidente que fue atribuido a la intervención del espíritu tutelar del lugar que los dos habían profanado.

Al curandero se le considera principalmente un conocedor del universo de las fuerzas míticas: los espíritus ancestrales que animan cada rincón de la geografía del Ande. Al mismo tiempo, se le considera capaz de entablar con aquellas fuerzas un contacto directo para propiciar sus favores o alejar sus enojos y su intrínseca peligrosidad. En cuanto «maestro» el curandero, además del poder divinador y visionario que forma parte inseparable de su carisma, es el depositario de los conocimientos tradicionales por lo que concierne los mitos, la fenomenología del mundo «sobrenatural», la interpretación de los símbolos a través de los cuales se revela, las técnicas rituales y también por lo que concierne el aspecto práctico: la ciencia de las propiedades de las plantas y de los otros «remedios» que la naturaleza ofrece.

Al maestro, sin embargo, su gente no pide sólo el conocimiento de las plantas que curan y por eso su función es netamente distinta de la función del herbolario («yerbatero») que domina, a veces, un número mayor de especies terapéuticas de las utilizadas normalmente por el curandero, pero no es curandero. Y no lo es porque no tiene el don de la «vista en virtud»: no es un carismático. Al «yerbatero» no se le pide que intervenga ritualmente para alejar los «contagios» o para «amansar» los encantos. El no debe «despertar» las hierbas con sus cantos y ofrendas para que al poder natural de la especie se acompañe el poder sobrenatural del «encanto». El no debe investigar con la «vista en virtud» el origen de las enfermedades, su diagnóstico toma en cuenta únicamente el cuadro clínico y sintomatológico. Su terapia se apoya sobre una experiencia empírica plurimilenaria en la que ha ido experimentando y conociendo el valor terapéutico de cada planta y ha transmitido de generación en generación aquella invaluable herencia. En cambio, el maestro curandero -el tradicional y verdadero que se está volviendo una especie siempre más

rara- recibe «en sueño» las indicaciones de las plantas que curarán a su paciente: el «Inga», o el espíritu del cerro o de la laguna, o el mismo espíritu del sanpedro se las muestra. O las plantas mismas se muestran en su forma inmaterial en «jardines» encantados donde las leyes cíclicas de las estaciones y el tiempo ordinario y las mismas leyes biológicas quedan suspendidas: allí todas las plantas, inmunes de plagas e imperfecciones, en la plenitud de su vida y en la lozanía de su floración coexisten y el «Rey Inga» muestra al curandero con su vara de oro cuáles deberá usar. O las mismas plantas le hablan. O en la visión abren sus flores y muestran sus hojas para que el maestro sepa que aceptan curar a su paciente. Puede acontecer que las mismas enfermedades puedan ser curadas, por el mismo curandero, con plantas completamente diversas y diferentes también de las que el «yerbatero» usaría para curar aquella enfermedad.

La posibilidad de establecer un contacto directo con las entidades espirituales, pone al maestro curandero en condición de poder influir, por medio del rito, sobre los fenómenos atmosféricos. Por eso su intervención es solicitada especialmente en los periodos de crisis estacional cuando se acerca la temporada de lluvias, para que éstas sean abundantes. La agricultura y el pastoreo andino, y por consiguiente la supervivencia de enteras comunidades, depende directamente de la cantidad de lluvia que permita a los sembríos desarrollarse y al pasto crecer abundante. Es al comienzo del invierno serrano cuando se llevan a cabo los ritos del «mamayacu» y del «gentil de invierno» (v. Cap. 13, 13.1-13.2) cuyo objeto es asegurar las lluvias y controlar que no se vuelvan destructoras.

El poder de videncia que caracteriza al «adivino» es usado por la comunidad para «rastrear» pérdidas, hurtos y otros crímenes cuyos responsables quedan desconocidos. Es especialmente para detectar los autores de hurtos, asesinatos y traiciones amorosas y los responsables ocultos de fracasos y desgracias cuando se solicita la intervención del curandero como «adivino». En este sentido, allí donde su capacidad adivinatoria es creída y respetada, la misma actúa como poder de inhibición y prevención ejerciendo un «control místico» de la ética social conjuntamente al poder de control de las normas éticas de la religión católica. He documentado, en Huancabamba, algunos casos en que las «Rondas Campesinas» han solicitado la intervención de curanderos para detectar a los responsables de hurtos de ganado que habían logrado esconderse. Por la misma capacidad, se recurre al curandero cuando se está por emprender

alguna empresa importante, o cuyo éxito se quiere conocer por adelantado: en ocasión de viajes, comercios, etc. No es infrecuente -lo he documentado en Quispampa, Huancabamba- que las parejas campesinas, antes de casarse, recurran a las artes divinadoras del «sabio» para saber cómo les irá con su matrimonio, o para detectar los «envidiosos» que puedan causar «enriedos».

En resumen, podemos enumerar las principales funciones del curandero en la siguiente forma:

1. Controlar las entidades del mundo mítico, sea propiciando su favor, sea defendiendo la comunidad
2. Establecer la correcta relación ritual entre la comunidad y el mundo de las fuerzas sobrenaturales, o «encantos»
3. Garantizar la adecuada protección contra las fuerzas negativas de la «envidia» y de los operadores mágico-negativos, o «maleros»
4. Asegurar la interpretación cultural de las enfermedades de acuerdo a los cánones de la cultura andina pues esta interpretación brinda al enfermo la seguridad que su enfermedad, en cuanto definible y definida en el ámbito de su propia cultura, puede ser controlada por medio de los instrumentos de la medicina tradicional
5. Ejecutar los ritos divinatorios y las prácticas divinatorio-terapéuticas previstas por el sistema médico tradicional.

Leamos a Polo de Ondegardo (1559) para darnos cuenta de la supervivencia cultural de las funciones curanderiles: «Comvn cosa es acudir á los hechizeros, para que les curan en sus enfermedades [...] Del mismo modo acuden á los hechizeros [...] para que les adiuinen lo que está por uenir, y les manifiesten lo que han perdido ó les han urtado, y para que les encomienden á las Huacas [...] También acuden á confessarse con ellos sus pecados [...] Item acuden á los hechizeros, para que les den remedios para alcançar vna muger...» (Polo de Ondegardo 1906:197).

3. *El sistema iniciático*

Vamos a pasar brevemente en reseña las formas tradicionales de transmisión iniciática y de iniciación en el curanderismo de la Sierra piurana.

3.1. Transmisión iniciática patrilineal

Una de las formas tradicionales de iniciación comporta la transmisión de la función de curandero de padre a hijo mayor después de un adecuado periodo de aprendizaje y una iniciación formal que sanciona el pasaje de la misma función desde el padre-maestro al hijo-discípulo. Relato dos casos de iniciación patrilineal, seleccionados entre los que he podido documentar: el primer caso se refiere al curandero José Ernesto Guarnizo, hijo de Francisco Guarnizo Peña, célebre maestro huancabambino: «El maestro [José Ernesto] aprendió de su padre [Francisco] que hoy tiene 71 años; su padre aprendió de su padre [el abuelo Andrés Guarnizo] y el abuelo, del padre de su abuelo. Se transmite de padre al hijo mayor. Esto se hace para conservar la tradición. El padre juzga cuando el hijo está listo. El padre transmite al hijo varas y piedras. Las piedras se llaman huiracochas.» (José Ernesto Guarnizo, Huancabamba 1985). Esta línea iniciática, por lo tanto, puede representarse así:

? bisabuelo — abuelo — padre — hijo

Fuera de la línea iniciática patrilineal, Pancho Guarnizo inició otro curandero, Sebastián Camisán de Sapalache que ejerce por su cuenta y es hoy entre los maestros más concurridos de la sierra huancabambina.

El segundo caso es el de Marino Aponte de Huancabamba que es hoy (1996) maestro desde hace 39 años: «Así aprendí el arte, de mi padre Ruperto Aponte Carrillo que, a su vez, la había aprendida de mi abuelo». (Caserío de Segundas, Huancabamba, 1985). El abuelo de Marino había aprendido de por sí el oficio, no lo había heredado. Tenemos en este caso, la transmisión:

abuelo — padre — hijo

3.1.1. El aprendizaje del arte

Adueñarse del arte curanderil requiere de un largo espacio de tiempo -en ciertos casos más de un decenio- a lo largo del cual el aprendiz acompaña al maestro como ayudante («auxilio»). En este tiempo deberá familiarizarse con las prácticas rituales ejecutando aquellas que su condi-

ción de ayudante le permite como es «singar» tabaco como «alzador»; efectuar las «limpias» excepto las «caipadas» con cuyes; recoger hierbas en las partes altas de la Cordillera; recoger y preparar el sanpedro; asistir el maestro en la «mesada». No puede, en cambio, ejecutar las succiones terapéuticas o «chupas». (V. descripción de estas ceremonias en el Cap. 13, 6-6.3).

El aprendiz, bajo la guía de su maestro, debe aprender a interpretar el significado de los símbolos que se le aparecen en las visiones propiciadas por el sanpedro: tipos de animales faustos e infaustos (de buen y de mal agüero); acciones ejecutadas por dichos animales, que son manifestaciones de «encantos»; tipología de las manifestaciones de los «encantos» para interpretar la naturaleza y las intenciones de los mismos; conocimiento del tipo de ofrendas o ritos a ejecutarse para propiciar o neutralizar la acción de los «encantos»; fenomenología de las manifestaciones de los ataques por parte de maleros, los mismos que pueden revelarse como un fuerte olor a putrefacción, un intenso olor a ajo, o a querosene, o aguarrás (sustancias usadas para «oscurecer» la visión del curandero e impedirle ver de dónde viene el ataque), una ráfaga repentina y violenta de viento («ramalazo») muy frío, la llegada de un globo de fuego muy intenso y con una punta agudísima como flecha («flechazo»). El aprendiz debe también aprender a reconocer detrás de las apariencias materiales de los objetos que forman parte de la «mesa» la entidad espiritual que preside a cada objeto y debe, al mismo tiempo, aprender cómo comunicarse con cada una de ellas y cómo utilizarlas; debe aprender del maestro las cualidades y virtudes de cada tipo de vara utilizada en la «mesa» y de las maderas en las que han sido talladas, luego deberá aprender a «ver» estas virtudes y poderes como figuras de distinta naturaleza que se le presentan en la visión.

El novicio debe aprender a reconocer los lugares faustos e infaustos de la geografía de la comarca donde deberá desarrollar su función; deberá aprender virtudes y mitos relacionados con cada cerro y laguna significativos («poderosos») dentro de la *geografía sagrada* junto con la naturaleza y función del poder de cada cerro, laguna, huaca, ruina y las clases de ofrendas que el «encanto» de cada lugar requiere.

La cosa más importante que el aspirante curandero debe aprender es, sin embargo, «viajar» con su «sombra» fuera del cuerpo y del espa-

cio-tiempo de la conciencia sensorial para trasladarse en las regiones del mundo mítico ancestral donde se revelan las «sombras» de cada cosa que tiene poder. Este viaje -elemento netamente shamánico y originario- equivale a una visita de las raíces ancestrales de la cosmografía y del universo religioso andino. Al mismo tiempo, permite un conocimiento directo (visionario), a través de símbolos cuyo significado hay que aprender a descifrar, de las motivaciones *culturales* (míticas y mágico-operativas) que están al origen de cada uno de los *síndromes culturales*, es decir de las «enfermedades» cuyo tratamiento le corresponde al curandero. El éxito en la cura de una «enfermedad» presupone, de acuerdo a la teoría médica tradicional, no sólo que se detecte exactamente su etiología sino que se intervenga oportunamente (ritualmente) sobre las causas inmateriales que la determinaron y se sepa intervenir en la psique del paciente por medio de una respuesta cultural que satisfaga las expectativas del paciente.

Para llegar a esta capacidad, en el largo aprendizaje deberán ser experimentadas las drogas rituales prescritas por la tradición curanderil y que deberán ser normalmente usadas para el «rastreo»: la visión terapéutica y adivinatoria. Al mismo tiempo, el aprendiz deberá aprender a controlar las reacciones físicas y psíquicas producidas por las drogas sacramentales del Ande. A este propósito hace falta remarcar que el valor de la visión shamánica no está en la visión misma -en el mero hecho de llegar a un estado alterno de conciencia con destellos o experiencias visionarias- sino en *lo que se ve*, es decir en la cualidad de la visión misma y en la capacidad de *interpretar* lo que se está viendo.

La primera fase, cuya última etapa es la propiamente «alucinatória», es llamada «mareo». La expresión se refiere a la sensación de náusea y vértigo acompañado por pérdida de equilibrio más o menos pronunciada y conatos de vómito. Después de esta primera etapa, empieza la manifestación de los fotemas, o fosfenos que se aprecian especialmente con los ojos cerrados y son producidos en el nervio óptico por la acción química de la droga misma. Estos fotemas, o fosfenos, se manifiestan generalmente con formas geométricas como son puntos luminosos solos o en largas hileras, o bandas, semicírculos concéntricos («arcos iris»), círculos concéntricos quietos o en movimiento, espirales o torbellinos de distintos colores («remolinos»), largas líneas sinusoidales oscilantes, formas romboidales solas o en asociación como bandas verticales, etc. Estas

figuras paraeidólicas (que no dependen de los órganos normales de recepción visiva) tienden a esfumarse, o a desaparecer cuando se abren los ojos para dejar el campo a un vistoso efecto de reticulación lactescente que se superpone a las imágenes visuales, típico de la acción farmacodinámica de ciertos alcaloides como es el caso de la mescalina contenida en el sanpedro. (v. Cap. 8, 8).

En la segunda fase, el experimentador pasa por una etapa propiamente onírica en la cual la mente, bajo el efecto de la droga, reelabora y asocia libremente resúdos psíquicos que forman parte de la experiencia del experimentador. Recuerdos e imágenes presentes en distintos niveles de memoria -conscientes y sub-conscientes- junto a sensaciones indistintas, en esta etapa toman una forma visionaria y las formas se suceden a veces sin un orden aparente. Esta experiencia, si es dirigida oportunamente, puede permitir al aprendiz una revisitación consciente de su propia existencia que llega hasta explorar aspectos y situaciones remotas y fuera de la esfera de la consciencia racional. En esta fase de la experiencia, el maestro guía al discípulo al conocimiento de su propia psique para que éste supere bloques y traumatismos latentes y se enfrente con sus terrores y debilidades inconfesadas y a menudo desconocidas. Acontece, en esta etapa, un verdadero abrirse de las puertas de los «ínferos», en relación a la parte oscura de la conciencia. Acontece la «visitación de la interioridad de la tierra» (*interiora terræ*) como llamaba la Alquimia a la parte nocturna de esta experiencia cuyo color simbólico es el negro y cuyo animal emblemático es el cuervo. Trátase, en suma, de una experiencia catártica, propiamente «auto-terapéutica» a nivel psíquico siempre que, por parte del experimentador, exista la firmeza psíquica, una comprobada capacidad de control de todo su ser para asistir a las visiones de manera ecuánime, sin ser arrastrado por ellas -no obstante éstas se refieran a *su propia* vida siendo engendradas directamente por su propia psique- sino permaneciendo «despierto» para interpretarlas. Si esta capacidad se realiza, es posible dirigir el flujo de las imágenes hacia el conocimiento de los estados profundos de su propio ser. Cuando eso acontece, se dice (entre los Huicholes y Tarahumaras de México) que la persona «está conociendo su propia vida».

En esta delicada etapa de la experiencia iniciática, es preciso que el iniciando supere la fase propiamente «alucinatoria» y efectúe, en la práctica, un viaje en su propia psique destinado al conocimiento de si mismo.

A veces, en la interioridad de la mente y con asombrosa precisión de detalles, se presenta entero el ciclo de su propia vida -«como en película» dicen varios maestros- como, afirman, acontece cuando uno está al punto de morirse. Hasta este punto del *iter* iniciático, no se ha sobrepasado aun el nivel psíquico y todavía no se ha realizado una verdadera abertura sobre el «corazón» del mundo y de las cosas pero el shamanismo enseña que no es posible ir más allá sin haber puesto en orden su propia persona. En esta perspectiva adquiere su pleno valor uno de los epítetos que se le daban, en tiempos prehispánicos, al shamán andino: *sonqoyoyq*, «dueño de su propio corazón».

En esta segunda fase pueden darse casualmente precogniciones y premoniciones que posteriormente los hechos concretos revelarán ser tales, como es la visión de lugares nunca vistos antes y que realmente existen y serán vistos concretamente; acontecimientos aun no realizados y que posteriormente se realizarán, etc. Trátase, de todas maneras, de aberturas repentinas y accidentales de la conciencia no realizadas conscientemente de acuerdo a una técnica oracular comprobada ni conscientemente dirigidas para lograr el fin que uno se propone alcanzar.

El pasaje al sucesivo estadio de la visión y la superación de la fase propiamente alucinatoria es expresado alegóricamente por los Tukano y los Desana de la Selva colombiana como el pasar «más allá de la Vía Láctea».

A un nivel sucesivo de la experiencia psicotrópica, acontece el despegue de la «sombra» del cuerpo: el abrirse de una conciencia autónoma y independiente de los sentidos físicos, una conciencia propiamente *shamánica*. No se trata, en esta fase, de una experiencia ocasional y pasiva en que la conciencia es dirigida por la acción farmacológica de la droga, sino de una experiencia en que la conciencia misma del experimentador dirige el poder de la droga para el conseguimiento del fin que él se propone. La experiencia shamánica tampoco es pasiva por lo que se refiere a la voluntad de quien la experimenta pues su finalidad no es la de permitir un contacto místico con una divinidad: su contenido es *funcional* para los clientes del shamán y este contenido debe poder ser explicado al paciente. El shamán andino no es ni un poseído ni un místico: él debe permanecer en todo momento de su experiencia -en una forma de superconciencia que no borra los sentidos físicos sino los transpasa y supera-

firmemente consciente de lo que acontece alrededor suyo. Debe estar «dormido» y, al mismo tiempo, despierto para percatarse de los peligros que lo esperan en su recorrido, o «viaje» más allá del tiempo y del espacio, en el mundo del mito.

En esta fase se efectúa el tránsito de la conciencia, más allá de las aguas arrastradoras de las corrientes psíquicas, en el mundo de las entidades míticas de la cultura tradicional. En esta fase el «mito» adquiere su significado más profundo de «historia real», una historia sagrada que se hace visión sagrada donde lo que se ve y se vive, otra cosa no es sino experiencia directa de las raíces de su propia tradición. Experiencia directa que reconfirma cada vez la validez de los mitos y símbolos que el maestro enseñará a interpretar en su valor profundo. Se trata de la percepción de la contraparte espiritual de los seres, de sus raíces inmateriales, a través de un simbolismo codificado por la tradición, válido e interpretable para quienes pertenecen a aquella tradición.

El shamán se asemeja, en su hazaña, a Prométeo que hurta a los dioses una chispa de su fuego para entregársela a los hombres pero, a diferencia de Prométeo, por un pacto explícito con los dioses, no será castigado hasta cuando escrupulosamente respetará su pacto.

A la base de toda ulterior consideración vige la idea, subrayada por todos los maestros entrevistados, que el aprendizaje *desarrolla* las potencialidades y las cualidades presentes por nacimiento en el iniciando. No las crea porque se trata siempre y en todo caso de una «llamada» y de una elección. Es por esta razón que, en el sistema iniciático patrilineal, cuando el hijo mayor del maestro, no supere la prueba y demuestre en la realidad de los hechos de no tener las cualidades necesarias para que a su vez sea maestro, el padre escojerá otro hijo, o, en falta de ellos o de la necesaria calificación por su parte, buscará entre los parientes más próximos prefiriendo -cuando sea posible- un hijo de su hermano o hermana y luego entre sus ayudantes a quién deberá sucederle.

En línea de principio, cuando demuestre las necesarias cualidades, la mujer no es excluida de la transmisión iniciática patrilineal. Es éste el caso de una de las hijas del maestro Gregorio Quiróz -verdadera leyenda del Ande del que se decía «En el cielo Dios, en la tierra Quiróz»- que ha sido iniciada por su padre. Existen, en la Sierra de Piura, maestras curan-

deras que siguen y practican el mismo sistema adivinatorio y terapéutico de los curanderos varones y a ellas acuden, como ocurre con el curandero varón, hombres y mujeres. He podido entrevistar tres de estas curanderas: Ascencia Gonza, de Tacalpo (Ayabaca), Aurelia Chinguel de Quispampa (Huancabamba) y Paulina Suarez de Cruz Grande (Huacabamba). Estas curanderas pueden, a su vez, transmitir el «arte» por línea iniciática matrilineal a discípulos y discípulas.

Distinto es el caso de las operadoras carismáticas que se dedican *exclusivamente* a mujeres y que con un término muy reductivo son llamadas «parteras». De estas operadoras, en la segunda parte de esta obra, trataré Fabiola Chávez quien investigó y sigue investigando su campo específico de acción.

3.1.2. La entrega de los objetos de poder

La transmisión oficial del poder se realiza una vez acabado el periodo de aprendizaje o, más a menudo, cuando el maestro sea ya demasiado anciano como para aguantar las fatigas a veces extenuantes impuestas por su oficio. La manera tradicional para realizar la transmisión del oficio de curandero a un discípulo es la entrega por parte del maestro de su propia «mesa» o de la insignia, la más significativa de su función que es la vara principal de chonta («vara mayor», o «chonta defensa»). Por lo general, la entrega de la mesa al sucesor del maestro se hace cuando el maestro ya renuncia a su oficio. En este caso, cada objeto de la «mesa», antes de ser nuevamente usado por el sucesor, debe ser ritualmente bañado en una de las lagunas cordilleranas, la misma que el maestro frecuentaba, para ser «descompactado». Trátase de la ruptura ritual del pacto entre maestro y «encantos», las entidades del mundo mítico andino. A este fin, el maestro invoca («cita») los espíritus auxiliares («compactos») que lo han asistido en su trabajo, «se despide» de ellos y recita una fórmula de «recomendación» pidiéndoles asistir al nuevo maestro. Una vez efectuado el «descompacto», el nuevo maestro puede tomar los objetos que, en el mismo lago, o en otro que muestra el sanpedro, deberán ser nuevamente «compactados» en su nombre para ser activos y ser utilizados por él.

Ramírez (1970:57) refiere un ritual de transmisión de la vara, ritual que presenta características de una indudable antigüedad y que era lleva-

do a cabo a la muerte de un maestro cuando no había nadie quien le sucediera. Es opinión general, en el Ande norteño, que la vara de chonta encierre en sí un poder potencialmente peligroso si queda descontrolado, poder que sólo el maestro sabe manejar para dirigirlo a los fines que él se propone. Después de la muerte del maestro el poder, careciendo del oportuno control ritual, asume las potencialidades destructivas de una fuerza caótica que puede volverse autónomamente en contra de la familia del difunto maestro. Por este motivo la «chonta mayor», o «vara defensa» debe ser alejada de la casa lo más pronto posible y debe encargarse de su traslado un maestro que acepte llevar consigo la vara. En caso contrario, él mismo debe entregársela a la Laguna Negra, o Gran Huarinja, considerada la madre de todas las lagunas y aguas y fuente inagotable de todo poder.

El espíritu que reside en la vara viene «endulzado» con ofrendas de cosas dulces y de cualidad «fresca» y «amansado» con ofrendas de perfumes y alcohol de caña y frotaciones de tabaco. Después de estas ceremonias, la vara, envuelta en vendas de lana de color y adornada con flores, es llevada a la laguna. Después de enderezar a los espíritus del lugar las ofrendas tradicionales, el maestro que ha llevado allí la «chonta defensa» la sumerge en las aguas asegurándola con piedras, o la sepulta en el fondo. En esta forma, el «encanto» que mora en la vara, no habiéndose encontrado un sucesor humano, regresa al gremio maternal de la laguna sagrada de donde, cuentan los mitos, los Reyes Ingas conjuraron la fuerza del Sol y de la Tierra e hicieron surgir su mundo, el mismo que hoy se encuentra hundido en el misterio de las aguas de la Laguna Huarinja.

El rito de devolución de la «chonta defensa» a la Laguna Negra es seguido por una ceremonia llamada «refresco», o «shulalada» (v. Cap. 13, 2) cuya finalidad es neutralizar el exceso de poder que satura la casa del difunto maestro y que es asimilado al «calor» de un fuego espiritual, una fuerza residual que empapa lugares y cosas y que proviene del poder otorgado al maestro por el pacto ritual («compacto») que él había estrechado con los espíritus tutelares.

3.2. La llamada fuera del sistema iniciático

Las iniciaciones por vía patrilineal hoy, en el Ande piurano, son numéricamente mucho más escasas (35% apróx.) de la otra forma

iniciática que llamaré «por llamada directa». La existencia de una línea de transmisión patrilineal no impide el caso que el futuro curandero pueda ser llamado directamente a ejercer su función aun no perteneciendo a una familia cuyo padre es maestro y sin haber previamente servido de ayudante a otro curandero. En este caso, la manifestación de la vocación innata acontece en el transcurso de una enfermedad severa por medio de un sueño significativo en que el enfermo ve las hierbas que lo curarán, o recibe instrucciones por parte de una entidad mítica acerca de la terapia. Cuando la aplicación de la terapia revelada en sueño da éxito positivo y el enfermo se cura, el acontecimiento es interpretado como señal de vocación curanderil. Al mismo modo, la vocación puede revelarse en ocasión de la enfermedad de un familiar, u otra persona cuya terapia el futuro curandero recibe en sueño, o después de tomar sanpedro logrando curarla.

Pruebas de elección curanderil son también los sueños premonitorios cuando los acontecimientos concretos realizan su contenido: el anuncio de una muerte, o desgracia, de un encuentro, del hallazgo de algo que había sido perdido, etc.

El tema del sueño merece una tratación a parte y por esto le ha sido dedicado un capítulo aparte. (V. Cap. 4).

He documentado también dos casos de maestros iniciados directamente por los «encantos» habiendo sido «raptados» por ellos y llevados en su reino no en sueño sino estando despiertos. En ambos casos se trata de espíritus tutelares de lagunas. El primero es el caso de Juan Quiróz, hijo de Gregorio Quiróz de Palo Gacho, el segundo de una joven de Ayabaca: Aurelia Chamba Yaxahuanga. (Ambos relatos serán ilustrados y comentados en el Cap. 7, 2.8).

En todo caso, la revelación de la vocación, o carisma, para que éste sea operativo requiere un periodo de aprendizaje que el aspirante curandero deberá llevar a cabo sirviendo como ayudante a un maestro, sólo que en caso de «llamada directa» el aprendizaje es mucho más corto porque en este caso no se trata de averiguar la existencia de un carisma que ya se ha manifestado.

3.2.1. Las noticias sobre sistema iniciático en las fuentes

La noticia más detallada se encuentra en Pablo José de Arriaga (1621). El autor menciona las siguientes maneras de elección de los «ministros de idolatría» (Arriaga 1968:207):

1. Por sucesión de padre a hijo o al pariente más próximo si el postulante no tiene uso de razón y hasta que pueda tomar el oficio
2. Por elección: los ministros eligen el sucesor con el consenso del curaca, o *cacique*
3. Por elección sobrenatural («divinamente elegido») cuando un rayo hiere una persona sin matarla
4. Por iniciativa propia, especie en los oficios menores de adivinos y curanderos
5. Cuando el postulante presente imperfecciones físicas (elemento que hay que poner en relación con el concepto de *huaca* como lo que sobrepasa las normas naturales).

Cristóbal de Molina (1574 apróx.) por su cuenta identifica los *camascas* con:

1. Los fulgurados que, logrando sobrevivir, reciben del Trueno el arte de curar, o adivinar
2. Los que escaparon de ahogarse, o de algún peligro grande y que reciben del «demonio» el arte de curar, o de matar con hierbas. (Molina 1943:22-23).

Las fuentes que se refieren a la iniciación por medio de ensueños serán expuestas y analizadas en el Cap. 4.

4. *El doble rostro del poder: los maleros*

Tengo que anteponer una consideración «técnica»: mis informaciones sobre maleros no son fruto de observaciones directas. No he trabajado con ellos por una razón muy sencilla: el hacerlo, aun como simple observador -siempre que ellos me aceptaran- me hubiera acarreado la enemistad de los maestros curanderos. Es más, toda la comunidad me consideraría persona sospechosa y potencialmente negativa. Por otro lado, mi

opción era conocer el curanderismo. Lo que sé sobre maleros y sus prácticas lo he recogido en mis entrevistas con los pacientes, con la gente del pueblo, en los mercados, en la calle. Sin embargo, en Huancabamba tuve una informante privilegiada cuyo nombre omito y que, por profesión, ejercía «en ambas layas», como curandera y malera. Era mi vecina de casa y siempre la traté con cariño porque era extremadamente pobre y vivía sola. Después de meses me percaté que era bruja porque varias personas en la aldea me lo dijeron para que yo me precaviera y tomara mis cuidados para con ella. No pudiendo, obviamente, preguntar a mi vecina cómo hacía para hechizar, recurrí a un rodeo que resultó muy útil: ella declaró trabajar «con el permiso de Dios», no lo dudé pero le dije que debía haber curado numerosos casos de daño. Me contestó que así era y que el sanpedro le hacía ver «como en película» cómo los brujos habían hecho el daño a sus pacientes. Le pedí que me contara exactamente lo que el sanpedro le hacía ver y ella me lo contó. La metí en un callejón sin salida: de no hacerlo hubiera pasado por mentirosa. Poco a poco vino tomando una aptitud protectora hacia mi persona. No sospechando que yo supiese o temiendo perder mi amistad, empezó a instruirme y a explicarme cómo «ciertas personas que trabajan con el diablo» hacían el daño. Yo acepté su aptitud y le agradecí tomando cuidadosamente nota de todo por el bien de mi persona y de mis compañeros de trabajo. Al mismo tiempo participé a sus «mesadas» curanderiles, me hice «limpiar» de los males e instruir sobre prácticas rituales positivas. En relativamente poco tiempo supe muchas cosas y cuidadosamente las cotejé con los datos que había recogido en distintos lugares en la Sierra y en la Costa.

Uno de los síndromes culturales más difundido y temido es el «daño», que forma parte de la categoría de las «enfermedades puestas», o «de hombre»: aquellas que han sido causadas por la intervención ritual de un operador negativo. Este, eterno e indispensable antagonista del curandero, es conocido con varios nombres de los cuales uno en particular resume elocuentemente su función: «malero», el especialista en hacer el mal. La suya, en las comunidades andinas, es una existencia inconfesada que a primera vista pasa desapercibida. Todos saben que en algún sitio hay un «malero» entre los comuneros. Nadie sabe dónde está y quién es. Todos concuerdan, sin embargo, que sí existe y que hace «daños» bajo pedido de gente envidiosa que solicita su intervención. En una segunda etapa de la entrevista, cuando el etnógrafo logra la confianza de los comuneros tras una larga y repetida estadía en la comunidad, empiezan los

primeros y prudentes «dizque...», «bueno, dicen...» acompañados a veces por tímidas alusiones a uno u otro individuo y por el pedido de jamás revelar la fuente de la información. Poco a poco uno se da cuenta que la presencia del «malero» en la comunidad no es puramente cultural y accesoría sino dramáticamente sentida, subyace a la vida diaria como una amenaza constante, como la presencia maléfica de los gentiles en sus oscuras cuevas sepulcrales bajo la lozanía del paisaje, como la envidia que acecha las tranquilas aldeas. Dentro de lo «mágico cotidiano» andino, el «malero» expresa y maneja el lado oscuro y mortífero del poder: su principal oficio es producir enfermedades y desgracias por medio de sus espíritus auxiliares. Estos no son necesariamente entidades míticas negativas opuestas a los «encantos» positivos que auxilian al curandero, *son los mismos «encantos» utilizados en sus potencialidades negativas*. Pues el «numinoso» andino es positivo y negativo a la vez.

Los términos usados para referirse al operador negativo, además de «malero», son: «brujo»; «hechicero», calificativos ya usados por las primeras fuentes españolas que lo empleaban para ambos tipos de operadores indígenas, positivos y negativos y por todo tipo de sacerdocio que no fuera cristiano. «*Magicero*» significa «quien usa la magia»: es significativo que en la cultura rural del Ande exista sólo la interpretación negativa de la magia y de lo mágico y no una contraparte positiva de la misma. La del curandero no es «magia», es «virtud», es «poder», es «arte», o «ciencia» pero no es magia. En otras palabras, el concepto de «magia» y «mágico» en su formulación actual ha sido importado con la conquista española y está matizado por el juicio negativo que ya expresara el Antiguo Testamento (Deut 18,10-12). Por eso mismo, el operador negativo es llamado también «diablero» porque su maestro es el diablo («satanás», «don sato», «el negro», «el negro candanga», «el cuco», «el maligno», «el enemigo», «sayón»). El término «contrario» define al operador negativo como enemigo de la sociedad, de la salud, de la felicidad y es un término técnico del léxico curanderil que expresa su función antagónica a la del curandero. «*Ganadero*» se aplicaba un tiempo con desprecio al brujo para distinguirlo del curandero: el término expresa un concepto ético-social negativo y es que curar y auxiliar a los demás es una misión y un deber y no un trabajo lucroso. El «ganadero», en cambio cuyo oficio es exactamente el contrario, lucra haciendo enfermar y matando. «*Espirituista*» significa «el que trabaja con espíritus» y se aplica al brujo porque es tradición popular que éste trabaje con el cráneo, o la momia de

su maestro y con los espíritus de los «condenados», los muertos sin remisión de sus pecados.

Lo que importa subrayar es que el malero pertenece a la categoría de los operadores que defino «carismáticos» porque, como su antagonista el curandero, posee el don de la «vista en virtud», sabe entablar contacto directo (visionario) con los «encantos», sabe adivinar pero usa estas cualidades y poderes en sentido negativo. En otras palabras, el malero es un curandero al revés.

Algunos de los términos usados para expresar las operaciones mágicas llevadas a cabo por él son: «*cruzar*», se refiere a una operación para producir el hechizo que utiliza un indumento de la víctima para clavarlo en la cruz de un cementerio. «*Encalaverar*», se refiere al uso de huesos de difuntos para hechizos o a la costumbre de sepultar una calavera en el umbral de la casa de la víctima, o en sus alrededores, o a la costumbre de escribir los nombres de la víctima en un papelito que se introduce en la boca de un cadáver. «*Trancar*» es impedir mágicamente el normal desarrollo de las actividades o de los ciclos biológicos de la persona, su sinónimo es «enredar». «*Empolvar*» es el contrario de «aclarar» y «blanquear» y se refiere sea al rito de esparcir polvo de huesos de muerto sobre la víctima, sea alegóricamente al ofuscamiento de su «sombra», el doble anímico que, en la persona sana, es claro y luminoso. «*Escurecer*» se refiere sea al ofuscamiento de la «sombra» de la víctima, sea al oscurecimiento de la visión del curandero por medio de ritos en que se escupe querosene, aguarrás, gasolina, ají para que el curandero no detecte el malero. «*Empolillar*» expresa la acción producida por las operaciones mágico-negativas que socavan la salud de la persona como las polillas hacen con la madera: «polilla» es también sinónimo de «contagio». «Contagiar» significa transmitir la influencia negativa, o «contagio», que produce la enfermedad. «*Hechizar*» es usado conforme al área semántica del vocablo español. «*Embrujar*» es sinónimo de «hechizar». «*Velar*» se refiere a un rito para inducir el «daño» en que un «muñeco» - una prenda o una foto- que representa la víctima es dejado de noche entre dos velas enlutadas ardiendo, o junto con una calavera. «*Voltear*» significa dañar, o matar a alguien por medio de brujería. «*Coipar*» significa «dañar oscureciendo la vista»: para este efecto se usa una piedra negra llamada «coipa» con la cual se dan porrazos a una prenda de la víctima. La palabra deriva del quechua *quypa* «piedra colocada en un palo para

romper terrones»; *quypay* significa «romper terrones con la *quypa*». Por otro lado, siempre en el quechua, *qopa* es «inmundicia» y «oscuro» y *qopayay* significa «volverse basura».

Ambas figuras -curandero y malero- y ambas funciones forman parte del panorama cultural andino y expresan dos conceptos inseparables y complementarios de la filosofía religiosa que actúan en el marco de una contraposición funcional. La distinción entre un poder «bueno» -que protege, cura, hace aumentar los bienes- y uno «malo» que produce enfermedades y desgracias no es producto de la superposición de la ideología cristiana sino de la tradicional ambigüedad del «numinoso» arcaico. Se debe, en cambio, a la influencia cristiana la identificación de las entidades míticas ancestrales utilizadas por el brujo con entidades éticamente «malas» y, por ende, diabólicas.

El curandero, por su lado, conoce y usa acciones rituales manifiestamente mágico-negativas para contraatacar y neutralizar al malero y dosifica la intensidad y la eficacia de estas acciones de acuerdo a la intensidad y la eficacia de las acciones de su contrario. En esta lucha no está descartada la posibilidad de la destrucción física del malero por parte de los espíritus auxiliares del curandero. En la ética andina lo que distingue al *curandero* del *malero* no son, o no son exclusivamente las acciones rituales que ellos llevan a cabo sino las «*intenciones*» conforme a las cuales las llevan a cabo. El curandero, en teoría, jamás ataca sino para defenderse y defender a sus pacientes pero, para realizar este fin, usa espíritus auxiliares, acciones rituales y hasta objetos y fórmulas prácticamente idénticas a las que utiliza su enemigo. Es más, la parte izquierda de la «*mesa*» curanderil se denomina «*ganadera*» porque sirve para «devolver el mal» y atacar a los enemigos (v. Cap. 11). Algunos curanderos (Juan Tripul de Sondorillo, p. ej.) tienen hasta una «*mesa*» separada que llaman «*negra*» o «*ganadera*» y que sirve para esta finalidad. Lo mismo ocurre entre los curanderos de la Costa (Joralemon-Sharon 1993).

Mis informantes -siempre me resulta raro usar este término cuando me refiero a los amigos que se esforzaron de hacerme entender cómo ellos pensaban- a propósito del empleo del poder afines positivos o negativos, utilizan a menudo el ejemplo clásico de las armas que pueden ser utilizadas para defenderse o simplemente para matar. Uno me propuso el ejemplo más moderno de la corriente eléctrica que puede usarse para

alumbrar el cuarto pero que puede matar si no se sabe utilizarla, y el ejemplo estaba sobrecargado de significados paralelos. Una de las etapas más delicadas del aprendizaje curanderil consiste exactamente en poner al aprendiz frente al dilema del uso del poder: si usarlo para curar, o para matar y, en todo caso, cómo utilizarlo sin caer en la brujería. Recuerdo aquí lo que me decía el maestro Cristóbal Zapata de Chontapampa que, al tomar sanpedro cuando era niño, sin quererlo daba con el escondrijo donde su abuelo guardaba la plata. (V. Cap. 4).

La diferencia estriba en la diferente intención pues el malero no ataca para defenderse sino para ganar dinero y porque le gusta hacer daño y matar. Ataca sin ser provocado, para realizar los malvados deseos de sus clientes. Y estos son los «envidiosos»: la envidia es el motor del daño. El malero existe y funciona como catalizador de las envidias, odios, agresividades interpersonales e intergrupales y siempre, cuando la carga de agresividad no encuentra (porque el otro es más fuerte, porque se tiene miedo, etc.) una satisfacción directa e inmediata o física. Es entonces cuando la persona confía la satisfacción de su agresividad a las armas oblicuas de la magia negativa. Desde el punto de vista de la salud psíquica y desde la perspectiva cultural andina, la función social del malero es importante y necesaria como la del curandero.

Puede afirmarse que, entre las comunidades andinas, y aun más en los grupos de inmigrantes serranos de la Costa entre los cuales la convicción de la inducción del «daño» es más fuerte y sentida, el curanderismo por ser ejercicio benéfico del poder es considerado socialmente indispensable. El curandero brinda la única respuesta culturalmente adecuada contra la difusión oculta de los «contagios» debidos a la envidia, a la maldad ajena y a la obra de los maleros. En otras palabras, el hecho que los maleros existen y hayan siempre existido -como siempre existirá la maldad y la envidia- legítima y justifica la existencia del curandero.

Conforme la fe cristiana en la misericordia de Dios se hace más sentida y profunda, se le encarga a Dios la defensa contra la maldad ajena. Al mismo tiempo, la fe en los «encantos» del Ande se hace más débil y el rol del curandero por consiguiente se vuelve innecesario y se tiende a confundirlo con la superstición y hasta con la inspiración diabólica. Al contrario, se refuerza poderosamente el rol mítico del malero, se radicaliza la convicción que él tenga pacto expreso con el demonio, que

sea «compinche del diablo» y que su poder sea efectivo porque efectivo es el diablo y efectivas sus obras.

Entre las comunidades rurales andinas, donde la presencia de los «encantos» es aun fuertemente sentida, el rol del curandero se refuerza porque garantiza el *control ritual* de aquellas fuerzas. Por esto el arte del terapeuta tradicional es considerada socialmente indispensable. Y esto se vuelve mucho más evidente si se toma en cuenta que la mayor parte de las enfermedades en la Sierra son «síndromes culturales» cuyo origen es mítico (intervención de espíritus) o es mágico (intervención del hombre) (V. Cap. 12).

La distinción entre *curandero* y *malero*, variando los términos, es común a todas las culturas y sub-culturas del Perú, de Latinoamérica y al shamanismo en general. Entre las culturas shamánicas de los Yakutes y otras culturas de Siberia, existe la distinción entre shamanes «blancos» y shamanes «negros» que se apoya en las diferentes funciones de sus espíritus auxiliares, respectivamente «celestes» o «subterráneos». (Cfr., p. ej., Eliade 1968:105;107;114;131).

Los mitos andinos que cuentan cómo tuvieron origen los brujos y los curanderos apuntan a un único personaje, un héroe cultural sincretico, San Cipriano quien de malero se vuelve curandero con la ayuda de Dios y tras varias derrotas. (V. Cap. 6) Es significativo que se trate de un *único* héroe cultural que sabe cómo se maneja el poder y, frente al dilema ¿curar/hechizar, Dios/diablo? escoge la vía del curandero. Y es igualmente significativo que su imagen y su culto se halle igualmente en las «mesas» de los curanderos y en las «mesas» de los maleros.

Es importante, también, la relación mítica entre curanderos e Incas por un lado y entre maleros y gentiles por el otro (v. Cap. 6; Cap. 7; Cap. 11). Esta relación expresa el dualismo entre el mundo oscuro y profundo -el *uju pacha*, el mundo de abajo-adentro- donde viven los «gentiles» y las altas regiones del Ande -el *janan pacha*, el mundo de arriba- los cerros y las lagunas cordilleranas donde actúan los Reyes Ingas y de donde traen su poder los curanderos. A este dualismo «cosmológico» subyace otro dualismo ético concerniente el ejercicio negativo y positivo del «poder».

GENTILES
 |
 MALEROS
 |
 abajo
 |
contagio
 enfermedad
 |
daño

INCAS
 |
 CURANDEROS
 |
 arriba
 |
descontagio
 salud
 |
 suerte

El dualismo que he llamado «cosmológico» dicta la diferenciación entre curanderos y maleros de acuerdo a la posición geográfica donde éstos se ubican. Así para los maestros de la Cordillera (*janan*), en la ciudad de Huancabamba (*hurin*) hay muchos maestros «malos» y muchos maleros; para los huancabambinos (*janan*) en Sondor y Sondorillo (*hurin*) hay cantidades de maleros; para toda la Sierra piurana (*janan*) en Salas, Penachí, Mórrope, Lambayeque (*hurin*) residen los brujos más numerosos y peligrosos.

En todo caso, los líderes entre «magia positiva» y «magia negativa» en el shamanismo andino son mucho más inciertos y lábiles de los que esta distinción formal y etnocéntrica pretende establecer. Así mismo, son inciertos y ficticios los líderes entre lo «mágico» y lo «religioso». Si por «religioso» se entiende el aporte cristiano en el actual sincretismo, «mágico» sería por converso todo el universo de valores y expresiones rituales pre-cristianas. Pero esto tampoco es cierto pues junto con lo «mágico» andino coexiste una *religiosidad andina* cuyo objeto de culto son las entidades del mundo mítico ancestral y los lugares donde ellas tradicionalmente residen: las huacas, los cerros, las lagunas, etc. Existen, sin embargo, acciones y aptitudes rituales dictadas manifiestamente por una estructura «mágica» del pensamiento andino: pienso en la práctica bruñeril del «muñeco», en el uso de prendas en los ritos positivos y negativos, etc., prácticas que pueden interpretarse correctamente dentro de la vasta categoría de la frazeriana magia «simpatética». Pero ¿quién podría establecer desde una perspectiva antropológica «correcta» (no ideológica, ni confesional) si el culto al Taita Wamani en Ayacucho o el culto al Padre del Cerro o al Rey Inga de las Huarinjas en la Sierra piurana es «mágico» o es «religioso», ¿O es ambas cosas?, ¿Quién podría establecer una vez por todas si la vela que la ayabaquina prende frente a la imagen del

Señor Cautivo para que su novio regrese, o su hijo se cure, es dictada por un sentimiento de devoción o es un acto esencialmente mágico a pesar del contexto cristiano? Cuando se lo pregunté al párroco de Ayabaca, me contestó muy sabiamente «Depende de la intención». Y así es también dentro de la antropología cultural: depende de la intención que una acción sea religiosa o mágica y eso hay que juzgarlo caso por caso, contexto por contexto, situación por situación. Los ejemplos podrían multiplicarse sin que se aclare la *vexata quaestio* ¿mágico y/o religioso? que tiene intrigados a los antropólogos desde hace más de un siglo.

4.1. Las evidencias en las fuentes históricas

Las referencias a operadores negativos en las fuentes escritas de los siglos XVI-XVII son numerosas y documentan que la dialéctica curandero/brujo es sin duda un rasgo originario y autóctono. Polo de Ondegardo habla de operadores negativos quienes usan hierbas y raíces para matar en mayor o menor tiempo. Junto con los ingredientes tóxicos, usan «muelas, dientes, y figuras de auejas hechas de diferentes cosas, cabellos, uñas, sapos viuos o muertos, conchas de diferente manera, y color, cabeças de animales, y animalejos pequeños secos, y gran diferencia de rayzes, y ollas pequeñas llenas de consaciones de yeruas, vntos, y arañas grandes viuas, y tapadas las ollas con barro». (Polo de Ondegardo 1906: 219) El mismo autor afirma que eran más las mujeres que los hombres dedicadas a este oficio que, además de hacerlo, era también de «deshacer el daño» (idem: 219). Eran castigados por la ley incaica que mandaba acabar con sus familias salvándose los niños de pecho (idem:220). Domingo de Santo Tomás traduce *homol/homocuc* con «agorero generalmente» y «hechizero» (Domingo de Santo Tomás 1951:294) y *homocuni.gui* con «enhechizar generalmente», «agorar generalmente»; *homocusca* es el «enhechizado» (*ibidem*). *Yzcallo* es el «hechizero, o hechizera que mata con hechizos» y *yzcallocuni.gui* es «enhechizar a otro para matarle» (idem:305). En Cristóbal de Molina (el del Cuzco) *camascas* son adivinos, terapeutas herbolarios y al mismo tiempo expertos en matar con hierbas (Molina 1943:22-23). En Diego González Holguín *canchuni* es «bruxear la bruja, o ojea» (González Holguín 1989:438); *kauchu* es el «bruxo, ahojador» y *kauchuni/kauchucuni* es «bruxear, aojar» (idem:139); *hampik* es «el que dá rexalgar, o bocado para matar» (idem:145); *hampichini* es «hazer curar a otro, o darle ponçoña» (idem:146); *hampiyoc mikuy*: «hechizos en comida» y *hampiyoc mioyoc* «las sauandijas

ponçoñas, y los hechizeros que matan con ponçoña», *hampictam upiyachini* es «dar purga, o hechizos, o beuedizo mortal» (idem:145); *vmu* es el «hechizero» y *vmucuni* «hazer hechizerias, o enhechizar a otro» (idem:355); *runa miccuk/mircuk*: «cariue que come carne humana» (idem:320); *viss cocholhumapurik*: «las brujas que dizen que las topauan de noche en figura de cabeça humana solamente siluando assi viss viss» (idem:354). Arriaga refiere la existencia de *cauchus*, o *runapmicuc* («come-hombres») dedicados a prácticas en las cuales, junto con la sangre, sustraían el «anima» de las víctimas (Arriaga 1968:208-209); el mismo autor relata el uso de muñecos que se hacían derretir al fuego para «quemar el alma» de la víctima (idem:210). Guaman Poma refiere la existencia de *hanpiyoc* «hichezeros muy malos que uzan de darse uenenos y ponsoñas para matar», «los que dañan a los hombres con venenos y ponsoñas» (Guaman Poma 1987:308-309) y de los *runa micoc*, «come hombres» que eran castigados por el Inca (idem:308-310). Antonio de la Calancha refiere «De otros hechizos, para quitar la vida o apocar la salud usan muchas personas en este reino [...] unas, valiéndose de polvos, hierbas o aguas [...] invocan a Satanás usando de su pacto y conjuros». (Calancha 1972:454). El mismo autor habla de la «transmutación» de vegetales en ranas, serpientes, gusanos u otras cosas obrada por hechizo. Esta noticia es muy interesante pues la idea sobrevive hoy y los mencionados son algunos de los objetos que el curandero «extrae» del cuerpo del enfermo por medio de la succión, o «chupada» (v. Cap. 13, 6).

5. *Otros especialistas carismáticos*

Existen otras dos clases de especialistas carismáticos (videntes) que propiamente no pertenecen ni a la categoría de los curanderos ni a la de los maleros. Estos son: los «rastreadores» y los «enguanchadores» («guayanberos»).

Los «rastreadores» no son propiamente curanderos sino expertos especialistas en el arte divinatória. Son consultados expresamente para hallar objetos perdidos, animales hurtados, culpables que permanecen desconocidos y adivinar el porvenir. No se dedican a curar sino sólo a «ver» y usan especialmente plantas del género *Brugmansia*, o «mishas» (v. Cap. 9).

Los «*enguanchadores*» son especialistas en magia amatoria, o «guayanche» (quechua *waqanki*) y los hay videntes y no-videntes, es decir carismáticos o no carismáticos. Los primeros practican especialmente la «llamada de la sombra» de la víctima, la misma que «empoman» para doblegarla a la voluntad de su paciente. Los segundos son expertos en talismanes y prácticas mágico-amatorias donde no se necesita del poder de la «vista en virtud».

Especialistas en mujeres son las «*parteras*» cuya llamada se revela en un sueño iniciático.

6. *Los especialistas no carismáticos*

Pertenecen a esta clase, dentro del sistema clasificatorio que propongo, los especialistas en artes terapéuticas tradicionales que no tienen el carisma de la «vista en virtud»: no adivinan ni diagnostican por medio de sustancias psicotrópicas; no entablan relaciones visionarias con los «encantos». Reciben varios nombres de acuerdo a su especialidad. Veamos los principales:

«*Yerbatero*»: es el herbalista indígena, experto en hierbas terapéuticas. Cura basándose en la sintomatología y el cuadro clínico del paciente y conoce detalladamente la compleja fitoterapia andina. El mismo prepara los compuestos de hierbas de acuerdo a las enfermedades.

«*Cordialista*»: es sinónimo de «yerbatero».

«*Huesero*»: es el especialista en la cura de fracturas óseas y luxaciones, Cura por medio de masajes y manipulaciones de las partes; sabe inmovilizar las extremidades por medio de tablillas y vendas. Usa hierbas solas o mezcladas con otros ingredientes como es la «injundia» de gallina, la grasa del macanche (víbora), la grasa de puma o de oso.

«*Alzador*», o «*rambeador*»: es el ayudante fijo, u ocasional del curandero cuyo encargo es sorber tabaco en nombre de los clientes en la ceremonia de la «singada» (v. Cap. 13, 4).

«*Caipador*»: es el especialista en las frotaciones de los enfermos

para sustraer de su cuerpo el «contagio». (V. Cap. 13, 7) Normalmente, esta función es llevada a cabo por el curandero pero hay también «caipadores» especialistas no-carismáticos.

«*Rastreador*», o «*seguidor*»: es el especialista en la adivinación por medio de cartas, o «naipes». Esta técnica merecería un estudio aparte por lo que se refiere a la forma de jugar la baraja, a las fórmulas que se usan, etc. Se recurre al «naipero» en todos los casos en que se juzga inoportuno o inútil el recurso a las drogas sacramentales y a los especialistas carismáticos, o cuando no puede uno enfrentarse con los gastos que la «mesada» requiere.

«*Oracionero*», o «*santigüador*»: es el especialista en recitación de fórmulas (v. Cap. 13, 14, 15) para alejar las «envidias» y curar el «mal de ojo» de personas y animales. Sus fórmulas son reelaboraciones de oraciones del repertorio cristiano y de la devoción popular.

«*Partera*»: es la especialista en el cuidado de la mujer en su ciclo de fertilidad. Y no sólo esto: el término involucra otras funciones que las investigaciones en el campo han aclarado suficientemente revelando otro lado de la medicina tradicional andina. A la «partera» será dedicada la segunda parte de esta obra.

Sobre especialistas terapéuticos y no-terapéuticos en la época prehispánica véase nuestro anterior trabajo (Polia-Chávez 1993).

CAPITULO 4

SUEÑO Y VOCACION CURANDERIL EN LA SIERRA DE PIURA

«Ser de acuerdo a razón o conforme a devoción»

Hermann Hesse: *Betrachtungen*, 1932.

1. *Naturaleza y funciones culturales del sueño*

Dentro del contexto iniciático, el tema del sueño merece un tratamiento aparte sea por la importancia que reviste en la cultura popular, sea por el rol que desarrolla en la práctica curanderil, sea por sus características y funciones propiamente «shamánicas» que permiten extender las comparaciones a otras culturas de las Américas.

En este capítulo trataremos del sueño iniciático; expondremos relatos de sueños que han revelado su vocación a algunos curanderos de la Sierra de Piura; analizaremos estos sueños enmarcándolos dentro de la tradición cultural andina.

El sueño iniciático se manifiesta, por lo general, en una de las siguientes formas:

1. Sin predisposición consciente y al parecer ocasionalmente
2. En el transcurso de una enfermedad que propicia el despertar de la conciencia del futuro shamán
3. Como producto de la ingestión intencional o de sustancias psicótropas: las «drogas sacramentales».

En el sueño se revela la «llamada» que manifiesta la vocación del curandero: el sacerdote-terapeuta de la medicina tradicional andina. La llamada se *manifiesta*, se revela a través de la conciencia onírica, por medio de símbolos y visiones alegóricas que el soñador interpreta de acuerdo a patrones tradicionales. Y revela la presencia de la calidad espi-

ritual, el carisma, que diferencia al curandero de todos los otros miembros de su comunidad.

El carisma no es creado por la preparación iniciática, ni por el sueño, ni por las mismas «drogas sacramentales», ni por el prestigio personal y tampoco puede ser transmitido. El carisma es prerrogativa de aquellas personas que no por preparación cultural, o después de haberse sometido a un largo y difícil camino iniciático, o por ser hijos o ayudantes de curanderos reconocidos y estimados llegan a ser «maestros adivinos», es decir curanderos. El carisma es un don de Dios y del «rey Inga». Se adquiere por gracia, no se compra ni se aprende.

El curandero «Es el enmishau de nación». Es únicamente aquel que «por nacimiento y desde su nacimiento» («de nación») es capaz de adivinar por medio del uso ritual de plantas psicotrópicas, o «mishas».

Las «mishas» no otorgan la capacidad de «ver», la despiertan en los que están predisuestos. Y lo que en nuestra cultura es *predisposición* en los Andes es *vocación*. De todos los que toman plantas con poder visionarios sólo pocos realmente ven. Y de estos pocos, poquísimos -los «enmishados»- pueden ver aun prescindiendo de las plantas, concentrando su mente, o con sólo tomar una copita de aguardiente. De estos poquísimos he conocido algunos cuyos nombres por deber de amistad llamaré. Uno de ellos era el maestro Segundo Culquicondor, lo menciono porque ya falleció.

Los ancianos maestros, desprecian a los nuevos curanderos que sin haber sido «llamados» disfrutan de la presente situación histórica caracterizada por la precariedad económica producida por la progresiva desarticulación de la sociedad tradicional y las vicisitudes políticas del país. Disfrutan de la crisis de identidad de la «cultura oficial» y del creciente interés hacia lo mágico, lo esotérico y las «medicinas alternativas». Ese desprecio hunde sus raíces en el humus de la cultura andina: la función de terapeuta tradicional, o curandero, no es una «profesión» en el sentido europeo de la palabra, es decir ejercida por lucro, sino en consecuencia de una auténtica vocación que permite a los «llamados» desarrollar su función primaria e insustituible. Es un don de Dios y del «Rey Inga» que debe de ser *compartido* con la comunidad porque por eso ha sido concedido.

Los curanderos sin vocación, quienes trabajan por dinero, son los «metalizaus». El «metal», paráfrasis de «dinero», expresa la alteridad cultural representada por el sistema occidental de remuneración por medio de dinero y no por «trueque» de bienes, o por recíproca prestación de obras, como en el sistema andino tradicional. En el «metalizado» el mero interés económico (lo no-andino) prevalece sobre la vocación curanderil por su naturaleza desinteresada (lo andino).

Y como son muchos los «metalizados» y siempre menos los verdaderos «sabios», un viejo y estimado maestro huariniano, Néstor Herrera, así comentaba la situación presente: «En Huancabamba hay más maestros que pulgas en panza de perro viejo que se está muriendo». La expresión era alusiva, así la interpreto yo, a la situación general del curanderismo huancabambino de los últimos años visto como «perro viejo que se está muriendo».

El «metalizado» es antítesis y negación del «enmishado», es producto de una cultura ajena que todo compra y todo vende por dinero pero no puede comprar los dones y los ensueños que Dios envía. El «enmishado», en cambio, recibe el don de la visión por una gracia especial del Alto Cielo y por el poder de la Madre Tierra que le otorga sus plantas: él no compra. Y no vende. Ha recibido gratuitamente y así lo comparte. En las palabras del maestro Ramón Carrillo las cosas que los curanderos saben «ni los doctores que estudian en los Estados Unidos» las saben.

El sueño que aquí defino propiamente *iniciático* distingue los «llamados» pero, de por sí, no es suficiente para que el llamado sea reconocido como «maestro curandero» por parte de su comunidad. Hace falta que su vocación y su calificación se expresen a través de la capacidad concreta de curar y de «ver», o sea a través del poder terapéutico y adivinatorio que revela el carisma, o la «llamada». El carisma, para ser funcional y no únicamente potencial, debe *socializarse* y ser aceptado por la comunidad y responder a los requisitos tradicionales que la comunidad reconoce propios del curandero: «ver» y curar.

En el sueño, el futuro maestro vislumbra premoniciones de acontecimientos que sucederán realmente, conforme a cuanto por él declarado, brindando así la prueba de la veracidad de aquellas premoniciones. O los

ve en todos sus detalles. O recibe, por parte del espíritu tutelar de la planta-maestro del curanderismo norteño, el sanpedro, las indicaciones de las ceremonias rituales y/o de las plantas que podrán curar la enfermedad que acucia el mismo soñador, u otras personas faltando un maestro, o cuando el maestro no sabe o no puede curar. A veces, un espíritu del mundo mítico ancestral declara al neófito su vocación, o lo instruye revelándole el modo de curarse o curar. Otras veces es una entidad del mundo religioso cristiano-andino (un santo culturalmente significativo o importante para la comunidad campesina) quien se revela y promete asistir el curandero y su trabajo.

En todo caso, el sueño permite una irrupción del «otro mundo» en este a través de una ruptura de las normales dimensiones espacio-temporales, ruptura consiguiente el transcendimiento de la conciencia sensorial. En el sueño iniciático se despierta y manifiesta una conciencia propiamente «shamánica» que puede subsistir autónomamente fuera de la esfera sensorial. Puede «viajar», actuar, «ver», entender, recordar.

Después del sueño revelador, el futuro curandero a menudo busca un maestro experto quien se encargará de instruirlo acerca del uso de las drogas rituales; le explicará el método de interpretación de las visiones; lo instruirá acerca de la tipología y las funciones de las entidades del mundo mítico tradicional; lo iniciará al conocimiento de las acciones rituales que acompañan cada curación, o sesión adivinatoria («mesada»); le revelará el manejo de la compleja materia de la fitoterapia tradicional; lo acompañará en la búsqueda de la entidad sobrenatural que deberá asistir el nuevo curandero: su espíritu auxiliar, o «compacto».

Desde su primer sueño el «llamado» deberá aprender a no extraviarse por las sendas enmarañadas de los sueños distinguiendo entre sueño y sueño desarrollando la capacidad de una «conciencia onírica». Las antiguas y modernas culturas de las Américas han asimilado los estados alternos de conciencia al «sueño», desde el *xochitl*, el «sueño florido» (la experiencia visionaria entre los antiguos nahuas) hasta el «sueño», o «vista en virtud» del curanderismo andino del Perú septentrional.

Para subrayar el carácter universal del simbolismo onírico, fuera del área cultural americana, será suficiente recordar el término usado por los Indígenas de Australia: *altcheringa*. Esta expresión significa «tiempo del

sueño» y se refiere al tiempo-sin-tiempo en que se desarrollan los acontecimientos míticos: el «tiempo religioso». *Altcheringa* se refiere también a la vivencia iniciática de aquellos acontecimientos míticos, es decir a la «reactualización de los mitos».

«Vista en virtud» se le llama, en los Andes de Piura, a la experiencia de trance. La expresión se refiere a la visión («vista») propiciada por el cactus mescalínico sanpedro (*Trichocereus pachanoi* B. R.) cuyo poder psicotrópico es tradicionalmente asociado a la acción de un espíritu («virtud / poder») que habla al curandero en distintas manifestaciones zoomorfas o antropomorfas. En estas notas expondré algunos casos de «sueños iniciáticos» dejando a un lado el contexto cultural de la visión shámanica, o «vista en virtud» que se repite cada vez que el curandero «rastrea» los orígenes de una enfermedad, de un hurto, de una muerte o de un acontecimiento cualquiera. La «vista en virtud» es funcional a la definición de la etiología shamánica (Polia 1988: 129 ss.). Para lo que se refiere a la capacidad propia del maestro curandero hay que subrayar que ésta no depende mecánicamente del efecto de las drogas rituales, y que el uso de las drogas rituales no es el único medio para alcanzar la «vista en virtud». Viejos maestros repetidamente han afirmado que el uso de las drogas rituales puede servir por un tiempo de aprendizaje y que algunos curanderos, después de un conveniente entrenamiento, pueden «ver» sin usar las plantas-maestro.

Otros, afirmaron, siguen usándolas en las «mesadas» porque así prescribe la tradición pero pueden «ver» sin usarlas ya que eran capaces de «ver» antes de usarlas la primera vez. Uno de estos maestros, Segundo Culquicóndor Tomapasca de Ahul (Ayabaca), fallecido en 1990, fue entrevistado por mí con interés especial y he podido comprobar que su capacidad oracular y diagnóstica era independiente del uso de plantas psicotrópicas. Otros, en cambio, siguen usando las plantas-maestro en sus «mesadas» pero no alcanzan a «ver», pues el sanpedro «no les agarra» y éstos son considerados por la cultura andina «mentirosos» y «metalizados».

El sueño iniciático, a diferencia del «sueño», o visión terapéutica-oracular de la práctica curanderil, acontece una sola vez y en circunstancias especiales; no media intención alguna (acontece autónomamente); coincide con la toma de conciencia, por parte del futuro curandero, de su

propia vocación, o «llamada». Este acontecimiento, cuyo valor interesa a toda la comunidad, representa el franqueamiento de un umbral que marca la diferencia entre las «personas cualquiera» y el «maestro curandero», o «adivino». Es decir: entre el no-carismático y el carismático.

Trátase, pues, de una verdadera iniciación por parte de entidades sobrenaturales, una forma de «iniciación directa», es decir sin mediación de un maestro visible, conocida también en otras culturas americanas y extra-americanas.

Desde luego, el sueño que vehicula mensajes sobrenaturales, aparte de la rutina del maestro curandero, acontece también en la vida cotidiana de la gente común. A este propósito hay que distinguir entre ensueños experimentados en estado de sueño fisiológico y ensueños producidos por las drogas rituales en las ceremonias comunitarias, o «mesadas». En ambos casos, hay que distinguir ulteriormente entre sueños significativos (o visiones significativas) y sueños y visiones desprovistos de significación, es decir desprovistos de valor simbólico u oracular. En ambos casos, en el sueño y en la visión, se necesita la interpretación por parte del maestro pues él posee los códigos para descifrar los símbolos. En el sueño iniciático, al contrario, el experimentador autointerpreta su propia experiencia onírica: no sólo sabe que se trata de un sueño no común sino entiende el mensaje del sueño y esa auto-interpretación es también signo del carisma.

Tratemos ahora de definir, primero, los rasgos esenciales que caracterizan la cualidad y la función shamánica del sueño.

- A. Existe una diferenciación cultural en lo que se refiere a la calidad de los sueños: hay sueños corrientes (simples manifestaciones de agregados psíquicos, resultado de impresiones, emociones, etc.) y sueños dotados de un mensaje, o significación profunda: premonitorios; adivinatorios; terapéuticos; iniciáticos, es decir con un contenido (mítico, oracular, etc.) que revela la *llamada o vocación*. Solamente la segunda clase de sueños, que llamamos «*significativos*», puede tener una importancia relevante y es objeto de una hermenéutica por parte del shamán. En los sueños desprovistos de carácter iniciático, sin embargo, pueden darse aislados destellos, elementos significativos que el shamán podrá interpretar de acuer-

do a la personalidad de su paciente y a la situación particular en la que aquel se encuentre.

B. En las culturas tradicionales se considera al sueño, o ciertos tipos de sueño, como un acontecimiento de naturaleza esencialmente religiosa, dotado de un significado simbólico coherente que puede ser interpretado en el marco del simbolismo mítico-religioso de cada cultura.

C. El sueño permite a menudo una experiencia de contacto con el mundo de las entidades sobrenaturales (dioses, espíritus de la naturaleza, o de los ancestros: los «encantos» del curanderismo andino). Dicha experiencia puede ser total o parcialmente consciente por parte del experimentador, o totalmente inconsciente. Es tarea del shamán que asiste y guía, manipulando la sustancia simbólica del recuerdo, permitir que la experiencia onírica actúe en la conciencia en sentido liberador, catártico (psicoterapéutico), o como verdadera revelación.

D. En el sueño la experiencia del espacio-tiempo ordinario (sujeto a la percepción sensorial) es superada. La conciencia experimenta la realidad cultural (la vigencia) del mundo mítico: sus símbolos, la dimensión del tiempo mítico, o «tiempo religioso». En este sentido, el vocablo quechua *pacha* revela su plena y originaria significación como «tierra-tiempo». *Kay pacha* no es sólo «este mundo» sino también «esta dimensión temporal» y la conciencia sensorial que así la percibe.

Por otro lado, percibir el «otro mundo» significa percibir otro espacio y otra dimensión temporal. Cada técnica shamánica (ayuno, danza, sonido, soledad, abstinencia, ingestión de sustancias psicotrópicas, etc.) tiene como fin la superación consciente de la dimensión del tiempo y del espacio ordinarios. Es decir, usando una expresión shamánica: está finalizada a la consecución del «sueño». Resulta difícil para un occidental, pero necesario, superar el prejuicio etnocéntrico que asocia sueño y mito a la irrealidad y a la fantasía. Sueño y mito, para las culturas tradicionales, son dos momentos y dos vehículos de percepción de la misma realidad religiosa: el sueño es la percepción visual directa del mito; el mito es la expresión ritual hablada, o cantada, o representada figurativamente de los orígenes del mundo, de la civilización, de las actividades humanas, etc..

E. El contenido y la textura simbólica del sueño para ser culturalmente

reales, es decir significativos, deben ser *interpretables* dentro del marco de la cultura del experimentador y del intérprete, o intérpretes. De otra manera el sueño quedaría desprovisto por completo de significado cultural.

- F. El sueño permite vivir la realidad simbólica del patrimonio religioso ancestral. Permite, en otras palabras, de apereibir «visualmente» (visionariamente) su realidad. El lenguaje simbólico del sueño, intelegible por todos los miembros de la comunidad, prueba una vez más la realidad de los mitos. Es característica de las culturas arcaicas la aptitud no-fideística frente a la realidad religiosa: existen técnicas para «ver» el otro lado de la realidad, la cara escondida de lo mágico cotidiano; existen especialistas de aquellas técnicas que son los adivinos, los curanderos.

El enunciado filosófico occidental (cristiano) *credo quia absurdum est*, «creo porque es absurdo», no pertenece a los horizontes arcáicos de la religión. Desde luego, la posibilidad de comprobar *de visu*, es decir «visionariamente» la realidad de sus propias tradiciones, y de comprobarla comunitariamente -es decir compartiendo con otros miembros del mismo grupo, o de la misma cultura, sus propias experiencias- refuerza poderosamente la conciencia de pertenecer a una identidad cultural común viva y operativa. Veamos un ejemplo esclarecedor: la cultura andina no afirma abstractamente que tal cerro, o laguna, tiene un espíritu tutelar cuyo aspecto -declara el mito- es, si se pudiera ver, un halcón o una serpiente. Pero nadie lo ve. La cultura andina indica los medios para que uno pueda ver que así *realmente* están las cosas como el mito las presenta: que el espíritu realmente se manifiesta como halcón o serpiente.

El mito no requiere sólo de una aptitud fideística: no es suficiente creer en él sino debe ser «visto» y, por ser visto, es creído real. ¿Todos pueden verlo? En principio sí: la visión no es prerrogativa de los shamanes. Sólo la visión oracular o terapéutica normalmente lo es. Todos pueden o podrían ver los «encantos», sin embargo eso depende de la preparación ritual de la persona (la «fe», el hecho de haber observado los ayunos) y de una especie de predisposición hacia las drogas rituales. Hay personas -que no son necesariamente curanderos- quienes «ven», o con otra expresión «se levantan con la hierba». A su vez, hay personas que, a pesar de la bondad del maestro y de las hierbas que él suministra, permanecen «ciegas»: no ven, no sueñan. Sin embargo, estas personas que

no ven participan a un ritual común, la «mesada», donde pueden escuchar las declaraciones de otras personas que supuestamente sí están viendo. No pudiendo ver, creen a los que frente a ellos tienen visiones. No tienen necesariamente que creer sólo a aquellos que «un tiempo» han visto. Los que pueden ver confirman la verdad de los antiguos mitos. La visión de algunos y la participación de todos refuerza la consciencia de pertenecer a una misma cultura que sabe ofrecer soluciones concretas, en campo religioso, a los problemas diarios del comunero andino; que explica a través de lo que no se ve y que los videntes ven (el mito y el sueño), los acontecimientos cotidianos que todos vemos.

Cuando una identidad cultural (la andina) se encuentra en peligro en cuanto expuesta a los procesos de desculturación, la consciencia de esa identidad se transforma en consciente aptitud de defensa de su propia cultura, de su propio mundo.

2. *Iniciación shamánica y sueño*

Al tratar del rol iniciático del sueño en el moderno curanderismo andino, hay primeramente que brindar las pruebas del antigüedad de este hecho cultural, pruebas que documentan tratarse de un elemento tradicional, es decir: autóctono, no importado y no resultante de una reelaboración sincrética. Las pruebas de una llamada shamánica en sueños se encuentran en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII. Voy a seleccionar algunas entre las más significativas.

2.a. Polo de Ondegardo: «También ay Indios que curan enfermedades, assí hombres como mugeres que se llaman (Camasca, ó Soncoyoc): y no hazen cura que no preceda sacrificio y suertes, y dizen estos que entre sueños se les dió el oficio de curar apareciéndoles alguna persona que se dolía de su necesidad, y que les dió el tal poder. Y assí siempre que curan hazen sacrificio á esta persona que dizen se les apareció entre sueños y que les enseñó el modo de curar, y los instrumentos dello.» (Polo de Ondegardo 1906: 224).

2.b. El mismo Polo de Ondegardo (1906:221-222), hablando de los «hechizeros sortilegos», dice: «Vsan pues este género de suerte con diferentes artificios, en especial con pedrezuelas negras, ó con mayzes, ó con

mollo [concha *Spondylus*], y sus sucesores ó herederos guardan estas cosas con mucho cuydado, para vsarlas á su tiempo [...] Dizen que el trueno, ó alguna Huaca dió estas pedrezuelas á los tales hechizeros. Otros dizen que un defuncto se las traxo de noche entre sueños. Otros que algunas mugeres en tiempo tempestuoso se empreñaron del Chuqui illa [rayo], y á cabo de nueue meses las parieron con dolor, y que les fué dicho en sueños que serían ciertas las suertes que por ellas se hiziesen.»

2.c. La otra noticia proviene de las «Relaciones de Idolatrias en Huamachuco» de los primeros Padres Agustinos (segunda mitad siglo XVI) y se refiere a la iniciación del «principal de los sacerdotes», Xulcamango. El demonio «lo hizo hechicero e su sacerdote desta manera: estando una noche durmiendo vino a él el demonio en figura de águila dos o tres veces y él con la manta querfala tomar en tres noches, y él viéndose perseguido de aquel águila, andaba muy triste y comenzó a pensar qué sería aquello, y con el pensamiento perdió el sueño, y no dormía y andaba medio tonto o loco y flaco de la gran tristeza; y viéndole así el demonio, vino corriendo a él y díxole cómo el águila que se le apareció era él, y que porque lo quería mucho y le quería hacer mucho bien y servirse dél, y que le haría muy rico y en mucha abundancia le daría cuanto hobiese menester: y el indio con las promesas se holgó y aceptó el oficio y ayunó, e así fué el principal de los negros sacerdotes». (Agustinos 1918: 16).

La dinámica de este acontecimiento, que prueba la continuidad cultural en la tradición andina de la «llamada» directa por parte de una entidad sobrenatural, se desarrolla en tres momentos:

- I. *En sueño*, estando dormido y aparentemente sin ninguna preparación previa, se le presenta una deidad andina bajo la forma de un águila (el águila / *wamán* es aún hoy en día la manifestación animal del *wamani*, o *apu*: el espíritu del cerro)
- II. Después del sueño se manifiesta en el soñador un estado de confusión («andaba medio tonto») y de verdadera *alteración psíquica* («...o loco») que produce insomnio y un estado de postración física («...y flaco de la gran tristeza»)
- III. Vuelve a presentarse la deidad («el demonio») esta vez, se deduce por el texto, no en sueño sino en el estado de alteración psíquica del experimentador que «andaba medio tonto y loco», apareciéndose-

le a sus ojos, y le declara su propia voluntad: le manifiesta la llamada al sacerdocio

IV. Aceptada la llamada, Xulcamango empieza el ayuno ritual prescrito por la tradición.

Por lo que se refiere al estado de confusión mental y desorden físico, parece tratarse de una manifestación «normal» subsecuente la «llamada», y también la «posesión» del ministro por parte de la *huaca*, o de la deidad que en ella reside («se yncorpora» había dicho Cristóbal de Molina del Cuzco hablando del Taqui Onkoi). Se lee en Pedro de Villagómez (mitad siglo XVII): «También suelen los ministros mayores (cuando ven algún Indio, o India que le da algún mal repentino y se priva del juicio, y queda como loco) decir que aquél accidente le sobrevino, por que las huacas quieren que sea su Villac, o sacerdote; y volviendo en sí le hacen que ayune, y aprenda el oficio, fundados en que cuando ellos hablan con las huacas suelen privarse del juicio, o por efecto del Demonio que los entontece hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca, y por esta razón a todos los que les dá mal del corazón, los tienen ya por escogidos para estos ministerios.» (Villagómez 1919: 155). El paso citado de Villagómez ha sido escrito por el obispo limeño utilizando las informaciones de Pablo José de Arriaga (Arriaga 1968:207) las mismas que relata literalmente. «En Huacho le dio a uno de éstos este frenesí y se fue por los campos como loco, y al cabo de ocho o diez días le hallaron sus parientes en un cerro, como fuera de sí; trujéronle al pueblo, y con esto quedó hecho Macsa, y Huacavillac, y por esta razón a todos los que les da mal de corazón los tienen ya por escogidos para estos ministerios.» (Arriaga 1968:207).

El Anónimo Jesuita habla del «furor diabólico» (Anónimo 1968: 164) que tomaba el adivino, o *huatiuc* y relata la expresión quechua para ese estado de exaltación psíquica: *utirayay*, de *utiy* «quedarse atónico» (*utiq* es el «loco») + *-rayay* que expresa acción repetida en el tiempo. (Cfr. González Holguín 1989: 359, *vtini*; *vtirayani*; *vtik*; *vtirayak*). Este «furor» no necesariamente es producto de la ingestión de sustancias psicotrópicas, resulta del contacto con lo numinoso (lo que es *huaca*).

La enfermedad, a menudo muy grave y caracterizada por un estado comatoso, en el curanderismo de nuestros días, precede muchas veces la «llamada» del curandero que se manifiesta en uno de los sueños-visiones,

o estados alucinatorios que acompañan el curso de la enfermedad. La enfermedad reveladora de la calificación del shamán es típica de otros contextos culturales americanos y también del shamanismo asiático.

Para las comparaciones del contexto andino del sueño y la enfermedad iniciática (la misma que muchas veces predispone al sueño) con el chamanismo asiático puede leerse el capítulo «*Maladies et rêves initiatiques*» en el libro de Mircea Eliade «*Chamanisme et Techniques Archaiques de l'Extase*» (Eliade 1968). Eliade escribe acerca de las enfermedades y los sueños de los chamanes: «Las enfermedades, los sueños y las éxtasis más o menos patogénicos [...] son medios de acceso a la condición de shamán. A veces, estas experiencias singulares significan nada más que una 'elección' que viene desde arriba y preparan el candidato a nuevas revelaciones. La mayoría de las veces, sin embargo, la enfermedad, los sueños y los éxtasis constituyen de por sí mismos una iniciación, es decir que llegan a transformar el hombre profano de antes de la "elección" en un técnico de lo sagrado. Hay que decir que a esta experiencia de tipo extático siempre y donde sea sigue una instrucción teórica y práctica por parte de ancianos maestros, esta experiencia, sin embargo no es por eso menos decisiva, por el hecho que ella modifica radicalmente el estado religioso de la persona "escogida"» (Eliade 1968: 44).

2.d. La cuarta noticia referente al sueño iniciático ha sido escogida en la «Historia general del Perú» de Martín de Murúa (aprox. 1600). Murúa, después de haber citado prácticamente a pie de la letra a Polo de Ondegardo, habla de ciertas «mujeres parteras» a las cuales «entre sueños se les comunicó este oficio, apareciéndoles quien les dió los instrumentos» (Murúa 1986: 416-417).

2.e. El quinto es un ejemplo ilustre: el ascenso del dios Wiracocha en el culto estatal incaico comienza con un sueño que saca de apuro al príncipe heredero del trono Titu Yupanqui. De este sueño las fuentes españolas recogen dos versiones: en una es el Sol quien habla al joven príncipe (Sarmiento 1965:232; Molina del Cuzco 1943:20-21). En otra es el mismo dios Viracocha Pacha Yachachic (Betanzos 1987:32). En Molina es una piedra de cristal que cae del cielo en la fuente de Sursupuquio; en Sarmiento es una persona «como Sol» que le habla y le entrega un espejo; en Betanzos es el dios Wiracocha en forma humana que le aparece la primera vez en sueños y la segunda, siempre de noche, estando el joven despierto. La estructura de este sueño se asemeja mucho a la estructura

del sueño, antes examinado, que revela a Xulcamango su vocación sacerdotal. También en este caso la deidad aparece primeramente en sueño a su escogido y después le aparece cuando éste se encuentra despierto.

2.f. En una Carta Annuæ de la Compañía de Jesús, «Mission A los Yndios ydolatras del Corregimiento de La Barranca y Cajatambo» (1617) se relata acerca de sacerdotes que heredan el oficio o llegan a ello «por algun sueño particular que sueñan; y tal era en guacha, el principal hechizero a quien los demas todos reuerencian, y reconocen, el qual no siendo por herencia soño tres noches arreo, que vn Curaca en traje del Inga (antiguos reyes del Piru) le llamaba que le siguiesse, hizolo la tercera hasta la playa de la mar, vn quarto de legua de su casa, y alli lo dejo como muerto. hasta la mañana, que se leuanto tan molido como si le vuieran dado de palos, consulto a una vieja famosa hechizera, y ella le explico lo succedido diziendole le queria la guaca para su sacerdote, y antes de vsar el officio le mando ayunar diez dias, en que no auia de comer sal ni axi ni llegar a su mujer (estos son los ayunos supersticiosos de los yndios) y al cauo dellos offerer chicha hizolo assi, y desde aquel dia quedo por sacerdote summo de su pueblo. haciale el Demonio respetable con vn modo estraño por que en llegando a consultar al oraculo en cosa graue derepente quedaba sin juicio, y hablaua mucho tiempo si que los que estaban presentes entendiessen palabra ni el mismo supiesse lo que decia, hasta que otro hechizero. proximo a el en dignidad declaraba al Pueblo lo que el otro auia dicho, como que la guacha (la qual creian que se le entraba en el alma y se ponía assi) lo dizesse.» (ARSI. Peruana. Litterae Annuae, Vol. XIV, T. III: fol. 3v., pág. 52v.).

El relato de este sueño «vocacional» puede compararse, por su estructura, al mencionado por los Agustinos. A saber:

- I. También en la fuente jesuítica el llamado lo es, al parecer, ocasionalmente («no siendo por herencia»).
- II. Quien lo llama es la deidad adorada en la huaca del pueblo.
- III. En este relato la aparición es antropomorfa «en traje del Inga» y este detalle brinda un testimonio valioso para comparación con el rol del «Rey Inga» en el curanderismo andino del Norte.
- IV. También en este caso, como en el de Xulcamango, el sueño se repite por tres noches.

- V. El documento jesuítico no permite establecer si la tercera noche el hombre llamado sigue a la deidad estando dormido o despierto; lo cierto es que se despierta a orilla del mar. Después del contacto visionario con la deidad el llamado «se leuanto tan molido como si le vuieran dado de palos».
- VI. A diferencia del caso de Xulcamango, aquí es una intérprete de sueños la que revela al «llamado» su destino de sacerdote, allí es la misma deidad. La toma del oficio es precedida por un ayuno ritual de diez días.

En otro pasaje de la misma Carta Annuá, la deidad («el demonio») que se presenta en sueño es una mujer «en figura de yndia principal del cuzco que llaman Palla» pero en ese caso es una *mujer* la que está soñando (idem: fol. 4v., pág. 54v.). Es significativa la estructura dualística de estos dos sueños «vocacionales» por lo que se refiere a la entidad que se presenta y al sexo de los soñadores:

hombre - INCA / mujer - PALLA

3. *Los sueños iniciáticos en la sierra de Piura*

Pasemos ahora a exponer el material recogido en las investigaciones de campo, material que ha sido oportunamente seleccionado.

I. Maestra curandera Ascencia Gonza, Tacalpo (Ayabaca). Viuda, de aproximadamente cuarenta años de edad, campesina.

P. ¿Cómo llegó Ud. a ser curandera, quién le enseñó?

R. «Yo aprendí sólo de mi ser. Siempre que soñaba yo en sueño y cuando yo soñaba, mi sueño me salía tal como. `Tonce me fuí a una sierra, ya. me llevó un tío a este lugar que llaman, este... Huancabamba. En Huancabamba no más. Y allí me fuí a un ladito que llaman Sondor, `taba yo de doce años cuando me llevaron, así de compañera. Tenía mis tíos, me he criado en la cuenta como huérfana [...] un maestro ya me dijo que era bueno [...] él me alevantó y todos ... y todos mis remedios. Total que él me enseñó que cómo y cómo y dijo: Quédese aquí ocho días [...] le dijo a un tío, se llamaba Francisco Gonza, entonces total que él se va a estar aquí ocho días porque tamién la voy a curar a la ñaña qu' está

enfermosa. Cierta, `tonce tenía espanto porque siempre se rociaba sangre por acá y me curó él, y de ahí dijo: Usted no es nacida pa' que sea como cualquiera, todo el trabajo lo va a divinar usted. Y de aquí dijo: Le voy a dar su yerba [el sanpedro] como usted siempre en sus sueños ve, y cuando se le viene al cerebro que tal por onde va a caminar le va a ir bien. Y cuando usted va a perder cierto que usted ve. [...] Cuando yo iba a perder un mi tío [...] soñaba que un animal se desarrollaba del cráneo. Entonces yo le decía: Tío, esto va a haber [...] Porque lo veía a ese animal y entonces ya no lo iba a ver [...] Una vez también lo soñé al finadito mi tío, lo soñé andando un camino lejos con él. En el camino me dejó solita. Se me perdió mi tío. No lo encontraba. Yo lloraba. Entonces yo le publicaba al médico [le decía al curandero] [...] entonces yo le dije: Esto pasaba que yo lo veía ya a mi tío que él me estaba criando, y se me perdió por una planada dentro de un pueblo, por un campo. Entonce por un monte triste y yo me iba por otro monte perdida, así, de espinas que no sabía por onde. Yo me espinaba harto pero yo siempre salvé de espina u caí siempre a un campo pues como montaña, pues yo estaba salva ya de espinas, después de un sufrimiento. Pero mi tiito lo ví que se fué por distancia, me dejó solita. Yo lloraba. Y había sido cierto para morirse una hermana de mi tío [...]. `Tonce el médico [...] dijo: Cuando usted sueña así porque va a perder su tío. Sí, lo tenga seguro, señor, cuando yo sueño, cierto que es para perder mi tío, para que se pierda sus bienes mi tío [...] [El maestro dijo] Quizá se morirá de aquí [...] a tantos años, a tantos años. Fíjese: a los diez años que estuve de por allá con él, volví, pa' se me murió mi tío que me llevó por ahí. Y me dijo que vuelva, el médico de allá pa' levantarme más y no, ya no hubo pues comodidades, ya no volví.» (Tactalpo, Ayabaca, 1987).

Veamos los elementos sobresalientes de esta narración:

- a. Ascencia, a los doce años, es decir en la edad crítica en la que empieza para la mujer la pubertad, sufre de una enfermedad, unas hemorragias uterinas. Su enfermedad había sido diagnosticada como «susto».
- b. La joven «enfermosa» soñaba y sus sueños predecían veridicamente acontecimientos venideros.
- c. Un maestro entiende la vocación de Ascencia, la cura de su «espanto» y le revela su llamada: será una buena adivina. Por su capacidad de soñar y de ver en sueños, el maestro le suministra el

sanpedro y oficia la ceremonia llamada «levantamiento», o «levantar la sombra»: ceremonia que aleja las malas influencias que puedan oscurecer la visión o «vista» y fortalece («endura») a la persona por la intervención de espíritus auxiliares. Nótese que el suministro de la «hierba» y la ceremonia dependen del hecho que la joven sabía ya ver en sueños: «como usted siempre en sus sueños ve...».

- d. El anónimo maestro de Huancabamba instruye la joven soñadora en el arte de adivinar: «él me enseñó que cómo y cómo...».

II. El segundo sueño iniciático es del maestro Ramón Carrillo, un anciano y estimado maestro de Pasapampa (Huancabamba). Veamos las partes más interesantes de la entrevista que tuve con él en 1986:

«Yo tuve enfermedad a los 25 años. Ya estaba [yo] un muchacho [...] enválido, [...] que no podía yo contar sobre las amistades. Andaba perdido y no pudieron curarme cualquiera. El que me curó se llamaba Eulogio García de Palo Blanco. El me curó [...] y quedé bueno [...] Después que me curó, mi maestro, me tocó que me asonzó del cerebro, me aperturbó, pero allí, al perturbarme, ya me daba cuenta de que había las visiones, en visión. Habían visiones: me vi andando en costas, me veía volando por el aire, pero sí volé, si le ha sido cierto. Y entonces ví ellas visiones, entonces ya de allí, tomando el remedio, ya me enteré que remedios eran pa' curar al enfermo. Ya, ya me indiqué con mi remedio que cómo iba a curar al enfermo haciendo limpias con espadas, con aceros y también haciéndole refrescos, pagos al enfermo que se vaya desjacando de citanes, de chorreras, de cerros, de caminos de donde se haya caído y se haya dormido y venga diciendo la sombra, el espíritu vaya largando, vaya soltando esas lomas, esos cerros de ahí donde es espantado y así se va llamando con un pañuelo blanco la sombra jalándola por donde se ha quedado, para traerla acá y poder curar [...] La primera vez la tomé yo [la yerba = el sanpedro] para saber a la vida de mi madre que si tenía remedio o no. Y no me salió de muerte [...] y sí la curé y duró todavía años. A los años ya murió, pero ya cuando vino el tiempo. Pero en ese tiempo sí la curé. Y ví, sí, se me aparecieron los remedios.»

La enfermedad de la madre de Ramón aconteció algunos días después que Ramón había sido curado por el maestro Eulogio García y había empezado a «ver». «Entonces ya a los días cayó mi madre enferma y

no se pudo curarla. No se pudo. No pudieron los médicos curarla, ni po' acá, ni po' allá. Entonces, como yo tomé remedio de este... de este huachumo [el sanpedro], entonces me salió que ella era por un espanto viejo y unos cajos [...] malos, unas ganaduras de espíritus malos. Entonces yo me puse a curarla porque plata no teníamos pa' pagar a los doctores ni pa' comprar remedios de la botica porque eran caros. Entonces yo tomé remedio [sanpedro] y me puse a ver, a ver que cómo me salía pa' curarla...» Sigue una descripción detallada de la cura de su madre por parte de Ramón: su primera cura de su larga carrera de maestro curandero.

P. ¿Uno se hace maestro curandero o es Dios el que hace nacer maestros?

R. «Si es nacido por Dios, por bendición del Señor, es el sabio. Y también puede haber aprendistas de vista que sí pueden curar por conocencia, por libro de medecina, pero [...] no sabrán mucho como el [...] que sale por bendición del Señor.» (Pasapampa 1986).

Veamos los puntos sobresalientes de la entrevista.

- a. Ramón, a los 25 años, se enferma. En su enfermedad se produce una «perturbación», se «asonza del cerebro» y empieza a tener *visiones*.
- b. El maestro Eulogio García, pasado en la leyenda de los grandes maestros Huarinjanos, lo cura.
- c. Se enferma la madre de Ramón y no hay cómo curarla: los curanderos no pueden; no hay plata para llamar doctores ni para remedios de la medicina oficial. Se trata de una situación típica, como veremos, en la que a menudo se descubre la vocación de quién será curandero.
- d. Ramón toma su primer remedio (el maestro García no le ha podido dar porque él se encontraba «perturbado del cerebro» y en esos casos el sanpedro puede ser fatal para la salud mental). Y a través del remedio ve exactamente el origen de la enfermedad («un espanto, por un viento malo») y cómo él podrá exitosamente curarla. En otro pasaje de la misma entrevista Ramón dice que *se le presentaron* -vió- los remedios para la cura: la «piedra lara» (piedra de ara); flores blancas; ishpingo, ashango, bejuco de la montaña (las montañas); el agua del cáliz; el vino bendito; el agua de azahares, etc., es

- decir: los remedios tradicionales para curar el «susto», o «espanto».
- e. La madre de Ramón se cura y por sus parientes y su pequeña comunidad, Ramón es reconocido como «llamado». Su vocación, su llamada y su enfermedad juvenil, sus visiones y la visión que le otorgó el sanpedro ya no son consideradas accidentes sino signos que revelan que él ha nacido por ser curandero. Y curandero, afirma enfáticamente Ramón, se nace por bendición de Dios. Libros, experiencia, curiosidad no sirven para ser verdaderamente «sabio».

III. Celso Avendaño, Ayabaca. Aproximadamente cuarenta años, el más «culturizado» de todos nuestros informantes: ha trabajado en Lima, por Jaén, en Ecuador. Lee, se interesa de política, ha conocido muchos maestros. A pesar de todo, Celso permanece firmemente apegado a las estructuras culturales del curanderismo andino tradicional. A los doce años injiere por primera vez el sanpedro bajo la guía de un maestro. Se le presentan visiones de flores, colores y también visiones espantosas de animales monstruosos que él identifica con los saurios existidos en otras épocas que ha visto retratados en libros. Debe luchar con toda su voluntad para no huir frente a los monstruos que están por atacarlo. Sabe claramente que si se espanta y huye, o llora, el sanpedro nunca más le hará efecto, en toda su vida. Ve paisajes, lugares, ciudades, edificios que más tarde sabrá que son reales pues los verá en sus viajes. Ve también unas maquinarias que él nunca había visto y que luego verá cuando se empleará en Lima como obrero en una fábrica de chapas para gaseosas. Después de aquella primera experiencia con el sanpedro, Celso en las noches «soñaba cosas que el otro día comprobaba que existían». El sanpedro le dice: «Tú vas a ser médico. Mira los jardines que están al frente de ti. Mira qué hermosas flores. Mira qué grande gente. Mira qué ciudades. Mira qué paisajes pa' grandes.» En aquel entonces Celso no conocía las Lagunas sagradas de las Huarinjas. El «remedio» le dijo: «Conoces las Huarinjas y vas a ver que otro mundo se va a abrir tras de ti.» Celso visita las Huarinjas con el primer maestro que le dió la yerba: «Mi emoción era saber cómo eran esos campos. Y veía los jardines, porque fuí el mes de mayo donde todos los campos están florecidos, especialmente en la cordillera. Veía esos jardines que los soñaba y que había visto esa vez, cuando me dijo que vaya a las Huarinjas [...] en bajando de la cordillera fuí encontrando algunas piedras. Porque cuando Dios quiere que sus hijos entre ellos haya un chamán [Celso usa ese término culto en vez de curandero] éste rara vez compra la mesa. Este la encuentra en la

naturaleza. Dios se la va entregando en los distintos puntos de la tierra. De la noche a la mañana tiene cosas preciosísimas, con una importancia muy grande, con un poder curativo o destructivo enorme [...] Yo comencé a trabajar a los quince años atendiendo a algunos pacientes.» En sus visiones el sanpedro habla a Celso y lo instruye sobre el poder de cada cosa que él tiene en su «mesa» y él mismo puede ver como a cada objeto le corresponda un espíritu que él identifica con «el poder místico» de las cosas.

Alrededor de los veinte años Celso sufre por una serie de disturbios físicos y psíquicos y los médicos de Lima no pueden curarlo. Sube a la cordillera de Piura para consultar a un maestro y este le dice que él mismo tendrá que curarse pues ha nacido para ser curandero. Celso ya desde unos años atrás había dejado de practicar la medicina tradicional. Trata de decir que él ya no puede, o no sabe curarse, pero el maestro insiste: «Si tu cuerpo está lleno de salvajes, de hierbas medicinales, de montes, de piedras, de tanto misterio ¿qué vas a hacer? Lo que Dios escribe sobre uno tienes que hacerlo.»

Celso vuelve a Lima y se encuentra con muchos curanderos, unos buenos, la mayoría malos. Siguiendo el consejo del maestro cordillerano, Celso enriquece su «mesa» con muchas «artes» nuevas: huacas de los gentiles; piedras; varas de maderas; conchas. En las noches sueña y empieza a decodificar los mensajes recibidos en sueño, fuera de sus visiones propiciadas por la ingestión de sanpedro. Elabora, en base a su personal experiencia y de acuerdo al simbolismo andino, un código de interpretación de esos mensajes simbólicos: el agua clara significa el buen éxito de una empresa, o una cura; el agua turbia significa obstáculos y dificultades; el color verde significa vida y porvenir; el amarillo la procreación; el rojo la destrucción; el negro la muerte; las nubes negras que envuelven a una persona anuncian su enfermedad y su muerte. A menudo en los sueños asiste a acontecimientos que puntualmente verá realizarse. Su enfermedad dura cinco años en el curso de los cuales su maestro, Jiménez, lo exhorta a no dejar el camino por el cual ha nacido: el del curanderismo. En sus sueños Celso ve muchas plantas medicinales y de ellas, en sueño, aprende el uso, hasta de aquellas que no son usadas en la medicina tradicional. Ve una cantidad de gente que lo suplica los cure.

El maestro Jiménez inicia Celso al uso de las drogas rituales más

peligrosas: las «mishas» (*Brugmansiae, Daturae*). La primera vez Celso advierte las alteraciones físicas producidas por las drogas. Pierde conocimiento, levanta piedras que sólo entre seis hombres pueden levantarse. La segunda vez el maestro lo encierra en un cuarto, a oscuras, por ocho días. No obtiene visiones. Después de su encerramiento, a la luz del sol, el maestro le da sólo una cucharada de sanpedro y él empieza a ver toda su vida, desde su nacimiento hasta al momento en que, a orillas de las Lagunas sagradas el primer maestro se le revela con su verdadera identidad: un brujo, un malero. Celso entiende el sentido de los ritos que aquel hizo sobre su persona: hechizos que han producido, después de años, su enfermedad. En ese mismo momento, Celso aprende (ve) el origen de sus males y aprende el método con que se curará. Adquiere la «vista» que, desde aquel entonces, no lo abandonará nunca más. Deviene maestro curandero y empieza a ejercer su arte.

Veamos las etapas de este largo y sufrido *iter* iniciático:

- a. A los doce años: primera administración de sanpedro. Visiones bellas y horroríficas al mismo tiempo. Celso intuye que debe resistir sino el sanpedro nunca más lo asistirá.
- b. En la visión obtiene su primera «llamada»: el sanpedro le dice que sera curandero y le hace ver los lugares más sagrados del curanderismo norteño: las Lagunas Huarinjas.
- c. Celso viaja a las Huarinjas y puede darse cuenta que sus sueños en realidad eran el viaje de su «sombra» a aquellos lugares, los mismos que ahora ve con ojos despiertos.
- d. En el camino de regreso encuentra los objetos de su primera «mesa» y el sanpedro lo instruye sobre su uso y sus poderes que él mismo ve en forma de espíritus.
- e. Celso empieza a curar gente pero, a los veinte años cae enfermo y su enfermedad dura cinco años. En este periodo Celso sueña mucho, sin el sanpedro, de noche, y empieza él mismo a interpretar sus sueños.
- f. El maestro inicia Celso al uso de las «mishas» pero no se presentan visiones hasta cuando Celso no toma un poco de sanpedro. Se presenta, entonces:
- g. La segunda visión propiamente «shamánica», la contemplación de su propia vida; el *auto-diagnóstico* y la auto-prescripción de la terapia que tiene como éxito la cura de su propia enfermedad.

Nótese como los sueños (nocturnos) de Celso con valor de clarividencia se presentan después de la primera ingestión del sanpedro y se intensifican en la época de su enfermedad (una «enfermedad de daño»).

IV. Cristóbal Zapata, de Chontapampa, Huancabamba. De aproximadamente cuarenta años de edad. Ha sido adoptado, desde muy niño, por el abuelo materno, Candelario Morales quien, a la edad de seis años, le hizo tomar sanpedro. En su primera visión, el niño Cristóbal vio un gran incendio y el día siguiente el fuego destruyó la casa de un vecino. Su abuelo escondía su dinero en lugares secretos de su casa, como acostumbra los campesinos, y el niño siempre daba con los escondrijos del dinero.

Cuando Cristóbal llega a los 18 años, su «padre» (el abuelo que lo había criado como padre) se enferma. Hasta esa fecha el joven no quería saber nada con el curanderismo. Ninguno de los maestros que visitaron el paciente pudo hacer nada, ni el mismo abuelo, Candelario, buen maestro muerto a la edad de 120 años, logró curarse.

Uno de los maestros aconsejó a Cristóbal que tomara sanpedro por amor a su abuelo, para alcanzar a ver cómo se podía curar de su parálisis. Cristóbal toma sanpedro asistido por un maestro. La primera sensación es de parálisis. Exactamente como su abuelo: la enfermedad, según un proceso netamente shamánico se había «transmitido» al cuerpo del (futuro) curandero. Añade Cristóbal, en nuestra entrevista, que el buen maestro debe sentir la misma enfermedad que el enfermo. Tullido, como su abuelo, Cristóbal no puede moverse. Se encomienda a todos los ángeles y al mismo Dios que lo socorran. Toma tabaco de la «mesa» del abuelo, suerbe un poco de tabaco por la nariz («singa») y su cuerpo se libera de la cintura hacia arriba, pero no puede caminar. Toma otro tabaco y puede levantarse mas no caminar. Se encomienda nuevamente rezando y empieza a frotarse el cuerpo con una vara. Camina. El maestro que lo asistía, mientras tanto dormía. Cristóbal despierta el maestro y le ordena las acciones terapéuticas que debe ejecutar, conforme las veía con el sanpedro. El abuelo se despierta y pregunta quién está curándolo: «Su hijo Cristóbal» contesta el maestro y el abuelo dice: «Mira, hijo, así se aprende a curar enfermos». Siempre siguiendo el contenido de su visión, Cristóbal ordena de frotar el enfermo con una huaca. El mismo abuelo hace ofrendas a la huaca y Cristóbal alcanza a ver el origen de la enfermedad: un hechizo que habían hecho a su abuelo en la selva. La fi-

gura del abuelo estaba envuelta en una nube negra. El sanpedro ordena a Cristóbal de agarrar una espada bañada en siete lagunas y de ir a una chorrera de agua y cortar tres veces el aire contra los hechizos. En la visión Cristóbal ve salir de las cuatro esquinas de la casa cuatro puercos gruñendo. Un hombre, siempre en su visión le ordena de «shulalar», o sea de «refrescar» su casa asperjándola con cosas «frescas» (rosas blancas, azúcar blanca, jugo de caña, agua de manantial, harina de maíz blanco, perfumes). Cristóbal levanta el colchón y siente un fuerte olor a putrefacción (el hechizo produce olor a muerto). Ejecuta la ceremonia de la «shulalada» y el olor desaparece.

Sigue la misma visión y Cristóbal se ve a sí mismo en el balcón de su casa con un buen traje puesto y un buen reloj de oro en la muñeca. Por el camino llega un hombre muy alto que lo llama y lo invita a bajar a la calle. Ese hombre agarra la cabeza de Cristóbal y le dobla el cuello para que mire hacia el cielo. En el cielo hay dos pequeñas nubes negras que se transforman una en el abuelo, la otra en San José, ambos viejísimos y cubiertos por el mismo manto. Ellos miran hacia Cristóbal y del cielo le arrojan flores, y flores sobre su camino. El hombre dice al joven que salte lo más alto que pueda y Cristóbal con un brinco llega al cielo. Luego baja del cielo otra pequeña nube que, al llegar sobre Cristóbal, se transforma en astro. «No tengas miedo -le dice el hombre- este es tu astro que te acompañará en tu vida. Será padre y madre para que tu vivas. Tú no tienes trabajo, este será tu trabajo.»

Del astro se desprende un luz fuerte, «como de lámpara Petromax» y todo el mundo empieza a arder. En ese preciso instante Cristóbal adquiere el poder de ver y de curar.

Desde ese entonces empezaron a llamarlo para que cure. La primera vez que Cristóbal cortó sanpedro para tomar, en su nueva profesión de maestro curandero, se le presentó en visión un viejito alto un metro, el espíritu de la planta, explica Cristóbal y al mismo tiempo un gallo empezó a cantar. Desde ese día, cada vez que trabaja, el mismo viejito se le presenta y se sienta a su costado, cerca de la «mesa», y lo asiste y aconseja.

Un día un cliente que le había pedido adivinarle el porvenir, le regala un par de pantalones y un saco, del mismo color de los que Cristó-

bal vestía en su sueño y también un reloj de oro de la misma marca del reloj que tenía a la muñeca en el sueño. El sueño se reveló verídico.

Cristóbal repetidamente me aseguró que antes nunca le había interesado el curanderismo y que en ningún momento su abuelo lo había forzado a intentar de aprender el arte, si se exceptúa la vez que le hizo tomar sanpedro a los seis años de edad. (Mitupampa, Huancabamba, 1990).

La estructura de este precioso relato es la siguiente:

- a. El nieto de un curandero ilustre, a los seis años de edad tiene su primera visión verídica: un acontecimiento que se realiza el día siguiente.
- b. Hasta los 18 años el joven no tiene nada a que ver, ni quiere saber nada con el curanderismo, hasta que se le enferma el abuelo-padre. Frente a la incapacidad de los maestros, él mismo toma sanpedro y empieza a dirigir las operaciones rituales-terapéuticas: obtiene el diagnóstico (de «daño») y ve la terapia a ejecutarse.
- c. En la misma visión una entidad, un hombre muy alto, lo guía para que perciba lo signos que lo consagran maestro curandero: su abuelo y San José, bajo el mismo manto, arrojan del cielo flores como bendición para él y su futuro trabajo. Este hecho confirma y otorga el sello sobrenatural a su llamada. La bajada de la nube-astro es muy significativa si se interpreta a la luz del pensamiento tradicional andino que veía en las estrellas las formas arquetípicas y los principios animadores (*camacuni* en el manuscrito de Huarochiri) de cada ser. Entre los Desana de Colombia el shamán debe subir hasta encontrar su propio astro donde reside su contraparte espiritual y reunirse con ella. Algo similar acontece a Cristóbal. La bajada del astro incendia el mundo, como en la visión de su niñez, pero esta vez no predice una desgracia sino actúa como el conferimiento del poder de la visión al nuevo curandero.
- d. En su primera «mesada» Cristóbal obtiene su «compacto», es decir la manifestación del espíritu auxiliar que lo acompañará para siempre.

Conclusiones

El tema del sueño iniciático en el curanderismo debe ser ulteriormente investigado. Me he propuesto este trabajo importante y, a la vez,

delicado y paciente pues se necesita una gran amistad y confianza con el maestro para que él cuente sus experiencias las más sagradas e íntimas y, cosa más delicada aún, para que acepte que se publiquen. Puesto que el estudio sigue, no pueden darse sino « conclusiones » preliminares que se refieren a los datos recogidos hasta hoy. Lo que podemos afirmar, sin embargo, es que la estructura cultural del « sueño iniciático » (incluyendo la visión iniciática propiciada por las drogas rituales) en el curanderismo norteño presenta significativas concordancias con el contexto cultural de la tradición andina, documentable en los datos etnográficos de las fuentes de los siglos XVI-XVII y presenta afinidades transculturales con el contexto shamánico del sueño revelador de la llamada, o vocación del terapeuta- adivino tradicional.

Significativa resultaría también una comparación estructural con el contexto del sueño/visión en la iniciación de la nobleza incaica estudiado por Ziolkowski (Ziolkowski 1984).

NOTA: Este capítulo es reelaboración de un precedente ensayo (Polía 1994a).

CAPITULO 5

EL CONCEPTO DE «SOMBRA» Y SUS RELACIONES CON LOS CONCEPTOS ORIGINARIOS DE «DOBLE ANIMICO»

1. *El concepto de sombra en el curanderismo*

El castellano «sombra» sustituye un vocablo correspondiente del quechua que, a su vez, había reemplazado un vocablo de los idiomas hablados en las provincias guayacundas del Norte antes de la llegada de las huestes incaicas (hacia la mitad del siglo XV). La desaparición de las formas lexicales precolombinas no implica, sin embargo, el paralelo abandono por parte de las culturas andinas de las ideas originarias sobre la estructura del hombre y la cosmovisión que postulan la existencia en la persona, junto con el cuerpo físico, de otros principios no-materiales (en número variable) que es muy atrevido, por no decir equivocado, comparar con los conceptos cristiano-aristotélicos de «alma» y «espíritu». El moderno término de «sombra» se refiere solamente a uno de estos originarios principios inmateriales del hombre. La «sombra» distinta del «alma» y con funciones autónomas respecto al cuerpo y a la conciencia sensorial, goza de sus propias características junto con la posibilidad de una propia posibilidad de existir actuar y sentir sin depender del cuerpo.

Al shamán se le considera tal porque es capaz de desarrollar y usar una forma de conciencia independiente de los sentidos físicos, identificada con su «sombra», que él intencionalmente «extrae» de su cuerpo para efectuar el «viaje» en el espacio y en el tiempo a fines divinatórios y terapéuticos. La gran mayoría de los «síndromes culturales», además, presupone un «contagio», una herida, el rapto y consiguiente cautiverio de la «sombra» de tal manera que, esclarecer el significado y la extensión del concepto de «sombra» nos permitirá entender uno de los rasgos característicos esenciales y originarios de la medicina tradicional andina

y, en general, de las Américas: la profunda interrelación entre el mundo visible y el mundo «invisible», el universo mítico ancestral. En segundo lugar, permitirá entender las razones profundas del uso de sustancias psicotrópicas y aclarar la dinámica de los «síndromes culturales» que implican la pérdida, o raptó de la «sombra» y, por último, permitirá penetrar en el sentido de las prácticas terapéuticas correspondientes.

No tenemos las pruebas fehacientes para afirmar que el vocablo «sombra» traduzca exactamente un vocablo de algún idioma originario, lo cierto es, de todas maneras, que la palabra castellana ha sido escogida tomando en cuenta el valor simbólico inherente al fenómeno natural de la sombra proyectada por los cuerpos cuya característica es la de conservar, aun careciendo la sombra de consistencia material, una relación de similitud con el cuerpo que la proyecta. Así como acontece con la sombra física, la «sombra»-doble espiritual conserva igualmente las facciones de la persona. La «sombra», además, mantiene con la persona una relación sustancial como ocurre con la sombra proyectada por las cosas y así como, de acuerdo a arcaicas ideas mágicas, actuando sobre la sombra producida por el cuerpo puede actuarse sobre la persona, el mismo resultado se logra actuando sobre la «sombra», o doble inmaterial de la persona.

En el quechua del siglo XVI-XVII, los vocablos que expresan el concepto del fenómeno físico de «sombra» no parecen autorizar su ampliación semántica hasta abarcar el concepto de «doble anímico»: «Llanto - sombra»; «Llanto çapa - cosa sombría» (Domingo de Santo Tomás 1951: 308). «Çupan. La sombra de persona o animal»; «Llantu. La sombra»; «Llantuni. Hazer sombra»; «Sombría cosa. Llantu llantu»; «Lo que hace sombra. Llantuycuk llantupayak» (González Holguín 1989: 88; 210; 673). En el quechua moderno *arwa*, *llantu*, *supan*, *wani* expresan igualmente el concepto físico de «sombra».

En el idioma aymara de nuestros días, en cambio, *qamasa* significa «sombra» y es «Una de las almas humanas (...) El tamaño de la sombra determina si una persona es fuerte o débil en sus relaciones con los demás. También la sombra puede perderse separándose de la persona a la que pertenece, p. ej. a causa de un susto.» (van den Berg 1985: 154). Siempre en el aymara *ch'iwi* significa «sombra» y se refiere, como *qamasa*, a «una especie de alma que le sigue al hombre» (idem: 55).

Una fuente de 1612, la «*Mission a Chachapoyas*», brinda el testimonio inédito de la interpretación hispánica del concepto andino de doble anímico identificado con la «sombra». En esta Carta Annuar enviada al P. General de la Compañía de Jesús se menciona una hechicera que «mataba con sus hechizos, matando primero la sombra» (ARSI. Peruana. Litterae Annuae, Vol. 13; T. II: fol 2v., p. 125v.).

Arriaga (1621) menciona un rito de magia negativa que consistía en quemar una figurilla de sebo para hacer daño a alguna víctima: «Hicieron su sacrificio y le quemaron, como ellos dicen, su alma, haciendo un bultillo o una figurilla de sebo y quemándola, y así dicen que queman el alma del juez, o la persona cuya alma queman, se entontezca y no tenga entendimiento ni corazón, qué estas son sus frases» (Arriaga 1968: 210). Que el término «alma», usado por Arriaga, traduzca un correspondiente concepto originario lo prueba el hecho que el autor utiliza dos expresiones usadas por los indígenas: «atontecer» y «no tener entendimiento ni corazón». Estas expresiones se encuentran puntualmente en los primeros Vocabularios del quechua (como veremos) para indicar el efecto de la pérdida del doble anímico -el «corazón» o *sonqo*- que hoy es expresado por la palabra «sombra».

Vamos a examinar las características propias a la «sombra», o doble anímico, en el curanderismo andino septentrional:

- a. No sólo el ser humano tiene «sombra», sino todos los seres y cosas que tienen poder la tienen como son cerros, huacas, árboles, animales, plantas, objetos (varas, «artes» de la «mesa» etc.).
- b. Separada del cuerpo, la «sombra» mantiene consciencia e identidad autónomas. Puede ejecutar acciones independientes por completo del cuerpo y manifiestamente contradictorias con las posibilidades corpóreas y con los datos de la experiencia visible como es «viajar» o «volar» en el espacio y en el tiempo pasando a través de cuerpos sólidos, alcanzando instantáneamente lugares alejados y acontecimientos que no pertenecen al presente histórico; influir positiva o negativamente en la salud de otras personas; establecer contacto con las entidades míticas, etc..
- c. La «sombra» separada del cuerpo conserva intactas las características fisionómicas y las cualidades características de la persona como bondad o maldad, fuerza, sabiduría, belleza o fealdad a tal

- punto que por la «sombra» (cuando se pueda verla) puede deducirse a quién pertenece, siempre y cuando la «sombra» no se transforme en semblantes animales, como en el caso de ciertos alomorfismos que hoy se atribuyen generalmente sólo a los «maleros» pero que antaño formaban parte de una clase más amplia de shamanes.
- d. Existen «sombras buenas» y «sombras malas», según que pertenezcan a personas buenas o malas.
 - e. La «sombra» puede ser raptada por parte de entidades míticas que actúan autónomamente o por intervención de un brujo.
 - f. La «sombra» puede ser «llamada» y reintroducida en el cuerpo por medio de prácticas rituales.
 - g. Ciertas personas, como los shamanes, pueden transformar su «sombra» tomando apariencia animal.
 - e. Las heridas que se produzcan en la «sombra» se transmiten al cuerpo. A ese fin, para herir eficazmente la «sombra» se prefiere utilizar armas especiales como espadas, varas o balas de fusil rociadas con agua bendita. Sobre éstas últimas se graba una cruz y se les llama «balas de cruz». Las batallas entre curanderos y maleros siempre son duelos entre «sombras» cuando las mismas se hallan separadas de los cuerpos.
 - f. Mientras la «sombra» puede subsistir fuera del cuerpo éste, careciendo de su «sombra», manifiesta toda una serie de disturbios y anomalías que, en el diagnóstico tradicional, delatan la pérdida de la «sombra» y el cuadro nosográfico del «susto». Si se lo examina atentamente, pueden descubrirse las funciones de la «sombra» deduciéndolas de los desequilibrios físicos y psíquicos producidos por su ausencia.
 - g. La «sombra» preside a la identidad psíquica de la persona, sobre todo al carácter y a la personalidad, coordinando, o determinando las facultades intelectivas. De la «sombra» depende la volición, es decir la capacidad de enfrentarse con la existencia biológica y la convivencia social permaneciendo conscientes y responsables de sus propias acciones y decisiones. Si la ausencia de la «sombra» se prolonga por mucho tiempo, las principales funciones psico-físicas quedan alteradas, o impedidas hasta que, como consecuencia última, sobreviene la muerte.
 - h. La «sombra», entonces, goza de una estrecha relación con la energía vital y con el vehículo material de ésta: la sangre. De una persona psíquicamente débil, o temerosa, o tímida, o muy fácil al mie-

do y, por consiguiente, a la pérdida de la «sombra», se dice que tiene «la sangre débil», o «la sombra baja». Una persona de «sangre fuerte» puede «aojar»/«ojear» a una de «sangre débil», o de «sombra débil» o «baja». En caso de espanto, la palidez que resulta por la experiencia traumática viene interpretada como una «huida de la sangre» y las expresiones usadas aclaran el concepto: «se le escapa la sangre»; «la tierra se chupa la sangre». Ambas expresiones se refieren a la consecuencia de la «pérdida», o «rapto de la sombra» y manifiestan sin dudas la relación sustancial entre «sombra» y sangre:

Sombra Fuerte	=	Sangre Fuerte
Sombra Débil	=	Sangre Débil

El cotejo de dos fuentes del siglo XVII permite documentar la continuidad cultural de esta relación. La primera es una Carta Anua de la Compañía de Jesús en la que se da noticia de los sucesos de la «*Mission A los Yndios ydolatras del Corregimiento de La Barranca y Cajatambo*» (1617) y de una clase de operadores negativos que utilizaban la sangre de las víctimas.

«El otro modo de brujos es aun mas yntelligible porque confessaron todos, q. el Demonio, que como se a dicho se les aparecía, y era dellos adorado, les auia dado ciertos poluos conque adormeciessen la gente, y pudiessen seguram.te entrar en las cassas, y matar el muchacho que quisiessen, y para que con los mismos poluos se hiziessen ynuisibles. a los q. los encontrassen. LLegando pues a la casa, que querian, soplaban los poluos sobre los perros, o personas, que alli auia, con que todos quedaban como si fuessen de piedra, y ellos llegaban seguram.te al niño que assi mesmo dormia, y de las coruas y otras partes blandas pelliscando sacaban algunas gotas de sangre, que guardaban en la boca, o en algun testeuelo, llegaban al lugar de sus juntas, donde el Demonio les estaba aguardando en alguna de las formas dichas, el qual tomaba la sangre, y a uista de todos la conuertia en carne, y algunas vezes en vn muchacho, al qual inhumanamente despedaçaba, y daba para que las mujeres guisassen y todos comiessen [...] De los pelliscos, y sangre que les sacaban quedaron los muchachos señalados en todo el cuerpo de cardenales, y morian breuem.te dando voces y llamando por su nombre al yndio. que les auia

chupado, y ellos no auian visto.» (ARSI, Peruana. Litterae Annuae, vol. XIV, t. III: fol. 4i-4i v., pág. 55-55v.).

Esta clase de brujos eran llamados *Cauchus*, o *Runapmicuc* («Come-hombres»), o «chupadores» (Arriaga 1968: 208). Arriaga (1621) relata noticias similares acerca de estas ceremonias mágico-negativas añadiendo algunos detalles. Al mismo tiempo, al relatar de las juntas diabólicas en que comían la sangre de sus víctimas convertida en carne brinda la clave para entender la razón por la cual era la sangre el ingrediente principal para obtener el resultado deseado, la muerte de la víctima: «Es común frase y modo de decir cuando hacen estas juntas: «Esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona»» (idem: 208).

La aclaración de Arriaga, sin lugar a dudas, testimonia la relación originaria «sombra»-sangre y sangre-vida, la misma que aun sobrevive en la medicina tradicional andina y que, extendiendo la precedente relación, podemos expresar así:

Sombra - Sangre - Vida

- i. Después de la muerte, la «sombra» sobrevive en una existencia fantasmal conservando las cualidades fisionómicas y características de la persona a la que pertenecía en vida. La «sombra» de los muertos permanece junto a sus restos (huesos, momias, prendas) y a los lugares donde el difunto vivía (ruinas, casas).
- l. La «sombra» conserva una íntima relación con los objetos pertenecientes o que han sido de propiedad de la persona y especialmente con ciertas partes de su cuerpo: prendas, retratos, uñas, cabellos, saliva, sangre, semen, aliento. Actuando sobre una de estas cosas, o sobre varias al mismo tiempo, puede actuarse, a través de la «sombra» en ellas contenida o que les adhiere, sobre la persona misma para curar, o propiciar fortuna, o para contagiar el «daño» y causar desgracias, o en la magia amorosa.

En el léxico curanderil los objetos que en las ceremonias sustituyen la persona son llamados «sombras» por su relación con la «sombra» y de la «sombra» con la persona. La relación existente entre el objeto, la sombra y la persona era y es aprovechada para varias operaciones rituales. Villagómez (1649) hablando del adivino por medio de sueños, o *moscoc*, dice que éste se hacía dejar la ven-

da con la que se ceñían la frente, la bolsa, o una prenda, si se trataba de un hombre, o la faja de lana que servía de cinturón, si se trataba de mujeres, para dormir sobre estos objetos. Cuando le consultaban por cuestiones amorosas, al contrario, pedía cabellos, o prendas de la persona (Villagómez 1919:153).

Polo de Ondegardo (1559) escribe: «Item acuden á los hechizeros, para que les den remedios para alcançar vna muger, ó aficionarla, ó para que no los dexen la manceba: y las mugeres acuden á los mismos para lo mismo. Y para este efecto les suelen dar ropa, mantas, coca, y de sus propios cabellos, ó pelos, ó de los cabellos y ropa del cómplice, y á veces de la misma sangre para que con estas cosas hagan sus hechizerías» (Polo de Ondegardo 1906:197).

- m. La «sombra» tiene una relación muy estrecha con el *nombre* de la persona, por esto en las fórmulas (positivas o negativas) es necesario conocer y pronunciar los nombres exactos de la persona.

Estos son, en síntesis, los elementos principales del concepto de «sombra». Pasamos ahora a examinar otras características que impiden la identificación de la «sombra» con el «alma» o «espíritu» o, por lo menos, con la interpretación de estos términos de acuerdo a la filosofía cristiano-aristotélica (escolástica) la misma que, después de haber influido en la cultura europea, influyó parcialmente, por medio de la evangelización, en las culturas indígenas de América.

La primera consideración fundamental es que el concepto de «sombra» no se refiere sólo a la persona humana sino se extiende también a los animales, a las plantas, a las cosas o, por lo menos, a las cosas dotadas de poder y que por esto mismo son definidas «vivas». Hablar a propósito del mundo andino de «objetos inanimados» es, por lo tanto, una expresión impropia.

La «sombra» de un lugar, u objeto -una huaca por ejemplo- manifiesta el poder del lugar, o de la cosa así que «sombra» y «encanto» son inter-dependientes al punto de poderse usar como sinónimos. El poder de las huacas, o de los lugares encantados, bajo el efecto de las sustancias psicotrópicas, se manifiesta como la «sombra», el «espíritu», el «encanto» de las cosas mismas, o de los lugares. Los datos proporcionados por algunas entrevistas pueden servir para aclarar este punto. Cuando pregun-

té al maestro Marino Aponte de Huancabamba ¿Bajo el poder del sanpedro qué parte de Ud. es la que viaja? él contestó que su «sombra» es la que viaja llevando consigo las «sombras» de los objetos de la «mesa», especialmente las de las varas y espadas para defenderse.

Las dos entrevistas que siguen son de relevante valor etnográfico por los datos que brindan acerca de los conceptos de «sombra» y «encanto»:

I. El maestro Celso Avendaño de Ayabaca, hablando de su «mesa» explicaba: «Los objetos de la mesa tienen sus sombras que tienen forma distinta del objeto. La piedra de tres huecos que tengo en la mesa tiene una sombra como de señorita muy bella, que dice llamarse Rosa María. San Cipriano tiene su sombra que es el mismo santo. Lo mismo el Cristo de palo santo tiene una sombra que es el mismo Jesús, que se presenta habla y dirige. Un hombre con chullo, emponchado, pantalón arremangado, ojotas de cuero, es la sombra de una huaca traída de Lima. Los cuarzos también tienen espíritus, que se presentan como mujer con manto blanco y una corona de plata. La mesa en virtud se transforma todita y ya no es la que se ve sin virtud. También las varas se ven como espíritus, como soldados incaicos. Es la virtud misma que dicta cómo hay que tallar la figura que se encuentra en los palos de la mesa. Esos espíritus se ven en virtud» (Ayabaca 1986).

Para Avendaño «sombra», «espíritu», «virtud» son sinónimos y manifestación del poder de los objetos, o «artes», de la «mesa» curanderil. Cada objeto tiene su doble inmaterial que se manifiesta en forma distinta del objeto manteniendo, sin embargo, una relación analógica con el objeto mismo: una señorita con la piedra «femenina»; San Cipriano y Jesús con sus respectivas imágenes; mujeres ataviadas de blanco y de plata con la claridad y transparencia de los cristales de cuarzo; soldados incaicos con las varas que sirven para atacar y defenderse, etc..

II. En la entrevista que sigue hecha al maestro Segundo Culquicondor de Ahul, Ayabaca, el «poder» de las piedras de la «mesa» coincide con el «encanto» que es, al mismo tiempo, la manifestación en visión del poder: «Los encantos esos de un cerro, de una huaca, pues son invisibles pues señor [...] Ya, mire, pásemela esa piedra, vé esa piedra usted lo ve simple [...] pero no sabe lo que son esas piedras [...] estas son las huacas

que cajan. Aquí tengo un rey de los incas pero usted ahora visible no le ve nada, usted lo ve unas piedras, con el permiso, brutas y tengo muchas cosas es que yo le enseño lo que es para defenderme [...] Pues yo me defendiendo de cualquier brujo, no me dejo joder. Esas son las piedras, vé, míreme doctor [...] este es un rey, esta piedra l'he hallau en un cerro y esta piedra bien se duerme usted lo agarra ¿esta piedra simple pa' qué sirve? Pa' lo avienta, pa' lo bota en un dolor de estómago, o lo bota en una almorragia de sangre, o lo bota en un derrame cerebral. ¿Lo mata? Lo mata, pues ¿qué le interesa? Estos, estos son los encantos. Entonces nuestros encantos usted si está cajau en estos encantos tengo que desencantarlo y poderlo curar. Tamién esa piedra: esa piedra parece qu'es simple pero es una piedra [...] si usted le agarrara la hierba, le agarrara a usted la tuna [el sanpedro] usted lo alcanza a ver que se asuspende qu'es una mujer inmensa, es una mujer diferente, bien polleronototota [con grandes polleras] si usted no le ha tenido fé lo huaraquea, pa' lo mata, señor, lo mata [...] Lo mata ¿qué le interesa a ella? ¿Quién lo cura? Nadie lo cura. La sanidad [los doctores de la posta médica] ni lo curan, tiene que curarlo un tabaquero [un curandero]. Estos son mis encantos...» (Ahul 1987).

Los datos de estas dos entrevistas nos permiten plantear la siguiente identidad:

***Sombra* = «Espíritu» = «Virtud» = «Encanto»**

Tres ulteriores consideraciones subrayan la diferencia entre «sombra» y el concepto popular de «ánima» («alma», «espíritu»):

1. Cuando la «sombra» se aleja del cuerpo la muerte no se da de inmediato sino después de un tiempo que varía de acuerdo a la capacidad vital y la resistencia de la persona; de acuerdo a la entidad del traumatismo que causó la separación de la «sombra» del cuerpo y de acuerdo al poder del espíritu que se apoderó de la «sombra».
2. Cuando, al contrario, el «alma», o el «espíritu» se aleja del cuerpo el resultado inmediato del alejamiento es la muerte.
3. Después de la muerte la «sombra» sobrevive al cuerpo pero no comparte la suerte del «alma» (o del «espíritu») ya que no se presenta frente a Dios, como ésta (o aquel) para ser juzgada y recibir el premio o el castigo: el destino final de la «sombra» no es el in-

fierno o el paraíso sino ella permanece en los lugares donde la persona ha vivido y donde ha sido sepultada.

Elementos ulteriores pueden obtenerse si analizamos los términos del léxico:

- a. «Sombra» es común a seres humanos, animales, plantas, cosas y se refiere a un doble espiritual separado del cuerpo y en vida y después de la muerte. Cuando se refiere a los muertos, «sombra» se usa para los muertos cristianos y para los muertos «gentiles», sin diferencia. Para las almas de los insepultos, de los asesinados, de los suicidas o de las almas del purgatorio se usa a menudo «pena» como sinónimo de «sombra» ya que éstas se manifiestan a los vivos quejándose para lograr venganza, sepultura, misas, etc..
- b. En varias entrevistas sobre el tema de la «pérdida de la sombra» he documentado el uso del vocablo «sombra» intercambiado con «razón» y esto por el hecho que la pérdida de la «sombra» redonda en una pérdida o alteración profunda de la razón.
- c. «Espíritu»: además de usarse para indicar el espíritu del ser humano, la palabra se emplea también refiriéndose a las entidades del mundo mítico como sinónimo de «encanto». Se habla del «espíritu» del Inca, de los gentiles, de una laguna, de un lugar, de una huaca, de un objeto. O se habla indistintamente de «sombra». En todos estos casos, entonces, «sombra» es sinónimo de «espíritu» como «encanto». Al contrario, en el caso de un difunto que se presente a Dios se usa «espíritu» y nunca «sombra».

Las relaciones hasta aquí expuestas pueden reunirse en el siguiente cuadro sinóptico:

CUADRO N° 1

TIEMPO DE LOS GENTILES				TIEMPO DE LOS CRISTIANOS				
ENCANTOS	ARTES MOROS O GENTILES	HUACAS CERROS LAGUNAS CUEVAS TUMBAS	ESPIRITUS DE LOS GENTILES	MUERTOS BAUTIZA- DOS pantásima; penas; carros de almas;	MAESTROS CURANDE- ROS MALEROS	GENTE CUALQUIE- RA	PLANTAS San Pedro; mishas; cimoras; etc.	ARTES DE MESA
				ALMA				
PODER							PODER	
					RAZON			
ESPIRITU								
SOMBRA								

2. *La separación de la sombra del cuerpo*

Examinemos ahora los casos en los que la «sombra» puede separarse del cuerpo. Su separación ocurre como consecuencia de:

1. Un acontecimiento natural que produzca una impresión violenta en el sentido más amplio de la palabra, impresión definida como «susto», o «espanto». Dicha experiencia traumática produce la separación de la «sombra» que cae invariablemente en poder de una entidad del mundo mítico ancestral, un «espíritu» o «encanto». Hasta hoy no hemos documentado el caso de una alma de difunto cristiano que «rapte», o se apodere de la «sombra» de una persona.

2. Motivos que nada tienen a que ver con el «susto» ya que las impresiones violentas e intensas no son las únicas responsables de la separación de la «sombra» del cuerpo. En estos casos, que desde una perspectiva etiológica no forman parte de la tipología del «susto» a pesar del idéntico cuadro nosográfico, la «sombra» puede ser raptada por:

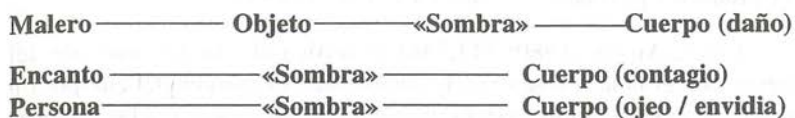
2a. Una entidad sobrenatural («encanto»), a menudo como consecuencia de acciones voluntarias, o involuntarias, que provocan su intervención como, por ejemplo dormir cerca de antiguas tumbas, o de una huaca; quebrantar tabus, o prescripciones rituales. Es éste el caso de la «tapiadura» y de la «cajadura» («cajo/caju»), síndromes que revelan casi siempre la pérdida de la «sombra»

2b. Un malero, a fines mágico-negativos, puede, propiciando la intervención de sus espíritus auxiliares, sustraer la «sombra» de la víctima para «empomarla» (tenerla prisionera), o hierirla para producir «daño» en el cuerpo de la víctima, o su muerte

2c. En las prácticas de magia amorosa, o «guayanche» el operador puede ejecutar la «llamada de la sombra» en una manera del todo parecida a la del malero pero con la finalidad de doblegar la voluntad de la víctima.

Aun cuando no sea extraída del cuerpo, o raptada, la «sombra» puede ser «contagiada», como en el caso de prácticas ejecutadas sobre las prendas de la persona, y el «contagio» de la «sombra» se transmite al cuerpo. Es significativo notar que los objetos que «sustituyen» la persona

se llaman «sombras». De la misma manera, una entidad del mundo mítico puede autónomamente -sin la mediación de un operador- «contagiar la sombra» de una persona produciendo disturbios físicos y/o psíquicos. Así mismo, una persona «de sangre fuerte» puede «contagiar» el «ojeo» o la «envidia». La dinámica del «contagio» es la siguiente:



En cada uno de los casos mencionados la «sombra» se separa del cuerpo como resultado de la intervención de fuerzas externas. Existen, sin embargo, casos en que la «sombra» abandona el cuerpo como resultado de una acción intencional de la persona misma, como acontece con el shamán, o como resultado de un proceso natural que interesa a cada ser humano, como es el sueño. Puede ocurrir que en sueño la «sombra» realice «viajes» en lugares que serán reconocidos por el soñador cuando en un futuro se encontrará al pasar por ellos, o que en sueño se establezca el contacto con los «encantos», o que sean previstos acontecimientos que realmente ocurrirán. Existen, por lo tanto, sueños espontáneos -no producto de la ingestión de drogas- con contenido de carácter adivinatorio. Estos sueños, a diferencia del «sueño» del shamán, no han sido determinados conscientemente, son del todo excepcionales y no pueden ser controlados, o dirigidos por el soñador.

En el antiguo Perú se pensaba que en el sueño y en el ensueño acontecía la separación del «doble» del cuerpo: «No es posible contar de una vez las niñerías o burlerías que aquellos indios tuvieron, que una de ellas fué tener que el alma salía del cuerpo mientras él dormía, y que lo que veía por el mundo eran las cosas que decimos haber soñado. Por esta vana creencia miraban tanto en los sueños y los interpretaban diciendo que eran agüeros y pronósticos, para conforme a ellos temer mucho mal o esperar mucho bien.» (Garcilaso 1963:53).

En la cultura aymara el sueño es llamado «pequeña muerte» (*jisk'a jiwa*) porque el alma, cuando uno duerme, puede dejar el cuerpo. (Tschopik 1968: 163).

También en las antiguas culturas de habla nahua «El sueño se equipara (...) con la muerte, que es la separación definitiva del espíritu del

cuerpo. El estado de sueño sería, entonces, una separación temporal, que permite al espíritu penetrar en los espacios inaccesibles para el cuerpo (...) Por otra parte, la diosa Xochiquetzal, deidad de las flores alucinógenas, tiene un papel importante en los conjuros para «echar» sueño, lo cual expresa el vínculo entre los sueños «naturales» y los inducidos por productos psicoactivos.» (De La Garza 1990:48).

López Austin (1980: 243,244) identifica al «doble» que sale del cuerpo con el *tonalli* o sea con la sombra que es imagen del cuerpo. En su separación, el *tonalli* «viaja» al mundo de los dioses y a las regiones de los muertos y corre el riesgo de ser capturado provocando el «espanto» o «pérdida de la sombra». También en el orgasmo el *tonalli* sale del cuerpo y por eso los nauha consideraban peligroso para la salud interrumpir el coito o el sueño.

En los Andes también, la separación de la «sombra» del cuerpo es considerada un evento potencialmente peligroso porque «fuera» del cuerpo, es decir fuera del campo de acción y de control de la razón y de la consciencia sensorial, se extiende el «otro mundo»: el mundo de los «encantos». Y el contacto con el otro mundo -el mundo mítico- para no resultar destructivo, requiere la capacidad de un control ritual de las entidades que lo componen y requiere la asistencia de válidos espíritus auxiliares («compactos»). Todos estos son requerimientos que no están al alcance de quién no sea shamán. Cuando los pacientes, en el transcurso de las sesiones rituales y terapéuticas, ingieren sanpedro son controlados atentamente por el shamán y por sus ayudantes para que su «sombra» no se extravíe, o no sea atacada, o raptada por espíritus malos.

A pesar de que normalmente se menciona la existencia de una sola «sombra» en la persona, hemos recogido algunas declaraciones de curanderos que creen que en la misma persona existen varias «sombras». Entre los testimonios más significativos citamos el de Concepción Guerrero, de Palo Blanco, Huancabamba, curandero hijo de un viejo y estimado maestro que sigue una escuela muy antigua de curanderismo: «Dicen que la persona tiene siete sombras. También el curandero tiene siete sombras ¿por qué debería tener más? El curandero tiene tres sombras buenas y cuatro malas: cuatro para dañar y tres para curar». (Salalá 1985).

Se trata, por cierto, de declaraciones aisladas que, de todas maneras, resultan ser muy interesantes y no desprovistas de significado si se

comparan con las ideas originarias comunes a culturas norte y sur-americanas (como la aymara) que postulan la coexistencia de una multiplicidad de entes no-materiales en la persona, como es el caso de los *nagualli* y *tonalli* entre los nahuas. Entre los aymaras en la persona existe una pluralidad de almas: el *ajayu* «es el principal de los «espíritus» que tiene el hombre. Está relacionado con la conciencia, con el razonamiento y también con la fuerza vital. Se diversifica en distintos «espíritus» que vitalizan las distintas partes del cuerpo humano (...) El *ajayu* puede salir del cuerpo, particularmente durante el sueño, pero también a causa de sustos...», *ajayu chaktayata* es la «pérdida del *ajayu*» por intervención de espíritus malos, *ajayu chinkatata* es el «amarre del *ajayu*» por obra de espíritus malos (van Den Berg 1985: 13-14); el *jañayu* es la «mente o la conciencia (...) considerada como una de las almas humanas (...) También esta «alma» puede salir del cuerpo por un susto o por la actividad de algún espíritu maligno. El efecto de tal salida es la pérdida del conocimiento o la trastornación de la mente» (idem: 78); *anima* «es un alma humana de menos importancia que el *ajayu* y da el impulso de vida al hombre. También el ánima puede perderse y salir del cuerpo, pero su pérdida no puede causar la muerte» (idem: 25); *qamasa* es la «sombra» que determina el suceso o el fracaso de uno en las relaciones con otros y también puede separarse del cuerpo (idem: 154).

El concepto expresado por medio de la palabra «sombra» en el curanderismo andino del Norte peruano, por lo tanto, consideradas sus particulares características que delatan su pertenencia a las estructuras culturales autóctonas, parece ser supervivencia de las antiguas concepciones amerindias.

3. *Las fuentes y la continuidad cultural: los datos lingüísticos*

Vamos a examinar posibles relaciones con análogos conceptos originarios expresados por antiguos vocablos del idioma quechua: Fray Domingo de Santo Tomás (1563) traduce el quechua *camaquenc*, o *camaynin* por «anima por la qual viuimos» y proporciona un sinónimo altamente significativo: *songo* (Santo Tomás 1951:246).

Por lo pronto, entonces, tenemos que:

Camaquenc/camaynin = Songo

Songo en el quechua moderno significa: «corazón», «facultad de juicio», «memoria», «razón», «afecto» y también la «médula de las plantas», «parte central de un ser», «conciencia».

Sonqochinkay significa «desmayarse» y también «alocarse» o, a la letra «perder el *sonqo*. La forma se encuentra ya en Diego González (1608): *sonccooyta chincachicuni*, «perder el juyzio» y *soncco chincay* «desmayo, o parassismo, o de beuer perdido el juyzio» (1989:330). En el quechua del siglo XVII *soncco* muestra significados idénticos: «el coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria, y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento (González 1989:328). En el mismo «Vocabulario» *sonccooyoc*, o *soncohonta* es «brioso animoso esforçado» (González 1989:329).

Si, como atestigua Fray Domingo de Santo Tomás, *camaquenc* equivale a *songo*, otros datos brindados por el mismo autor corresponden a los ofrecidos por Diego González: *songon manta* y *songontin* significan «de voluntad» y «de coraçon, o de voluntad» (Santo Tomás 1951:352).

Camaquenc tiene relación con el corazón como órgano donde él reside y con la «fuerza vital», la «voluntad» y la «razón». Por lo tanto, más relacionado está con las funciones de la «sombra» de acuerdo al pensamiento andino que con las funciones del «alma» de acuerdo a los conceptos cristianos. Polo de Ondegardo (1559) refiere el nombre de los médicos indígenas que es *camasca* o *soncoyoc*, otro dato que respalda la sustancial afinidad entre *kama-* y *sonqo* (Polo 1906:212).

Rostworowski (1988:10) interpreta *camaquenc* como «fuerza vital o primordial que anima la creación» y continua: «no sólo el hombre posea su *camaquen* sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o *guanca*. Según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona, invocaba al *upani* o *camaquen* de un hombre o mujer y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje. Estas voces fueron traducidas por los doctrineros como sinónimos de alma, concepto que no corresponde a la idea de los naturales».

Fray Domingo traduce *camani.gui* con «criar, o hazer algo de nueuo». *Camac* es «criador o hazedor de nueuo de alguna cosa». El concepto cristiano de «crear» interpreta el concepto originario andino que expresa la idea de dar el *camaquenc*, es decir la fuerza vital, que es también conciencia, entendimiento, voluntad.

Un documento inédito identifica *camaquen* y *mallqui*, la momia del ancestro que había dado origen al *ayllu*. La noticia se refiere a la Prov. de Cajatambo, el documento es una carta de los PP. jesuitas Sebastián Valente y Juan de Aranzeaga, del 29 de junio de 1675, dirigida al P. Provincial Hernando Caveró: «En este mismo monte, bien que a distancia muy larga, estaba en el coraçon de el en vn Nicho defendido de la nieve y del agua vn armaçon entero de alguno a quien miraban como a su primer Progenitor, y hacedor, porque algunos destos desdichados, vivian persuadidos, a que no descendian de Adan, sino que cada Ayllo tubo su primer Padre, de quien proçeden, a quien llaman Camaquen, o Mallqui, y a ese adoran, y hacen fiesta por Corpus [Domini] y Pascua de Resurreccion todos los A[ños]» (ARSI, Perú 20, Peruana Historia II, fol. 178).

Garcilaso de la Vega explica: «...camac, participio de presente del verbo cama, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre cama que es ánima: Pachacamac quiere decir él que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo [...] era el que daba vida al universo y le sustentaba» (Garcilaso 1963:43). Siempre en Garcilaso el cuerpo es llamado, con una metáfora, *allpacamasca* que a pie de letra suena «tierra animada» (Garcilaso 1963:52) definición que si bien puede hacer pensar a un recuerdo del cuento bíblico del Génesis, sin embargo, en la sustancia, expresa perfectamente las ideas indígenas sobre la «naturaleza animada» y el simbolismo de los mitos de creación andinos.

Escribe Taylor (la traducción es nuestra): «El Dios invocado por el Indio representaba sobre todo una fuerza eficiente (*une force efficace*) que (...) anima y sostiene no sólo el hombre sino el conjunto de los animales y de las cosas para que se realicen y sean lo que su naturaleza los había destinado que sean (...) Nada de lo que existe es realmente inanimado (...) Por eso vemos que cada objeto existente corresponde a una fuerza primordial, a un doble que lo anima (...) el vocablo que expresa al

arquetipo celeste (...) es *camac*, es decir «la fuerza que anima» (Taylor 1974-76:233-234). El arquetipo celeste reside en las estrellas.

En el Manuscrito de Huarochirí (final del siglo XVI -comienzos del XVII) las huacas son *camac[cuna]*: «repletas de una fuerza que anima», «animadoras». *Camac* coincide con el «poder» de una huaca. Hay huacas especialmente poderosas y otras menos, o sea más *camac-[cuna]* y menos *camac-[cuna]*. Un hombre con poder divinadorio, terapéutico, mágico es *camasca*, es decir «que ha recibido el poder» (Taylor 1974:235). *Camasca* era el nombre de los chamanes que recibían su poder de los dioses o de las huacas.

Entonces, una persona, objeto, etc. que tenga «poder» es *kamaq* (participio activo) en cuanto capaz de «animar» o de «transmitir su poder»: es fuente de poder. Al mismo tiempo es *kamasqa* (participio pasivo) en cuanto receptáculo de poder. La misma estructura lingüística expresa la prioridad de la fuerza que anima (*kamaq*) respecto a la persona o cosa animada por ella. En otras palabras: *kamaq* es el «corazón» (*sonqo*) de toda existencia, es la chispa del ser que permite a las cosas existir como el corazón, sede del poder vital de la sangre y del poder espiritual que dá la vida, es el centro de la existencia.

Hemos visto que la intensidad, o la fuerza del *kamaq/sonqo* varía de huaca a huaca y de persona a persona de manera que la persona, u objeto, que posee *kamaq/sonqo* más fuerte puede influir, positiva o negativamente, sobre quienes tengan *kamaq/sonqo* más débiles. En el shamanismo andino de nuestros días, la persona que «pierde la sombra» con más facilidad es aquella que tiene la «sombra débil» («baja», «floja») o la «sangre débil» y de la sombra separada del cuerpo se apoderan los «encantos» del lugar.

Desarrollando estas consideraciones, a la luz de los datos proporcionados por los análisis de la etimología de los vocablos quechua, resulta que quien pierde la «sombra» la pierde porque ésta no tiene el poder de enfrentarse al poder de las entidades míticas y de vencerlas con su propio poder. El shamán, al contrario, desplaza sin daño su «sombra» y su identidad psíquica entre los laberintos y los peligros del «otro mundo» porque su «sombra» es capaz de hacerse valer por su propio poder y el poder de los espíritus auxiliares y de los objetos rituales. Utilizando una

palabra del quechua podemos decir que esto ocurre porque el shamán es *kamasqa*, o *sonqoyoq* en modo especial y lo es seguramente más de las fuerzas que son sus potenciales enemigas. De no ser así sucumbiría, lo que a veces acontece.

Diego González (1989:328-331) ofrece una larga serie de expresiones formadas a partir de *sonqo*-. De estas he escogido siete por su significado:

1. *sonccoyani*: «aficionarse, o tener deuocion, amor»;
2. *sonconta hapicuni*: «cobrar juicio o razon»;
3. *soncon*: «los intentos y determinacion»;
4. *soncoçapa*: «el brioso animoso»;
5. *soncohonta*: «el que tiene vso de razon»;
6. *sonccoyoc*: «brioso animoso esforçado»;
7. *soncco hapik*: «la memoria».

De una persona que ha perdido el *sonqo*-porque se desmayó, embriaga, etc.- se dice que es *chusak soncco*: «corazón vacío» (González 1989:484); *soncoy pisipan* significa «perder el *sonqo*», «desmayarse» (González 1989:329).

Si interpretamos en sentido contrario el significado de las siete expresiones, las mismas expresan que todos los efectos de la presencia del *sonqo* en la persona, tenemos que, al desaparecer el *sonqo*, la persona se muestra:

1. Carente de interés, afición, motivación;
2. Carente de capacidad de juicio;
3. Indecisa, confundida;
- 4-6. Apagada, sin voluntad;
5. Fuera del dominio de la razón;
7. Carente de memoria.

Comparando las características que manifiestan la pérdida del *sonqo* con la sintomatología del «susto» y de la «pérdida de la sombra» en general (v. Cap.12, 2), se evidencia una identidad que excluye la casualidad pues los síntomas de este síndrome cultural -y en general de los síndromes producidos por la pérdida de la «sombra»- son por lo que concierne a la esfera psíquica: adelgazamiento; pérdida de la memoria; pér-

dida de la voluntad y de la energía física; falta de apetito (anorexia); impotencia sexual; sobresaltos en el sueño; variaciones repentinas de humor; ensueños en los que se presenta el acontecimiento que causó el traumatismo del «susto». En tiempos prehispánicos la pérdida del *sonqo* estaba, por lo tanto, caracterizada por las mismas manifestaciones que permiten a los curanderos de hoy diagnosticar la «pérdida de la sombra».

En el quechua moderno, *animu* sustituye el originario *kamaq-sonqo* y hasta hoy, entre las culturas de lengua quechua, se conocen y curan por los métodos médicos tradicionales los síndromes atribuidos a la pérdida del *animu* (*animu qarqusqa*). Trátase de los mismos síndromes que en los Andes norteños manifiestan la «pérdida de la sombra». El elemento central de la terapia shamánica para la cura de estos síndromes es la «llamada de la sombra» y su reintroducción en el enfermo.

Conclusiones

Parece razonable, por lo tanto, concluir estas notas afirmando que el concepto de «sombra», en la teoría médica andina, a pesar de la desculturación, ha conservado no sólo la evidencia de rasgos de la estructura cultural originaria del concepto de *kamaq-sonqo* sino también las funciones que caracterizaban aquel originario doble espiritual que es distinto, por naturaleza y funciones, del concepto cristiano-aristotélico de «alma». Aun cuando a las expresiones originarias desaparecidas se hayan sustituido vocablos tomados del castellano como son *animu* y «alma», trátase de toda manera de reinterpretaciones de vocablos originarios que conservan la estructura cultural andina, la misma que determina la visión del hombre y del mundo.

Asimismo podemos afirmar que el área semántica de *sombra* se sobrepone exactamente al significado de los términos quechua originarios *kamaq/sonqo*. Si antaño, antes de la conquista incaica, entre los Guayacundos de la Sierra piurana existía una simultánea pluralidad de dobles anímicos en la persona (lo que parece probable tomando también en cuenta el origen jíbaro de aquella etnia) el concepto actual de «sombra» interpreta las características del más importante entre ellos y, tal vez, incorpora rasgos característicos de los otros.

NOTA: parte del material utilizado en este capítulo había sido publicado en dos trabajos anteriores (Polia 1989a; 1994a).

CAPITULO 6

LOS MITOS DE ORIGEN: EL SANPEDRO. GENTILES E INCAS. CURANDEROS/MALEROS Y SAN CIPRIANO

Los mitos que presento y comento en este capítulo han sido recogidos en la provincia de Ayabaca y Huancabamba. Característica común a todos estos mitos es el elemento sincrético: los temas centrales del shamanismo andino prehispánico, transformado hoy en curanderismo mestizo y bicultural, a pesar de la reinterpretación cristiana y de la sustitución de los personajes originarios con figuras bíblicas, no han perdido su estructura originaria. Esta, como veremos en el caso del origen del sanpedro, puede compararse con la estructura de mitos de origen de otras culturas de América que han conservado también las figuras de los antiguos protagonistas: los héroes culturales autóctonos.

Los mitos andinos que propongo a la atención del lector son todavía transmitidos por tradición oral y se refieren a temas centrales del complejo cultural adivinatorio-terapéutico que se ha convenido llamar «curanderismo». Ilustran el origen mítico de las prácticas que en él se ejecutan y explican cómo, cuándo, por quién y por qué aquellas prácticas comenzaron. Las preguntas esenciales a las que los mitos tratan de dar respuesta son:

1. ¿De dónde proviene el poder del sanpedro, planta sagrada de la visión?
2. ¿Quiénes han sido los primeros maestros iniciadores del arte curanderil?
3. ¿Quiénes han sido los primeros brujos, o «maleros» y cuándo tuvo inicio la contraposición funcional entre «curanderos» y «maleros»?

Curanderos y brujos son los dos especialistas en el manejo del poder, antagonistas pero funcionalmente complementarios. El curandero declara que trabaja con el permiso y el auxilio de Dios. El brujo raras veces declara abiertamente de trabajar con el auxilio del diablo -el Negro Candanga su «compinche»- pero es esta la opinión popular sobre el origen de su poder. El curandero trabaja con las «santas» aguas de las Huarinjas «primeveras» y con el poder y por el «roce» de los «Ingas Reyes», míticos maestros de todos los maestros venideros. Los Ingas encantaron las aguas de las Lagunas y las peñas de los Cerros que un curandero de Huancabamba, Marino Aponte, invoca como «cerros santos, gigantes y curanderos». El brujo está compactado con las fuerzas oscuras del caos originario en acecho en las tinieblas del subsuelo: los «gentiles» pre-diluviales. Estos expresan el poder sombrío de una era pasada pero no olvidada pues su recuerdo y su fatal potencialidad dramáticamente subyacen al ordenamiento del mundo actuado por la tradición solar de los «incas». Este ordenamiento ha sido desarticulado y reestructurado por los ministros de Jesús, el enviado de Dios del «alto cielo». Cuando llegaron a los Andes, muchas de las viejas huacas perdieron su poder. Muchos pueblos de los antepasados incas quedaron «encantados» y desaparecieron bajo lóbregas lagunas, o en el misterio de inaccesibles neblinas, como la ciudad mítica de Chicuate.

Desaparecieron, pero no dejaron de existir: en los Andes la desaparición del mundo visible de los humanos y de sus obras a menudo coincide con su eternización. En la misma manera, no dejaron de existir los «gentiles» después del diluvio que borró de este mundo sus huellas dejándolo libre para el amanecer del sucesivo Sol de los Incas.

1. *Los mitos de origen del sanpedro, o huachuma.*

Primeramente expondré las principales versiones de los mitos que hasta hoy he podido recoger en las provincias de Ayabaca y Huancabamba.

1. Versión del curandero Máximo Merino, Socchabamba, Ayabaca (1987): el sanpedro es la planta del tiempo de Dios. Cuando Dios estaba lejos de su casa y de su pueblo, en otro pueblo, su Madre lo buscaba pero no podía hallarlo (se refiere al episodio de Jesús en el templo, cfr.

Lc 2,41-50). La Virgen comió tres, o siete cogollos de la planta que hoy llamamos sanpedro. Tuvo sueño y se apoyó de espaldas a un laurel y, en la sombra, la cogió el sueño y se durmió. En sueño logró ver dónde estaba su Hijo. Lo encontró y Jesús bendijo la planta dejándola a los maestros curanderos.

2. Versión de Pedro Ramírez, Huancabamba (1989): Jesús desapareció en el desierto cuarenta y un días y otras tantas noches sin decir nada a sus apóstoles. Estos se preocuparon pero no sabían dónde buscarlo, así San Pedro, sediento por el largo camino, cogió una planta jugosa y la comió para refrescarse. Tuvo una visión y logró ver el Maestro en su retiro y así lo encontraron. Desde aquel día la planta tuvo el nombre del apóstol y empezó su uso para adivinar.

3. Versión del curandero Alfonso García, Huancabamba (1989): «Al sanpedro, a esa yerba, nosotros lo llamamos en distintas formas: huachumo, como sanpedro porque el sanpedro fue bendito. Por decirle, en el tiempo que nuestro Señor Jesús Cristo [...] andaba con sus apóstoles el San Pedro él fue el, por decir, el guardián, el cuidador de las puertas del cielo. Entonces Jesús le hizo un juego a San Pedro: le robó las llaves, las transpuso a otro sitio. Ya, las robó las llaves [...] entonces el San Pedro andó buscando sus llaves y no las encontró [...] No sabía que `onde estaban. Entonce ¿qué lo que pasaba? entonce le dice pues Jesús «¿Por qué no tomas tu tocayo, tu bastón [...] por qué no lo tomas? tómallo a tu tocayo». Entonces él agarró: «Tonces eres mi tocayo, tú te vas a llamar Pedro, te vas a llamar sanpedro» y tomó. Formó su mesa y alcanzó a ver que Jesús le había escondido las llaves. Entonces [...] le encontró. Esa era una prueba, una revelación. `Tonces Jesús vino [...] lo bendició con la mano derecha así dijo: «Con este sanpedro se curarán, alcanzarán a ver muchas cosas». Y con la mano izquierda lo bendició y dijo: «Algunos hablarán la verdad y otros mintirán». Ya, así es, la efectiva es la derecha por eso que hay [...] unos [maestros] verdaderos y otros mentirosos».

D. ¿Cómo sabe Ud, todas estas historias?

R. «Estas historias se descubren por entremedio de nuestra virtud [...] por entremedio de nuestro sanpedro».

4. La cuarta versión, recogida en Tierras Coloradas (Ayabaca) y contada por el curandero Segundo Culquicondor, es una variante de la

tercera con la intervención de San Cipriano: Dios esconde las llaves del cielo a San Pedro. San Pedro no logra encontrarlas. Interviene San Cipriano y le revela dónde Dios había escondido sus llaves: él lo sabe porque conoce y usa la huachuma, la planta de la visión. Dios, para evitar que los hombres sean sabios y videntes como Cipriano y descubran sus secretos, «corta la cabeza» al cactus. En esa forma hace disminuir su poder así que los hombres puedan usar la planta y alcanzar a ver pero sólo hacia cierto punto. La versión prosigue con la derrota de Cipriano-mago que intenta practicar el «guayanche», la magia de amor, para que un hombre seduzca a una monja. Derrotado, Cipriano renuncia a ser brujo. Anda por todo el Perú tirando acá y allá los objetos de su «mesa» de brujería. Los que los recogen para curar y hacer el bien serán curanderos, los otros, que aprovecharán del poder de los objetos para hacer daño, serán los brujos maleros. El Libro de Cipriano llega a Europa donde, por medio de las enseñanzas y secretos en él contenidos, los blancos descubren la medicina que todavía usan.

5. También en esta versión, que nos contó en San Juan de Cachaco el curandero Adriano Melendres, aparece San Cipriano: «El sanpedro tiene espíritu, éste es su poder que le dejaron los primeros señores, los incas ¿o será Dios quien se lo dió? Los viejos dicen que también San Pedro tomaba su planta sanpedro pero el primero que la dió a sus discípulos ha sido San Cipriano. Antes de San Cipriano habían plantas de catorce vientos pero era demasiado fuerte así que San Cipriano lo cortó a la mitad y por eso hoy se encuentra de siete vientos. También lo hay de ocho o nueve pero nunca de catorce.»

6. La sexta versión ha sido recogida en la parte alta de Huancabamba, en Pasapampa, y se debe al curandero Ramón Carrillo. La primera parte del mito sigue el esquema clásico de las varias **Vitæ Cypriani**: un mago que se enamora de una virgen cristiana pero no logra conquistarla con sus artes pues la doncella tiene en su pecho una cruz y está protegida por un poder más fuerte del poder de la magia. Derrotado, Cipriano empieza a buscar por el mundo quién era aquel maestro, Cristo, que lo había vencido. Caminó mucho y, en el camino, encontró la planta de la huachuma y la tomó y logró ver dónde se encontraba Cristo. Jesús le preguntó cómo había podido encontrarlo y Cipriano se lo dijo y le mostró la planta. Jesús la bendijo y la dejó a los curanderos. Por eso el sanpedro tiene su poder, el poder que Dios le dió y con este poder, si

Dios le ayuda, uno puede ver y curar. De otra manera, nunca podrá ni otros podrán «ni los doctores que estudian en los Estados Unidos».

1.1 Análisis de los mitos

La estructura de la primera versión del mito es simple: en una situación dramática -una madre busca a su hijo perdido- situación que no ha sido posible resolver con fuerzas humanas (es Dios mismo quien se esconde) la protagonista encuentra el cactus y come *tres* o *siete* botones. Dos datos relevantes por su arcaicidad que pertenecían probablemente a la versión precristiana del mito. Primero: los números sagrados, cargados de significado simbólico dentro de la cosmografía shamánica andina. *Tres* como los mundos que el shamán visita en su «viaje»; *siete* como las direcciones del espacio, a saber: arriba, abajo, la izquierda, la derecha, la parte de adelante, la parte de atrás, el centro. Segundo dato: la protagonista no bebe el jugo de la planta hervida, sino *come* la planta misma, según la costumbre arcaica documentada, entre otros, por algunos ceramios de la Cultura Lambayeque. En tiempos precolombinos también se acostumbraba beber el jugo, según mencionan las fuentes: Cobo, Oliva. Probablemente las dos formas de ingestión coexistían, pero en el curanderismo contemporáneo de los Andes piuranos se tiene noticia sólo de la ingestión del jugo de la planta hervida y ya no se acostumbra comerla. La bendición de Dios, en *illo tempore* -y desde entonces por siempre- inaugura el uso de la planta de la visión y lo justifica dentro del sincretismo de hoy.

La segunda versión del mito reinterpreta un episodio de la vida de Jesús, su retiro en el desierto (Mt 42, 1-11). También en esta versión, como en la primera, Dios se esconde y quienes lo buscan, a pesar de sus esfuerzos y de su amor, no pueden encontrarlo sino a través del encuentro -al parecer fortuito- con la planta de la huachuma. También en esta versión el protagonista, el apóstol Pedro, *come* la planta cruda y no ingiere el jugo hervido, de acuerdo al método tradicional de preparación de la misma hoy en uso. Además, encuentra la planta porque tiene sed, como el héroe cultural de un mito winnebago que relata el origen de otra planta sagrada: el peyote.

En la tercera versión las llaves que San Pedro pierde y no logra encontrar han sido escondidas por el mismo Dios. Por juego. Se trata sin

embargo de un juego pedagógico: el apóstol no logra encontrar las llaves perdidas pues «no sabía dónde estaban» y tiene que rendirse al juego de Dios que le demuestra que con sus solas fuerzas nunca podrá encontrarlas. Nunca podrá meterse en los secretos divinos sólo con su capacidad humana. Así el mismo Dios tiene que enseñarle cómo sobrepasar el plano material en que la búsqueda se hace por medio de los cinco sentidos para ingresar a otro plano en que parte de los secretos de Dios pueden descubrirse, cuando él lo permite, en la visión, o «vista en vertú».

Dios revela cual de las plantas que él mismo creó tiene el poder de «romper el cerebro y pasar más allá», según las palabras de un curandero, para abrir los ojos interiores. Sin embargo, la sola revelación no es suficiente: es preciso que el mismo Dios bendiga la planta para que su poder se despierte y pueda ser aprovechado por el hombre. No solo: su bendición «culturiza» el uso de la huachuma. La planta toma el nombre del apóstol y es «bautizada» de acuerdo a las nuevas leyes religiosas. En esta forma el uso ancestral de la *achuma* es cristianizado y el cactus sagrado de la visión adquiere su nuevo nombre, adecuado a los nuevos tiempos: *sanpedro*. Al mismo tiempo, la bendición de Dios traza un lindero entre el uso tradicional de la planta para ver y curar, reservado a los llamados por él y el uso no tradicional, condenado por las mismas leyes incaicas, pero viejo como la maldad y las necesidades del hombre: el uso que hacen de la planta quienes no han sido llamados y que no tienen el don de la visión, los «mentirosos». Los que se han vendido al dinero. Los «metalizaus».

Al costado derecho de Dios se hallan, idealmente, los curanderos venideros para quienes la planta ha sido bendita con la mano derecha «que es la efectiva». Al costado izquierdo se hallan los «mentirosos», aquellos que no tienen el carisma de la videncia pues para ellos la planta ha sido bendita con la mano izquierda, es decir con la mano ineficaz y por ende la bendición es «de yanga», nula. Una mentira para quienes acostumbran mentir.

Por otro lado, como el apóstol San Pedro formó la primera «mesa» y llevó a cabo la primera operación shamánica encontrando sus llaves perdidas, así el curandero en el «rastreo» halla los objetos perdidos o hurtados, los responsables de muertes, las personas perdidas, los tesoros de los antiguos. Y encuentra, usando las «llaves» que la planta le brinda,

el origen de las enfermedades y los responsables del «daño». Formando la primera «mesa» el apóstol adquiere el rol de «héroe cultural» de la nueva era del mundo andino, autorizado por Dios a iniciar el arte de los curanderos de la era presente, quienes ya no pueden prescindir de Dios ni rehusarse de luchar en contra del diablo, padre y maestro de los brujos maleros e inspirador de los malos sentimientos que amenazan el orden social.

Al mismo tiempo, mientras el apóstol «culturiza» andinamente el uso de la «mesa» y del sanpedro, ocurre que él mismo es inevitablemente culturizado: para ser aceptado en el mundo andino tiene que «shamanizarse». Tiene que añadir a su función de apóstol y «portero del cielo» la de curandero arquetípico, o «primevero» según la expresión de la jerga curanderil. Las «llaves» perdidas del mito son las llaves del «cielo» y no sólo del paraíso de los santos, sino también del mundo de las «virtudes», o «encantos»: las entidades del mundo mítico que se extiende más allá del umbral de la conciencia sensorial. Son las llaves de la visión que defiende, cura, instruye los hijos del Ande. Cuando preguntaba a otros informantes por qué la «huachuma» se llama «sanpedro» me contestaban que por ser éste, como el homónimo santo, «portero del cielo».

Para subrayar la dignidad y la validez de este mito, que para Alfonso es historia sagrada y por lo tanto verdadera y siempre actual, cuando le pregunté de quién aprendió esta historia contestó que el origen mismo del mito contado por él no es humano: «estas historias se descubren por entremedio de nuestra virtud [...] por entremedio de nuestro sanpedro».

Jesús, el que revela las leyes de Dios a los hombres, otorga al sanpedro el poder de revelar las causas de las enfermedades y de los males para aliviar las penas del hombre y extender su vista fuera de los instrumentos físicos.

En la cuarta versión, relatada por uno de los más prestigiosos y auténticos curanderos jamás por mi conocido, no es Dios quien revela al apóstol el uso y el poder de la planta sino Cipriano («San Cipriano») quien ya conocía la planta de la visión y la usaba. En esta versión «Cipriano» representa al shamán andino y al orden ético anterior a la llegada del cristianismo. Es el *kamasqa* o *umu* que ejerce un poder que es

bueno y malo a la vez, que cura y mata. La victoria de Cristo es la derrota del antiguo orden y de las antiguas artes: Cipriano, vencido por Cristo, maestro con un poder superior al suyo, debe culturizarse y volverse santo. Y el santo anda por valles y sierras botando «los artes» de su antigua mesa que era al mismo tiempo curandera, «enguanchadora» y malera. La originaria unidad y ambigüedad del poder se transforma en dualismo ético, en un poder «bueno» y uno «malo» y así serán los curanderos y los brujos quienes recogerán sus «artes». Pero el mito comunica otra verdad: los antiguos maestros (Cipriano) eran más poderosos de los de hoy y es la herencia de ellos la que se transmite al cristianismo, pues el cristianismo no enseña a «ver» en el mundo de los encantos. Pero la antigua sabiduría se transmite con poder reducido pues Dios mismo, como enseña la quinta versión del mito, corta la cabeza del sanpedro para que nadie más alcance el poder de la visión «primevera» de Cipriano.

La quinta versión reafirma que antes los maestros, «los primeros señores», «los incas» tenían más poder pues el sanpedro tenía más «vientos», más costillas: el catorce se vuelve siete, el número de la universalidad del poder en el bien y en el «mal», en las siete más «siete puntas del mundo», como declara una fórmula para hacerse invisible, se desdobra y las antiguas funciones del antiguo maestro precristiano -el *umu* o *kamasqa*- por lo menos teóricamente, se vuelven irreductibles como irreductibles son sus respectivos «maestros»: Dios y el diablo.

La sexta versión es la más fiel al mito europeo de San Cipriano, así como vino forjándose desde el siglo cuarto. También en esta versión el hallazgo de la planta es providencial: permite resolver un problema de otra manera irresoluble. Una vez más es Cristo quien bendice el sanpedro dejándolo a los maestros venideros para que con él puedan curar sus enfermos. Es dudoso si San Pedro, en esta versión, usa la planta como se usa hoy pues no se dice que la cocinó, como en otras versiones «lo cocinó [...] y tomó» (3ª vers.), sino que «lo tomó». La segunda versión no dice si el apóstol cocinó la planta, al parecer tomó el jugo crudo. En la sexta versión, el maestro Ramón concluye afirmando que el hecho que la planta haya sido bendita, de por sí solo no es suficiente para que todos vean, ya que sólo quienes Dios ayuda pueden ver. Poder visionario y «llamada curanderil» coinciden y la llamada es un carisma que Dios otorga a su placer pues no por haber mucho estudiado puede uno llegar a ser curandero: no pueden ni «los doctores que estudian en los Estados

Unidos», si Dios no los ayuda. Pues Dios -afirma implícitamente el sabio Ramón- es más poderoso aun que los poderosísimos recursos científicos de los «Estados Unidos» que en sus palabras representan al mundo civilizado. Y todo, en las conversaciones con Ramón, nos aclara que los «doctores» son la «otra medicina», quienes curan lo que pueden pero no tienen poder de curar las enfermedades que los maestros andinos curan y, por encima de todo, no tienen el poder de la visión. Al final del relato uno se da cuenta que si, a pesar de todo, los «doctores» no pueden curar como los maestros andinos, son estos últimos los especialmente favorecidos por Dios. Si comparamos las seis versiones expuestas, podemos hallar algunos elementos estructurales comunes:

1. Todos protagonistas, sin excepción, son santos, o destinados a serlo, como Cipriano, y todos sustituyen a las figuras borradas de los antiguos héroes culturales pre-cristianos.
2. Los protagonistas, todos sin excepción, se encuentran en una situación difícil, una búsqueda sin aparente salida.
3. En todas las versiones es el cactus sanpedro que brinda la solución al problema y permite la feliz conclusión de la búsqueda.
4. En tres de las seis versiones el objeto de la búsqueda es Cristo (1ª, 2ª, 6ª) y en dos (3ª, 4ª) las llaves del cielo; en una (5ª) no se habla del objeto de la búsqueda.
5. En tres de las seis versiones el hallazgo de la planta parece ser fortuito (1ª, 2ª, 6ª). En la 3ª es Cristo quien enseña su uso. En la 4ª y en la 6ª es Cipriano. En la 5ª se dice que el primero que la usó ha sido San Cipriano pero no se dice que ha sido él quien la dió a San Pedro.
6. En dos versiones (1ª, 2ª) el sanpedro es consumido crudo, y probablemente en la 6ª el jugo es tomado crudo; en una, la 3ª, se afirma que ha sido cocinado.
7. En tres versiones (1ª, 3ª, 6ª) Dios bendice la planta para los maestros andinos culturizando así su uso dentro del actual sincretismo religioso.
8. Dos versiones (2ª, 3ª) presentan el apóstol como proto-maestro; en la 4ª, 5ª, 6ª el proto-maestro es Cipriano; en una (1ª) es María quien descubre primeramente el uso de la planta.
9. En dos versiones (4ª, 5ª) se habla de un sanpedro mucho más poderoso del sanpedro actual. Solamente Cipriano podía aguantar su poder, no los hombres de hoy, por eso mismo Dios «corta la cabeza»

- al cactus (vers. 4ª) o el mismo Cipriano reduce el número de las costillas (vers. 5ª).
10. Tres versiones (2ª, 3ª, 5ª) indican el apóstol como héroe epónimo. Dos (4ª, 6ª) hablan de «sanpedro» pero refieren a Cipriano su uso, aunque la cuarta parece indicar una transmisión de Cipriano al apóstol.

La estructura de los mitos de origen del sanpedro, reducida a sus elementos esenciales se presenta en la siguiente forma:

- a. Situación dramática en la que hace falta saber donde está lo que se busca, sea Dios o las llaves del cielo
- b. Imposibilidad de resolver la situación con las solas fuerzas de la persona
- c. Hallazgo de la planta o indicación de su uso por parte de Dios, o de Cipriano
- d. Visión propiciada por el uso de la planta
- e. Inauguración de un sistema religioso sincrético divinadorio-terapéutico: el «curanderismo».

Esta estructura-a parte de las figuras de los héroes culturales que han sido sacadas de las Escrituras, o del folklore mágico sincretístico cristiano (San Cipriano)-es parecida a la estructura de los mitos que explican el origen del uso del peyote (*Lophophora williamsii*). Vamos a repasar algunos de estos mitos:

1. La versión káyowa cuenta que dos jóvenes, que partieron a una expedición de guerra, dejaron sola a la hermana que largo tiempo esperó su regreso. Segura de que habían muerto, se abandonó a la desesperación hasta que cayó desmayada por el cansancio y soñó. En sueño una voz le habló y le dijo que sus hermanos vivían y que, al despertarse, encontraría el peyote. La misma voz le enseñó a usarlo. La mujer llamó los primeros sacerdotes quienes comieron el peyote y alcanzaron a ver los dos hermanos con vida, perdidos en la Sierra Madre de México y fueron a rescatarlos.
2. En la versión de leware un grupo de comanches, huyendo de sus enemigos, abandonó a una mujer enferma para no dificultar la marcha dejándole un niño para que la ayudara hasta el regreso de los guerreros.

En la noche el niño dejó a la mujer para reunirse con los guerreros de su tribu. Preocupada por él, la mujer empezó a buscarlo en las inmensas praderas pidiendo al Gran Espíritu su protección. Por el cansancio y la enfermedad cayó al suelo y soñó con un jefe indio quien le reveló que el niño estaba bien y que ella misma sanaría comiendo una planta medicinal para, en otra visión, saber cómo usar de su poder. La mujer encontró el peyote y lo comió y soñó con el espíritu de la planta quien le enseñó los cantos, los ritos y el uso y así fundó la nueva religión del peyote.

3. Otra versión deleware cuenta que un jovencito abandonó el grupo de guerreros con quienes cazaba para demostrar su valor pero se perdió. Días y días sus compañeros lo buscaron sin poderlo hallar. La hermana, desesperada, caminó largo tiempo hasta que, por la sed, el miedo y la desesperación, pidió a Dios la muerte. Se preparaba a morir cuando su mano, en el lodo, encontró el peyote y, tocándolo, vio a un hombre quien le dijo que su hermano se había salvado. Luego le habló la planta misma y le enseñó cómo debía usarla y cómo fundar la nueva religión y la mujer vió, por fin, a su hermano.

4. La versión winnebago cuenta que un cazador de la tribu de los apaches mescaleros cazando se perdió y caminó hasta que cansancio y sed estaban a punto de matarlo. Cayó y sus manos encontraron el peyote. Lo comió pues le quitaba sed y hambre y en él entró un espíritu que le dijo «Mucho te hice sufrir para hacerte probar la verdadera religión, por eso hice sacro lo que tu has comido y que el Padre me dió para que lo diera a los indios». (Lanternari 1977:95-97).

De las cuatro versiones tres de los héroes culturales son mujeres y uno varón mientras que en los mitos de origen del sanpedro en cinco versiones los protagonistas son varones y en una la Virgen. Hay que subrayar la relación entre la luna y la planta sagrada en el culto del peyote y la paralela importancia de la mujer y de la tierra. Hay otro tema mítico que queremos subrayar: el tema del poder de los primeros hombres, simbolizados por Cipriano, que era mucho más grande que el poder de los hombres de la era presente, calidad que despierta el «celo» en Dios quien reduce el poder visionario de la planta y este hecho es subsecuente, en la versión 4ª, a la sugerencia que Cipriano había dado a San Pedro revelándole el escondrijo de las llaves del cielo.

El mismo tema se halla en los relatos sobre los «gentiles», docu-

mentados a lo largo de todos los Andes peruanos. Como se verá más adelante, una de las características sobresalientes de los gentiles era su descomunal poder físico junto con su extraordinario poder visionario que les permitió adelantarse al castigo divino y escaparse del diluvio enterrándose. (Ansión 1987:84; Fuenzalida 1977:63; Polia 1990:103).

El fragmento de cosmogonía recogido por Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) habla de la creación primordial de una raza de gigantes «pintados o esculpidos» por Viracocha Pachayachac y por él destruídos porque le parecieron «de muy mayor proporción que la suya» (Sarmiento 1965:207). Otra vez reaparece el tema del «celo» del dios hacia sus criaturas que podrían amenazar su soberanía, o podrían descubrir sus secretos. En las narraciones sobre la destrucción de los gigantes, en las fuentes antiguas como en los modernos informantes, se enfatiza el tema del castigo por la completa falta de moral más que por su poder de adivinos, pero hay que tener en cuenta las ampliaciones introducidas por las fuentes que, en la perspectiva cristiana y moralizadora, exageran el rol ético del mito.

Sin embargo, el tema del «celo de los dioses» se halla difundido fuera del Perú, por ejemplo en el *Popol Vuh* de los Mayas Quiché de Guatemala donde se describen así los progenitores de la humanidad actual, formados con el maíz: «Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra. Las cosas ocultas las veían todas [...] Grande era su sabiduría [...] No está bien [...] todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo [...] los Progenitores: -¿Qué haremos ahora con ellos? [...] -Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo? [...] Así hablaron y en seguida cambiaron la naturaleza [...] de sus criaturas. Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos. Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos...» (*Popol Vuh* 1982:196-107).

2. *Los gentiles, los ingas y el origen del poder del curandero*

Bajo esta denominación agrupamos tres mitos, relatados por tres informantes, cuyos relatos se completan mutuamente integrándose y trazando un cuadro cuya relación con el mito pan-andino de las edades de la humanidad demostraremos. Por otro lado, los tres entrevistados señalan al «inga» como iniciador primordial y primer maestro. De los tres informantes dos proporcionan preciosas informaciones sobre la diferencia entre «gentil» e «inca». La diferencia en ambos relatos es temporal y también cualitativa: hubo un tiempo de los incas precedido por un tiempo de los gentiles pero en el relato de Dionisio (mito III) la diferencia temporal se traduce en neta contraposición entre poderes dañinos del mal y de las tinieblas y poderes curativos de las plantas, aguas y hierbas encantadas por el «inca». En el mito III los «gentiles» pre-diluviales son explícitamente asociados a los «maleros» mientras que los incas post-diluviales y pre-cristianos son asociados a los encantamientos buenos, a la medicina, a los curanderos.

Mito I. Informante: curandero Alfonso García, Huancabamba (1989).

P. ¿El inca es un gentil?

R. «El inca es otra cosa y los gentiles son otra cosa. Ya. Por decir [...] antes existía [...] el huancavilca. El huancavilca ese era hombre más potente. Es decir que un brazo de este hombre hacía una pierna de nosotros [...] porque era más poderoso, era un gigante, era un hombre por decir rojo, ya, un hombre juete. Y después de éste vinieron los incas y por eso que muchas cosas de las ruinas incaicas [...] se encuentran guacos y decimos nosotros que son de los incas: no son de los incas sino son hechos de los vilcas. Eso es por decir como si yo padre dejo a mis hijos. Así. Pero la naturaleza fueron ellos después de los vilcas, fueron los incas, fueron convertidos y concentrados que ellos dios lo tenían el sol. Ya, entonces nosotros también llevamos el roce de los incas [...] llevamos el poder de los incas. Nosotros pedimos y contactamos también con el sol y con los planetes, diferentes planetes y trabajamos también con nuestro propio concentramiento natural: atraímos las cosas».

Los gentiles son presentados como gente de tamaño descomunal: «un brazo de este hombre hacía una pierna de nosotros», «era un gigante» y eso concuerda con los datos transmitidos por las fuentes españolas,

p.ej. Pedro de Cieza de León; Joseph Acosta; Pedro Gutiérrez de Santa Clara; Pedro Sarmiento de Gamboa; Pablo José de Arriaga; Fernando de Montesinos; Fernando de Avendaño.

Relatamos sólo la noticia en Fernando de Avendaño (1649): «Todos vuestros antepassados dixerón: que vbo antiguamente unos hombres muy malos, assi en lo yunga como se ven sus guesos en la costa de la mar en Manta, y por aquellas Prouincias, y tambien en la cierra, junto a Potossi se ven algunos guessos dellos, que son muy grandes, y dizen que eran Gigantes. Y que estos por sus pecados, porque matauan los Indios, y les quitauan sus mugeres, y cometian el pecado nefando, juntandose unos hombres con otros, y otras culpas cayó fuego del cielo, y los abraso, y todos perecieron quemados». (Avendaño 1649: Sermón II,22).

Es primera vez que documentamos el nombre de «huancavilca» en los mitos de la Sierra piurana. Su origen es dudoso: puede explicarse a través del quechua *huanca*, «grande piedra», que es también el nombre de la etnia que vivía en el valle de Huancabamba antes de la llegada de los incas y *vilca* que es «sagrado» y sinónimo de *huaca*. Alfonso no tiene la suficiente información como para asociar intencionalmente dos términos quechuas creando un nuevo término. Por lo tanto «huancavilca», y la variante «vilca» usada por Alfonso, podrían ser supervivencia de antiguos mitos, o un recuerdo histórico conservado en el cuento popular. Por otro lado, Huancavilca es el nombre de un pueblo ecuatoriano que a menudo se escucha en las transmisiones radiofónicas y de una antigua etnia.

Alfonso no contrapone explícitamente «huancavilcas» (=gentiles) a «incas», más bien señala un parentesco natural: «Eso es como si yo padre dejo a mis hijos». Paralelamente Alfonso señala la fuente del poder de los maestros curanderos de hoy no en los huancavilcas sino en el «roce de los incas», «el poder de los incas» que declara tener él mismo. Este poder, para actuar en la persona, requiere un carisma natural que «atrae las cosas... con nuestro propio concentramiento natural». Es decir, que curandero se nace. En el cuento de Alfonso, los huancavilcas parecen desprovistos de poder, mágicamente inertes, o no tan poderosos como los incas.

Sigue la narración del mito de fundación de Huancabamba, centrado en la figura del Inca y asociado al mito de fundación de la ciudad de Lima.

Mito II. Informante: César Melendres, Huancabamba (1989) .

«El Inca Atahualpa, eso vino de la cordillera [...] vino [...] de las Angosturas [...] en ese tiempo llevaban para formar la capital, llevaban dice una naranja y donde producía, por decir ellos se iban buscando para formalizar digamos la ciudad [...] `tonce dice que de un sitio, digamos de las Angosturas, trajeron la naranja [...] probando pa' donde iba a ser la población. Tiraron la naranja a este sitio, acá hay un sitio que llaman Marcahuasi, `ntonce la hicieron tirar, el inga, así la naranja como quien un flechazo [...] y donde tiraron [...] ya amaneció la naranja pero florida. Florida, no en frutos sino florida. Bueno, `ntonce donde el inga fundó [...] la provincia de Huancabamba. Y así por lo general fueron buscando. Ahora ellos querían buscar la capital de Lima [...] andaban años y más años hasta que a la capital de Lima `ntonce dice que aventaron la naranja allí para probar, `ntonce allí dice que amaneció la lima, amaneció florida y cargada [...] donde se caían las naranjas [...] `ntonces allí formaron la capital de Lima. Huancabamba se llamaba en ese tiempo Huanca...»

Alfonso: «...acá era la tierra de los muertos [...] porque la guerra acá era una peleya, una lucha que se mataron acá la gente...»

César: «Porque ante dicen, como se encuentran así digamos en la ciudad de Lima [...] que hay [...] los terroristas [...] ellos se iban peleando [...] o sea que en esos tiempos usaban también al que más abusaba, o a los ricos [...] porque ellos abusaban en ese tiempo, porque ellos iban persiguiendo también a los ricos para matarlos y quitarles las cosas, y darlas a la gente pobre [...] los incas...»

Alfonso: «Los incas mandaban la igualdad. En el desarrollo de los incas había la igualdad porque en ese tiempo no había la orgullez, no había pobreza, todos éramos iguales...».

Nótese como en Huancabamba la naranja arrojada por Atahualpa - que sustituye la barreta de oro de Manco Cápac y Mama Ocllo- brota al amanecer en una planta florida mientras que en Lima la naranja/lima (César usa los dos términos) brota en un árbol cargado de frutos, como conviene a un lugar que goza del prestigio de «capital». Y este ya no es Cuzco, sino Lima que así adquiere, en el cuento de César, dignidad cultural indígena. No faltan en el relato, bajo el disfraz mítico, recuerdos históricos libremente asociados: Atahuallpa que se sustituye a Túpac Inca Yupanqui que las fuentes señalan como el histórico conquistador de la provincia de Huancabamba, jugando el rol de héroe cultural. Viene de las

Angosturas donde existen los vestigios del camino real. En Huancabamba hubieron luchas cruentas entre los naturales y las tropas del inca, como testimonian las fuentes españolas, Garcilaso de la Vega, etc., y en el cuento de Alfonso es «la tierra de los muertos».

En la transfiguración mítica, el tiempo del inca adquiere los atributos de la edad de oro: «no había pobreza», «todos éramos iguales» y César llega hasta el punto de plantear una similitud muy sutil entre el Inca que quitaba a los ricos para entregar a los pobres y «los terroristas en la ciudad de Lima», la misma ya señalada como capital fundada por el Inca. Trátase de una identidad quizás no consciente y plenamente aceptada pero que no puede pasar desapercibida y que vislumbra posibilidades de aceptación y transfiguración mítica del mensaje revolucionario en sentido mesiánico y escatológico.

Mito III: el inca maestro de los maestros curanderos. Informantes: Alfonso García y César Melendres, Huancabamba (1989).

La pregunta siguiente tiene el objeto de solicitar a nuestros informantes que aclaren con más detalles el rol mítico del inca:

P. ¿El inca era también curandero?

R. Alfonso: «Claro, de allí vienen los poderes, pues»

César: «Claro, porque inclusive dejó el sanpedro, dejó inclusivamente por los cerros, en las ruinas, se encuentran artes se encuentran materiales [para usarse en la mesa curanderil]...»

Alfonso: «Chunganas [sonajas]...»

César: «De lo que han sabido trabajar».

Alfonso: «En la historia del tiempo incaico, para decir que ellos creían en su poder de dios, el poder del sol, entonces entre los cerros brotaban [...] diferentes clases de maíz, ya ellos buscaban la luz, buscaban todos los poderes de los maíces. Cuando ellos fueron a la Laguna de los Encantos, por el poder del Espíritu Santo [...] lo hicieron brotar sobre la tierra para que haya la generación ya, entonces [...] brotaron un poco de maíz. Brotó una sola calidad de maíz. De una sola calidad de maíz por el rayo del sol hubo diferentes calidades de maíz, diferentes colores [...] vino por decir el blanco, vino el amarillo, vino el negro, vino el rojo, vino el castigado y en distintos colores [...] diferentes maíces. Entonce del maíz que brotaron brotaron el trigo en diferentes menestras [...] y de

allí de los diferentes maíces ellos tuvieron el poder que [...] es en el maíz blanco y en maíz amarillo fue el poder de ellos habían para trabajar. Entonce ellos lo comprobaron como quien para hacer ganar las naciones las luchas [...] Entonce ellos con su maíz, con el poder que ellos se compactaban del agua [...] `ntonce ellos con su poder y con su vara ellos adomenaban. `Ntonces por decir que ellos ganaban y con su honda ellos botaban una piedra de un sitio a otro sitio desaparecía una ciudad [...] Ellos la hacían desaparecer con su honda, con su honda ellos ganaban. `Ntonce de allí ha venido que ellos era el poder, por eso [...] el más significativo de todas las cosas el tabaco y el maíz blanco. Es el poder [...] lo hace volverse feliz, los hace volver y regresar».

P. ¿Y el maíz dónde lo sembraron?

R. «En la Laguna del Encanto. En la Laguna del Encanto producir y allí vino el producimiento de muchas yerbas, de muchas flores, de muchas cosas [...] Ellos hacían muchas maravillas, muchas maravillas. Todo lo que ellos querían ellos hacían [...] Grandes maestros ellos eran. Ellos hicieron muchos encantos porque [...] todo lo que Ud. ve lagunas han sido pueblos. Han sido pueblos de los reyes incas, de los encantos, como de momento, como cuando vino la despoblación de los malditos españoles [...] que venían a quitar nuestros minerales, entonces ellos todos los encantos los convertían en tierra y los hacían brotar en agua, quedaban brotados en agua para que no lo sacaran los españoles [...] Por eso donde hay ahora las Huarinjas había una ciudad y por eso que tiene el mérito de las lagunas: las Huarinjas incaicas. Por eso que con ese poder de sus aguas que curan la gente».

P. ¿Es por eso que las aguas son poderosas?

R. «Porque el inca las encantó, es poderosas, tienen varios poderes».

La primera parte de la narración justifica culturalmente el porque los objetos arqueológicos gozan de tanta importancia en el ajuar del curandero: por haber pertenecido a los incas y, más aun porque *ellos* los usaron para encantar y curar. No se hace mención de los gentiles.

Seguidamente, Alfonso expone el mito del origen de algunas de las especies vegetales más importantes para la alimentación del hombre andino y de aquellas relevantes para las ceremonias del curanderismo: el maíz blanco usado para «florecer» y en la preparación del arranque al sanpedro y del tabaco usado en las «singadas» para «realzar» los afectados por la envidia y el «daño» y «fortalecer» contra hechizos e influen-

cias negativas. Junto con las especies comestibles y mágicamente activas nacieron las hierbas, las mismas que en la teoría médica indígena curan por estar cargadas de poder, el del lugar donde crecen, el poder de quien las usa y el poder propio a su naturaleza. En visión, los curanderos son conducidos por el espíritu de la planta sagrada (sanpedro, *mishas*) hasta los jardines encantados, «los jardines del inca», que existen en una geografía paralela a la del mundo visible, en las soledades andinas donde el caminante no ve otra cosa que pajonales azotados por el viento y rocas desnudas. En estos jardines el mismo «Inca Rey», ataviado con sus insignias, muestra al curandero las hierbas que curarán sus pacientes.

Así veía el jardín el maestro Adriano Melendres de San Juan de Cachaco, en su visión: «El jardín estaba cubierto con toda clase de remedios, puros vegetales. Yo ví al Inga que tenía en las manos la achupalla del Inga [...] estaba vestido con adornos de oro». El mismo maestro explica el origen del poder de las lagunas encantadas y de la laguna con cuyos «encantos» se compactó, estrechó el pacto para que lo asistan y ayuden: «La llaman Laguna del Rey Inga porque es un baño muy agradable para la salud. Era la laguna del rey, cerca, incluida, hay la laguna de la reina. El inca hacía muchos remedios para la salud de las personas y de su imperio. El inca iba al solcito que estaba saliendo y al solcito que estaba bajando, el inca con catorce hombres, ellos eran también incas, es decir desde Manco Capac hasta el último inca. El inca pagaba [hacía ofrendas] con sus yerbas de las Huarinjas...» (San Juan de Cachaco 1985).

En la cosmogonía huancabambina los héroes culturales, los incas, conjuran por la nueva generación los dos poderes universales: el del dios-sol, padre de lo que tiene vida y fuente del poder del inca y el poder maternal de las aguas. Aquí las aguas primordiales son las de la Laguna del Encanto, la misma con la que maestro Alfonso está compactado. En sentido más amplio, son las aguas poderosas de todas las Huarinjas cordilleranas, de cuyas aguas el mundo actual surgió.

El mito demuestra plenamente su valor de historia ejemplar: el inca, primero, se «compactó» con las aguas, así como ahora en su nombre y en nombre del Dios cristiano que ordenó nuevamente el mundo andino, se compactan con ellas los maestros curanderos. Y el poder de

las aguas se revela, en el mito, además que como poder terapéutico como poder de dominación mágica y que otorga la victoria en guerra.

La planta sagrada nacida de las aguas por el poder fecundante del sol, el maíz, es la otra fuente de poder y es madre de todas las plantas, es semilla primordial: del primer maíz nacen todas las clases de maíces, el trigo y las menestras. Sí, también el trigo traído por los españoles y nuevamente culturizado por Alfonso siendo introducido en la cosmogonía andina como hijo del maíz del inca. Entre los maíces «el más significativo» para el curandero es el maíz blanco usado en las ofrendas a las aguas, en los ritos de expulsión de las enfermedades y en los ritos propiciatorios que cautivan el poder de los «buenos compactos»: los espíritus auxiliares del shamán.

Una vez más, en el relato de Alfonso, el recuerdo histórico se transforma en mitema: el inca mágicamente influía en el destino de la batalla lanzando contra los enemigos la primera piedra con su *waraka*, la honda. En el mito huancabambino, su honda y su piedra hacen desaparecer ciudades enteras como el proto-héroe de los incas, Ayar Cache, que «de cada pedrada derribaba un monte y hacía una quebrada» (Sarmiento 1965: 215).

Con la llegada de los «malditos españoles» el viejo mundo, el de los ancestros incas, desaparece hundiéndose en el gremio maternal de las aguas sagradas: se oculta en el agua por encantamiento volviendo al caos de donde nació. Sin embargo no muere. Todo lo que de este mundo pasa al mundo de los encantos pasa del existir en forma visible al ser en la vida invisible. Adquiere por eso una fuerza inagotable que influye en los ciclos vitales. Lo invisible, en el mundo andino, no significa no-ser, no implica la falta de vida sino poder latente. Y latencia no es muerte, es *regressum ad uterum*. Es espera, semilla, *malqui*: «cadáver-retoño primaveral».

Un mundo tuvo que desaparecer porque se cumplió su destino y ahora vive en el corazón mismo de este mundo: en el mundo de abajo, en una dimensión donde los consabidos instrumentos usados para percibir el mundo material dejan de funcionar.

Allí, en el gremio de la Madre Tierra, bajo las aguas que amortajan un mundo pasado y como líquido amniótico envuelven un mundo venide-

ro, sólo el sacerdote de los encantos, el maestro curandero, puede ingresar por el poder de su «vista». Y lo hace en nombre de su gente, los «renacientes» hijos de los «ingas», y por el poder que el Inga Rey le dió. Franqueando el umbral que sólo pasan aquellos que, por el poder del ayuno, del canto y del ritmo y por la «vertud» de las plantas de la visión han aprendido el arte de morir conscientemente a este mundo para despertarse en el otro. Con el permiso de Dios.

La desaparición del viejo orden regido por los incas bajo el mando de su padre Inti, el Sol de la segunda era del mundo andino, determina su supervivencia fuera del tiempo y de la historia. Al mismo tiempo asegura su intangibilidad y exclusiva pertenencia a la cultura andina. Los «españoles»-que encarnan la alteridad cultural y las fuerzas que amenazan la disgregación de la identidad cultural indígena- sólo pueden explotar los minerales de *este* mundo pero son incapaces de disfrutar de las riquezas inmateriales del *otro* mundo, el de los encantos, que se oculta bajo las aguas oscuras y sagradas de las Huarinjas incaicas.

Así los inquietos lagos cordilleranos se convierten en foco espiritual y punto ideal de referencia de la identidad cultural andina amenazada por los procesos de desculturación. El poder del Sol de la última edad de los Andes, Cristo, se sobrepone al poder ancestral, no lo destruye: lo asimila. Y es asimilado por él.

Una noche, cerca de la Laguna Negra, el maestro Néstor Herrera preparaba la «mesada» y pidió a un cura de Chulucanas de bendecir el agua. El cura se acercó a un «porongo» con agua y Néstor le dijo: «No, padrecito, ésta no, la otra. Esta es el agua de la Laguna Huarinja y está bendecida por Dios».

Mito IV. El mito de los gentiles. Informante: curandero Dionisio Facundo, Mitupampa, Valle de los Incas, Huancabamba (1989).

La narración de Dionisio añade al mito de las tres edades -de los gentiles (o «huancavilcas»); de los incas y la actual- algunos detalles significativos. El lugar donde realicé la entrevista es un importante sitio arqueológico de los Huancapampas prehispánicos caracterizado por un *ushnu*, o adoratorio en cuerpos superpuestos que excavé a lo largo de va-

rios años encontrando evidencias de un culto ancestral a dioses felínicos (macho y hembra).

P. ¿El inca y el gentil son la misma cosa?

R. «El inca, a pensar mío y en mi práctica hace dos cosas [...] el inca es uno y el gentil es otro. Claro, el gentil es otras personas, es decir han sido seres humanos como nosotros pero en otras formas [...] quiere decir que este gentil vivía mucho y el dios mismo es decir que entre ellos ya no había nada [...] no habían compadres, no habían hermanos, todos se mataban, no sé cuanto: se destrozaban [...] ya, y entonces al final del tiempo vino un deluvio y murieron y se los acabó los gentiles».

P. ¿Cómo eran los gentiles: más grandes de nosotros, iguales, más chicos?

R. «Los gentiles eran, según mis medidas, de metro ochenta por arriba, así, dos metros más o menos [...] personas fuertes pero salvajes».

P. ¿Y han dejado obras, ruinas, huacos, huacas?

R. «Sí han dejado pero están profundos, enterrados. Había [...] un maestro que más o menos se unieron toda la comunidad o por decir un país [...] y tomaron una yerba y se dieron cuenta que tal día se va a terminar, es decir que va a ser el día del juicio, que ya vamos a terminar todos. Entonces, dijeron ellos: No vamos a dejar las cosas, los bienes que nosotros tenemos [...] mejor abrir huecos, huirse a los cerros más altos, a las peñas, enterrarlos profundos allá, allí que se terminen. Y allí están, abajo, en la tierra».

P. ¿Para la mesa cuáles huacos son buenos, los de los incas o los de los gentiles?

R. «El de los incas».

P. ¿El de los gentiles no es bueno?

R. «No, pues, porque ellos tuvieron malas conductas. Es decir hay brujos que sí lo necesitan a ellos solamente para hacer males. Quiere decir [...] tienen muchas cosas y utilizan por Cañarís más o menos. Para Huancabamba no, [utilizan los] de los incas».

La era de los gentiles se clausura con un cataclismo: un diluvio. Y está caracterizada por el desorden social y moral; falta de respeto hacia los vínculos de parentesco; violencia: datos típicos recogidos ya por los cronistas de los siglos XVI-XVII. Los mismos que se encuentran en varias versiones andinas actuales del mito de las edades de la humanidad junto con la longevidad, la estatura y fuerza descomunales.

Un maestro de aquella época en la que los gentiles eran videntes, un adivino, sueña en sus hierbas, el próximo cataclismo que destruirá aquel mundo. Frente a lo ineludible, los gentiles deciden desaparecer, como los incas en el mito de Alfonso, pero en una zona más profunda del mundo de abajo: una zona oscura y nefasta, fuera del alcance de los curanderos y fuente de poder para los brujos maleros.

El curandero trabaja con el poder, el «roce» de los incas mientras que el malero trabaja con el poder sombrío de los gentiles.

El mito reafirma una dualidad indisoluble, la misma que existe entre el caos y el orden; entre el poder destructivo y del poder creador; entre la enfermedad y la salud y asocia explícitamente al brujo con el desorden y el caos y al curandero con el poder positivo del inca y el ordenamiento moral que permite a la sociedad existir. La dualidad entre brujo y curandero encubre otras dualidades:

Brujo (Malero)

- enfermedad y desgracia;
- los gentiles;
- el inframundo;
- el tiempo del caos;
- desorden moral
- el diablo

Curandero

- salud, protección, suerte;
- los incas;
- las lagunas;
- el tiempo del orden;
- leyes justicia
- Dios

Hay que decir, sin embargo, que esta dualidad gentil-malero, inca-curandero no es tan indisoluble como el mito, a primera vista, parece declarar pues hay que subrayar el hecho que la «mesa», o «banco» del curandero incluye una parte llamada «mesa mora», o «gentileña» -la que queda a la izquierda del altar curanderil- donde se hallan objetos de los incas y de los gentiles con el fin de «atacar y defender», es decir que la parte izquierda de la mesa sirve y se usa para «contagiar» desgracias, enfermedades y hasta la muerte, exactamente como el brujo usa los objetos de los gentiles pero, en el caso del curandero, en una perspectiva positiva: para liberar sus pacientes de los «contagios» y «pestes». Esto significa que los objetos de los gentiles, de por sí malos, pueden ser usados con fines positivos, para curar y «descontagiar» y su poder, dentro del siste-

ma ético andino, es «bueno» o «malo» de acuerdo a las intenciones del operador.

Lo arraigado que está el mito diluvial en relación a la desaparición de los gentiles lo demuestra el hecho que cuando trataba yo de explicar a los campesinos de Mitupampa que las ruinas del lugar que estaba excavando eran anteriores a los incas, contestaron que me hallaba plenamente equivocado, pues es consabido que el mundo antecedente a los incas ha sido destruido por el «deluvio» y se halla hoy en profundidades inaccesibles. Es más, me miraron con cierta decepción por este inexcusable error después de años de andanzas en la sierra.

Los elementos fundamentales del mito relatado por Dionisio (Mito IV) son los siguientes:

- Los «gentiles» son anteriores a los incas y su mundo es totalmente diferente y hasta opuesto al mundo de los incas
- Los «gentiles» poseían poderes físicos descomunales
- El mundo de los «gentiles» carecía por completo de orden moral y los lazos básicos que unen la sociedad andina eran ausentes (importante la mención del compadrazgo)
- La era de los «gentiles» ha sido clausurada por un diluvio
- El diluvio es un castigo divino para sus maldades y no es acontecimiento natural
- Los «gentiles» eran sabios y videntes ya que pudieron adivinar la llegada del cataclismo
- Los «gentiles» usaban hierbas para ver, como los curanderos y los brujos de hoy
- El mundo de los «gentiles» actualmente está en el subsuelo profundo y oscuro
- El mundo de los «gentiles» y sus objetos son malos si son usados por los «maleros».

Si comparamos estos rasgos esenciales con las estructuras de mitos que han sido recogidos en otras partes del Ande y pertenecen a otras culturas, encontramos no una similitud, sino una *perfecta identidad* que demuestra tratarse de un mito pan-andino. Lo que suponía Fuenzalida encuentra, en las últimas provincias del Norte del Perú, otro sólido respaldo: «La evidencia recogida hasta el momento hace, pues, razonable supo-

ner que estemos en presencia de un mito pan-andino...» (Fuenzalida 1977:60).

Hay que subrayar este dato geográfico: los mitos sobre gentiles documentados por mí son sin duda los más septentrionales hasta hoy conocidos en el Perú andino.

En Ayacucho Juan Ansión recogió una serie de mitos sobre gentiles que los describen como:

- «Hombres fuertes»
- Carentes de leyes morales: «se mataban unos a otros», «nunca hubo paz»; «solían comer a sus hijos como si fueran carne», «dormían juntos con sus hijos e hijas»
- «Hombres adivinos» que «sabían mucho» (*allin allin yachayniyuq*);
- Distintos de los incas: «los incas no eran los gentiles. A ellos el sol los mandó después»
- Exterminados por un castigo divino (lluvia de fuego, aparición de dos y hasta tres soles, diluvio en una sola versión)
- Desaparecidos en el subsuelo pero no muertos ya que «en la luna nueva reviven sus huesos»
- Potencialmente peligrosos pues pueden contagiar enfermedades y pueden volver a ser los amos del mundo luego de haberse comido toda la generación actual. (Ansión 1987:83-94).

Las mismas características encontró en Huancavelica Fuenzalida:

- Los gentiles «se comían entre sí», «eran codiciosos», «muchos pecados cometían. Y adulterios. Se vivían con sus hijos [...] las madres con sus hijos y los padres con sus hijas. Entre cuñados. Entre hermanos. Entre primos. Entre compadres...»
- «Grandes dicen que eran estos gentiles»
- «Eran brujos», «eran adivinadores y sabían que iba a venir el diluvio»
- «Hasta ahora son vivos los gentiles. En la noche todos los huesos se juntan y forman persona. Nunca puede morir...» (Fuenzalida 1977 : 62-65).

Por lo que se refiere a la eras, o períodos del mundo andino, los mitos que hemos expuesto dividen claramente el tiempo en tres eras, o períodos:

1. El tiempo primordial de los «gentiles»
2. El tiempo de los incas
3. El tiempo que empieza con la llegada de los españoles y continua hasta el día de hoy.

No hemos encontrado hasta hoy la mención de una era del Padre, una del Hijo y una del Espíritu Santo, como ha sido encontrada por Fuenzalida (1977) y por Condori y Gow (1982).

Todos estos datos acerca de los gentiles-gigantes se encuentran puntualmente en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII. Bastará con citar Montesinos (1642) y Avendaño (1649).

«...hombres grandísimos y altos [...] usaban mal de sus cuerpos [...] eran dados a la sodomía [...] pero fué tanto el exceso destes gigantes, que tomó a su cargo el castigo la Divina justicia, que los castigó en un instante enviando fuego del cielo que repentinamente los consumió» (Montesinos 1930:45).

«...y dizen que eran Gigantes [...] matauan los Indios, y les quitauan sus mugeres, y cometian el pecado nefando [...] cayò fuego del cielo, y los abraso, y todos perecieron quemados» (Avendaño 1649: Sermón II,2). Más adelante el mismo autor habla de un «dilubio conque se anegò todo el mundo» (Avendaño 1649: Sermón II,2). Llama el diluvio *llocllapachacuti*: «cataclismo de agua y fango».

3. *El mito de San Cipriano y el origen de los curanderos y de los maleros*

Alfonso García, Huancabamba (1989): «San Cipriano jué también un hombre curandero [...] San Cipriano él jué un hombre malero, malero porque él curó siempre haciendo daño, él hacía mucho daño pero San Juan -jueron dos imágenes San Cipriano y San Juan- San Juan él curaba con la bendición del Padre, él no necesitaba de tabaco ni huachuma ni

nada, él cuando iba a muchos sitios él con su bendición curaba, con la bendición de su Padre, y sanaba muchas cosas: a los ciegos los hacía ver, a los sordos los hacía escuchar, a los mancos los hacía andar, ya, y muchas cosas. Y San Cipriano él necesitaba de su encanto que eran los diablos, llamaba todos los espíritus, los diablos, entonces el curaba. 'Ntonce renació una envidia de San Cipriano, ya, nació una envidia de San Cipriano de matarlo a San Juan [...] entonces dijo: Mira -le dijo a su señora- que le preparara la mejor comida, el mejor plato y en el plato le echó veneno. Llévelo. Entonces lo mandó con un empleado que lo diera a San Juan: Dfle a San Juan que lo coma. Entonces San Juan por temer su Padre él conversaba, él tenía la mente, por entremedio del Espíritu Santo le conversaba. Entonces él dijo: En el nombre del Padre, Padre Hijo y Espíritu Santo».

«Eché la cruz y se desvaneció el veneno. Y él comió y no se murió. Ntonce le preguntó al empleado: ¿Qué cosa es eso? Le echó la cruz. Otro día le volvió a mandar en un plato floreado la comida: Dfle a San Juan que no le vaya a echar la cruz, que lo coma así no más. 'Ntonce el empleado cumplió su obligación, le dice: Mira, este, San Juan, me dijo mi patrón que no le echara la cruz, que lo com... Ah, ya, muy bien. 'Ntonce él agarró dijo: Qué linda esta florcita, ésta también es bonita, ésta también pero ésta es más bonita, dijo [así diciendo trazaba con la mano la cruz sobre el plato de comida] e hizo la cruz. Entonces otra vez se volvió a desvanecer el veneno y no se murió. Entonces [San Cipriano] dijo: En la Huarinja lo matamos, en la Huarinja lo matamos a San Juan. Entonces jué San Cipriano con su mesa, con sus varas, encantó, los puso allí, los paró en las Guarinjas. 'Ntonces el 24 de junio era el día que iba a bendecir las Guarinjas. Ya. Bendeció todas las aguas del mundo. Entonces dijo San Juan entró por la derecha, San Juan nunca entró por la izquierda, bendició. Llegó donde estaba la mesa, entonces le dijo: En el nombre de mi Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, estas varas, San Cipriano, tu me has querido matar pero con tus mismas varas serás enredado, cuando él llegó con sus mismas varas seas apresado. Ya, entonces [...] cuando él llegó con sus mismas varas lo enredaron y lo voltearon a la laguna, se cayó, con sus mismas varas lo enredaron y lo aprisionó. 'Ntonce andan las imágenes, iban a dar cuenta a su Padre, 'ntonce su Pare le dijo: Vuélvete que San Cipriano sus mismas varas lo han enredado y con su misma vara de membrillo lo vas a curar hueso por hueso. Entonces San Juan se volvió: San Cipriano, por qué estas aquí preso, con tu misma mala intención, pero con tus mismas varas te vas a curar. Lo bendició la vara de

membrillo, pues la vara de membrillo es muy bendito, muy bendito la vara [...] pues tiene mucho poder, entonces el principi3 a desenredar. De cada betazo iba soltando, de cada betazoiba alargando de cada betazo. De hecho que le di3 como doce betazos. A los doce betazos le solt3 todo el cuerpo y pudo caminar...»

P. As3 que estaba tullido San Cipriano...

R. «Tullido, tullido, as3 con su misma mesa se cur3. Entonces qu3 es lo que pasa, `ntonce el ju3 San Juan le di3 cuenta, entonces dijo: Ya, San Cipriano, no volver3 a curar. Le ech3 la bendici3 Jes3 que no volver3 a curar. `Ntonce, una se3orita Santa Isabel, era una hermosa ni3a, entonces hubo un primo de San Juan, no recuerdo el nombre como es, entonces `stuvo enamorado. Ju3 `onde San Cipriano [...] para que le hable [...] el guyanche [la magia amorosa]. Entonces mand3 un diablo que le transrobara el pelo a la se3orita y la se3orita dorm3a con un Cristo en su pecho, `ntonce el diablo que llegaba reventaba, mor3a. Mandaba otro, mor3a. As3 que todos los diablos mor3an. Al 3ltimo lo mand3 a Lucifer y Lucifer tambi3n muri3. Puta, entonces all3 ju3 cuando San Cipriano rene-g3, dijo: Puta, entonces quiere decir que ninguno de mis poderes sirve de nada. Entonces se ju3, renunci3, lleg3 al r3o, se di3 cuantos golpes, se repinti3 de sus males, con una piedra se di3 en el pecho, se repinti3 y se convirti3 en imagen. Dios le perdon3 sus pecados».

P. Entonces San Cipriano ya no es malo...

R. «Hay dos tiempos de im3genes [...] En el tiempo en que curaba, cuando 3l hac3a pararse el sol y la luna, los hac3a parar. Al tiempo del imagen los hac3a parar al sol y a la luna por entremedio de los esp3ritus. Por decir, esos esp3ritus eran los esp3ritus y los diablos que ellos ten3an poder [...] lo ayudaban. Entonces 3l hac3a parar el sol y la luna. Pero entonces en el tiempo cuando ya se repinti3 3l se convirti3 en esp3ritu. Dios le perdon3 y 3l se convirti3 en imagen, ya, por eso entonces que hay dos im3genes. Por eso que hay muchos maleros siendo San Cipriano cuando 3l trabajaba en el da3o, cuando 3l ten3a sus poderes. Y hay otras personas que tienen la imagen de San Cipriano cuando ya se convirti3 en imagen».

P. ¿Ud. trabaja con San Cipriano?

R. «No, yo no trabajo con San Cipriano».

P. ¿Cu3al es la diferencia entre las dos im3genes?

R. «Es, por decir, que cada uno de los im3genes tiene diferentes poderes. Es por decir que Ud. tiene un diferente pensamiento, cada uno marcha por su lado. As3 ha sido en el tiempo de los im3genes [...]»

Toda la narración sigue un esquema dualista que indica con claridad los elementos positivos y negativos que caracterizan los dos protagonistas, ambos santos pero uno, Cipriano, malero y brujo antes de su arrepentimiento y santificación:

Cipriano	San Juan
- produce daño y cura	- cura
- usa tabaco y huachuma huarinjas, encantos, diablos, mesa, varas	- usa bendición de Dios y su bendición
- usa veneno	- usa bendición
- actúa por envidia al prójimo	- actua por amor
- usa membrillo para curar con el poder de los diablos	- usa membrillo para curar con el poder de Dios
- usa la magia de amor	- usa la derecha
- usa parte izquierda	

En el mito, San Cipriano y San Juan son presentados como dos especialistas antagonistas en el manejo de poderes sobrenaturales a fines curativos. Uno, Cipriano, usa los métodos tradicionales andinos del arte shamánico: la huachuma, el tabaco, las varas, las Huarinjas y el conjuro de los «compactos», o espíritus auxiliares. El otro, San Juan, usa sólo la bendición de Dios y con ella hace milagros tales que en Cipriano se despierta la envidia, el motor tradicional de las prácticas negativas de brujería.

Los espíritus auxiliares de Cipriano están asociados a los «diablos» y él usa de ellos para curar y dañar, conseguir favores amorosos de doncellas. Pero en vano intenta suministrar a San Juan el bocado fatal, el «daño por boca», el veneno que lo alocharía o mataría. La fuente del poder de San Juan es celestial y el Santo Espíritu lo alerta así que por dos veces, con el señal de la cruz, él puede deshacer el veneno.

San Cipriano, derrotado, opta por recurrir a la inducción indirecta del maleficio, al tradicional «daño por aire» conjurando la «sombra» de su adversario en las aguas de las Huarinjas.

Sin embargo, escoge un día inoportuno para brujerías: el 24 de junio, día de San Juan y del Inti Raymi andino, cuando San Juan-Sol bendice (fecunda) todas las aguas del mundo cumpliendo su recorrido solar de occidente a oriente, de izquierda hacia la derecha. El mismo recorrido de la copa cuando se distribuye el sanpedro en la mesada. Una vez más la bendición que da la vida deshace el hechizo que da la muerte y el poder maligno evocado por Cipriano-brujo actúa en contra de él mismo, enredándolo con el poder de sus mismas varas y en el mismo lugar cuyo poder había conjurado para hacer el hechizo.

Dios se compadece y San Juan vuelve a las Huarinjas. Esta vez no cura su derrotado enemigo sólo con la bendición de Dios. Esta vez acontece algo nuevo y significativo: San Juan bendice la mesa de Cipriano. Lo cristiano bendice lo andino, lo culturiza y justifica cristianamente permitiendo su supervivencia en el nuevo mundo andino cristianizado. Y emplea sus varas, en especial la vara de membrillo usada tradicionalmente para la «limpia» de los daños. La usa golpeando doce veces a Cipriano: una vez más el valor simbólico solar del número y la fecha solsticial del acontecimiento marca la contraposición San Juan - Cipriano como la del poder positivo contra el poder negativo, como el antítesis sol-noche, luz-sombra, vida-muerte, salud-enfermedad, curandero-malero, Dios-diablo.

Dios interviene y Cipriano ya no puede curar pues Dios le quita el poder. La bendición a su mesa ha servido sólo para curarlo. Hace falta, para que Cipriano se vuelva curandero y héroe cultural del mito de origen de los curanderos andinos, que acepte el ordenamiento del poder de Dios, el nuevo orden cristiano y el nuevo sistema ético y a él se someta. Que se arrepienta y convierta. Como tuvieron que arrepentirse y convertirse los ancestros a la llegada de los españoles.

Cipriano es la imagen elocuente del ordenamiento religioso autóctono que el Dios cristiano destruye. No son destruidas las artes tradicionales del «médico» andino pero ahora necesitan de la bendición de Dios. Sin ella no curarán. Los curanderos afirman trabajar por el poder y bajo el permiso que Dios les concede.

Cipriano, solicitado por el primo de San Juan, vuelve a usar los poderes del hechizo de amor, el «guayanche»: manda a sus «compactos»

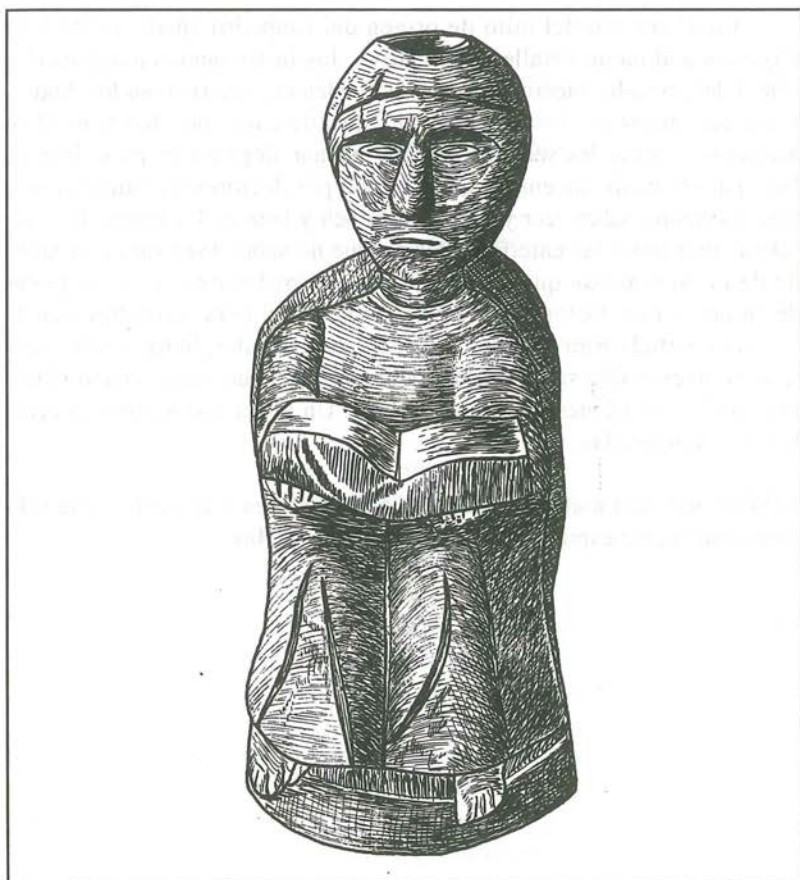
diabólicos que le traigan un ingrediente indispensable, un mechón de pelo de la doncella que se quiere embrujar pues los cabellos son un ingrediente indispensable para que el *guayanche* resulte. La joven, en las relaciones clásicas del mito, desde la *Bíos Kypríanoû (Vita Cypriani)* de la emperatriz Eudoxia (siglo VII) es una virgen cristiana, Justina, que morirá mártir junto con Cipriano que, paradójicamente, por amor a ella y al poder de la magia se convirtió a Cristo. En la agiografía clásica de San Cipriano (apócrifa) la virgen, frente a las insidias diabólicas, se persigna y las vence. En el mito huancabambino duerme con una cruz en su pecho. Sin embargo el resultado es el mismo: los diablos «mueren». El conjuro se deshace a todos los niveles de poder evocados. Hasta la intervención de Lucifer es nula: hasta Lucifer «muere».

No «muere» el diablo y no empieza el reino del bien. El que muere es el «diablo» andino, el poder de los espíritus auxiliares de los brujos frente al poder de la Cruz. No muere la envidia que mueve los brujos y los «compactos» a obrar. Sin embargo, cada vez que alguien se halle en peligro y pidiera a Cristo que lo ampare con su poder, los hechizos se desvanecerán como los hechizos de Cipriano frente a la cruz de la doncella. Esto es el sentido de la reinterpretación andina del mito de Cipriano mago.

No ha sido el amor de Dios, ni el perdón de San Juan, ni el milagro que éste actúa curándolo lo que determina la conversión de Cipriano, sino el hecho de constatar por experiencia directa y personal, rematada cada vez por una derrota, lo que le convence que hay un poder mayor que sus encantos. Derrotado por cuarta y última vez Cipriano se libera de sus pecados efectuando, no es casual, la ceremonia andina de la *citua*, o purificación: se va a un río y se golpea con una piedra, como los penitentes en el tiempo de los incas o, quizás, antes. Y él mismo es el penitente cargado de la *hucha*, la culpa contaminadora, y es el *ichuri*, el sacerdote que actúa la purificación.

Cipriano representa, en este mito, al mundo andino precedente la cristianización que, a la llegada del Cristo, lo acepta sin dejar por completo su identidad cultural «andina». Por otro lado, no aceptándolo, se condenaría a la autodestrucción. Las antiguas artes de los «incas reyes» ahora pueden curar con el permiso de Dios. Cipriano brujo es ahora San Cipriano, primer curandero y actual protector de los maestros curanderos

y éstos tienen su santo patrono, como los carpinteros y otros artesanos. Sin embargo, el mito declara que el primero que trabajó en los Andes con el permiso de Dios y obedeciendo a sus órdenes no ha sido un hombre: sino San Juan, en el día del solsticio, cuando empieza un nuevo ciclo del año y del mundo. En vano Cipriano andino intenta «amarrar el sol» (San Juan) como en los antiguos ritos solsticiales andinos. Esta vez es el nuevo Sol del mundo andino que amarra el viejo y San Juan se pone frente al proto-hechicero Cipriano como proto-curandero y héroe cultural del curanderismo de hoy.



DIBUJO 2

Cipriano brujo, pero, no es olvidado ni ha desaparecido sin dejar huellas. Ha dejado sus artes y su ciencia malhechora y otros las han recogido y las usan: los maleros. Para dañar acuden al poder de la Huarinjas, las mismas a las que San Juan acudió para sanar y acudió Cipriano para matar. Las mismas a las que hoy acuden maleros y maestros curanderos - a veces en el mismo tiempo y estando en las opuestas orillas de la misma laguna- pues el poder es fuerza ambivalente que puede ser usada para curar o matar, de acuerdo al «buen corazón» o a las «malas intenciones» de quien lo evoca y lo maneja.

La 4ª versión del mito de origen del sanpedro añade a esta *Vita Cypriani* andina un detalle significativo: los instrumentos mágicos (las artes) del proto-hechicero Cipriano se quedan en América, en los Andes, y son recogidos por los andinos. El Libro de Cipriano, donde estaban anotados en letras los secretos del arte médica, llega a Europa y sirve de base para la medicina europea, practicada por doctores que utilizan mucho el cerebro, saben leer y todo lo escriben y leen en los libros. Pero no saben curar todas las enfermedades porque no saben ingresar en el mundo de los «encantos» que hacen enfermar a los hombres y tienen poder de curarlos. Los doctores y la civilización de las letras no saben usar la «vista en virtud» para la cual no es menester consultar libros o saber leer sino es preciso sólo saber usar un poder sagrado que actúa -cuando Dios lo permite- en quienes han sido llamados. Un poder que «rompe el cerebro y pasa más allá».

NOTA: parte del material etnográfico utilizado en este capítulo ha sido precedentemente expuesto (Polia 1990; Polia 1994a).

CAPITULO 7

LOS «ENCANTOS»: EL MUNDO MITICO ANDINO

1. *El concepto de encanto: el mágico cotidiano*

1.1. La etimología de «encanto» y «encantar»

«Encanto», en el léxico curanderil significa «encantamiento»: la acción mágica llevada a cabo por un shamán o por parte de una entidad del mundo mítico que actúa de por sí o por efecto de una acción ritual (pacto, conjuro, invocación sacrificio). «Encanto» es el poder de un objeto, lugar, persona. «Encantos» son los objetos de la «mesa» que constituyen los soportes físicos de entidades espirituales e instrumentos de encantamiento.

Al mismo tiempo, «encanto» significa «espíritu» y se refiere a la entidad mítica responsable del encantamiento y fuente del poder que anima lagunas, cerros, peñas, cuevas, rocas, piedras, huacas, manantiales, plantas, animales y objetos de los «gentiles».

Hay «encantos buenos» y «malos», de acuerdo al poder positivo o negativo que anima el objeto, el lugar, el ser. La calidad del poder manifiesta la calidad de la entidad mítica. Hay que tomar en cuenta, de todas maneras, que a menudo el poder es bivalente, es decir potencialmente bueno, o malo: saludable o dañino. Moralmente ambigüas, las entidades del mundo mítico son vengativas, irascibles, codiciosas y hambrientas. Son «interesadas» y a menudo se venden apoyando a quien les invite ofrendas mejores y más apreciadas. Pueden aliarse repentinamente con el enemigo del shamán: basta con oler la fragancia de una colonia más fina, o de un licor de más precio.

Los «encantos» son ubicuos: quien no goce del don de la «vista» del shamán, o cuando la tradición de su gente no lo dice, nunca sabe dónde están, cuáles son y cómo actúan: «Una laguna tiene encanto, un cerro tiene encanto, una peña tiene encanto, un camino por despoblados lo mismo [...] una quebrada, un río encanta las sombras. Por eso el que sabe, al momento de citar [evocar] los encantos menta los nombres de cada lugar, de cada río, de cada peña» (Ramiro Yahuana R., Ayabaca 1987).

La evocación de los «encantos» -la «citación» precede toda ceremonia terapéutica o divinadora y consiste en la recitación hablada, o cantada, de largas listas de nombres de lugares sagrados del mundo andino, sea de aquellos con los cuales el maestro ha estrechado un pacto, sea de los lugares de poder del sitio y de la comarca, o de lugares tradicionalmente respetados por ser grandes fuentes de poder, como es el caso de las Lagunas Huarinjas de Huancabamba cuyo prestigio sobrepasa el ámbito departamental.

La palabra «encanto» se alterna, en el uso popular y en el léxico shamánico, con «virtud» y «poder», empleados como sinónimos. Las tres palabras, si se usan para indicar la fuente del poder, son sinónimos de «espíritu».

Los «encantos», o espíritus, en la visión shamánica pueden asumir formas humanas, o animales, u otras cargadas de valor simbólico. El primer dato que hay que subrayar, al examinar el material recogido, es la inseparabilidad del «encanto» de su soporte físico: lugar, planta, cuerpo, objeto. En los mitos y en las visiones el espíritu y su contraparte física forman una unidad como el mundo visible y el invisible, la realidad y el mito.

«Encantar» significa actuar sobre una persona, o cosa, transmitiendo un poder que hace la persona, o la cosa, positivamente o negativamente activa. «Encantado» significa «saturado de poder» y corresponde por su significado al quechua *camasca* (*kamasqa*) de las fuentes españolas. El encantamiento negativo, el maleficio, equivale a «contagio» y, en el caso de prácticas dañinas, «encantar» y «contagiar» son sinónimos.

«Desencantar» significa «desactivar», o «descargar del poder» un objeto, un lugar o, más frecuentemente, una persona. Cuando se vuelvan

a usar los objetos que pertenecieron a un maestro fallecido, hay que liberarlos del poder del precedente dueño con una operación especial que se lleva a cabo en las aguas de las lagunas y que se llama «desencanto», o «descompacto». Esta operación precede una nueva inducción de poder, un nuevo «compacto», en las mismas aguas. Hasta hoy no he documentado la posibilidad de liberar lugares negativos alejando permanentemente de ellos las entidades responsables de su negatividad. Existen defensas rituales, como son ofrendas, recitación de fórmulas, observancia de tabus para protegerse del poder de aquellas entidades pero ellas *forman parte del orden natural* aun siendo negativas y causa de desórdenes para la salud de los humanos. Distinto es el caso de la presencia de entidades evocadas por un brujo para contagiar personas, o lugares: en este caso el shamán ejecuta ritos de «descontagio» y «despacho» para alejarlas permanentemente.

Por lo que se refiere al origen del vocablo «encanto», el castellano deriva del latín *incantare* (*in* + *cantare*) que significa recitar cantando fórmulas mágicas sobre (*in*) algo. *Incantatus* significa «consagrado por medio de encantamientos o fórmulas mágicas». *Incantamentum* e *incantatio* es la «fórmula mágica recitada». *Carmen* deriva de **can-men* (*cano* = «canto» < *can-*) y significa «fórmula mágica cantada», «encantamiento» y también «responso de un oráculo». En las Leyes de las XII Tablas *carmen malum* es la fórmula mágica negativa rezada cantando (*incantatum*) para hacer daño a una persona. *Carmenta* (< **Canmenta*) era la arcaica diosa de la poesía y de los encantamientos, la misma que reveló los símbolos mágicos de las antiguas letras del alfabeto usadas también como instrumentos divinatorios.

1.2. El concepto de «aire»

A menudo, «encanto», «espíritu», «poder», «virtud» se alternan en el uso a «aire», o «viento» que traduce fielmente el quechua *wayra*: «viento» y también «entidad sobrenatural» presente en el viento. A través del viento, o del aire, se transmite el contagio, el poder negativo que emana de las *huacas* o de los lugares, o de plantas, animales, restos de muertos o que es evocado por los maleros. Entre las culturas de habla quechua se cree que de las tumbas y de los restos emana el «viento de muerto» (*aya wayra*) que ataca a los profanadores causando, en casos graves, su muerte. En los Andes septentrionales las emanaciones de los

huesos y de los objetos arqueológicos del ajuar funerario se llaman «antimonia» y producen disturbios acompañados a menudo por hemorragias. En el departamento de Ayacucho la influencia, o «soplo» dañino proveniente de fuentes, tumbas, rocas es llamado *wari* cuyo significado originario y primero es «autóctono primitivo» (Perroud 1969:190). Tradicionalmente *wari* se refiere a los antepasados míticos de la primera humanidad, los *wari wira qucha runa* (Guaman Poma 1987:46-49) y de la segunda época, los *wari runa* (Guaman Poma 1987:50-53). El contagio con el *wari* produce supuración en varias partes del cuerpo, especialmente en las extremidades (Arroyo 1987:66) pero puede también fecundar las mujeres produciendo partos monstruosos (Arroyo 1987:66-67). A veces el antepasado *wari* se manifiesta en forma humana y puede seducir a los hombres o a las mujeres pero debe desaparecer antes del aurora (Arroyo 1987:68-70) ya que la luz le es fatal como lo fue a los hombres de la primera época de la humanidad que vivían a oscuras.

«Aire», como el quechua (y el aymara) *wayra* es tan cargado de valores simbólicos que a menudo resulta muy difícil distinguir cuando se refiere al aire atmosférico porque aire, viento, torbellinos («remolinos») y resuellos son vehículos de transmisión del poder. El «resuello del cholo viejo» es el poder del inca que emana de las antiguas ruinas (Aypate 1973).

El viento puede causar parálisis facial: «le ha dado un aire». En otras partes del Ande varias dermatosis son llamadas *sullu wayra*; el lumbago es *qecho wayra*; el eczema *husnu wayra* pero estas expresiones no autorizan a pensar en una naturaleza puramente física del «aire».

El daño causado por operaciones mágicas negativas se da «por aire» y es distinto del daño producido «por boca» por medio de comidas o bebidas. «*Por aire*» se refiere al aire como medio de transmisión y, al mismo tiempo, a los «aires», o espíritus, responsables del daño ya que el «daño» requiere invariablemente el empleo de espíritus auxiliares del malero. «*Por aire*» significa también «por medio del poder de los espíritus».

Antonio Raimondi contaba las dificultades encontradas cuando pedía a los indígenas que excavasen antiguas ruinas ya que éstos temían que iban «a padecer por toda su vida de dolores en el cuerpo; y es tanta

la fuerza de su creencia, que muchos por codicia de hallar algún tesoro escondido van a escarbar, pero se enferman mortalmente de tristeza, y se ven luego atacados físicamente [...] Los indios atribuyen esta enfermedad que es puramente moral, a ciertos vapores que desprenden de los cadáveres, o momias de los antiguos [...] y en algunos puntos los llaman vapores o aires de difuntos, y en otras partes, aires de gentiles» (en Valdivia 1986:79).

José Guarnizo, decano de los curanderos de Huancabamba, explica: «Los aires son espíritus malignos que atacan y hay que defenderse. El susto es un aire temperado, caliente o frío, que ataca y perturba la mente» (Caserío de Segundas 1985).

«El viento lo manda algún contrario. Le agarró un viento malo u también un viento malo es cuando estoy santiguando `tonce otro está por allí cruzando [...] cuando está despachando sus males le choca pero ya no es por culpa de uno» (Ascencia Gonza, Tacarpo 1988).

El ataque de un brujo se manifiesta a menudo como un torbellino oscuro y terrible llamado «ramalazo», ráfaga de viento, o «viento negro», que ataca al maestro y «escurece» su visión. La relación entre poder sobrenatural y remolino de viento es antigua:

«El modo conq. el dem[oni]o se aparecia a los indios vnas v[eces] era en vn remolino de viento» («Misiones de Guancabelica a infieles» 1613. ARSI. Peruana. Litterae Annuae, Vol. XIV, T. III: fol 36, pág. 37).

En las palabras de otro curandero, Concepción Guerrero: «El poder es un espíritu [...] Las virtudes son espíritus, tomando la huachuma se ven. Aires o espíritus son la misma cosa» (Salalá 1985). Estas simples afirmaciones justifican culturalmente el uso del sanpedro, o «huachuma» para permitir el contacto del shamán con las fuerzas del mundo invisible. El conocimiento de estas fuerzas es un elemento esencial en las prácticas médicas tradicionales pues el mundo que llamamos «sobrenatural», o «invisible» es corazón y alma del mundo visible y entre los dos aspectos de la misma realidad existe una relación tan estrecha que nos permite con razón hablar de un «mágico cotidiano».

Hace falta, sin embargo, tomar en cuenta que «sobrenatural», «invi-

sible», «mágico» son conceptos que pertenecen al pensamiento occidental y que, al emplearlos para definir aspectos de la cultura andina, forzosamente se transforman en reinterpretaciones que a menudo son distorsionantes. No existe, realmente, en la estructura del pensamiento religioso andino un mundo «sobre-natural» pues existe *una sola* naturaleza que es espiritual y material al mismo tiempo. El mundo puede percibirse a través de los órganos de los sentidos en su aspecto material y a través de una ampliación de la consciencia (la «vista en virtud») en su aspecto inmaterial. «Sobrenatural», en todo caso, no es una estructura -lo sagrado que por su naturaleza es «totalmente otro» y superior- superpuesta a la realidad del mundo corpóreo, : es la infraestructura la más importante. Es el *pachapsonqo*, el corazón del mundo. Los antiguos dioses y los modernos «encantos» no están únicamente arriba, sino abajo y aquí: en este mundo.

Por eso mismo, la dialéctica occidental visible-invisible pierde en los Andes su irreductibilidad. Por lo que se refiere a «mágico», el concepto pierde su carácter que expresa lo extraordinario, lo que sobrepasa y altera las leyes de la naturaleza. En los Andes el encantamiento es el resultado «normal» de la interacción de las fuerzas que animan la naturaleza y que el hombre puede dirigir a su favor por medio de la acción ritual. El rol del shamán es garantizar la correcta relación ritual con los «encantos», los dobles espirituales de las cosas. Por eso, para expresar la función del curandero, he forjado la definición de «sacerdote de los encantos». El curandero no es un mago, o no lo es dentro de la cultura popular del Ande donde «mágico» / «magicero» es el hechizero, el brujo malero. «La mágica» es el arte sombrío de los brujos cuyo poder es otorgado por el «diablo».

Así como los «encantos» no son forzosamente el «diablo», la función del shamán no puede interpretarse sólo en base a la estructura mágica del pensamiento andino. Hay que hablar, más acertadamente, de una «religiosidad autóctona» y de una «religiosidad alóctona (cristiana)». De una aptitud «religiosa» hacia las deidades del mundo mítico ancestral y de una aptitud religiosa hacia lo religioso cristiano. En otras palabras: estamos frente a una religiosidad sincrética y sinérgica donde lo ancestral y lo adquirido coexisten e interactúan. ¿Y lo mágico? Existe al costado y paralelamente a lo religioso autóctono y a lo religioso cristiano: la invocación del espíritu de un cerro acompañada de ofrendas para que envíe la

lluvia, o la salud es «religiosa» desde la perspectiva tradicional andina y es «mágica» si es considerada de acuerdo a los patrones culturales europeos y cristianos. Así mismo, la fórmula litúrgica cristiana tradicional -el rito, la oración, el sacramento- puede ser usada como instrumento mágico muy a pesar de su intrínseco valor religioso y del uso consagrado por la tradición. Existen, sin embargo, dentro del curanderismo andino estructuras y ritos que delatan una estructura netamente «mágica»: la extracción del «contagio» por medio de frotaciones y succiones; la idea que lo positivo y lo negativo puedan transmitirse actuando a distancia y simpatéticamente sobre objetos que guardan relación con la persona; el poder de la mirada y de la «envidia», etc.

1.3. Categorías de «encantos»

El complejo mundo de los espíritus andinos actualmente incluye:

- a. Espíritus de lugares y entidades de origen no-humano como son los espíritus de las *huacas*, la «chununa», el «duende», el «tutapure», el «huandure», el «carbunclo»
- b. Espíritus de los antepasados: «encantos gentileños», «encantos incaicos» o «espíritus de los gentiles», «de los ingas», «del inga rey», del «cholo moro». Estos espíritus custodian las «huacas gentileñas»: tumbas, edificios, ruinas, cuevas y todos aquellos lugares que -real o supuestamente- han tenido alguna relación con los «moros» y con el tiempo mítico de los orígenes como las lagunas sagradas de la cordillera
- c. Espíritus de los muertos cristianos: netamente distintos de los antepasados paganos, reciben el nombre de «almas», «sombras», o «penas». Estas últimas pueden manifestarse en apariciones terroríficas
- d. Los espíritus de los shamanes («sombras») separados del cuerpo en el curso del «viaje» propiciado por las drogas rituales. En esta categoría hay que considerar las «sombras» de los curanderos y las de los maleros, o brujos, que a menudo se metamorfosean en animales.
- e. Los espíritus («sombras», «encantos») de los objetos que componen la «mesa». En el «viaje» el shamán lleva consigo las «sombras» de sus «artes», u objetos
- f. Los espíritus («sombras») de los seres vivientes separados del cuerpo en consecuencia de un «susto», o de la «tapiadura», o «rapta-

- dos» ritualmente por medio de operaciones de maleficio o de magia amorosa
- g. Los espíritus de las plantas psicotrópicas
 - h. Los espíritus auxiliares del shamán: los «compactos»

2. *Los encantos*

Pasemos ahora en reseña las entidades míticas que viven en la cultura del Ande norteño:

2.1. Espíritus de lugares y entidades míticas de origen humano.

Antes de examinar esta categoría de «encantos» hay que definir brevemente el:

2.1.1. Concepto de «huaca» en el moderno curanderismo

Al estado actual de nuestros conocimientos, adquiridos por observación directa y entrevistas en el campo, el término de «huaca» se extiende a:

- a. Lugares donde existan restos arquitectónicos atribuidos a los antepasados «gentiles», o «incas», o más frecuentemente a estos últimos ya que para muchos de nuestros informantes los «gentiles» ocupan una zona subterránea del mundo
- b. Restos arquitectónicos antiguos como son las grandes piedras con petroglifos de Samanga, Frías, los monolitos, las tumbas en fosa
- c. Las cuevas sepulcrales
- d. Los huesos y las momias precolombinas
- e. Los objetos de excavación («artes gentileños») utilizados en el ajuar shamánico por su poder de protección y ofensa
- f. Las grandes rocas moldeadas por los agentes atmosféricos: sus formas son relacionadas con los antepasados pre-cristianos
- g. Las piedras partidas por el rayo
- h. Las piedras de distinto tamaño, figura, color, que presenten formas insólitas o sugestivas. Estas formas son interpretadas como manifestación del poder de la piedra misma. Es el caso de las «illas», o

- pedras naturales en punta que recuerdan los cuernos del ganado vacuno y que son llamadas «illas crianderas» ya que se les atribuye el poder de influir en la reproducción de los animales; las antiguas puntas líticas son llamadas «pedras del corazón» porque recuerdan su forma y son consideradas eficaces amuletos de amor; las pedras cuya forma sugiere la de un animal significativo (el cóndor, la serpiente, el puma, etc.) o el «sexo» de la entidad que anima la piedra.
- i. Las concreciones esferoidales, o enterolitos, encontradas en el estómago de los rumiantes, conocidas en el folklore mágico de España como *bezoares* y en los Andes septentrionales como «pedras besares», o «illas».
 - l. Algunos animales como el puma, el gato, la serpiente, las aves de rapiña especialmente si estos animales son vistos de noche en proximidad de lugares con prestigio mítico. En este caso son interpretados como manifestaciones de «encantos» de las *huacas*.
 - m. Las varas mágicas talladas en madera de árboles como el hualtaco, la chonta, el palo santo, etc.
 - n. Los niños que nacen con el labio partido (llamados «huaquitas»).

De esta lista de huacas hemos excluido los cerros y las lagunas de la cordillera. A primera vista puede pensarse a una reducción del área semántica del originario concepto de *huaca*. En efecto, también de esto se trata pero esta reducción no implica una modificación del concepto de *huaca* como lugar de poder, morada de seres sobrenaturales. En otras palabras: las altas cumbres de la cordillera y los lagos andinos, siguen siendo objeto de un culto constante y sede de «encantos», pero no son llamados «huacas» como en el tiempo de Garcilaso de la Vega. Sin embargo lo son efectivamente, es más: entre los lugares con prestigio mítico desempeñan un rol de primera importancia.

Profundizando el análisis, notamos que en la totalidad de los casos que he podido documentar -incluyendo el de los cerros y lagos no incluidos en la extensión del área semántica de la palabra- «*huaca*» se aplica hoy a lugares, objetos, animales que gozan de una relación directa con el mundo de los antepasados paganos porque éstos han habitado los lugares o porque, en el caso de los objetos, éstos han sido fabricados por los «gentiles», o «incas» o porque el objeto mismo ha sido fabricado utilizando un material cuyo origen cultural pertenece al mundo de los antepasados precristianos. A propósito de la última observación es notable el

hecho que, en el caso de los metales, mientras los antiguos *tumi* y porras de cobre son considerados «huacas» no lo son las varas de hierro y las espadas de acero a pesar de formar parte de la «mesa» y de su función ritual de primaria importancia. El hierro representa una alteridad cultural respecto al mundo de los antepasados precedentes la conquista y no goza, por eso, del mismo prestigio mítico del cobre, del oro o de la plata. De la misma manera, mientras los antiguos cementerios son «huacas», no lo son los cementerios cristianos, ni las iglesias, las cruces, las imágenes y las reliquias de los santos que sí son «sagradas». Pero no «huacas». El poder de lo «sagrado» cristiano siempre es positivo, salvífico y coincide con el concepto de «santo». Al contrario, el poder de las «huacas» es el del sacro originario andino. Poder ambiguo, nocturno, utilizable en el bien y en el mal.

Las mismas consideraciones respecto a la relación entre «huaca» y presencia mítica de los antepasados paganos valen a propósito de ciertos lugares, como los lagos, que derivan su prestigio mágico por haber sido teatro de hazañas de ancestros míticos: en las lagunas se bañó el Inca, ciertas rocas representan al Inca, etc.

A propósito de las «illas», piedras consideradas huacas, es notable una comparación con la definición que se lee en el «Vocabulario» de Diego González (1989:366;367). «Ylla. La piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos [...] Todo lo que es antiguo de muchos años guardado».

En modo prácticamente idéntico se expresa un campesino de Salalá, Huancabamba: «Todo lo que ha existido antes [de los españoles] está encantado» (Crescencio Peña, Salalá 1985).

El concepto de «huaca» nunca se extiende a las entidades míticas de la naturaleza, como la «chununa», el «duende», etc. Sólo guarda relación con los antepasados «moros» o con entidades que directamente están relacionadas con ellos, como el «huandure».

Podemos, por lo tanto, establecer la relación siguiente:

HUACA — TIEMPO ANTIGUO — GENTILES; INCAS

En conclusión: es «huaca» lo que posee «encanto» y este poder manifiesta la presencia de un espíritu perteneciente al tiempo mítico de los orígenes. Es más, el poder de las «huacas» les viene del hecho de haber sido encantadas por los gentiles (o incas) y las ofrendas que ellas piden dependen de cómo han sido «acostumbradas»: las «huacas mal acostumbradas» por los antepasados que les ofrecían sangre, siguen pidiéndola y, si no se les da, se la toman matando animales o «chupando la sangre» (o la «sombra») de los humanos. Es este el caso de los monolitos de Cerro Collona de Sicches donde enjambres de abejas matan los burros, o donde un burro se queda enredado y se ahoga con su misma soga. La razón, explicó Humberto Yanayacu, dueño del terreno, estriba en que los gentiles han acostumbrado las «huacas» con sangre de cuyes.

2.1.2. Las «huacas» y el contexto ritual

a. El testimonio que sigue relata la manifestación del «encanto» de una huaca en consecuencia de la cesación de las ofrendas. El lugar donde se documentó el acontecimiento goza de prestigio mítico: el Cerro Llantuma («Cabeza Sombría») de Ayabaca de donde el homónimo general de las tropas indígenas se habría arrojado al abismo por no rendirse al Inca. «En el Cerro Llantuma un campesino alimentaba una piedra huaca con la primera leche y con gotas de sangre de sus animales. La huaca protegía sus animales y no había pestes, ni el ganado se despeñaba por los barrancos. Cuando el viejo se murió aparecieron dos animales: una águila y un puma. Estaban flaquísimos y el águila atacaba la gente que pasaba por allí. No eran animales cualesquiera: eran los encantos de la huaca que no recibían pagos» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

En 1993 fui al Cerro Llantuma a visitar las «huacas» que la pareja de campesinos que nos guió llamaba «illas». Ubicadas en las laderas del Cerro, estaban rodeadas por innumerables osamentas de ganado porque los animales caen de la gran peña de donde, de acuerdo a la leyenda, se habría tirado al vacío Llantuma. Percatándose de mi sorpresa frente al macabro espectáculo, los dos campesinos explicaron que esto ocurre porque las «illas» -dos diques puntiagudos, uno más grande, la «madre» y la otra la «hija»- ya no reciben «pagos».

La manifestación animal de los dos «encantos» de las «illas» es agresiva: espíritus de una flaqueza espectral, hambrientos, atacan los ca-

minantes produciendo «susto» y raptando su «sombra». Podemos pensar que la «sombra» sirva a reemplazar la falta de ofrendas a subsanar la omisión de la antigua relación ritual. Una idéntica estructura mítica presenta la noticia proporcionada por Cristóbal de Molina, el del Cuzco (1574) quien, hablando del culto milenarístico del *Taqui Oncoy* refiere las creencias indias sobre las *huacas* que, no recibiendo sacrificios «andaban por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificavan ya, ni derramavan chicha» (Molina 1943:80).

b. En localidad Chulucanitas-La Quínua, Prov. de Huancabamba, a orilla de un riachuelo llamado Quebrada La Quínua, o Del Inga y a corta distancia de importantes restos monumentales incaicos, se halla un gran piedra de unos dos metros de altura, con varias oquedades naturales producto de erosión. La más grande, al interior de la piedra, forma una especie de cuenco donde, sentándose uno puede bañarse. Antonio Raimondi conoció dicha piedra. Visité el lugar en 1972 y en 1985. La primera vez hallé, en la oquedad de la piedra del «Baño del Inga», ofertas de limas y gran cantidad de soles de cobre. La piedra, considerada «huaca» por ser cargada de la «vertú del inga» que allí se bañaba, es meta de peregrinaciones con fines terapéuticos y propiciatorios. El prestigio mítico le deriva de su proximidad con monumentos atribuidos, con razón, a los «ingas reyes», de su forma extraña que sugiere la intervención del hombre y de su relación con el riachuelo. Sin que me percatara, uno de mis acompañantes sacó de la huaca una buena cantidad de soles. La misma noche acusó fuertes dolores al estómago que Abrán García, el curandero que nos hospedaba, declaró ser el resultado de la ira de la «huaca» por el robo. Como remedio aconsejó restituir las monedas a la piedra, o bien dejarlas en el Altar de Almas de la iglesia de Huancabamba.

c. En localidad Valle de Los Incas, comunidad de Mitupampa, Sondorillo, existe, en proximidad de un extenso complejo cultural y militar pre-incaico e incaico, una gran peña rocosa que se yergue sobre el valle. Frente a la peña, separado por un abismo, se levanta un monolito natural de más de veinte metros de altura que recuerda lejanamente una figura humana. La peña es llamada «la reina» y el monolito «el rey», o «huaca del rey». En la cima de la «huaca del rey» están amontonadas grandes cantidades de ofrendas y numerosas botellas con perfumes y compuestos de hierbas llamados «seguros» allí dejadas para que se carguen de la «vertú del inga». Alrededor de las dos «huacas» se desarrolla

un culto oficiado por el curandero del lugar, Dionisio Facundo. En la cumbre de la peña «hembra» ha sido construída una plazuela para celebrar las «mesadas». También los antiguos altares con pumas esculpidos, en la cumbre del edificio ceremonial excavado por mí, son objeto de culto.

d. Una de las más renombradas «huacas» de Huancabamba es la «Lagartija» del Cerro Jamanga. La piedra deriva su nombre de la forma muy lejanamente reptiliana. La «cabeza» de la Lagartija ha sido ritualmente quebrada y trasladada. He documentado en el lugar la noticia que los responsables del robo han sido los brujos de Salas, lugar siniestramente famoso por sus maleros. Con aquel raptó los brujos de Salas quisieron quebrar el poder de los maestros de Sondorillo dañando la «huaca» más poderosa de ellos. Esta, de acuerdo a la tradición, impedía con neblinas y huracanes el acceso de brujos forasteros a las Huarinjas. Los responsables del hurto acusaron varias enfermedades y algunos perecieron por la venganza de la Lagartija así que decidieron devolver a su sitio la cabeza de la «huaca» y allí permanecía aún cuando visité la huaca, en 1989.

e. En localidad Lomas de Huamba, Ayabaca, una antigua piedra tallada en forma de almendra, con preciosos grabados del Formativo, había sido abatida muchos años atrás por los campesinos porque espantaba a la gente y mataba el ganado: era «huaca brava». En la parte superior del monolito había sido grabada una cruz y la «huaca brava» había sido bautizada con agua bendita. Se trata de un método usado para apagar el poder de las «huacas». De acuerdo a la tradición local, cada año uno de los animales que pastan en la puna de Huamba se desbarranca matándose. Esto ocurre porque la «huaca» siendo «criandera» y no recibiendo ofrendas tiene hambre y «devora» uno de los animales. Otra vez el tema del «hambre de las huacas». Entre las manifestaciones del «encanto» de la piedra de Huamba se repite a menudo la aparición de una mujer ataviada de negro, con larga cabellera negra, uñas desmesuradas que hace enfermar de «susto» los caminantes, o grita quejándose en la noche y pidiendo auxilio. Quien sigue el quejido en pos de la mujer se extravía en la puna y pierde la «sombra», o enloquece. En todo caso la manifestación más interesante desde la perspectiva cultural es la aparición de la entidad mítica felínica conocida como «huandure» (v. adelante) tradicionalmente relacionada con las «huacas crianderas».

f. En localidad Cerro la Huaca de Samanga, un monolito formativo en forma de lanzón había sido enterrado hace muchos años porque espantaba a las personas y mataba el ganado. Busqué el lugar del entierro e hice excavar hallando el monolito a dos metros de profundidad, echado y cubierto con importantes glifos de estilo chavinoide (Polia 1995b). Uno de mis obreros se puso a descansar al costado de la excavación y se durmió: los otros lo despertaron para que la huaca no le agarrara la sombra.

He documentado dos casos de «síndromes culturales» cuya responsable es la «huaca brava»: un caso de «shucadura» de uno de nuestros obreros curado por el curandero Máximo Merino de Socchabamba. El segundo es un interesante caso de «susto» del teniente gobernador de Huamba Carmelino Gonza, igualmente documentado en todos sus detalles (v. Cap. 12, 2.3.3. caso 7).

g. A orillas de la Laguna Negra, o Gran Huarinja, se levantan algunas rocas. Dos de ellas son consideradas «huacas» de los dos proto-incas Manco Cápac y Mama Ocllo. En una tercera roca, cubierta por líquenes blancuzcos, los lugareños ven la imagen de la Virgen del Carmen. Esta última piedra recibe el nombre de «imagen», o «virgencita» pero nunca de «huaca», como las otras dos. Otro dato que confirma una vez más que el concepto de «huaca» se refiere exclusivamente a los ancestros paganos. Es interesante también la presencia del tema mítico de la transformación en piedra de los dos héroes culturales ya documentado por las fuentes españolas (v. p. ej. Sarmiento 1965:213-218).

h. En localidad Checo, Chocán (Ayabaca) descubrí el más imponente centro de megalitos del Norte andino: un complejo de más de cien monolitos ubicados en las vertientes del Cerro Collona, o Cerro la Huaca, formando dos grupos. Cada grupo se extiende alrededor de una «huaca» que sobrepasa las demás por tamaño y altura: al Norte un monolito «hembra» llamado «La Señora», al Sur y en posición más elevada respecto al precedente, un gran monolito en forma de falo. Las piedras son llamadas por los lugareños «illas crianderas» y recibían culto hasta el día en que, un ganadero de la comunidad de Chocán, envidioso por el poder de las «illas» de la pequeña comunidad del Checo, utilizando un malero apagó el poder de las «illas». Este ejecutó rituales de «desencanto» para «ahogar» las piedras quemando ajés y restregando las piedras con ajos. Cuando las «illas» eran activas, el ganado pastaba tranquilo en el cerro,

los pumas no mataban ni habían robos, ni plagas, ni los animales se despeñaban. Se veía la figura de «La Señora», el «encanto» de la piedra-hembra, levantarse de la misma piedra y pastorear los animales mientras que un joven toro, el «encanto» de la piedra-macho, jugueteaba con el ganado que pastaba. Nuestros informantes no lo dijeron pero es de creerse que el «toro-encanto» se juntaba con las vacas para propiciar la reproducción. Las dos entidades míticas cuidaban dos funciones esenciales por una sociedad con economía ganadera: la salud y la reproducción de los animales. En el cerro, cuyo nombre deriva del quechua *kulluna* que es «silos», «granero subterráneo», moraba un gran viejo «ensotinado y barbonazo», el «encanto», que cuidaba una tercera función esencial: la fertilidad de las chacras. En la época de la siembra los viejos subían al cerro, de noche, para escuchar en las entrañas del cerro, donde existe el reino encantado de los ancestros, el ruido del maíz y de las menestras que el Viejo del Cerro vaciaba en sus «zurrones». Del ruido adivinaban la abundancia o la escasez de la cosecha.

Después del «desencanto» reaparecieron los pumas y las plagas y hoy el Viejo del Cerro ya no vacía su cosecha. La disminución del poder de las piedras ha producido, paralelamente, un fenómeno muy significativo: cuando las «illas» eran activas a menudo la gente perdía la «sombra», se «asustaba»; hoy ya nadie se «asusta», excepto los niños. Y si antes había que pedir auxilio a los curanderos, hoy el «susto» es tan leve que los mismos parientes pueden curarlo.

¿Que pasó en esta pequeña comunidad andina?

Una acción malvada, inspirada por la envidia, ha herido el centro sagrado, corazón del culto a las entidades míticas, interrumpiendo la relación entre hombres y «encantos». La operación ritual llevada a cabo por el brujo ha «adormecido» el poder, ha «desencantando» las «illas crianderas» dejando sin centro aquel microcosmo andino. El poder ha desaparecido en sus dos manifestaciones, «buenas» y «malas»: ya no protege los animales y ya no «asusta» a nadie. Para volver a activar las «illas» hay que volver a «encantarlas» y esto sólo puede hacerlo un maestro de renombre que, como todos los maestros afamados de hoy, pide mucho por moverse de Huancabamba. El maestro deberá tomar sanpedro y pedir a los espíritus de las «illas» qué clase de ofrendas re-

quieren para volver a despertarse. Hasta hoy las piedras duermen porque la comunidad del Checo es muy pobre.

¿Qué pasaría si se despertaran de nuevo?

Lo de antes: desaparecerían los pumas y las plagas y la gente volvería a «asustarse» en las noches oscuras. Los campesinos lo saben y lo aceptan: es «normal». Lo que no es normal es un mundo desculturizado, «desencantado», que escapa a los medios tradicionales de control: ritos y ofrendas. Hoy los campesinos del Checo deben aceptar la consecuencia última del «desencanto» de su mundo: los abonos químicos porque la tierra ya no produce. Hemos expuesto este documento dramático y sumamente explicativo en un artículo precedente (Polia 1991; para los aspectos arqueológicos v. Polia 1995b: 263-269).

i. En localidad Cerro Collona, Sicches (Ayabaca) he documentado un conjunto de mitos que se relacionan con un importante centro megalítico formativo. (Polia 1995b: 255-263). Veámoslos en breve: en el lugar han ocurrido numerosos casos de «espanto de cerro» atribuidos a los «gentiles» que moran en el subsuelo. Ellos «hacen quedar la sombra» y la persona «se seca» paulatinamente hasta morir, lo que los lugareños interpretan como que «se lo comió el cerro». Actualmente, el Cerro Collona es cultivado con cultivos de guineos, yuca y caña de azúcar y sus pastizales son utilizados por el ganado «de producir, produce bien -comenta Humberto Yanayacu, dueño del terreno donde se hallan los monolitos- pero lo que pasa que eso no más que quién lo agarra el cerro pues lo mata». Los «encantos» del Cerro Collona no se presentan en forma unívoca sino en una pluralidad de manifestaciones: enjambres de avejas que asaltan y matan burros (lo que es interpretado como que el cerro se los come); un lagarto y un macanche que espantan la gente y «les hacen quedar la sombra»; un perro negro que se manifiesta en sueño si uno duerme en el lugar; tres doncellas de rara hermosura que aparecen de noche e invitan a los hombres a bailar; un toro-encanto relacionado con uno de los monolitos (los toros de Humberto braman al pasar frente a esa piedra y la atacan violentamente como si se tratara de otro toro); una vaca-encanto relacionada con otra piedra que rechaza con torbellinos de viento todo lo que pertenece a las mujeres (su presencia, sus prendas, etc.). Comenta Humberto: «el cerro es toro y vaca: es una linda vaca blanca y un toro como bronsúf [*brown swiss* = una raza] orejón». El cerro cuida el

ganado y lo defiende de robos y plagas pero hace falta que el ganado sea «recomendado» al cerro por un maestro curandero. Otras manifestaciones de los encantos del Cerro Collona son los arcos-iris que aparecen de repente en las faenas agrícolas surgiendo del terreno. Los mismos arcos-iris se manifiestan cuando los curanderos intentan lograr la devolución de la «sombra» de los enfermos espantados, o «tapeados» por el cerro. Varias ceremonias de «llamada de sombra» ejecutadas en el lugar han finalizado en un fracaso porque los arcos-iris no dejaban trabajar al maestro, o un viento frío arrastraba los objetos de la «mesa». (Cerro Collona 1988).

Resumiendo: de las nueve «huacas» que hemos seleccionado y descrito siete son directamente relacionadas a la zona arqueológica donde se ubican, o presentan la supuesta evidencia de la obra de los ancestros paganos; una, La Lagartija, goza de una relación estrecha con el lugar de mayor prestigio mítico de la cordillera del Norte: las Lagunas Huarinjas, y además presenta una forma sugestiva; la «huaca» de las Huarinjas (las dos piedras-incas) es directamente relacionada con los ancestros míticos. Tres elementos son comunes a las «huacas». A saber:

1. El hecho de ser piedras
2. Su forma y dimensiones
3. Su relación con los ancestros «gentiles»

Por lo que se refiere a las «illas», que sin duda deben considerarse en la categoría de las «huacas», hemos visto como con este nombre son llamados los enterolitos encontrados en el estómago de los rumiantes y las grandes piedras que protegen el ganado. Bajo la misma denominación hay que mencionar las figuritas de animales encontradas en las excavaciones. En todo caso las «illas» guardan una estrecha relación con la función de la fecundidad.

La «illas» del primer tipo, las piedras-bezares, para ser utilizadas deben ser «encantadas» en las aguas de ciertos lagos. Pudimos asistir a la operación de «encanto» de algunas «illas» pertenecientes a un ganadero de Samanga, Manuel Sanmartín, en las aguas de la Laguna de la Cebada de Ayabaca. Las «illas», después de bañadas en las aguas, fueron rociadas con perfumes y «citadas» por medio de fórmulas cantadas con el acompañamiento de cascabeles de cobre. En estas fórmulas se mencionaba el nombre del ganadero, se expresaba el deseo que las «illas»

protegeran su ganado y lo hicieran reproducir, se invocaba la virtud del lago considerado muy propicio a la fecundidad de hombres y animales.

Por lo que se refiere a las «illas» del segundo tipo: las grandes rocas, ofrecemos el relato recogido en Tondopa, Ayabaca, Allí, en el cerro que se levanta a espaldas del pueblo, antaño existía una «illa» hincada en el suelo cuyo encanto se presentaba como un gran toro negro que se juntaba con todas las vacas. Como los campesinos ya no hacían «pagos» a la «illa» ésta se mudó de lugar (Tondopa 1988). En este caso la «illa» no se venga con enfermedades, sino desaparece, se muda de lugar: el tema del «vuelo» de las *huacas* es conocido y presente en los relatos recogidos por las fuentes de los siglos XVI-XVII (v. p. ej. Molina 1943: 79 «andaban por el aire»).

2.2. La «chununa» / «enchununa»

El *habitat* tradicional de este espíritu son los lugares solitarios donde la presencia humana es rara o ausente: las altas punas azotadas por el viento; los bosques impenetrables; las quebradas y las chorreras y fuentes. El significado del nombre parece derivar del quechua *chunneq/chunniq/chunnya* sinónimos que significan «salvático», «que vive en los despoblados» y de *nuna*, «espíritu del mundo mítico». Entonces *chunneq-nuna*, o *chunnya-nuna* como «espíritu de las soledades».

A pesar que la tradición habla también de «chununos», la manifestación de esta entidad por lo general es femenina y caracterizada por la pequeña estatura, en contraste con sus facciones de mujer adulta con larga cabellera rubia, ojos azules y deslumbrantes de cuya mirada emana una fascinación tan intensa que puede resultar fatal a quienes no sepan resistirle. La «chununa» emite un largo grito, o un canto capaz de raptar, «enredar», el corazón. El poder de su mirada y de su canto adormecen la mente. El hombre, encantado, sigue la «mujer-encanto» siempre más lejos, en los bosques de altura, o en las punas hasta cuando la «chununa» desaparece y él se queda solo. Se olvida de su origen de su nombre y hasta de su pertenencia al género humano. Pierde el lenguaje del hombre y sus costumbres: prender el fuego y cocinar las comidas, vestirse, usar instrumentos. En cambio adquiere la capacidad de entender el idioma de los animales y de las plantas. La víctima del encanto elige como su morada los bosques impenetrables, las quebradas oscuras, las punas remotas y

«no envejece», como los espíritus transformándose en guardián de lugares poderosos o de antiguas ruinas y tesoros.

La «chununa» a menudo se muestra en proximidad de las aguas corrientes en la luz del plenilunio. Transcribimos algunos relatos seleccionados entre los muchos recogidos en las provincias de Ayabaca y Huancabamba:

a. «...una linda niña que se llama chununa. Es mujer pequeñita. Tiene pelo rubio, como mirar unas perlas, apaga la vista. Cuando yo estaba muchacho la vi a las seis de la mañana con su cabellera suelta en el agua y cuando me vió se fue en la laguna como pato y la hizo hervir. Era la Laguna de Paraje Grande. Tiene ojos azules, medio verdes y canta muy suave en lo que le piden. La chununa llora como una criatura pues ella llama a los hombres en el campo, en el monte, los perturba, les daña el cerebro y ellos ya no están en su ser, en su verdad. El hombre se queda asustado y el maestro, el que toma sanpedro, tiene que curarlo. La chununa siempre se ve cerca de las aguas. Hay personas que la ven. Un niño la vió treparse por la chorrera agarrándose a los hilos del agua. No hace bien la mujercita. Es peligrosa. Es pura tentación. Se necesita fuerza pa' no hacerse tentar. Uno tiene que recomendarse a Dios. Eso es lo que queda en primer lugar. Es muy bella» (Adriano Melendres, San Juan de Totorá 1985).

b. Sigue un coloquio con la curandera Ascencia Gonza de Tacarpo, Ayabaca: «La chununa es una mujer pequeñita, gorda y bien pelona, pero esa chununa pur aquí no existe. Esa existe en la montaña por distancias, por mensuras de pajonales. Tamién es un encanto que viene enamorada de los hombres, cuando es chununa, y cuando es chununo es enamorado de las mujeres. Sí, pelones, estos andan arrastrando, hermanito, el pelo así pero todo su pelo es encanto de oro. Si usted le echa mano, con tres que se quede es oro. Sí, son encantos malos, pues son contagios malos esos, son encanto de cerros. Sí, eso es. Ellas son bien bonitas, unas niñas lindísimas se ve, pero vélas hermanito que esas andan con su cabello así, como ser así y eso es malo. Eso es que lo saca a los cristianos, los lleva si es joven pero que sea soltero; si es casado ya no le pasa nada, nada. Puede dormir solito por allí. Que sea libre y soltero y se ha enamorado la chununa. Es enamoradísima de un joven soltero. Entonce ella en el sueño puede llevárselo ¿y mucha gente no sabe que se pierde en la sierra? esos

se lo lleva, pues los encanta. Son encantos malos, pues, hermanito, encantos vivos [...] Yo le he corrido a ella con el rosario y el cordón sanfranciscano, aun a un joven me lo estaba quitando [...] A ella no les gustan cosas benditas, que le digan algo, no, no le gusta, se va. Pues mora, mora es. Ella es bonita. Véla de frente es bonita [...] pero total [...] que no se puede amansar. Es mala [...] espíritu malo» (Tacarpo 1987).

c. El siguiente relato lo he recogido en Pasapampa, Huancabamba: «Esa es una enchununa que para por el campo, para en los desiertos. Ese es figura de alguna mujer, es en pelo. Yo l' encontré, por eso me perturbé, en un puente la encontré. Estuve yendo [...] trayendo una carga de un lugar de Cajas y, pasando por un puente de Mishca no pasó la bestia y una mujer estaba de abajo lavando trapos. Y dije: Allí está una mujer. Le hablé: Señora, deja de lavar los trapos porque me tumba la bestia. Al solo visar [era] una mujer. Y dijo: Cáite, cáite, pues. Yo pensé que era una mujer y me dió miedo fierísimo. Me perturbé, me agarré en el burro y caí pero, me caí al puente. La jalé pero me perturbé limpio, y esa no me pudieron curar [...] esa se llama tapiadura. Andaba prevelicau viendo visiones, viendo gentes que yo no conocía [...] No me daba cuenta po' donde andaba. Me iba pa' aquí, pa' allá, a veces me acordaba [...] yo pensé que era mujer y no: había sido enchununa y el curandero me curó por tapiadura llamándome la sombra. Y pero la tapiadura no la cura cualquiera» (Pasapampa 1986).

d. La relación que sigue es anómala porque documenta el utilizzo del poder mágico de la «chununa». Trátase de un testimonio aislado pues esta entidad mítica es objeto de ritos de alejamiento por su peligrosidad. Vamos a ver los puntos esenciales del relato: la «enchununa» forma parte de una categoría de «espíritus negros». Las «enchununas» son almas perdidas que se quedan abandonadas en los bosques, en los lagos, en los ríos y en el mar, como las sirenas y se dedican a pecar. Las hay hembras y varones pues se reproducen como los seres humanos. Las «enchununas» persiguen al hombre y los «enchununos» a la mujer. Las maestras curanderas pueden llamar los «enchununos» y los maestros las «enchununas» y ellos vienen y conversan. Se presentan con el tamaño de una niña o niño de diez años y la cabellera larguísima y rubia. Se puede estrechar un «compacto» con esos espíritus para que ayuden el maestro (o la maestra) en las operaciones de «guayanche», la magia amorosa y se les puede mandar que roben los cabellos de la muchacha, o del joven que

se quiere hacer enamorar y ellos los roban y se los llevan a la persona con quien tienen «compacto» (Alfonso García, Huancabamba 1989).

En otras relaciones, a la «chununa» se le atribuyen características comunes a los «duendes» como son los pies volteados al revés, los talones hacia delante. Espíritus con estas características se encuentran en las tradiciones amazónicas: el *boraro* y el *curupira*, espíritu terrorífico del Vaupés colombiano (Reichel Dolmatoff 1978:181 ss.) o el *chullachaqui* («pies torcidos») o *sacharuna* o *supay* «espíritu malo» y también «diablo» de la amazonía peruana (Luna 1986:76). Este espíritu puede hacer extraviar al cazador en la selva y el encuentro con el *chullachaqui* produce «susto» o locura (Valdizán-Maldonado 1922:11-12).

La mitología de la «chununa» presenta una serie de elementos característicos comunes a otras culturas de las Américas y, en especial, a la de los Mayas de Yucatán y de los Mayas Lacandones de Chiapas. Me refiero a la *X-Tabai* (*x* = prefijo femenino) que significa «La Engañadora»: «una clase de espíritu femenino, que se esconde entre las rocas y suele hacer daño a los hombres (...) La creencia en la *X-Tabai* es una de las más extendidas en el folklore de los mayas. En Yucatán se le considera como un ser maléfico que reside en el interior del árbol de la ceiba o, también, en ciertas cuevas. Se le describe en forma de mujer muy bella que, en noches de luna, suele aparecerse a los hombres y con engaños los lleva hasta su escondrijo donde les da la muerte de un abrazo o los asfixia» (Villa Rojas 1985: 336-337). En Yucatán (Río Xpuhil) he recogido la versión que «las» *X-tabai* son mujeres de cabellera roja que encantan a los hombres llevándolos en el bosque donde ellos son instruídos por jaguares. Sólo un un shamán, puede llamarlos para que vuelvan entre su gente donde ejercerán el oficio de adivinos y poderosos shamanes.

2.3. El «duende»

El nombre castellano se sobrepuso a alguna entidad del mundo mítico andino y no autoriza a postular la teoría de la importación de Europa de esta figura. Ciertos elementos como la estatura pequeña que pero, como hemos visto, no es rasgo característico sólo del duende, el carácter malo, el semblante humano son comunes a los duendes europeos, otros elementos parecen ser originarios.

Ya Guaman Poma (1987:48) interpretaba como «duendes» ciertos espíritus autóctonos: *hapi nuno* (*hap'i ñuñu*) «espíritu que agarra» (literalmente: «tetas agarradoras»). Trátase de los mismos *hapiñuños* que Juan de Santacruz Pachacuti (1968:203) asocia a la primera edad del mundo identificándolos con los demonios. A la misma manera Pablo José de Arriaga interpretaba ciertas entidades míticas, los *huaraclla*, que recibían en ofrenda doncellas (Arriaga 1968:203).

Entre los Aymaras *japiñuñu* (de *japiraña* «coger», «atrapar» y *ñuñu* «ubre») es un «Espíritu maligno o fantasma que mora en lugares deshabitados y se aparece de noche a viajeros o transeúntes solitarios, tomando la figura de una mujer hermosa con pechos largos. Aprieta sus víctimas entre sus pechos y los ahoga.» (van den Berg 1985: 78).

En los Andes septentrionales no se ha conservado el nombre originario de estas entidades, a excepción de una área restringida y aislada en la zona del Cerro del Huilco, Samanga (Ayabaca) donde un espíritu masculino, malo, de pequeña estatura, que reside en las peñas y en las cuevas recibe el nombre de «chosalongo» y presenta elementos típicos del «duende». En el Dpto. de Ayacucho «chusalongo» es un espíritu ladrón que roba las campanas que no han sido aun benditas (Perroud 1970:41). El nombre parece poderse explicar a través del quechua *chusaq* «cosa vacía» y *longo/lonqu* que es despreciativo por «muchacho».

La tradición andina septentrional concuerda en ver en el «duende» un «espíritu malo» atribuyéndole aspecto antropomorfo y pequeña estatura que, junto con un enorme sombrero de paja y una sexualidad agresiva, son sus rasgos más característicos.

Existen, todavía, versiones en que el «duende» es descrito con otro aspecto: ambas describen el contenido de visiones bajo efecto de sanpedro de dos maestros de la cordillera: «Un tiempo en Chirinos tomé remedio y vi un duende chiquito que se hacía grande como los árboles de alcanfores y el hígado le sangraba. Estaba en figura de negro, los talones estaban pa' delante. Tenía rebozado en la cabeza un manto negro con espinas. Yo le regué agua bendita entonces él se mandó a la quebrada: Echando agua bendita hay que decir. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Adriano Melendres, San Juan de Totorá 1985).

«El duende, hermanito, es semejante hombre grande con un sombrero así. Todo lo conozco yo pero en hierba, hermano, sí en hierba todo se ve, todo se conoce [...] toda la santa iglesia, todo su Perú, toda su generación, todo su pueblo lo conoce uno pero en hierba» (Ascencia Gonza, Tacarpo 1987).

Entidades míticas con el nombre de «duendes» son conocidas en los Dptos. de Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash, Huánuco, Cajamarca y Arequipa (Valdizán-Maldonado 1922:19). En casi todos los cuentos de duendes aparece el elemento característico: el gran sombrero que produce con el viento un ruido como de aleteo. En el Dpto. de Huánuco los duendes se presentan como niños y son vistos, al aurora, bañarse desnudos en las acequias. Con sólo verlos se manifiesta el «susto». En Cajamarca al duende se le atribuyen alas, un solo pie y un desbordante erotismo (Valdizán-Maldonado 1922:19 ss.). Los relatos de la serranía de Ayabaca atribuyen a los duendes casos de violación de mujeres reiterada hasta su muerte. En todo el Perú los duendes son alejados con oraciones y especialmente con el *Magnificat*.

En Huancabamba todavía vive la leyenda del Negro Chungalón, entidad mítica que al parecer personifica el tema del erotismo del duende. El Negro asaltaba las caravanas de peregrinos que, el 15 de agosto, se dirigían a la fiesta de la Virgen de la Asunción (La Sunciona). El espíritu esperaba al acecho los peregrinos en el puente de Cungallo que cruza el Río Huancabamba. Se presentaba como un hombrecito negro, muy feo, que raptaba y violaba las jóvenes. Este mito recuerda un mito análogo de la provincia de Andahuaylas, el del Tullo Pisco, formidable seductor de mujeres que anuncia su llegada con las tempestades de la cordillera (Valdizán-Maldonado 1922:41-44).

El tema del espíritu maligno de pequeña estatura y gran sombrero se halla difundido a lo largo de toda la cordillera andina hasta las regiones de habla aymara del Perú meridional y de la Bolivia donde a este espíritu se le conoce con el nombre de *anchanchu*. Se le hace responsable de muertes misteriosas de personas a las que chupa la sangre. Su morada son las cuevas oscuras y los parajes despoblados. Custodia las vetas de oro y de plata en las minas (van den Berg 1985:24).

Hay que señalar una importante relación entre «duende» y tabus

que se refieren al parto, relación que ha sido investigada en Olleros, Ayabaca, por Fabiola Chávez quien documentó que cuando la placenta no viene sepultada se transforma en «duende». Lo mismo acontece con los cuerpos de los abortos. (V. Parte II, Cap. 2, 5.2.3).

2.4. El «tutapure» y el «huandure»

«Tutapure» deriva, de acuerdo a mi interpretación, del quechua *tuta* «oscuridad» y *pureq* «el que anda». El significado sería, entonces: «(espíritu) que anda en la noche». Trátase de una entidad mítica peligrosa y temida. El «encanto» del Cerro LLantuma, hambriento por no recibir ofrendas, era identificado expresamente por nuestros informantes con el «tutapure». En una sucesiva entrevista a Celso Avendaño sobre los espíritus de Cerro LLantuma los encantos son tres: un buitre; un gato enorme y airado y una serpiente. El informante identifica los tres animales con los «tutapures» y declara que estos «encantos» han sido dejados por los ancestros «gentiles». Son los espíritus de las «illas crianderas». Según el mismo curandero «Tutapure es un espíritu de los cerros que lo utilizaban los antiguos para que cuidara la cría. Eran piedras huacas. Las utilizaban ofrendándoles la sangre del primer nacido de su ganado. El espíritu del tutapure puede presentarse en forma de animales que no hay en el lugar como monos, buitres, cóndores, águilas, zorros, gallinazos, perros, mulas, pumas negros o del color natural, coches. Se reconoce al tutapure porque los ojos de dichos animales brillan como candela, aun de día. Huandure es la representación [=manifestación] de una huaca curandera que se hace ver como animal de color blanco; pequeñas boas o una mujer blanca de cabeza blanca y cara blanca. Los huandures sólo pueden observarse con el sanpedro, en los campos de cría utilizados por los antiguos y sementeras viejas. Los huandures por lo general no son malos. Los tutapures pueden matar: encontramos un gato todo lagañoso en un lugar donde no hay casas y tratamos de tirarle una bala, de repente la bala se vuelve y mata quién la disparó» (Ayabaca 1986).

Otro curandero, José Manuel Cosios de Quebrada de Mangas, Ayabaca, nos explicaba la relación entre «huacas» y «tutapures» que depende del «encanto» que los antiguos han hecho. Por ejemplo si han «ajustado» la «huaca» dándole como espíritu auxiliar un espíritu-ave, se levantará en vuelo de la piedra un pájaro: un buitre, un halcón, una huacaca, u otros. Este es el «ajuste», es el antiguo «compacto» que pu-

sieron en la piedra los antiguos maestros. Por eso hay que «pagar» toda piedra desconocida con perfumes y decir «Pago a los encantos porque no me tapeyen [no me contagien «tapiadura»] y me dejen libre de caminar por estos lugares» (Quebrada de Mangas 1987).

Es importante la lista de sinónimos usada por José Manuel en la entrevista anterior: la manifestación del espíritu de la «huaca», un «tutapure», es el «ajuste», el «compacto», el «encanto» y manifiesta que el «encanto» se encuentra hambriento y pide ofrendas. «Ajuste» y «compacto» se refieren a operaciones rituales ejecutadas por los antepasados para activar, o «despertar» las huacas. Los «pagos» de perfumes son indispensables para poder moverse libremente entre los cerros: las «huacas» se hallan en todo sitio. No importa conocerlas ni saber de su existencia: ellas actúan también contra los ignorantes, culpables de no haber previsto prudentemente su existencia. No importa si los pájaros que vuelan de las «huacas» sean o no sean «encantos», lo importante es *precaerse* y ofrendar. De ser «encantos» sería muy peligroso descuidarse. Por eso, los viejos, a pesar de su pobreza, siempre traen consigo una botellita de Agua Florida, o semillas de ishpingo y ashango mezcladas con un poco de chicha o de alcohol. La consecuencia de la omisión del «pago» es la «tapiadura» como castigo sobrenatural con pérdida de la «sombra». Existe la idea que el «encanto» peligroso ha sido asociado antiguamente a las «huacas» expresamente para actuar en contra de quienes descuidan o no cumplen los ritos que la tradición prescribe.

En las fórmulas rituales recitadas en las operaciones de «desplazamiento de los males», o «limpiadas», el shamán se dirige al objeto mágico con que efectuará la purificación del paciente diciéndole: «Vara buena jibareña, quitaré todo viento, todo contagio, todo enriedo [...] vas a despachar todas las enfermedades de este hombre, todo huandure y todo tutapure. Vas a botar toda peste, vas a botar todo dolor, toda shucadura de lomas, criaderos, de cerros, de corrales, de malas cimoras, de malos vientos, de malos encantos, de malas brujerías, de malas hechicerías» (Ramón Carrillo, Pasapampa 1986).

En las alturas de Huamba (Ayabaca) recogí el relato de un caso de «tapiadura», o «susto» de «huandure» que, de acuerdo a la interpretación de Carmelino Gonza (la víctima) es la manifestación del «encanto» de una «huaca» muy temida: la misma que raptó la «sombra» a uno de

nuestros obreros. Algunos ganaderos, antiguamente, explicó, llamaban los maestros para que encantaran una piedra en la que ponían su fe y la piedra, desde aquel entonces, era viva («ya opera»). Se transformaba y se transforma en «huandure» que puede tomar la forma de cualquiera animal que defiende el ganado de los abigeos y lo protege contra todo daño y plaga, envidias y vientos malos. Cuando el dueño de la «huaca» muere, el «huandure» no muere sino sigue viviendo y espanta los caminantes. Carmelino, en el transcurso de su enfermedad, tomó sanpedro y así pudo ver el «huandure»: lo vió como un gato que no se alejaba de él y no se dejaba agarrar (v. Cap. 12, 2.3.3. caso 7).

Vamos a examinar algunos datos más sobre «huandures» recogidos en la campaña de 1990. «En Frías el difunto José de la Luz Tocto Guerrero, ganadero, tenía su piedra-huandure para la reproducción del ganado. A la piedra, con ritos secretos que él mismo ejecutaba, ofrendaba de tiempo en tiempo unas ovejas. Estas eran degolladas en la piedra de manera que ésta tomase la sangre y el cuerpo de los animales era sepultado lejos. Sus carnes no podían ser comidas y el mismo José no consumía nunca carne de sus animales. Al mismo tiempo a la piedra había sido dedicada una vaca que servía para la leche que se utilizaba en las ofrendas a la piedra. A la muerte de José, su yerno no obtuvo de él el secreto del rito y nunca supo cuál era la piedra-huandure. El resultado ha sido que los animales morían uno tras otro por las plagas. El huandure era el espíritu de la piedra que protegía los animales contra los ladrones y las enfermedades. El huandure toma la forma de un animal, especialmente del gato» (Ayabaca 1990).

El relator de la siguiente entrevista es Ricardo Páucar de Olleros, Ayabaca. Veámosla en síntesis:

1. El vecino de Ricardo cría mucho ganado vacuno que goza de óptima salud y nunca ha sido tocado por plagas. Ricardo atribuye el secreto de su salud y fecundidad al hecho que su vecino posee una «piedra-huandure» que es un árbol de guargar blanco (*Brugmansia candida*) al que ofrenda sangre, entrañas y plumas de sus gallinas cuando las mata para comérselas. En cambio de los «pagos» la planta se encarga de proteger el ganado.

2. Sigue un largo recuento de una enfermedad causada por un espíritu

«huandure» cuyas partes esenciales son las siguientes: un campesino, conocido como brujo, tenía su «huandure» pero, cuando murió, no reveló su identidad. Después de su muerte, la familia se mudó de casa construyendo una nueva no lejos de la anterior. Muerto el brujo y habiéndose mudado de casa su familia, el «huandure» se quedó abandonado, sin ofrendas. Una noche Ricardo se encuentra por allí y estando ebrio y habiendo oscurecido, decide quedarse para esperar la mañana ignaro que el lugar donde se encontraba era el mismo del «huandure» olvidado. La noche pasa tranquila. Al amanecer, Ricardo se despierta con el canto del gallo y se va a ayudar un amigo a cultivar la chacra. Conforme el sol se levanta, Ricardo advierte cierta dificultad en el uso de los brazos. Más tarde se da cuenta que ya no puede utilizar sus piernas y pide auxilio a la gente. Ricardo se queda paralizado totalmente sin perder el uso de la razón y del habla. Los remedios caseros, frotaciones de ajo y querosene, no resultan efectivos. Llega el compadre de Ricardo, que es curandero, y empieza a chupar al enfermo y a azotarlo con la vara de membrillo. Ricardo ya puede moverse y su compadre diagnostica: ataque de «huandure». Ricardo subraya el hecho que, al momento de acostarse, estaba borracho y no sabía donde estaba y atribuye a su enfermedad el carácter de «enfermedad de frío»: «Conforme el sol subía yo andaba enfriándome. Sentía el frío que me subía por todo el cuerpo y tenía miedo que llegase a la boca del estómago porque si llegaba yo moría» (Samanga 1990).

Examinando los testimonios que hemos venido exponiendo hasta aquí son evidentes algunos datos comunes: el «tutapure» y el «huandure» son espíritus que guardan relación con las «huacas» (piedras, plantas) cuya función es la protección del ganado y el aumento de la cría. Estos espíritus son «puestos» en las «huacas» por medio de operaciones especiales. Hasta cuando las «huacas/illas crianderas» reciben ofrendas su poder se manifiesta positivamente, de acuerdo al pacto que los maestros que las «despertaron» han estrechado con ellas. Cuando se descuida la obligación ritual y no se hacen ofrendas, el poder se manifiesta con apariciones terroríficas produciendo el «susto» y la «tapiadura». Esta manifestación puede o no puede ocurrir, o puede darse bajo el efecto del sanpedro pero no cesa el castigo de las «huacas» abandonadas. El poder benéfico se transforma en poder destructor: los animales se enferman y las plagas los diezman. Se nota que, por lo menos hoy, las dos entidades, aun conservando una distinción nominal, se confunden en una sola fun-

ción asociada al ganado así que nos es permitido interpretar el «tutapure» y el «huandure» como espíritus tutelares de una de las actividades esenciales de la economía andina: la ganadería. Al mismo tiempo, podemos interpretar el tema de la venganza de las huacas abandonadas como un mecanismo de control mítico dirigido a garantizar la continuidad de un culto tradicional que asegura el éxito en la cría del ganado.

2.5. El «chiro»

Hemos recogido las noticias sobre la presencia de esta entidad sobrenatural entre los cazadores de las zonas las más alejadas de la cordillera de Huamaní. El «chiro» está asociado con zonas aun más despobladas e inhóspitas de las punas donde se manifiesta la «chununa». Se presenta como un hombre de estatura superior a la normal, cubierto de tupido vello negro. Su postura de descanso es de cuclillas en las cumbres de las peñas con las rodillas que sobresalen por encima de la cabeza. Puede raptar a los seres humanos y hacerlos perder en las punas, o producir en ellos espanto y consiguiente pérdida de la «sombra». El nombre parece relacionado con la característica climática de su *habitat*: *chiri*, en quechua «frío» y *chirayay* «helarse» no sólo de frío sino también de terror. Trátase, por lo tanto, de un espíritu andino de las alturas heladas pero en él no se encuentra la fuerte propensión al erotismo que caracteriza la «chununa». Otra etimología posible, pero que contrasta con todas las relaciones que he documentado, es del quechua *chira*: «enano».

Trátase, quizá, de transposiciones míticas de la congoja inexpressable y de la soledad aterradora que estruja el alma del caminante en las inmensas punas. El «chiro», como la «chununa» (Hay un sólo caso documentado sobre la «chununa» son espíritus que no pueden ser propiciados. Su presencia, permite la explicación y el control cultural de la terrible sensación de impotencia frente a una naturaleza aplastante y abrumadora.

Una vez más el rito (apotropáico, exorcístico) permite intervenir en un campo donde cualquier otra intervención resultaría inútil. Por su lado, la medicina tradicional brinda la seguridad de una protección válida porque cuenta con la posibilidad de intervenir ritualmente ejerciendo un control religioso sobre las entidades responsables, en este caso, de las enfermedades consecuentes de la pérdida de la «sombra».

2. 6. El «minshulay/michulay», o «cau»

Trátase de un espíritu netamente maléfico y no propiciable. El «michulay», o «minshulay» se manifiesta en los lugares donde ha sido cometido incesto, o para anunciar la muerte de un incestuoso, o como aparición del alma condenada del incestuoso. Toma la forma de una mula negra, gigantesca, que impide al caminante seguir su camino. De acuerdo a otra versión: «El minshulay es como fantasma, como espíritu. Yo lo vi con yerba: era como chanco con trompa larga, con cachos y arrojaba llamas por la boca y chispas por abajo. El minshulay es malo enemigo, si gana a una persona la mata. También es llamado cau. Se presenta donde hay incesto. Cuando el cau grita parece que se tiembla la tierra. Los incestuosos se convierten en diablo y ese diablo es el minshulay» (Adriano Melendres, San Juan de Totorá 1985).

Es posible que se hayan superpuesto símbolos demoníacos del repertorio folklórico cristiano -la mula negra, el puerco, la identificación con el diablo- a la figura de una originaria entidad mítica de la que queda sólo el nombre y, quizá, la función de control de la ética social frente a la transgresión del incesto. Que el mito pueda ejercer la función de control social no es un acontecimiento insólito en las culturas andinas: es suficiente mencionar el caso de las «llamas demoníacas» estudiado, entre otros, por R. Cavero en la región de Ayacucho. Las reacciones de la comunidad hacia el incestuoso y el incesto son de abierta desaprobación no sólo porque el incesto destruye las bases del orden social sino porque es una infracción grave a las leyes religiosas desde una perspectiva típicamente andina: el castigo no afecta sólo al responsable con enfermedades y desgracias, sino a toda la comunidad a la que él pertenece. En lo que se refiere a la comunidad el castigo, enviado no sólo por Dios sino también por los espíritus tutelares de los lugares, se manifiesta como alteración del equilibrio atmosférico (lluvias violentas, granizadas que destruyen los cultivos) o con plagas que afectan y exterminan el ganado. Trátase de la perspectiva pre-hispánica de la «culpa» contaminadora, la *hucha*, cuyas consecuencias sobrepasan el marco de la relación personal entre persona y dioses afectando a toda la sociedad. En la tradición ayacuchana los incestuosos, en vida se transforman en llamas en la noche. No se trata de comunes animales sino de seres demoníacos conocidos como *qarqachas*. «Estas sanciones negativas, que son mezcla de sanción moral, de sanción sobrenatural y sanción organizada, se encuentran interrela-

cionadas» (Cavero 1990:88). Las «llamas demoníacas» pueden espantar los caminantes y hasta matarlos. El incestuoso, en esta forma, es visto como un peligro real para toda la comunidad y por esta razón, a menudo, los incestuosos son castigados públicamente.

Volviendo a la zona objeto de nuestros análisis, Ayabaca, he recogido noticias significativas sobre la relación entre incesto y entidades míticas negativas. Mi informante ha sido Flora Calle, de más de ochenta años, una mujer del pueblo con inteligencia y memoria extraordinarias, muy atenta a la historia y tradiciones de su gente. Nuestras conversaciones con ella han puesto en claro relaciones indudables entre la entidad mítica conocida como «cau» y el incesto en sus dos modalidades:

Incesto Mayor:	hermano-hermana; primo-prima; padre-hija; madre-hijo
Incesto Menor:	compadre-comadre

La distinción entre «mayor» y «menor» es mía y toma en cuenta la gravedad con que se consideran los incestos posibles. Pasamos en reseña las entrevistas:

1. Ayabaca 1945. Dos hermanos: Micaela B. y Abrán B. El hermano, con el auxilio de un experto en magia amorosa suministra una pócima preparada para que la mujer pierda conocimiento y abusa de ella. Después de un tiempo Abrán, por los muchos robos de ganado de los que era responsable, es matado. La hermana ya se había casado. De noche, la mujer no podía dormir ya que alguien intentaba jalarla de su cama y escuchaba una voz que le decía : «Vamonos, hermanita». El marido, sospechando la causa del fenómeno, hace buscar el cadáver del hermano de su esposa. Encontrándolo lo hace sepultar de nuevo con la cara hacia el suelo de manera que el espíritu no encontrase el camino para salir de la tumba y molestar a la mujer.

2. Jicacate, 1983. Muere José Manuel J., llaman a Flora, nuestra informante, para que amortaje el cadáver para el sepelio. La mujer se da cuenta que el muerto, de la cintura para abajo está frío mientras que de la cintura para arriba está caliente. Flora intuye el por qué pero se calla para no alarmar a los parientes. La gente que participaba a los nueve días de duelo («velorio») era asustada de noche por las puertas que se abrían

y por la voz del muerto que llamaba a Hilda, la hermana con la que el muerto había tenido relaciones sexuales. Ha sido necesario sepultar de nuevo el cadáver boca abajo para que se acabaran las visitas nocturnas.

3. Pampa de Lobo, 1935. Francisco B. tenía relaciones sexuales con la hermana Juana. Un día se enferma y muere. Mientras el cadáver se encontraba en el velorio se escuchaba a alguien que lloraba fuerte. Se decidió tomar una precaución ritual: el muerto fue atravesado con una vara de hierro candente formando una cruz: de la frente a la nuca y de sien a sien. Mientras que se ejecutaba esta operación el muerto gritó con tanta fuerza que una de las mujeres presentes resultó «asustada» en forma grave perdiendo su «sombra».

Pregunté a Flora por qué el muerto estaba todavía caliente, por qué gritó estando ya muerto y cuál era el motivo de las visitas nocturnas y ella contestó que el «alma» del incestuoso, siendo condenada, no se aleja del cuerpo porque Dios no la recibe para juzgarla hasta que no se cumplan los ritos que la tradición prescribe. Mientras tanto el «alma» reside en la cabeza del muerto. Ejecutados los ritos, de todas maneras, la presencia terrorífica no cesa y el espíritu del muerto se transforma «En distintos animales: chanchos, pulgas, niguas, moscas y otros animales malos». La metamorfosis más significativa de todas es la del «cau», una de las formas en que aparece el alma del incestuoso: el «cau» es el espíritu de los incestuosos; el primero de la pareja que muere se transforma en «cau» y arroja un grito funesto mostrándose como chanco o, más raramente como perro. Cuando grita el «cau» hunde el hocico en la tierra porque, de otra manera, su grito no dejaría a nadie con vida. La aparición del «cau» es nocturna. Los efectos de su aparición, o del haber escuchado su grito, se manifiestan con la sintomatología grave del «susto» que conlleva la pérdida del conocimiento («los priva»).

La única defensa es la corona del rosario llevada al cuello y persignarse con la cruz. Una vez -cuenta Flora- una muchacha frecuentaba la novena de la Virgen del Carmen y llevaba siempre alrededor de su cuello la corona del rosario. Fuera de la iglesia la esperaba un gran perro negro. Una vez salió sin corona y el perro la hizo pedazos porque era el espíritu del hermano muerto que había tenido relaciones carnales con ella.

En este caso el «cau» se manifiesta como perro negro y el efecto del encuentro es fatal por la culpable de incesto.

Dentro de este marco es muy significativa la reinterpretación de la figura del «chununo» que Flora compara con el «duende». La primera distinción entre «cau» y «chununo» es que el «cau» tiene relación con el espíritu del incestuoso muerto que es «alma» condenada de un bautizado mientras que el «chununo» es moro porque es manifestación del alma de difuntos no-bautizados («moros»). En la interpretación de Flora el «chununo» es el espíritu de los recién nacidos no bautizados, abandonados a morir en los campos, o es el espíritu de los abortos intencionales enterrados a escondidas en lugar no consagrado. El «chununo» desaparece cuando se llega a descubrir el entierro del aborto y a bautizarlo *post-mortem*. El «chununo» molesta a los niños no bautizados («moros») haciéndolos caer de su cama, o escondiéndolos. En Huancabamba una pareja me pidió que le echara «agua de seguro» a su hijita que todavía no había sido bautizada para que las «chununas» del río no se la llevaran. El «agua de seguro» es la recitación de la fórmula de bautismo por una persona que no sea el sacerdote utilizando agua bendita de la iglesia.

Por lo que se refiere a la costumbre de enterrar a los incestuosos con la cara hacia el suelo, ésta se explica de acuerdo a la cosmografía andina que contrapone al «alto cielo» donde se halla Dios, el paraíso y los santos, el subsuelo último, el más profundo y oscuro donde se halla el infierno y el diablo.

2.7. El «carbunclo»

Los testimonios recogidos en Huancabamba pueden compararse con los que recogió y publicó el P. Ramírez (Ramírez 1970:58). Se trata de la manifestación del «encanto» del Cerro Güitiligún de Huancabamba. El nombre español «carbunclo» deriva del tema folklórico europeo de la piedra preciosa (*carbunculus*). En Huancabamba se manifiesta como gato montés o puma con un diamante resplandeciente en la frente. Las raíces culturales del mito son antiguas y se refieren a un espíritu felínico. La superposición cristiana es reciente: la noche del Viernes santo. Güitiligún es un cerro encantado. El prestigio mítico se debe al hecho que en las rocas del cerro se vislumbra el «retrato del inga» y en las cuevas de las laderas del cerro se hallan por montones antiguas osamentas humanas de

«gentiles». El «carbunclo», según el maestro Alfonso García, se hace ver donde existe el oro, donde hay minerales valiosos y se alimenta del «antimonia», es decir de las emanaciones de los minerales, las mismas que matan a los hombres. En la noche se manifiesta con una luz fuerte que señala dónde están sepultados los tesoros.

A fines del siglo XVIII el mito del «carbunclo» se encuentra en las zonas cercanas a Trujillo y en el Dpto. de Huánuco (Valdizán-Maldonado 1922:40-41).

La noticia más antigua sobre el «carbunclo» se debe al P. Antonio de La Calancha (1653): «Es constante tradición entre los indios, como refiere el P. Fr. Alonso Ramos, que entrando el Inga a visitar este templo [en la isla del Titicaca] el demonio, en figura de gato montés, corrió por la peña despidiendo de sí mucho fuego. Viendo esto el Inga veneró la peña por infalible deidad. Este debía ser el Carbunco, que quieren sea piedra preciosa» (Calancha 1972:126). «Dicen unos que [Titicaca] se llamó así porque sobre esta peña aparecía continuamente un gato que daba claridad y resplandor a los contornos de la peña; serían sus ojos los que relampagueaban, y los indios se le abatirían; o sería el demonio, o natural gato, a los cuales de noche les brillan los ojos. Así se debe construir el nombre Titicaca, porque Titi, en lengua aymará significa gato, y Kaka significa peña, y así dirá peña en que estaba el gato [...] Muchos dicen, y lo refiere Fr. Alonso Ramos, que era éste el animal que se llamaba Carbunco» (Calancha 1972:119-20).

2.8. Los espíritus tutelares de los lugares

Bajo esta denominación reunimos a las entidades míticas relacionadas con los lugares encantados (cerros, lagunas, «huacas»). Estas entidades, a diferencia de las anteriores, son propiciables por medio de acciones rituales y juegan un rol activo en las ceremonias terapéuticas y adivinatorias. Estos espíritus pueden formar parte de las entidades auxiliares del shamán, o «compactos».

En muchas ocasiones se ha dicho que el pensamiento religioso andino interpreta la aparente dualidad entre «visible» e «invisible» como dos aspectos de la misma realidad. Lo que crea la diferencia entre los dos niveles de la realidad es el nivel de conciencia que percibe el correspon-

diente nivel a través de los sentidos físicos, o a través del estado de conciencia conocido como «vista en virtud», propio del shamán. Cuando se entrevista a un shamán, siempre hay que tomar en cuenta que éste se refiere al mismo tiempo a los dos niveles de conciencia y su narración continuamente se desplaza del uno al otro nivel describiendo lugares, entidades y situaciones que no pertenecen a «este mundo». En caso contrario, se corre el riesgo de juzgar invenciones personales del informante datos que no se pueden cotejar con la realidad concreta de la experiencia visible pero que son perfectamente reales desde la perspectiva de la cultura indígena porque pertenecen a las raíces religiosas de aquella cultura.

Por lo que se refiere a los lugares, existe, como demostrarán las entrevistas, una verdadera «geografía paralela» a la realidad visible que es el campo de acción del shamán:

«En el encanto del Cerro Negro se ve un gallo negro. También en el Cerro Güitiligún hay encantos: aparecen luces, cuando uno toma huachuma, como fuera un pueblo. También en el Cerro hay el carbunclo: es gato montés, muy arisco que aulla como gato enamorado. En la Laguna Negra se presentan encantos como garzas blancas, siempre se presenta una serpiente con dos cabezas: cuando la serpiente ve unas personas que se van a la laguna sin fe o para jugarse se le avienta, pero si uno le paga se para. En la Laguna del Toro se escucha en mesada un fuerte mugido de toro. Nunca ví al espíritu. A las Palanganas llevan personas acomplejadas para que se descomplejen» (Marino Aponte, Huancabamba 1985).

La relación que sigue se debe al maestro Ramón Carrillo de Pasapampa. Huancabamba: «La Laguna Negra es la más poderosa de las otras lagunas [...] es para desenredar un enfermo qu'esté maliau, qu'esté brujiau, que tenga una suerte mala y lu hayan brujiau algunos malos, entonces es la más poderosa para entrar y hacer allí una curación [...] esa laguna tiene más fuerza, más poder que las otras [...] tiene más encanto bravo, es más fuerte. Esa sirve pa' desenredar males, contagios y también moviéndola a la laguna, moviendo su encanto, haciéndolo bañar. [...] De llamar encanto se llama que tiene espíritu bueno y también malo: el espíritu bueno para que lo mueva el maestro tiene que decir según como la costumbre y es ella la costumbre del sabio. Si él la menta con oración del Señor tiene que decir "Recuerde" lo recuerda pues la laguna [...] le habla, le mueve el encanto [y] dice: "Recuerde pues, Laguna Negra [...] y en el

nombre de Dios Todopoderoso” y menta los imágenes y que recuerde el encanto y el compacto de la Laguna Negra para desenredar por toda peste, por todo enriedo, por todo cajo [cajadura] y por todo mal viento y le paga y empieza a desenredar. Y si lo llama por algún encanto malo, entonces menta pues algún encanto malo, entonces menta pues algún espíritu porque ella tiene de bueno y de malo. Porque es laguna profunda y también tiene bueno y malo [...] Allí está la Virgen del Carmen, en esa laguna. En la Laguna del Toro está el Rey San Cipriano» (Pasapampa 1986).

En otra ocasión el mismo maestro describió el encanto de la Laguna Negra como una enorme serpiente que la Virgen aplasta bajo sus pies. Es evidente la reinterpretación funcional del motivo iconográfico que representa a María venciendo la serpiente-Satanás. También en la entrevista la serpiente es identificada implícitamente a Satanás por Ramón ya que el diablo es considerado el aliado de los maleros. Al mismo tiempo el motivo mítico de la serpiente asociada a las aguas es anterior a la llegada de Satanás en los Andes: es el *amaru* de la mitología incaica, la *sacharuna* de la Amazonía peruana. Estas entidades no son Satanás, desde luego, pero pueden ser identificadas con él y, una vez hecha la identificación, la Virgen ejerce sobre él su poder de control. Por otro lado, si la serpiente demonizada es asociada a los maleros, la Virgen viene asociada al curandero que, en esta forma, afirma la superioridad de su poder porque es protegido y legitimado por la Reina del mundo religioso cristiano. El nuevo mito sincrético, nacido a orillas de la laguna encantada, actúa positivamente en los pacientes brindándoles un firme apoyo a su fe en la medicina tradicional y asegurándoles la superioridad del poder que puede curarlos frente al poder que los contagia con el «daño». En síntesis: el nuevo mito contribuye exitosamente como factor cultural al resultado final de un complejo juego de fuerzas: la curación.

El mito expuesto por Ramón, además, explica el por qué de la alternancia de shamanes positivos y negativos que acuden a la misma laguna: porque el poder es uno, y por su naturaleza ni bueno ni malo. Puede transformarse en bueno o malo de acuerdo a como se le «mueva»: a como se le evoque. La evocación, ésta sí, puede ser buena o mala, de acuerdo a las intenciones del operador y en vista de los resultados que se quieren alcanzar: la curación o el «daño». Por eso, de acuerdo a los ritos, el mismo «encanto» se manifiesta como Virgen celestial o serpiente

demoníaca. «Los poderes pueden ser malos, buenos o las dos cosas a la vez. El poder curandero de una laguna, por ejemplo, para sacar las enfermedades, se manifiesta también como poder mortal de la laguna que puede matar a la persona tragándoseela.» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

Las palabras que siguen son de un curandero de San Juan de Totorá y se advierte en ellas todavía la vivencia de la visión que el mismo curandero tuvo horas antes: «Le dicen Laguna del Rey Inga porque es un baño muy agradable para la salud. Era la laguna del rey, acerca, incluida está la laguna de la reina. El inca hacía muchos remedios para la salud de las personas y de su imperio. El inca iba al solcito que estaba saliendo y al solcito que estaba bajando. El inca con catorce hombres, ellos eran también incas; es decir desde Manco Cápac hasta el último inca. El inca pagaba con sus hierbas de las Huaringas. En el medio de la laguna hay una piedra, se le llama silleta del rey. A la silleta llegaba el rey y la reina también [...] en una lomita cerca de la laguna, más arriba hay un jardín encantado que los adivinos ven con hierbas. Yo lo ví en mis hierbas. Lo ví por medio de una linda niña que se llama chununa [...] El jardín estaba cubierto con toda clase de remedios, puros vegetales. Yo ví al inga que tenía en las manos la achupalla del inga. Esa es buena pa' varias enfermedades como para dolores a la barriga. El inga estaba vestido con adornos de oro [...] Yo ví entrar carros de oro en la laguna. La laguna es muy profunda, el agua no le llega por ningún lugar, nace allí mismo [...] Eso lo ví en mis hierbas. En la laguna hay tesoros que el inga pagaba. El encanto de la laguna es el inga mismo» (Adriano Melendres, San Juan de Totorá 1985).

Todo el microcosmo mítico descrito por Adriano tiene su centro de gravedad en la figura del «inga». No interesa cuál Inca de la lista histórica. Adriano no lo sabe y la tradición se olvidó del nombre, si alguna vez tuvo uno. Era un «inga» de los catorce de la lista andina. Es él, el «rey inga», el «encanto» de la laguna. En las aguas del lago, con sol y lluvia, se refleja su estado de ánimo, su agrado o desagrado por las visitas y las ofrendas. El sol es regalo del «rey inga» -su hijo- y, para obtenerlo, hay que regalar al rey los perfumes tradicionales: las semillas de las «montañas» de la selva, el ishpingo, el ashango, el carhuapucho, el bejuco de la montaña, la amala, la jabalonga, la nuez moscada.

También la sabiduría del shamán es un don del Inca: él ha sido el

primero y nunca igualado maestro adivino. Adriano, en su visión, ha pedido al Inca que le mostrase cuál de las hierbas de su jardín curaría a su paciente y el Inca, ataviado con los símbolos de su poder, le mostró la achupalla que lleva su nombre y cura el estómago. El Inca custodia un jardín en una loma que se refleja en el lago. Cuando trepé hasta allí, la primera vez, páramo y nieblas me impidieron la llegada: el Inca -dijo Adriano- estaba enfadado, las ofrendas no habían sido suficientes. La segunda vez nos regaló un día de sol y pudimos llegar a ver el más hermoso y oculto de todos los lagos andinos del Norte: un gran cuenco de piedra rosada con, a lado, una impresionante «piscina» en la roca cortada en parte por mano del hombre. No había ningún jardín a la vista. Sólo rocas y viento. En la geografía paralela sí lo hay pero hay que franquear el umbral de los «encantos» y el lindero entre «realidad» y «sueño».

El jardín es parte del «encanto», forma parte del mito terapéutico y contiene todas las hierbas útiles de la ciencia fitoterapéutica andina en sus formas arquetípicas, en la plenitud de su ciclo vegetal y en el momento en que florecen. En la realidad de los ciclos estacionales, sin embargo, eso acontece a su tiempo por cada una de las hierbas. En el encanto no: todas florecen al mismo tiempo, el eterno presente del mito.

Lo que Adriano alcanza en «sueño» es el mundo arquetípico de las cosas, el mismo que, un tiempo, se encontraba en las estrellas (Polo de Ondegardo 1906:208; Acosta 1963:15; Anónimo 1968:154; Murúa 1987:425; Garcilaso 1963:20; Taylor 1976:236). Y en ese mundo el Inca espera al shamán para instruirlo. Adriano le muestra la enfermedad de su paciente y él la hierba que la curará en virtud de la relación que existe entre el Inca y el shamán: existe en el mito porque el shamán deriva del Inca su poder y existe en la práctica ritual porque Adriano está «compactado» con la laguna cuyo encanto es el «rey inga». Adriano Meléndres, junto con Ramón Carrillo, Néstor Herrera, Segundo Culquicondor (fallecido) son los maestros más «arcaicos» y auténticos que yo he conocido, médicos y confidentes de pobres en una de las zonas más pobres y abandonadas de la cordillera, cumplen su misión con dignidad sacerdotal y han sido para mí informantes preciosos.

Este es el relato de lo que un shamán puede encontrar pasando al otro lado de la realidad, en el mundo de los «encantos», cuando llega la noche, el mundo visible se oculta y el más allá se aproxima: «Los espíri-

tus malignos, diablo, muertos, pueden venir y atacarme. Se ven muchas veces hombres negros, desnudos, con colas largas; gatos que les brillan los ojos llamados huandures y tutapures, estos son encantos dejados por los gentiles. Puede aparecer un chivato o un chanco grande con tremendos colmillos cruzados y ojos rojizos; una mula negra o gris que viene relinchando; un sapo grande, o se puede sentir una pereza inmensa producida por los espíritus malignos que pueden atacar al chamán y quitarle su virtud. El muerto viene como hombre o mujer sin cabeza, de color blanco, que abraza y domina al chamán [Celso ha aprendido y usa este término culto]. Estos espíritus son dueños de lugares que toman sombras produciendo el susto. Estos espíritus pueden ser citados por los maleros. Se sientan sobre la mesa: por lo general en el lado izquierdo de la misma. A veces se sientan a lado de la persona que ha tomado sanpedro y ésta puede ver estos espíritus. Para alejar a estos espíritus se usa agua bendita, crucifijos o una oración que el mismo sanpedro la dicta [...] En el Cerro Llantuma hay un tutapure [...] La Piedra del Chivato es también cueva de espíritus malos: en una cueva grande sobre la piedra yo ví espíritus, un hombre que tenía tres cabezas, con cuernos y cuatro patas. La Quebrada de Mangas tiene espíritus malos: tremendas serpientes de color de piedra, plomizas, que tienen de quince a veinte metros de largo; hormigas gigantes que se comían la gente que pasaba. El Cerro Calvario [Ayabaca] tiene encanto bueno: allí se ve cubierto de flores y de plantas medicinales. No tiene espíritu. El Cerro de Aypate es bueno: allí se presentan los incas brindando sus perfumes montañoses. El Cerro Chacas, con su montaña muy llena de plantas medicinales y un espíritu que se ve como un viejo de barbas muy blancas, gordo, que usa un chullo de colores y que dice: Ven y págame olores para que yo te entregue remedios» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

El mismo curandero nos introdujo en la geografía paralela de las lagunas encantadas de la cordillera norteña: «Lagunas buenas: la Prieta, la Cebada, la Laguna de San Pablo, la Laguna de Mushcapán, la Laguna del Caballo Blanco, la Laguna del Rey Inca, la Laguna Negra, la Laguna Mora de la Huaca, la Laguna Shimbre, las Palanganas. Estas lagunas se transforman en bravas cuando el chamán trata de utilizarlas para brujear echando cañazo a sus aguas y aliños [ají, ajos, cebolla, sal]. Las lagunas malas: la Laguna de la Serpiente, la Laguna del Macanche que queda más arriba de la Laguna Churona de Tapal, la Laguna Grande de las Pacarinas es mala: a noche la ví con sanpedro que comenzaba a hervir.

Cuando las lagunas hacen remolinos de viento y hormiguean en vez de olear quiere decir que se ponen bravas. El chamán debe saber eso. La Laguna del Tigre, de San Pablo es mala: se tragó a un médico, Luis Felipe Cruz, con doce pacientes en el mes de agosto del año 1956. Al médico lo encontraron en un túnel de desagüe, a los quince días, a los demás fuera de la laguna en las orillas. El médico llevó gente que según el padre del médico no había que llevar porque habían dos pacientes que llevaban alifios para hacer brujerías. Una mujer que estaba en la orilla, y que se quedó ciega, vió un gran remolino de viento que llevaba a toda la comitiva. La Laguna de San Juan, en Curilcas, también es brava. La Laguna Seca de la Totorá. La Prieta todos los años traga gente: en setiembre del '86 han muerto cuatro personas que devolvió a los ocho días, que eran pacientes de Samanga. Llegaron a la laguna y, en lugar de florecer, echaron cañazo para brujear a un enemigo de ellos. La laguna se enfadó y los arrastró a las aguas. Cuando la laguna se pone brava se levantan remolinos que truenan como explosión de bomba. Para amansar a las lagunas hay que utilizar olores finos y las montañas. El espíritu de la laguna es el que hace mover los vientos y las aguas. El quince de noviembre de 1983 una médica, Ascencia Calva, con su marido Andrés Abad, subieron a la Prieta con la intención de bañar a doce pacientes. Después de haber concluído el baño, el señor Andrés se regresó con una espada, sin comunicar a la médica, y comenzó a darle pencazos en cruz a las aguas diciendo que estaba acostumbrado a cruzar y que iba a cruzar a un individuo que le habían recomendado. La laguna se enfadó y lo arrastró y estuvo enfadada por ocho días. Una fuerte corriente lo arrastró adentro y murió. Fue devuelto a los ocho días: se le encontró a orillas. La médica trató de salvarlo pero los pacientes le echaron lazo para evitar que fuera tragada. El espíritu de la Prieta se ve como un rey indio, con un manto de curaca, tiene una mascaipacha con espejo sobre las plumas que indica que en la cima de la montaña está la laguna jefa de todo el sector. El espíritu de la Cebada se ve como diosa con un manto blanco azulado y un vestido celeste claro. Tiene un turbante amarrado en la cabeza lleno de espigas de cebada. En su mano derecha tiene una espiga de maíz y en la izquierda un manojo de ichu que indica la crianza de animales. Esta laguna sirve especialmente para que aumente la cría y los cultivos. Se le bañan los pacientes para purificarlos contra las envidias que han malogrado a sus cultivos y crías [...] Las Arrebiatadas tienen dos espíritus. La laguna de abajo es una mujer cubierta de un manto de flores propias del lugar que indica la multiplicación y fecundidad. La de más arriba tiene

un inca con un manto de color naranja y una pechera verde. Tiene sobre la cabeza una mascaipacha con un ojo dibujado que quiere decir que sus canovitas de más arriba curarán la ceguera devolviendo la visión a las personas que en ella se lavan sus ojos. El médico Juan Quiróz, hijo del médico Gregorio Quiróz de Palo Gacho, se fue a la Laguna Churona de Tapal para bañarse. Se zambulló a nadar y no salió más. En esta vez la laguna no se molestó. Como la gente no lo vio volver creyó que se había anegado. Después de tres días fueron a buscar el cuerpo y vieron que no había muerto sino que andaba cerca de la orilla y cuando veía personas las olía de lejos y se volvía a meter a las aguas. Después de quince días volvieron otra vez para sacarlo. Le pusieron un manojo de hilos y flores de colores con los cuales él salía de las aguas a jugar. Entonces lo enlazaron a cuatro betas, pero él tenía tanta fuerza que trataba de llevarse los cuatro hombres al agua. Lo llevaron a su casa para someterlo a quince días a una dieta de puras cosas dulces. Después de haberse recuperado contaba que dentro la laguna le traían hermosas princesas y esquisitos manjares dulces. El vive todavía» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

Después de una minuciosa clasificación de los lagos en «buenos» y «malos», Avendaño insiste en recalcar que lo que es bueno puede transformarse en malo y refiere casos de uso negativo de las aguas a fines malos. Los hechos, realmente ocurridos, se han transformado en mitos de valor ejemplar: un maestro es castigado con la muerte y su grupo de pacientes exterminado, excepto una mujer que se queda ciega, porque dos, pacientes a escondidas del maestro, han ultrajado la laguna para hacer daño a alguien. No importa que el maestro ignorara sus intenciones: un maestro debe de saber ver «el buen corazón» de su gente más allá de las intenciones declaradas y de las apariencias y, además, la moral de los «encantos» no es la cristiana y no es la moral de las leyes del estado. Otro maestro, que sí sabía lo que estaba haciendo, es tragado por la laguna delante de toda su gente y de su mujer, que era también maestra. Cuatro campesinos, fungiendo de maleros, ofenden a la laguna y son tragados por ella. En los tres casos una laguna, la del Tigre, es declaradamente «mala». En los otros dos casos la laguna vengadora pertenece a la lista de las «buenas».

El concepto de «bueno» y «malo», referido a los «encantos», en realidad, más que un valor cualitativo es un valor que indica la cantidad potencial de «bueno» y «malo»: hay lugares más y lugares menos peli-

grosos («malos») pero también éstos pueden resultar mortales en consecuencia de una errada relación ritual.

La Laguna del Tigre está en la lista de las malas pero el maestro que allí murió había llevado su gente a bañarse para curarlos. La laguna no lo mata por eso sino por una culpa que ni siquiera es directamente la suya. De igual manera a la Prieta suben curanderos y maleros a disfrutar de las dos posibilidades de su poder. Un dato es común a todas las víctimas: ninguno de los muertos era malero profesional: los dos maestros eran curanderos que han faltado a su ética profesional y también en este aspecto el acontecimiento adquiere el valor de un mito ejemplar. En el cuarto caso el carisma de un maestro es reconocido por los «encantos» que le permiten el acceso a su mundo. No se trata, de todas maneras, de un maestro cualquiera sino del hijo de Gregorio Quiróz conocido en la memoria popular como el máximo de todos los maestros de quien se decía y se dice: «En el cielo Dios, en la tierra Quiróz».

Los tres intentos frustrados de maleficio presentan un elemento común: la ofensa ritual de los «encantos» de las lagunas. La tradición prescribe ofrendas de cosas dulces por la calidad «femenina» de las aguas como son azúcar blanca, miel, flores blancas, perfumes finos, maíz blanco, frutos no agrós como las limas dulces. Los ingredientes para producir el maleficio, al contrario, son de género opuesto: alcohol, sal, ajo, cebollas, ají: es decir los mismos prohibidos en las «dietas». Todos los ingredientes que componen las ofrendas positivas son de género «fresco» mientras todas las ofrendas negativas son de género «cálido». La sal, además, transforma el agua dulce, gremio maternal de vida, en un elemento estéril. Cuando las lagunas se enfurecen, su poder se ensaña contra aquellos que las ofenden si sus espíritus auxiliares no son suficientemente fuertes como para defenderlos, o contra las víctimas de los brujos si el poder de los brujos es más fuerte del poder positivo de las lagunas.

Ofender los «encantos» de un lago puede tener consecuencias letales para toda la comunidad ya que existe una relación funcional entre lagunas y caída de las lluvias, entre aguas y salud, entre aguas y reproducción de las especies vivientes.

En lo que se refiere a la morfología de los «encantos», éstos tienen carácter real: dos son reyes incas; uno es una diosa con una corona de

espigas; uno es una mujer vestida de flores que está relacionada con un rey inca, espíritu tutelar de la laguna de más arriba de acuerdo a la anti-gua repartición dualista que pone lo masculino en relación con la parte alta (*janan*) y lo femenino con la parte baja (*hurin*). También el espíritu-rey de la Laguna Prieta tiene su morada en un lago que queda más arriba de la Laguna de la Cebada cuyo espíritu es una reina. Nótese también cómo todos los espíritus tutelares de las lagunas mencionadas por el curandero pertenecen al mundo de los antepasados y al tiempo mítico de los incas reyes.

Es muy significativo el caso de «llamada directa» de un shamán por parte de los espíritus de la laguna, comparémoslo con un caso parecido que he documentado en el Cerro LLantuma de Ayabaca donde existe una laguna seca que «Más antes tuvo agua pero encantó una muchacha y la secaron. Hace más de ochenta años. Aurelia Chamba Yaxahuanga era su nombre. En una piedra pusieron siete cintas de colores para que se emocione. La enlazaron con siete lazos con los siete colores del arco iris. La tuvieron varios días en un cuarto encerrada, en ayunas sin sal. Andaba por dentro del agua y comía sapitos. Se volvió adivina pero a los años se murió. En el pozo del Lanche se murió porque se agachó por tomar agua y el pozo se la tragó. Apareció muerta en la laguna. Decía que veía encantos y adivinaba pero no comía con sal. Por dentro de tierra viajaba a distintos sitios como Huancabamba, Sondor. Abajo, en el cerro, hay camino de herradura. En el mes de agosto se oyen los gentiles, caja y pingullo. Se van en procesión a una imagen escondida en el cerro, encantada. Virgen dicen que es y que la ven en arcos, se le aparece a la gente que va sola. En diciembre se oye un toro encantado que pita y anuncia la lluvia. El toro es gateado, es decir colorado con blanco» (Cerro Llantuma 1993).

Entre los espíritus de los lugares hay que mencionar, por su importancia, al espíritu de los cerros llamado «padre del cerro». Cuando pregunté a la maestra Ascencia de Tacarpo, la misma que perdió a su esposo en las aguas de la Laguna Prieta, cuáles «encantos» se le manifiestan cuando toma sanpedro contestó: «En primeramente al padre, pué, el padre del cerro. El es bien alto, alto, grande, gordazazo, bien carón, ajá, él nos ve, él nos pita: Todo lo que quieren hacer -dice- dentren pero no me van a ofender. Es que no lo van a ofender, dice, cuando no lo van a dis-

parar con bala. Es la bala, la candela, Dios guarde, que le quemen no le gusta. Es que son spiritus malos éstos» (Tacarpo 1987).

También en este caso el concepto de «malo» está relacionado con el comportamiento humano hacia el espíritu: son las acciones que lo «ofenden» las que lo hacen enfadar. «Padre del cerro» traduce casi a la letra el quechua *orqo taita*: «cerro padre». El culto a los cerros se halla difundido a lo largo de todo el Ande y una comparación con lo que Ascencia relata necesitaría de una monografía especial. Transcribo, como ejemplo significativo, lo que escribe Sabino Arroyo (Arroyo 1987:96) sobre el culto a los «señores wamanis», los espíritus de los cerros en el departamento de Ayacucho: «*Orqo* (cerro) es el aposento de los “señores wamanis”, que llevan la misma nominación del cerro; todo quien escalara antes de haber “pagado” su derecho, muere botando sangre, porque el Wamani “succionó su corazón” (*sonqontan soqorun*). Igual ocurre con los cazadores o los castiga, por falta de pago; si han entregado anteladamente su “ofrenda”, consistente en coca, cigarro, frutas y flores, entonces habrán conseguido “licencia” y, por ende, tendrán buena caza».



DIBUJO: 3

En este caso el espíritu del cerro desempeña el rol de «señor de los animales». *Taita wamalli*, o *wamani* es el nombre que dan en Huancavelica al espíritu del cerro. A él se dirige el shamán (*laika*) para obtener respuestas oraculares (Mac Lean-Estenos 1939:298). En el Dpto. de Apurímac *orqo taita* es el «cerro padre»: el espíritu que vive en el cerro. Este puede producir *ccaica*, síndrome equivalente a la «cajadura» de los Andes piuranos y al «susto» con consiguiente rapto de la «sombra» (Valdizán-Maldonado 1922:77).

Los *auki* («nobles») y los *apus* («señores») son entidades tutelares que viven en los cerros, las lagunas, las fuentes, las ruinas y, en general, en todo lugar digno de consideración. En el Dpto. del Cuzco las ofrendas a los *auki* y *apus* se llaman *saminchay*, a la letra «pedir suerte», o *pagay/pagapu*: su función es agradar a las entidades míticas para prevenir probables acciones negativas (Valdizán-Maldonado 1922:77; Arroyo 1987:29). En el Dpto de Puno, por la gente de idioma aymara, los espíritus de la naturaleza son llamados *achachila*, «abuelos» y reciben libaciones que se les ofrecen bañando el suelo con una copa de alcohol y recitando una corta invocación. Los *achachilas* son en general benévolos, custodios de la vida y de la salud de las personas, de los animales y de las plantas. Cada loma, cada cerro, toda extensión de la altiplanicie tiene sus propios *achachilas* y con ellos los indígenas entretienen las mejores relaciones posibles para que la familia y la sociedad no sufran desgracias.

Los cronistas españoles, por su cuenta, documentan abundantemente el culto a las *apachetas/apachitas*: montones de piedras a los que cada caminante añadía una piedra, hojas de coca, viejas ojotas, cejas u otras cosas como ofrenda a los espíritus tutelares para propiciar un camino seguro (v también Métraux 1971:278-312).

En el caso de cerros donde existen ruinas de antiguos edificios el espíritu es identificado con un «gentil», o un «inca». No existe, en los Andes de Piura, un culto oracular a los espíritus de los cerros, como ocurre en otras zonas del Ande (Cáceres 1988) donde la evocación del *apu* o del *wamani* a fines divinatórios no se acompaña al uso de drogas psicotrópicas. Los cerros pueden causar varios «síndromes culturales», los más frecuentes son la «cajadura» y la «pisada de cerro» y el rapto de la «sombra».

No siempre el espíritu de un cerro se presenta en figura humana: «El poder del Cerro Hualanga se ve como un sargento de la Guardia Civil, el Cerro de la Cruz [...] tiene una cadena de oro que junta el Cerro La Cruz con el Cerro Hualanga, ese se ve en vertú y suena. Cerro Negro tiene como espíritu un rondador» (Adriano Melendres, San Juan de Totorá 1986). «En el encanto del Cerro Negro se ve un gallo negro. También en el Cerro Güitiligún hay encantos: aparecen luces, cuando uno toma huachuma como fuera un pueblo. También el el cerro hay el carbunco» (Marino Aponte, Huancabamba 1986).

Cerro y laguna, en el curanderismo andino, están íntimamente relacionados dentro de una estructura dualista donde el cerro es varón y la laguna hembra (v. Cap. 13, 10). En las fórmulas de invocación cerros y lagunas son mencionados en listas paralelas.

El tema de las antiguas ciudades encantadas, invisibles a los profanos e inaccesibles a los buscadores de tesoros, se halla difundido especialmente en la provincia de Huancabamba. En estas leyendas el tema del «encanto» está relacionado a la figura del «gentil», o del «inga», entidades tutelares de los lugares, y al tema de la gran peligrosidad de estos «encantos». En las antiguas ciudades la vida continúa, invisible a los ojos físicos, pero real. En las punas azotadas por el viento y el páramo, a veces, el caminante escucha voces humanas, sonido de antiguos instrumentos, voces de animales domésticos: manifestaciones de un mundo paralelo que fascina y espanta. El contacto con este mundo puede resultar mortal: la persona puede ser atraída por los «encantos» y llevada siempre más lejos hasta perder el camino de regreso y morir entre nieblas y páramos, o en las ciénagas engañosas. O puede ser encerrado en el lugar después de pasar por una cortina de niebla, por un paso desconocido, o por una puerta que se abre misteriosamente en las peñas. «Todo lo que ha habido antes está encantado. Está encantado quiere decir que por encanto el cerro puede convertirse en pampa y la pampa en cerro [...] Una vez mi padre me dijo que estaba acostadito en la pampa, por detrás de las Chingüelas y oyó un gallo cantar. El gallo cantó tres veces cocorí, coo corí, cocorí, clarito y luego se oyó un perro ladrar buh buh y luego se oyó un bombo, clarito y mi papá dijo que era Chicuate grande, en Chicuate hay gente, pero todo está encantado.» (Crescencio Peña, campesino, Salalá 1985). Según la tradición popular de Huancabamba las campanas de la iglesia dedicada a San Pedro y la misma estatua del santo

han llegado de Chicuate y la estatua se usaba en los ritos para llamar a las lluvias.

2.9. Los espíritus de los antepasados paganos: «gentiles», «ingas»

Los espíritus de los ancestros paganos reciben en conjunto el nombre de «moros», «encantos moros», «encantos gentileños». «Moro» equivale a no bautizado, pagano y el vocablo deriva del folklore mágico español. En Galicia «os mouros encantados» son los espíritus que moran en los antiguos monumentos que son «cousas dos mouros, feitas polos mouros» (cosas de moros hechas por los moros). El «tiempo dos mouros» se refiere, en Galicia, a una época fabulosa y pagana que se acabó cuando el apóstol San Iago rechazó los «moros» de aquella tierra, o el rey Carlos II los venció en guerra. A pesar que «mouro» se refiere al recuerdo histórico de la dominación árabe en España, la palabra en gallego y en castellano ha sido usada para indicar simplemente toda persona no bautizada, o cosa que no pertenece al mundo cristiano sino a un tiempo remoto y también un espíritu que puede ser peligroso (Otero-Pedrayo 1979:314-323). Los moros gallegos:

- viven en el subsuelo
- odian y huyen la luz del sol
- pueden capturar a los vivientes y someterlos a grandes tormentos
- custodian tesoros.

Si se comparan estas características con las expuestas en los relatos de los mitos sobre los «gentiles», se notan similitudes fundamentales que hacen pensar en una influencia del folklore gallego-español sino sobre el origen (que es autóctono) por lo menos sobre la formación de la versión sincrética de aquellos mitos.

En el léxico popular y curanderil andino «moro» se alterna con «moriscano» para indicar todo lo que pertenece -personas y objetos- a los no bautizados porque hecho por ellos o perteneciente a su tiempo. La «morisca» es el conjunto de los «moros» y no sólo de los antepasados sino de las actuales poblaciones no civilizadas de la selva amazónica «moras» porque no son bautizadas y porque «no comen sal». Con este último significado «morisca» se alterna a «jibaría» y «moriscano» a

«jibareño»: que pertenece a los Jíbaros. Si se usa para referirse al pasado «moro» incluye a los «gentiles» y a los «incas», es decir las dos épocas que precedieron el mundo actual y a sus protagonistas. Cada ajuar shamánico debe ser compuesto por tradición también de objetos «moros»: los que pertenecieron a los antepasados «primeveros» y los que provienen de la selva jíbara como la chonta y las semillas de las «montañesas». Los objetos «moros» son cargados con un poder peligroso y su uso requiere de especiales precauciones rituales: deben ser «alimentados» con cosas dulces como la caña de azúcar, azúcar blanca, flor de miel silvestre, maíz y las semillas de las «montañesas» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

Si se examina la lista de las ofrendas se nota que cada una de ellas pertenece a los alimentos dotados de calidad («vertú») «fresca». No sólo: la operación ritual que se ejecuta rociando y esparciendo las ofrendas se llama «fresquiada», «fresquiar», «refrescar» y, con palabra antigua «shulalar» del quechua *sulla* «rocío». La misma operación es llamada «endulzada» porque en las ofrendas están presentes cosas dulces y porque el verbo equivale a «amansar», «propiciar los favores de los encantos». La oferta de cosas «frescas» balancea y neutraliza la peligrosidad del exceso de «calor» de todo lo que es «moro». En la «mesa» curanderil los objetos «moros» ocupan normalmente la parte izquierda. Reduciendo a esquema la estructura de los mitos de origen sobre «gentiles» e «incas» y comparando los elementos de los mismos tenemos:

GENTILES

- tiempo antiguo
- gigantes y longevos violentos y sin leyes morales
- conocen las técnicas de la divinación
- son fuente de poder negativo hacen daño
- desaparecen en el subsuelo

INCAS

- tiempo antiguo prehispánico
- fundan: religión ciudades especies comestibles
- fundan el arte curanderil de hoy
- lagunas, lugares objetos reciben su poder positivo curan y defienden
- desaparecen bajo las aguas

Hemos visto (Cap. 6) como los mitos relatan tres épocas de la humanidad:

- I. época de los gentiles
- II. época de los incas
- III. época de los españoles

En muchos mitos relatados por las fuentes españolas los tiempos de los orígenes están dominados por fuerzas terribles y malvadas y el mundo de aquellos tiempos es *purunpacha* (Pachacuti 1968:282). *Purum runa poques* es «barbaro salvaje sin ley ni Rey» y *purum allpa* las «tierras yermas o dexadas de cultiuar» (González 1989:297). Nótese también como en los mitos huancabambinos la agricultura comienza con los «incas».

La aparición de los espíritus de los «gentiles» a menudo es terrorífica de acuerdo a las características negativas de todo lo que les pertenece: «Veo esqueletos de puro hueso, de dos colores blanco y amarillo, por rato negros que se llaman los gentiles. Son las almas de los gentiles y son malos: ellos shucan, espantan y pegan dolor de barriga. Cuando los veo me encomiendo a Dios» (Adriano Melendres, San Juan de Totora 1985).

La entrevista que sigue aclara la relación entre acción ritual, intenciones de la persona y poder de los lugares. Se refiere a un cerro donde se halla una antigua necrópolis en cuevas: «El Cerro Ramos está encantado. Hay una huaca en ese cerro y un muchacho encontró por allí cántaros de gentiles. Hay cuevas con calaveras de gentiles. A mi no me han hecho daño porque yo soy inocente, no busco oro. Cuando uno no es inocente le pasa la jacada de gentil es decir dolores de cabeza y de barriga» (Crescencio Peña, Salalá 1985).

La fórmula que relatamos sirve para propiciar el espíritu tutelar de un lugar poderoso, el Cerro de Aypate, donde existen imponentes ruinas incaicas y ha sido recitada en el mismo cerro: «Desde la punta de mi comadre Cananga [una colonia] saludamos este cerro, estos reyes monarcas ingas que nos permitan tranquilidad. Pagamos al cerro maíz moro porque es moro, maíz blanco para que brille con la luz del sol y de las estrellas. Que el resuello del cholo viejo [el viento de la noche que transmite el

poder del cerro] no nos encuentre sin maíz moro» (Cerro de Aypate 1973).

Llegados a la Laguna del Inga, el curandero Celso Avendaño recitó la siguiente fórmula propiciatoria: «Permiso, moros, les voy pagando con este perfume y también con este maíz amarillo para que se vayan frescando. Voy frescándolos pues con mi maíz moro y amarillo de montaña, con mis ishpingos, con mis ashangos para que esta noche me avisen [me hablen en visión] [...] Les voy pagando por los cuatro puntos cardinales [...] Voy a llegar pues a sus plantas. Voy a llegar pues a sus grandes cavernas, a sus grandes ruinas. Voy a llegar pues a sus grandes tumbas, a sus grandes remedios. Y con este maíz amarillo morisco, con este maíz moro [...] les voy entregando mi perfume para que cuando [...] entre en conversación con ustedes, cuando entre en contacto con ustedes no se enfaden [...] Me dirán porqué las águilas, porqué los cóndores se portan así [...] Vengo desde el Coricancha siguiendo, bajo el poder, bajo el permiso de Taita Inti [...] de Mamapacha y también de Mamaquilla [...] Así mismo me explicarán cómo hacían para controlar los insectos de [...] sus siembros. Me enseñarán conjuntamente con mi remedio [el sanpedro] me explicarán la profundidad de los espíritus celestes que me rodean» (Laguna del Inca, 1986).

A menudo el espíritu de un «gentil», o de un «inga», está en relación con los lugares donde existen, o se piensa existan tesoros ocultos por los antepasados, ajuares funerarios, etc.. La manifestación de un «entierro» formado por metales es una llama de color claro, intensamente luminosa, que se levanta del terreno. Esta llama revela la presencia del «antimonia»: una exhalación letal de los metales y especialmente del oro. La revelación terrorífica del espíritu custodio del tesoro se presenta con tal variedad de formas que hace imposible una tipología: al momento de levantar la tapa del cofre se escucha un ruido como de cabras en tropel (Samanga); mientras se está por levantar una gran piedra que tapa algo en una cueva sepulcral se oye sonido de flautas y mugidos de toros (Frías); al momento de encontrar un cofre sepultado en un túmulo aparece la figura de un indio con un poncho morado y un gran látigo en las manos (Frías); la «antimonia» se manifiesta también como una mula gigante que persigue a los buscadores del tesoro (Ayabaca); cuando se intenta sacar un objeto de un ajuar funerario estalla un temporal furioso (Laguna Prieta); un espíritu en forma de buitres defiende la entrada de una

cueva (Puerta del Diablo); un gran buitre ataca los que intentan profanar unas ruinas y éstos sufren de una hemorragia y pierden la «sombra» (Ahul); un viejo canoso extiende el oro a solearse pero levanta tempestades horribles si se acercan codiciosos (Cerro de Cunha, Ayabaca).

Podríamos multiplicar los ejemplos pero lo importante es subrayar el éxito de estas aventuras: el profanador casi siempre es punido con la muerte. Trátase de una muerte «de sustitución»: la vida de uno, o más buscadores de tesoros en cambio de la riqueza para muchos y del oro sustraído al «gentil». A menudo, en visión, se presenta al shamán el espíritu que custodia el tesoro y le advierte que tendrá que «comerse» una o dos personas para que los demás saquen el oro. Otras veces se atribuye la muerte a la acción de la misteriosa «antimonia». En este caso la exhalación mortífera adquiere el carácter de un «contagio» transmitido por el espíritu del «gentil» que produce la «shucadura», la «tapiadura» o la muerte. A veces el espíritu vengador pertenece al muerto dueño del oro. Otras veces pertenece a una víctima -negro, doncella, niño- sacrificada para que custodie el oro y es esto un elemento común al folklore europeo.

La búsqueda de un antiguo tesoro requiere, en general, la participación de un shamán especialista -un «rastreador»- que en visión debe definir el lugar exacto dónde se halla el tesoro; establecer el contacto con la entidad que lo custodia y pactar con ella una oferta sustitutiva de la víctima humana, oferta que normalmente requiere víctimas animales degolladas en el lugar. Además el shamán debe proteger a los buscadores con el poder de sus «compactos».

Los gentiles viven en el subsuelo, en un mundo lleno de maravillas cuya entrada se halla oculta exceptuando el día de viernes santo cuando una puerta se abre entre las rocas dejando entrever tesoros y un mundo encantado: «Bueno dice que también tiene por allí a los pies del cerro, en semana santa hay veces, antes dicen que hay una puerta así, pero se ve cuando está en invierno bien nublado, en semana santa. Hay una puerta de oro dice que se abre y el señor que se metió adentro ya no sale [...] se queda allí en el cerro [...] Yo he oído de los antiguos que contaban que había habido un curioso pues que andaba de noche allí, que le habían dicho que abría el cerro la puerta y en verdad en una noche dice que encontró la puerta abierta [...] salieron ovejas de adentro y dice que puede haber una ciudad encantada allí, pues, dentro del cerro [...] oro decía que

hay. Un pueblo dentro lindísimo.» (Cerro La Huaca, Checo, Ayabaca 1990).

En el Cerro Viscacha (Ayabaca), en un lugar invadido por una vegetación impenetrable, abandonado por ser considerado morada de gentiles, documenté un caso de raptó en el subsuelo: un campesino, volviendo a su casa al anochecer, vió una puerta abierta en la ladera del cerro. Entró y encontró a un rey en traje de gentil con un gran cántaro de chicha que le convidó. El campesino tomó y se olvidó de volver entre su gente. Un curandero tuvo que deshacer el encanto llamando al cautivo que se presentó ataviado como gentil y hablando en un idioma desconocido.



DIBUJO: 4

Para documentar la continuidad cultural de este mito andino: he escogido una fuente inédita de 1617 «Mission A la Prouincia de Huaylas» «Otro indio llamado yaruchispi grandiss.o hechicero [...] estando vn dia guardando ganado en el campo se le llegaron quatro negraços en habito de indio con varas de algauçiles en las manos, y le preguntaron que hazia alli, y riñendole mucho por la ocupaçion en que estava le mandaron que fuesse con ellos y no queriendo le echaron mano y le llevaron a una laguna veçina en medio de la qual estava un gran peñasco que llegados se abrio y por el le entraron a un gran palacio de oro donde estava un rey en su solio acompañado de su gente del talle de los Algauçiles. el indio se puso en un rincon mirando la grandeça de la casa y palaçio, y el Rey volvio los ojos a el y le pregunto quien era: respondieronle que un indio muy benemerito de su corte. mando le hospedassen y dassen de comer. Traxeron unos platos llenos de oro perlas y piedras preciosas y dixeronle que comiesse, no quiso, porfiaronle tanto, que tomó un vocado, y no pudiendole mascar, lo volvio a echar, de que se enfado el Rey, y mandolo echassen fuera muy enojado, y derepente se hallo en la ribera de la laguna» (ARSI. Peruana. Litterae Annuae, Vol. XIV, T. III: fol. 5v., pág. 57v.).

2.10. Los espíritus de los muertos cristianos: «almas», «ánimas», «pantásima»

Es típico del pensamiento religioso andino la convicción que la muerte no constituya una barrera infranqueable entre dos mundos. Considerando las creencias acerca del mundo de los difuntos, el primer dato que hay que evidenciar es que los espíritus de los antepasados paganos, aun perteneciendo por su naturaleza al mundo de los «encantos», viven y actúan en este mundo a diferencia de las almas de los muertos cristianos que viven en otro mundo, el mundo religioso de importación (paraíso, infierno). Su presencia en este mundo es ocasional y funcional a los pedidos que los muertos dirigen a los vivientes: misas, oraciones, sepelio cristiano. Las almas condenadas, al contrario, se manifiestan sólo para espantar y contaminar con su presencia la vida.

2.10.1 Por lo que se refiere a los lugares teatro de las apariciones de los difuntos, el muerto cristiano (su «sombra») permanece relacionado al mundo donde transcurrió su vida y a su propia historia: la casa

donde vivió, la chacra que cultivó, el lugar donde murió o alguien lo mató, la tumba donde ha sido sepultado.

El muerto bautizado, en resumen, está relacionado con el espacio ordenado por el hombre, el mismo donde el hombre vive y actúa y con los restos óseos. Las zonas alejadas y despobladas, las extensiones salvajes son morada de otras entidades: los «encantos». Si un alma bautizada se manifiesta allí es porque allí están los restos del cuerpo que tuvo en vida. El alma alcanza los lugares del universo religioso cristiano sometidos a la justicia divina, o al dominio del diablo. La «sombra» permanece en este mundo y se presenta, a veces, en la visión o sueño.

Mientras que el shamán se dirige al «inga» para conocer las hierbas que curan; pide a los espíritus moros protección contra las fuerzas maléficas, o al espíritu «moro» de la calavera responsos oraculares, o a los espíritus de los cerros y del bosque una caza provechosa y un camino seguro nada de todo esto acontece cuando se trate de muertos cristianos. En el desarrollo de la «mesada, a veces el shamán advierte «Se acerca el muerto» y lo aleja con agua bendita o cruces trazadas con su espada porque el contacto con las sombras de los bautizados no es aprovechable ni para curar ni para ver. Ningún shamán pide a los difuntos cristianos que se revelen, si esto ocurre se debe a la voluntad del difunto que se acerca a los vivientes para pedir algo por su alma. Las fórmulas de citación que acompañan cada paso de los ritos terapéuticos y adivinatorios están dirigidas a los ancestros «moros». Muy escasas son las fórmulas que piden a las «almas benditas» auxilio y protección y en general están dirigidas a las figuras mayores del mundo religioso. Trátase, de toda manera, de pedidos de asistencia benévola y nunca de asistencia oracular o visionario-terapéutica. Por otro lado, el contacto con los espíritus «moros», a pesar de ser peligroso, puede ser muy provechoso siempre cuando se observen las normas rituales dictadas por la tradición.

En otras palabras: el mundo mítico de los «encantos» está sometido al control ritual del shamán; el mundo de los muertos cristianos está, por su naturaleza, bajo el control del ministro del mundo religioso cristiano, el sacerdote y cae sólo parcialmente bajo el control del shamán y sólo, hecho significativo, por lo que se refiere a las «sombras» de los muertos mas no a su descanso y salvación en el más allá. Ofertas de perfumes, o tabaco son presentadas a los muertos «moros» para propiciar su favor

pero resultarían inútiles si se las dedicara a los muertos cristianos. Hay que mencionar, todavía, la costumbre de ofrecer a los muertos cristianos comida en la fiesta de Todos los Santos, costumbre que, más que propiciación trata de lograr la satisfacción de los difuntos para que se queden en paz en su mundo y no espanten a los vivientes.

Por lo dicho hasta aquí, podemos plantear la relación siguiente:

TIEMPO	LUGAR	ESPIRITU	CONTROL RITUAL
pagano «moro»	tumbas cuevas ruinas cerros	gentil/inca	tradicón an- dina: curandero (+) malero (-)
cristiano «bautiza- dos»	cemen- terio casa chacra	«alma»	tradicón de la Iglesia: sacerdote

Esta relación involucra también otra relación:

inca/gentil	-	lo no domesticado lo salvaje lo antiguo
bautizados	-	lo domesticado lo cultivado lo moderno

Por lo que se refiere a las consecuencias del contacto con las «sombras» de los difuntos bautizados, desde la perspectiva de la medicina tradicional todos los síndromes como la «tapiadura», la «shucadura», la «cajadura» son causadas por los espíritus de los «moros». El espanto, o «susto», al contrario puede ser causado también por la aparición del fantasma de un difunto cristiano. Distinto es el caso del «contagio» producido por la suministración mágica de los restos de muertos cristianos como es el polvo de muerto y la tierra de sepulcro en las prácticas de hechicería. En el marco de la magia negativa, la distinción entre «alma bendita»

y «alma condenada», es decir entre religioso positivo y religioso negativo, pierde valor: la alteridad muerte cuando entra en contacto con el ser viviente *siempre* es letal y el muerto «chupa» la vida a la víctima, o «se come» su vida. Para defenderse de los muertos es eficaz el hierro de espadas y puñales, se usa recitar fórmulas religiosas, llevar escapularios o una pequeña cruz de chonta al cuello.

Por lo que se refiere a los temas míticos y a la tipología de la manifestación de los muertos, en la sierra piurana no se aprecian diferencias con lo que ha sido documentado en otras partes del Perú (véase p.ej. Valdizán-Maldonado 1922:15-18).

«Pena» es la aparición de una alma del purgatorio que pide misas, u oraciones; o del alma de un suicida: o del alma de la víctima de un asesinato que pide venganza; o del alma de un insepulto.

«Carro de almas» es la tétrica aparición nocturna de un carro negro jalado por caballos negros, o mulos negros, que transporta las almas de los difuntos.

«Bulto» (sinónimo «pantásima/fantásima») es la aparición de una silueta oscura en forma vagamente humana.

2.10.1. Ritos funerarios ancestrales

Es convicción general que la «sombra» del asesinado pueda perseguir a quién lo mató, o manifestarse en sueño a los jueces. Sobreviven en la Sierra de Piura claros elementos de *antropofagia ritual* cuya función es impedir a la «sombra» del muerto de revelar la identidad de su asesino, o de atacarlo. Las noticias que siguen han sido recogidas en la provincia de Ayabaca (Cujaca; Olleros; Aypate 1971-73).

Se come la lengua del muerto «para que no hable y no diga el nombre de quién lo mató». La sangre es bebida y el corazón comido crudo para apoderarse de la fuerza del muerto. Una fórmula mágica todavía en uso en las ceremonias de los maleros dice:

«Con dos puñaladas te hiero
con tres te mato

la sangre te bebo
y el corazón te parto»

El puñal usado para matar es bañado en la sangre del muerto. Sus talones son cortados y, a veces, comidos para impedir al muerto seguir los rastros del asesino. En el Dpto. de Huánuco han sido documentados ritos con similares (Mac Lean-Estenos 1939:420). El cadáver es volteado con la cara hacia el suelo y el asesino pasa tres veces por encima de él para que el fantasma no lo persiga.

Por parte de los parientes del muerto son tomadas las precauciones siguientes: ponen dos monedas de plata sobre los ojos del muerto para que el asesino no encuentre amparo en su huida; amarran fuertemente manos y pies del muerto para que su asesino no pueda defenderse ni huir.

De las costumbres rituales que acompañan a las ceremonias funerarias mencionamos sólo aquellas que sirven para «descontagiar» personas, lugares y objetos de la contaminación de la muerte.

Cuando un hombre casado muere, todas sus prendas son recogidas en un saco y dejadas fuera de la puerta de su casa hasta el día del sepelio. El día siguiente, o después de los nueve días de «velorio», todos abandonan la casa. Las puertas son cerradas y, al interior, se esparce una capa de cenizas. La viuda baja al río acompañada por cuatro «lavaderos» y por un «jefe», generalmente un maestro curandero que presenta ofrendas a las aguas para liberarlas de presencias negativas, o «vientos malos». La viuda sin ropa entra en el río y los cuatro «lavaderos» con látigos de hebra de maguey la azotan reprochándole a gritos el haber sido haragana, descuidada, mala para con su marido y haberlo dejado morir antes del tiempo. Luego el shamán frota el cuerpo de la mujer con varas de chonta, hierbas, maíz blanco, flores blancas, tabaco para «limpiarla» del contagio del muerto. Acabada la «limpia» la viuda se pone ropa nueva mientras que los «lavaderos» lavan la ropa que perteneció al difunto. Se deja en la corriente del río una calabaza con los manjares preferidos por el difunto y luego se efectúa el «seguimiento de la viuda». Esta pone en una calabaza pequeña un mechón de pelo y le echa su resuello tres veces. La calabaza es puesta en el río: si se aleja rápidamente quiere decir que la viuda volverá a casarse pronto, o que pronto morirá; si se para

en la orilla o se queda en un remanso tranquilo se deduce una larga temporada en que la viuda permanecerá fiel a la memoria de su marido, o su larga vida. Acabado este primer ciclo ritual, una persona se queda a orillas del río para escuchar eventuales quejidos, o voces del difunto: si esto acontece, se espera la llegada del muerto que se llevará a una persona de la familia. Llegados a la casa, el shamán y los cuatro «lavaderos» golpean con sus huaracas la puerta de la casa hasta entreabirla. El maestro observa la colcha de cenizas: si ve rastros de pies que se dirigen hacia adentro deduce que el muerto ha vuelto para llevarse a la esposa, o a uno de la familia; si se dirigen hacia afuera quiere decir que el muerto abandonó la casa. Si no hay huellas significa que el muerto está todavía en la casa.

Esto ocurre en Huancabamba (v. también Ramírez 1970:133-34) y en Sondorillo he documentado otra clase de interpretaciones: si se encuentran huellas de gallina se atribuye la muerte a la malas lenguas y a los chismes de la gente; si las huellas son de perro se atribuye la muerte a la maldad y a la envidia; si las huellas son de mujer, o de hombre se deduce que pronto el muerto volverá para llevarse a una mujer o a un hombre de su familia. La ceremonia a la que asistimos se desarrolló en Juzgara por la muerte de una joven de 16 años. Regresados del «lavatorio», el maestro curandero, antes de entrar en la casa cuya puerta había sido cerrada, efectúa la «shulalada», o «refresco» de los presentes con agua, harina de maíz blanco y flores blancas. Al mismo tiempo «refresca» la puerta de la habitación que había sido trancada con una rama de sauco mientras frente a ella habían sido puestas dos achupallas. Abierta la puerta el shamán examina las cenizas pero, en nuestro caso, no halló nada. Al centro del cuarto donde había muerto la muchacha encendieron un fuego con ichu y achupallas secas mientras en una colcha agarrada por cuatro hombres se acuesta el padre de la muerta, luego la madre y la hermana. Uno tras otro son pasados sobre las llamas dos o tres veces mientras que el curandero los azota con una planta de maíz y luego son arrojados fuera de la puerta. La misma ceremonia, llamada «manteada» es ejecutada fuera de la casa y luego los presentes son nuevamente «shulalados» por el shamán. En los ritos documentados por el P. Ramírez la casa es purificada con humo de incienso y achupallas y cuatro achupallas son sacadas del fuego y arrojadas a las cuatro esquinas del techo de la casa.

En los dptos. de Huánuco, Junín, Ancash, Apurímac, Lima, Cajamarca y Ayacucho después de tres o cinco días se efectúa la ceremonia llamada *pichqachiy* cuya función es alejar definitivamente el alma del difunto. Su nombre deriva del quechua *pichqa*, «cinco» y documenta el antiguo uso de celebrar al quinto día de la muerte las ceremonias para la separación del alma. En ciertas zonas las prendas son lavadas en las aguas de fuentes o ríos. En Cajamarca la ceremonia se llama «quinto» porque se celebra el quinto día e incluye el lavado ritual de las prendas del difunto que todavía pueden ser usadas y la incineración de las otras. Se encuentra ampliamente difundida la costumbre de echar harina o ceniza a la entrada de la casa, o del cuarto donde ocurrió la muerte para saber si el alma dejó definitivamente el lugar por las huellas. Algunas etnias de la selva peruana examinan la tierra alrededor del sepulcro y si hallan rastros de animales feroces creen que el espíritu del muerto, transformado en entidad maléfica, volverá a llevarse a alguien de su familia. En este caso se abandona la casa. La costumbre de azotar a la viuda se encuentra en Bolivia junto con el salto del fuego poniéndose la ropa al revés para alejar el contagio de la muerte (Valdizán-Maldonado 1922:33-40).

En lo que se refiere a los cinco días de duelo, la costumbre es antigua y está documentada en el Manuscrito Quechua de Huarochirí (Francisco de Avila, com. siglo XVII) se lee: «En los tiempos muy antiguos, cuando alguien moría, se acostumbraba cuidar su cadáver por cinco días. Su alma [*ánima* en el original] pequeña como una mosca, se alejaba volando y producía un zumbido. Entonces la gente decía que había ido a ver a Pariacaca, aquel que los había animado [*camacnicchic*] aquel que los había formado [*ruracninchicta*] [...] Las almas regresaban cinco días después. Entonces, después de preparar para ellas comida y bebida, las esperaban. A su llegada sólo decían “Aquí estoy de regreso” y se quedaban con sus parientes y sus hermanos y hermanas felices de nunca más morir [...] Un día un hombre falleció. Al cabo de cinco días, sus parientes, sus hermanos y su mujer esperaban su vuelta. Pero ese hombre no volvió. Vino al día siguiente, el sexto. Sus parientes [...] lo esperaban furiosos. Su mujer, muy enfadada, lo regañó duramente: “¿Cómo has podido ser tan perezoso? Los otros regresan sin faltar a su palabra. Tu, en cambio, ayer nos has hecho esperar en vano”. La mujer, furiosa, arrojó entonces en contra del alma una espiga de maíz desgranado. En el mismo instante, aquella se fué zumbando. Desde aquel día ningún muerto nunca más ha vuelto.» (Taylor 1980: 183. La traducción del francés es mía).

«Cuando alguien moría, se observaban los ritos de los tiempos muy antiguos y se esperaba el regreso del muerto cinco días después de su fallecimiento. Por todos estos cinco días, lo velaban cada noche. Al quinto día, una mujer ataviada con bellos trajes se iba a Yarutina para guiar al muerto de allí abajo, o para esperarlo. Llevaba consigo comida y chicha. Cuando el sol se levantaba a Yarutina, el “alma” llegaba. A veces dos o tres grandes moscas [...] se paraban en el traje [del muerto] que ella había traído. Allí se quedaban por un rato, y cuando parte de estos *huancoycuru* [insectos] se había ido, la mujer decía: “Volvamos a [nuestro] país” y, llevando consigo sólo una pequeña piedra que debía representar al muerto, se regresaba. Después de la llegada de dicha mujer y después que su casa había sido muy rápidamente limpiada, se empezaba a dar de comer al muerto. Después se le daba de tomar. Cuando el cadáver había acabado de comer, la gente también comía. Hacia el anochecer, por cinco veces, todos los miembros del *ayllu* del muerto ejecutaban danzas acompañadas por lamentos fúnebres. Luego arrojaban la piedra que lo representaba en la calle diciendo estas palabras: “Ahora vete. No es todavía nuestra hora de morir”. Ese mismo día se servían de una araña para adivinar. Buscaban inquirir la causa de la muerte de aquella persona...» (Taylor 1980: 187. Traducción mía).

El documento que sigue pertenece a las Cartas Annuas de la Compañía de Jesús y es inédito. Se titula «Mission A la Prouincia de Huaylas» (1617). Las informaciones que brinda son valiosas por sus comparaciones con el material etnográfico recogido en la Sierra piurana:

«Son sin quento las supersticiones de que vsa esta gente, quando muere vno. Despues de auerle enterrado comiençan aquella noche primera el pararicu, que es juntarse las sinco noches siguientes todos los parientes en casa del difunto a llorarle, sientanse en rueda al rededor de la lumbre, ponen a coçer en vna olla mais blanco, y pedaços de carne, y para esta lumbre trae cada vno su poco de leña, y mientras se saçona la olla juegan a la pichca, que es un juego al modo de la taba por suertes. Saçonada la olla comen, y luego todos con bordonçillos salen a la media noche por el pueblo, y llorando visitan los lugares, adonde el difunto solia yr de ordinario, haziendo memoria de lo que en cadavno solia hazer. V.g. aqui se emborracho, aqui cayó, aqui hizo esto, o aquello, etc. La quinta noche lleuan la ropa toda al río, porque no tenga que voluer el difunto, y al salir de la casa echan mucha çeniza çernida por toda elle,

para que si voluiere dexé estampadas las pisadas, y conesto se acaban los llantos, y morturio [*sic*]» (ARSI, Peruana. Litterae Annuae, vol. XIV, t. III: fol. 6r-6v., pág. 58r.-58v.).

En lo que se refiere al uso de la harina para ver los rastros del muerto, la costumbre es documentada en la primera mitad del siglo XVII por Villagómez (1919:170-71). El mismo autor relata la costumbre del *pacaricuc*, o velación: «...hacen el *pacaricuc*, que es velar toda la noche cantando endechas con voz muy lastimosa, unas veces a coros, y otras cantando uno, y respondiendo todos los demás [...] Esparcen en algunas partes harina de maíz, o de quinua por la casa para ver (como ellos dicen) si vuelve el difunto por las pisadas que ha de dejar señaladas en la harina. En algunos pueblos de los Llanos, diez días después de la muerte del difunto, se junta todo el ayllu, y parentela y llevan al pariente más cercano a la fuente, o corriente del río, que tienen señalado y le zabuyen tres veces, y lavan toda la ropa [...] El *pacaricuc* suele durar cinco días, en los cuales ayunan no comiendo sal, ni agí, sino maíz blanco, y carne [...] y al cabo de estos cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río. Echanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen cuando les hacen las honras, comidas cocidas, y asadas sobre las sepulturas para que coman».

2.11. Espíritus («sombras») de los curanderos y sus transformaciones

A propósito del concepto de «sombra» se ha visto como el shamán es el especialista cuyo oficio es viajar conscientemente fuera del cuerpo. La «sombra» separada del cuerpo (v. Cap. 5) conserva todas las características de la persona. Cuando la «sombra» del shamán es separada del cuerpo se halla expuesta a todos los peligros del más allá, a los ataques de los espíritus de los maleros. El tema de la lucha entre la «sombra» del curandero y la de su enemigo, el brujo, forma parte del drama ritual y del psicodrama colectivo que ve al curandero desempeñar el rol de defensor de la asamblea.

Un tema relevante es el *alomorfismo*: la transformación -por lo general zoomorfa- de la «sombra» de los shamanes. El tema tradicional de la transformación animal, referido hoy especialmente a los maleros, es sin dudas arcaico y se encuentra difundido entre las culturas actuales

de interés etnológico (Reichel Dolmatoff 1978) y en los testimonios españoles del siglo XVI.

Polo de Ondegardo (1559) habla de brujos «Que toman la figura que quieren y van por el ayre en breue tiempo mucho camino; y ven lo que passa, hablan con el demonio, el qual le responde en ciertas piedras, ó en otras cosas que ellos veneran mucho. Estos siruen de adiuinos, y de dezir lo que passa en lugares muy remotos» (Polo de Ondegardo 1906:220). Acosta (1963:68) transcribe casi a la letra las noticias brindadas por Polo y lo mismo hace Murúa (1987:433). Guaman Poma relata la leyenda que contaba que Inga Roca «se tornaua otorongo él y su hijo» (Guaman Poma 1987:96).

Una noticia inédita la he hallado en una Carta Annuæ de la Compañía de Jesús de 1612, «Mission a Chachapoyas»: «Lo que mas admiro a los P.es es hallar dos Pueblos de esta Proui.a que se llama. Luya, y Conila, tan indiciados de Brujos, y Brujas, q. tienen los yndios ser cosa muy aberiguada, q. ay familias enteras en que P.es, y hijos, y nietos y toda la descendencia son Brujos, y assi lo afirman los españoles, los corregidores, y curas de sus pueblos. Al P.e Ant.o Pardo le dieron memoria de 33. Procuraron los P.es inquirir de estos Brujos, mas niegando fortissimam.te solo hallaron vn niño de los indiciados que lo confesso, y dixo que vna tia suya se lo avia enseñado, y que a ydo varias vezes al campo, muy feo, y espantable, y que se juntan alli como 40 Brujos de aquellos Pueblos, y van todos en varias figuras, de Lechuzas, Condores, Perros, Zorras, y otros animales, y q. estando alli toman figuras de hombres, pero no las mismas suyas sino de otros hombres no conocidos, Para no se descubiertos. Dize este muchacho q. Para tomar estas figuras Varias, se van a vna fuente de agua negra q. esta junto al Pueblo, y alli se laban, y vntan, y de esta manera mudan la figura, y buelan, y Para voluer a su figura propia tienen vna yerba con q. se refriegan, y al punto buelven en si...» (ARSI. Peruana. Litterae Annuae, Vol. XIII, T. II: fol. 2v., pág. 125v.).

Se atribuye a los maleros de nuestros días la capacidad de tomar formas animales, especialmente de puma, toro, serpiente llamados «león gente», «toro gente», «culebra gente» para expresar que no se trata de animales comunes sino de personas. En el Cerro de Aypate recogí la noticia de una plaga de langostas que destruyó por completo los maizales

entre los cuales, tiempo antes, habían visto rondar un puma que era un malero metamorfoseado, un «león gente».

Cuando las «sombras» de los maleros se acercan, en la visión pueden verse en formas animales: «Se transforman especialmente en chacho o en un león. Contra se usa un palo santo [*Bursera graveolens*] raspado y bendito en sahumeros» (Marino Aponte, Huancabamba 1985).

Esta pregunta ha sido dirigida a Ascencia Gonza, curandera: «¿Los maleros la atacaron en figura?» «Sí, me mandan a veces en figura de un mosco, de una huayla [...] entonces recién yo la despacho con mi vara, porque yo no soy codiciosa, no soy bruja, hermano [...] Soy mujer [...] el poder de mi Dios que no me ha de agarrar ninguna cojudeza que me haga algún envidioso, algún codicioso [...] Es todo y me santigüo con el Cristo en la mano y listo» (Tactalpo, Ayabaca 1987).

Se conocen también transformaciones no zoomorfas como espadas de fuego con una punta agudísima, o una flecha de fuego lanzada por el malero contra el curandero, o su «mesa». Santos Calle vió el «flechazo» lanzado contra él y sus pacientes y lo paró con su espada devolviéndolo al malero que lo había lanzado (Hualcuy, Ayabaca 1985). El tema del «flechazo» es muy difundido y temido. Otra forma de ataque es un ventarrón oscuro que cae como torbellino en la «mesa»: su nombre es «ramalazo», o «viento negro».

La entrevista que sigue ha sido hecha al maestro Segundo Culqui-condor, de Ahul, Ayabaca:

P. ¿Los brujos de hoy pueden hacerse animales?

R. «Ya no pueden, ya no pueden porque el tiempo se acabó de ellos. En antes sí han podido hacer, hasta ahora, bueno, algunos dicen que se hacen leones, todavía se hacen leones. Han tenido yerbas maleras, han tenido la cimora león, `tonce usted tiene [...] la cimora león, la tiene en un pomo, usted se soba parejito su cuerpo y se revuelca, se levanta un semejante lionazo. Uh, y se va a comer lo que usted quiera [...] y se vuelve a mismo sitio `onde ha estado dejada la ropa, se vuelve a revolcar, se vuelve a ser cristiano. Todavía llega hasta ahora. Todavía no lo olvidan. Esos seres sí hay [...] El diablo se les penetra de ellos, es una cosa increíble que se hagan pues animal. Cuerpo se hace todo, oiga, todo animal se hace sí, ese sí, no lo deja el cuerpo, lo que deja es su ropa, la deja su

ropa [...] Dicen qu'es la cimora león pero no se, yo creo serán encantos que les hacen los médicos, son encantadas que les hacen los médicos, porque la cimora león, ya yo tuviera una cimora león me sobo y no me hago nada [...] Yo creo sean ya creencias pues maleras, no, dicen que se soban y ven que se revuelcan, sí, se revuelcan, se hacen león y sino se levantan, se asuspenden buitre y se van volando pa' 'onde les da la gana. Sí. todavía hay por esa parte por aquí, la parte de Penachí ¿conoce? Penachí, Cañaris todavía vuelan, oiga, todavía se hacen leones» (Ahul, Ayabaca 1987).

En el relato del maestro Culquicondor la capacidad de transformarse no se refiere sólo a la «sombra» sino también al cuerpo. He documentado también dos tradiciones paralelas: la transformación de la «sombra» y la transformación de la persona entera. Esta última es la más arcaica. Culquicondor asocia la transformación a los maleros y afirma que las plantas utilizadas son sólo soportes de un poder («encanto»/«encantada») utilizado por los maleros y que la fuente de este poder es el «diablo»: «El diablo se les penetra de ellos, es una cosa increíble que se hagan pues animal». En este caso la demonización de un tema tradicional, la metamorfosis, permite su supervivencia. Después de la llegada de los españoles, el padre de las cosas increíbles o es Dios o es el diablo. Dios actúa el milagro por la salud y la salvación, el diablo actúa el *thératon* por el daño y la perdición. En todo caso, lo increíble mágico se desliza por debajo de lo previsible cotidiano: «Todavía vuelan, oiga, todavía se hacen leones».

Es significativo comparar los datos que hemos venido hasta aquí exponiendo con lo que Gillin (1945:128-29) documentó en Moche: «Cuando pregunto porqué los brujos ya que poseen ellos mismos el poder de transformarse en animales no pueden defenderse de los ataques [...] o curarse ellos mismos [...] mis informantes contestan que cuando un brujo ha sido sorprendido y herido en aquella manera [en su transformación] es perdido. Si los brujos ven alguien que intenta atacarlos pueden, a menudo, transformarse con suficiente rapidez como para salvarse».

2.12. Espíritus («sombras», «encantos») de los objetos que componen la «mesa»

Tratando acerca del concepto de «sombra» hemos aclarado que,

para el shamán, los objetos mágicos son el soporte (el cuerpo) de un espíritu auxiliar que desarrolla distintas funciones: defensivas, adivinatorias, terapéuticas. A cada objeto («arte») está asociado un poder, una «vertú», que es manifestación activa de un espíritu que el maestro puede utilizar en dos campos: la cura y la defensa suya y de sus pacientes y el ataque contra sus enemigos. Todo lo que hemos dicho sobre la «geografía paralela» de los lugares vale también a propósito de aquel microcosmo que es la «mesa» curanderil, o «banco curandero». Cuando, al empezar las ceremonias, el maestro anuncia «Vamos a mover los encantos» significa que desde aquel momento, por medio de fórmulas y ofrendas, utilizará el poder de sus espíritus auxiliares presentes en los objetos y en los lugares donde él estrechó su «compacto». En este sentido la «mesa» es una verdadera *imago mundi*: la representación andina del mundo (v. Cap. 11).

Voy a resumir los datos expuestos y comentados en el Capítulo 11.

La parte izquierda de la «mesa» permite la relación ritual con el pasado, fuente del poder de los «gentiles» y de los «incas»: es la parte «mora», o «ganadera», que contiene los objetos «moros» de los «moros» de antaño y de los «moros» actuales: las «chontas jibareñas», las semillas «montañesas». Esta parte permite también la relación ritual con el subsuelo en toda su extensión: el antiguo *uku pacha* de las fuerzas vitales y germinantes de la Pachamama y de los difuntos que son *mallki*, retoños de nueva vida y de los «incas reyes» y el subsuelo profundo donde, aplastados por el lodo del diluvio primigenio, esperan los muertos vivientes, los oscuros «gentiles», fuente de poder destructor. La parte izquierda tiene relación con lo salvaje, lo no cultivado o transformado por mano de hombre: las hierbas usadas en esta parte son hierbas de los grandes cerros curanderos y de las lagunas encantadas y el tabaco es el «moro», o «del inga». Además que con el subsuelo y el pasado la parte «mora» de la «mesa» tiene relación con la oscuridad de la noche cuando el maestro abre su mente y espíritu al «sueño», cuando los enemigos y los espíritus malos atacan, cuando hay que defenderse y defender utilizando el poder «moro» para alejar, herir y matar. Las conchas utilizadas para «singar» son los espóndilus sagrados de la tradición andina y los «toros» para defenderse.

La parte central de la «mesa» está dedicada al presente del «sueño»

en que converge el tiempo pasado y el futuro. Aquí está la cabeza cortada del sanpedro utilizado aquella noche, la cruz de Cristo, los cristales de cuarzo, la «espada mayor» y la vara de defensa. Y la cruz no es sólo seguridad de defensa divina, es también el símbolo ancestral de la totalidad del espacio, de la extensión de la tierra que el shamán abarca con su poder y por donde él se desplaza espiritualmente; es la totalidad del mundo alcanzado por sus ritos y por las ofrendas que siempre se dirigen a las «cuatro esquinas del mundo». En esta parte, al centro, las operaciones rituales se desarrollan en horas centrales de la noche, cuando «el mundo se balancea» y se acerca la aurora.

La parte derecha es la mesa «blanca» o «florecedora». Su relación es con la luz, el futuro, la buena suerte y la salud y las obras del hombre. Las flores son rosas y claveles blancos cultivados en los jardines. Aquí se utiliza el maíz, la caña dulce, el tabaco de «huanlla» y las limas que el hombre cultiva, el azúcar y los perfumes «de botica». Las sonajas tienen sonido claro, como de cristales; las conchas son blancas y buenas para la suerte y el amor. La mayoría de las cosas en esta parte de la mesa son «frescas» y con ellas y con agua de manantial que no haya visto el sol se prepara el «arranque» para «cortar» el calor del sanpedro y de los «encantos». Las operaciones desarrolladas en esta parte del «banco curandero» son de «florecimiento» y en las fórmulas aparecen seguidamente símbolos de luz y vida: «Que brille, que crezca, florezca como el sol y las estrellas».

2.13. Espíritus de los seres vivientes separados accidentalmente del cuerpo

Como hemos visto, la «sombra» puede ser extraída del cuerpo, rapada y aprisionada por acción autónoma de «encantos» o como consecuencia de prácticas negativas, o del «susto». Además de estos acontecimientos en los que se manifiesta la obra de un factor externo, la «sombra» se separa naturalmente del cuerpo en el sueño. Toda separación de la «sombra» que se prolongue por mucho tiempo es causa de desarreglos que, si no son curados oportunamente, pueden causar enfermedades graves y, por último, la muerte. Los síntomas que delatan la pérdida de la «sombra» de acuerdo a las tipologías documentadas por mí en el campo han sido expuestos tratando del síndrome cultural del «susto», o «espan-to». (Cap. 12, 2.3.2).

2.14. Espíritus de las plantas

Las manifestaciones de los espíritus de las plantas psicotrópicas son variadas y dependen esencialmente de la cultura del experimentador. Pueden ser manifestaciones antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas (se presenta en visión la misma planta) o anicónicas, es decir sin forma de persona: como voces que inspiran al shamán. De estas manifestaciones se ha tratado en el Capítulo 8.

A veces las varas del shamán son grabadas con la figura del espíritu del árbol de cuya madera han sido cortadas. En la «mesa» de Adriano Melendres, por ejemplo, hay tres varas: dos de «hualtaco» y una de «chiquir huandure». Dos de éstas tenían en la extremidad superior una oquedad para contener los perfumes que «alimentan» el «encanto» de la vara misma y también el tabaco para singar. Las tres varas presentan figuras geométricas (cruces, flechas, corazón) y cada una la figura de un rostro humano. En la primera el rostro presenta una larga cabellera y en la parte inferior un dibujo en forma de corazón con un motivo vegetal ubicado en la parte superior. Se trata de una vara de «hualtaco hembra» con la figura del espíritu del árbol, de acuerdo a la explicación que nos dió el mismo maestro. La segunda vara, de «hualtaco macho» tenía la figura de un rostro con corona de nueve rayos. Más abajo la figura estilizada de un arco, o puerta, con, al centro, una cruz con siete mellas verticales y seis horizontales. La vara de «chiquir huandure» presentaba un rostro y encima de él dos flechas.

Los espíritus de las plantas de poder pueden producir algunos de los síndromes culturales como la «shucadura» cuando no sean ritualmente controlados o no se observen los tabus prescritos por la recolección, o se cumpla una infracción ritual.

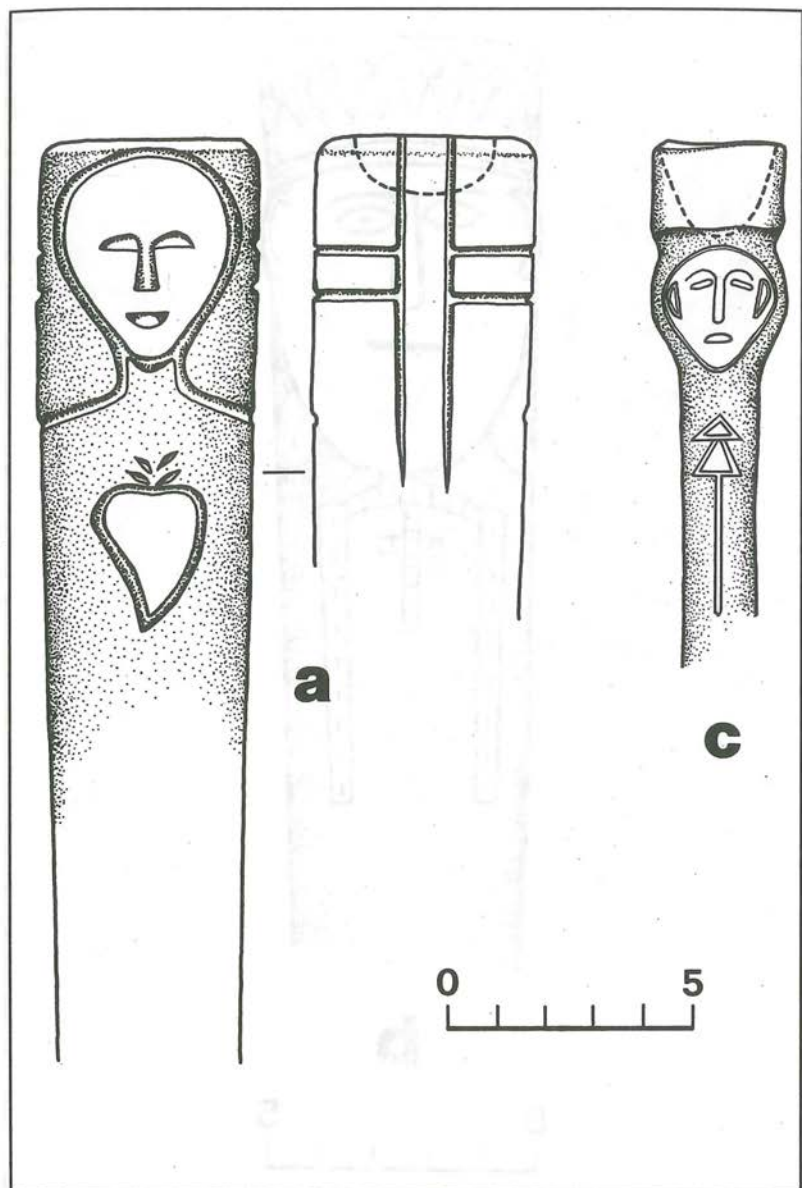


TABLA I

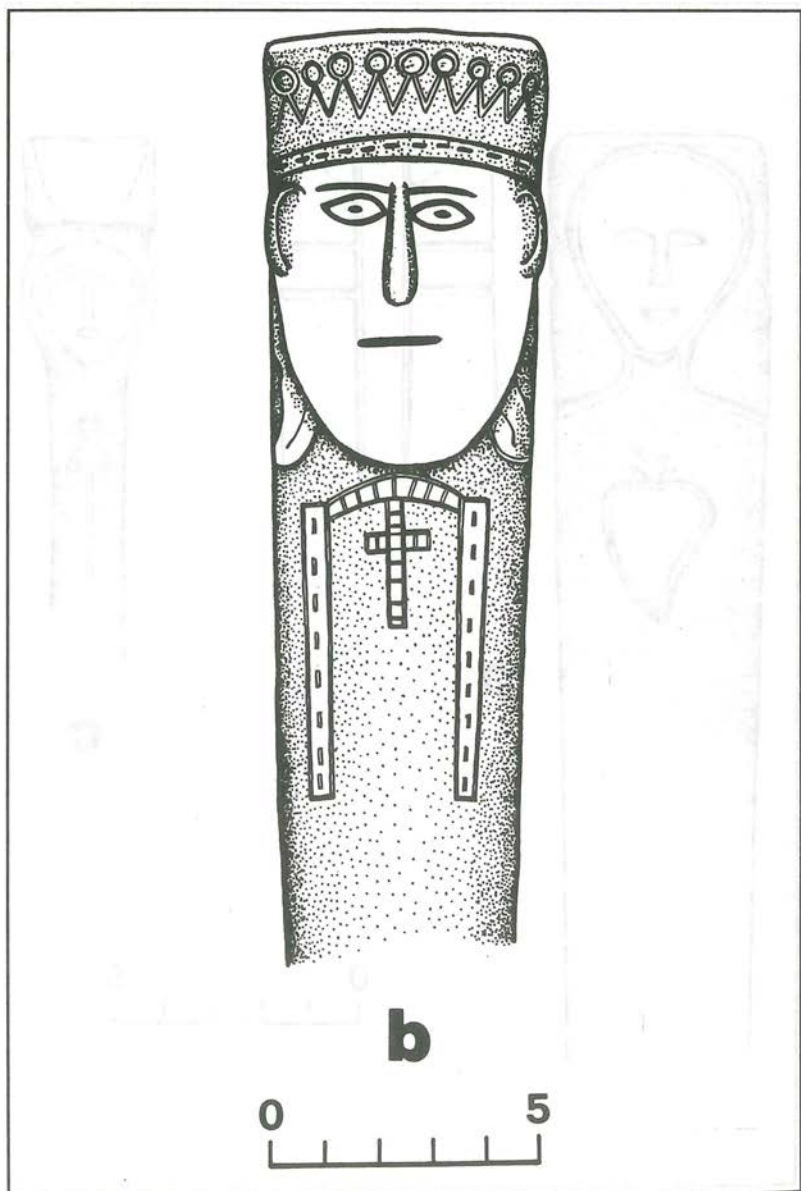


TABLA IA

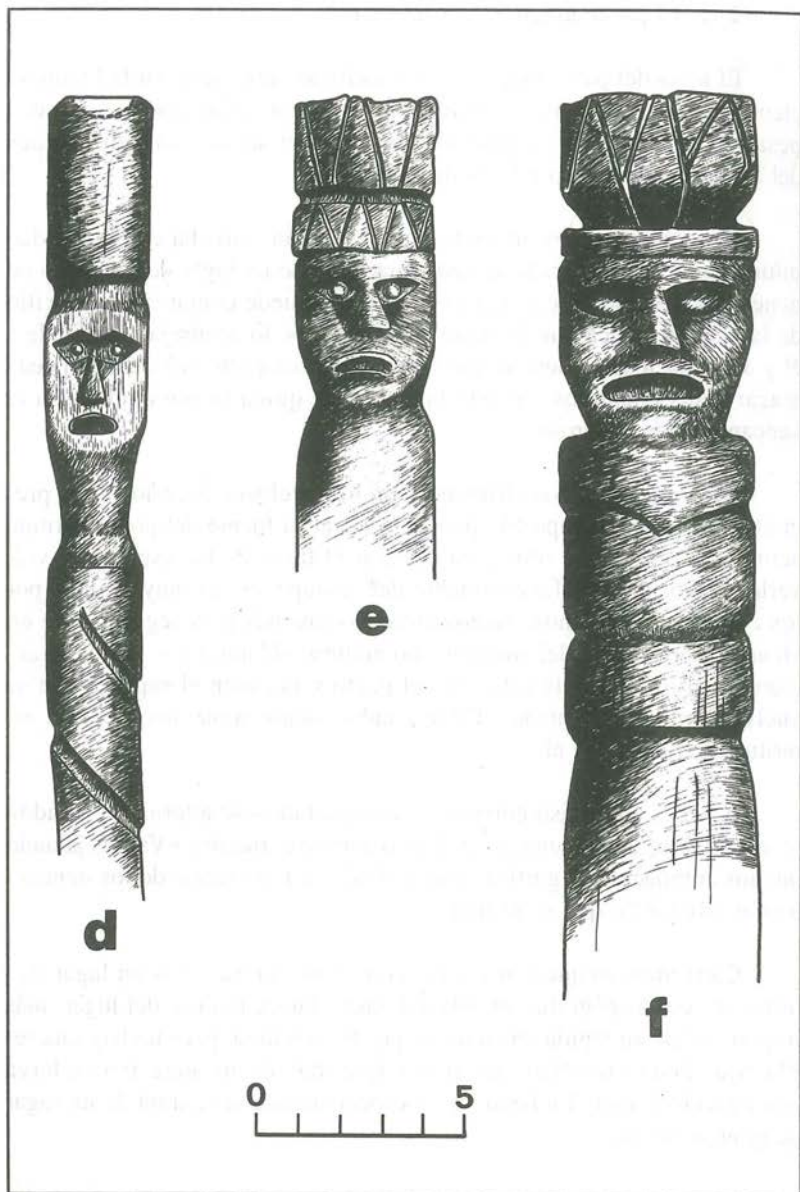


TABLA 1B

2.15. El pacto mágico, o «compacto»

El tema del pacto mágico no ha recibido, hasta hoy, en la literatura científica sobre medicina tradicional andina la atención que se merece, a pesar de ser uno de los elementos más característicos y más difundidos del Shamanismo dentro y fuera de América.

El «compacto» es un pacto que el shamán estrecha con la entidad mítica de un lugar sagrado, de una «huaca», o de un lugar «encantado» en general. En virtud de este pacto, el shamán puede contar con el auxilio de la entidad mítica que lo asiste en su «viaje», lo aconseja y defiende a él y a sus pacientes. Siempre por medio del «compacto» el shamán puede atacar a sus enemigos: en esta lucha vence quien puede contar con el «encanto» más poderoso.

Por lo general, los shamanes son muy celosos cuando se les pregunta cuál es su «compacto» porque conocer la fuente del poder permite actuar con ofrendas y ritos para cautivar el favor de los espíritus y volverlo a favor de uno. La costumbre del «compacto» es muy seguida por los curanderos ancianos, menos entre los jóvenes y es seguramente un *elemento originario* del shamanismo andino. «Compacto» indica la acción ritual que permite estrechar el pacto y también el espíritu que se vuelve auxiliar del shamán. «Compactado» significa que uno tiene un espíritu que trabaja con él.

A veces, en el uso corriente, «compactado» se alterna a «casado» (con un cerro, una laguna, etc.). En las fórmulas rituales «Vamos jalando buenos compactos» significa buscar aliados en el mundo de los «encantos» o invocar los que ya se tienen.

Cada maestro que aún use el «compacto» lo hace con un lugar significativo de la geografía sagrada del Ande. Puede tratarse del lugar más importante de su región en cuanto a prestigio mítico, pero no hay una regla fija. Puede también acontecer que más de un maestro se haya «compactado» con el mismo lugar, especialmente si se trata de un lugar de gran prestigio.

Si el pacto ha sido estrechado con una laguna es obligación del

maestro llevar allí a sus pacientes para bañarlos y bañarse él mismo para renovar («endurar») periódicamente su propio poder y «descontagiarse».

El lugar y la entidad mítica con los que se estrechará el pacto son indicados por el sanpedro en visión: «Yo estoy compactado con la Laguna del Rey Inga. Cuando la laguna esté cubierta o brava el maestro qu'está compactado con ella le escupe a la entrada perfumes y allí mismo la laguna se pone serena y el páramo se para, así mismo las nieblas y las lluvias. Cuando me compacté con la Laguna del Inga yo lo supe por la virtud del sanpedro» (Adriano Melendres, San Juan de Totora 1985).

He documentado por lo menos un caso de «compacto» con un «Inga», el Inca Atahualpa, y he podido recoger de la viva voz del curandero la fórmula para «citarlo», es decir para evocar su poder: «Inca Atahualpa, vente con tu poder, vente con tus arcas de bronce, de metal, de cobre, de platino, de oro y de plata. Ven con to vara, ven con tus poderes, ven con tu yerba, remuéstreme y cura, rey Inga, rey curandero, rey ganadero, y aquí te vengo encantando y aquí te vengo llamando». (Maestro Alfonso García, Huancabamba 1988). La «yerba» de la que no se menciona el nombre es el sanpedro y nótese como el curandero subraya la pertenencia cultural de la yerba al Rey Inga («tu yerba»). «Remuéstreme» se refiere a la visión de los remedios que el Inca muestra al curandero para que cure la enfermedad para cuyo tratamiento se ha pedido su auxilio. Otra idea significativa, expresada en la fórmula, es la doble naturaleza -positiva y negativa- del poder del Inca y de todo «encanto» andino: «rey curandero, rey ganadero». Poder que cura y que mata para poder curar, poder cuya fuente es única: el ancestro mítico, el héroe cultural del curanderismo andino, el Inca.

Junto con el shamán, también los objetos mágicos de su ajuar deben ser ritualmente bañados en las aguas de la laguna para ser «compactados». En esta larga operación ritual -a la que tuve el raro privilegio de asistir- cada objeto es llamado con su nombre. Trátase de un verdadero «bautismo» ya que todos los objetos usados por el shamán tienen su propio nombre. Al mismo tiempo, de cada objeto viene declarada la función ritual. En el caso de las conchas para «singar» cada una es ritualmente preparada para que el número de las «singadas» sea mágicamente aumen-

tado así que se habla de conchas «citadas por mil», un millón», etc. de «cuentas».

Cuando un objeto que ha pertenecido a un shamán entra a formar parte del ajuar de otro maestro, porque su primer dueño ha muerto o ya no trabaja, el objeto debe ser «descompactado»: es decir, liberado de su primitivo poder. La operación, llamada también «desencanto» se efectúa por medio de un baño de cada objeto previo el nuevo «compacto». El antiguo poder vuelve al gremio de las aguas. Los pomos con las hierbas son abiertos y tirados al lago con una fórmula que elogia su virtud y el poder de su viejo dueño. La estructura básica de la fórmula es: «Has servido bien [nombre del objeto] el maestro [nombre del maestro] ahora descansa» (Laguna Negra 1988).

Es importante notar que la ceremonia se llama también «fresquiada» o «refrescada», lo que implica que la calidad del poder que satura los objetos es de género «cálido».

Conclusiones

Voy a intentar resumir este extenso capítulo esbozando algunas conclusiones:

1. Cada objeto, ser o lugar dotado de «poder» o «virtud», o «encanto» es morada de una entidad espiritual perteneciente al mundo mítico, la misma que se llama «encanto», «poder», «espíritu», «sombra», etc.
2. La amplia tipología de las entidades míticas andinas no es producto de un sistema cultural abstracto (místico, filosófico) sino representa a un universo vivo de fuerzas que, positiva o negativamente, influye en el desarrollo de la vida diaria. Por eso he hablado de «mágico cotidiano». La acción negativa de estas fuerzas puede causar enfermedades (principalmente por pérdida de la «sombra») o desgracias y fracasos. Su acción positiva se manifiesta en el poder terapéutico de los lugares, de las plantas, de los objetos. Se manifiesta en la visión -o «sueño»- propiciada por las plantas psicotrópicas. Se manifiesta en el poder de defensa y ofensa ejercido por los espíritus auxiliares del shamán, o «compactos».

3. La relación con las entidades del mundo mítico obedece a la tradición ritual y está ritualmente controlada y garantizada.
4. El contacto con los «encantos» siempre es funcional: se propone alcanzar un resultado concreto que puede ser positivo (curar, ver, proteger) o negativo (contagiar enfermedades o desgracias, matar). En ambos casos el operador recurre al auxilio de uno o más «compactos».
5. El especialista del contacto con el mundo mítico ancestral es el shamán. Su rol social es religioso (dentro de lo ancestral) y terapéutico y presupone el conocimiento de las técnicas rituales y el conocimiento del mundo mítico fundado en la tradición oral y continuamente «verificado» por medio de la visión directa. Las prácticas rituales, incluyendo la visión, tienen el objeto de transformar la energía potencial -el «poder»- de los «encantos» en fuerza dinámica de la que el operador dispone para alcanzar resultados concretos.
6. La supervivencia de la función social del shamán andino, curandero (+) o malero (-), en su calidad de «sacerdote de los encantos» es consecuencia de la supervivencia de las originarias ideas religiosas amerindias (aunque en parte transformadas por la desculturación y el sincretismo). La función del shamán garantiza el enlace con el mundo mítico andino y su control.
7. Los «encantos» activos para fines mágico-terapéuticos-advinatorios son exclusivamente los que pertenecen al mundo andino autóctono y pre-hispánico y son los mismos que el shamán utiliza o controla.
8. Dentro de las entidades del mundo mítico andino el shamán tradicionalmente escoge sus «compactos». Estos nunca son escogidos entre las almas de los muertos cristianos, o entre los santos, aunque el shamán cultive y demuestre en las prácticas terapéuticas su devoción personal hacia un santo, o un beato e invoque sobre su trabajo la protección de Dios.

CAPITULO 8

EL USO DEL CACTUS *TRICHOCEREUS* (sanpedro) EN LA SIERRA DE PIURA. ETNOGRAFIA, FUENTES, ICONOGRAFIA ARQUEOLOGICA Y LINEAMIENTOS ANTROPOLOGICOS

Presentación del capítulo

El uso del cactus *Trichocereus pachanoi* Britt. et R., popularmente conocido como «sanpedro», en el panorama americano del uso de las plantas psicotrópicas constituye propiamente una «área de mescalismo» (Gutierrez Noriega 1950). El uso de este cactus a fines terapéuticos- adivinatorios debe ser estudiado en el contexto general de las drogas rituales, o «sacramentales» de América. En este modo pueden establecerse significativas comparaciones, por lo que concierne las funciones de las sustancias psicoactivas y los mitos y ritos con ellas relacionados, con otras áreas culturales, como la mexicana, más célebre y estudiada, que emplea otra especie de cactus mescalínico, el peyote o híkuri (*Lophophora williamsii*).

En lo que se refiere a Perú, el uso cultural originario del «sanpedro» comienza allí donde termina el uso de las hojas de la coca. Las dos áreas culturales están divididas por una línea ideal que, pasando por Chachapoyas, alcanza Lambayeque, en la Costa Pacífica. En la Costa, el uso de este cactus se extiende, fuera del Departamento de Piura, en los Departamentos de Cajamarca, Lambayeque (célebres los centros de Salas y Penachí), La Libertad (Trujillo, etc.). Su uso ha sido difundido ampliamente hasta Lima y aun más al Sur. Ya en el siglo XVII una fuente inédita documenta el uso de la *achuma* -el antiguo nombre de la planta- en la región del Cuzco. Hacia el Norte, el uso del «sanpedro» se extiende más allá de la actual frontera política con Ecuador, en las regiones andinas. En Cuenca, en 1918, la planta ha sido estudiada por primera vez por N.L. Britton y J.N. Rose (Britton y Rose 1920).

Por lo que se refiere a los nombres populares de la planta, las encuestas de campo han podido establecer la relación mítica entre la función cultural del «sanpedro» y la función analógica del homónimo santo ya que este vegetal, como él, es «llavero del cielo». También en los mitos de origen del uso del «sanpedro», planta y santo se hallan en una relación simbólica y funcional muy estrecha. En el Norte Andino, el nombre «Sanpedro» se alterna a *huachuma/guachuma*, que parece haber sido el nombre antiguo, y a otros nombres cuales *hierba santa*, *cardo santo*, *paja*, *palo*, *huando hermoso* y *remedio* porque el cactus es usado por los curanderos para determinar en la visión, o «sueño», etiología y terapia. Por lo que se refiere al nombre *huando/huanto*, me parece evidente la derivación del quechua *wantuq* que significa «elevado», en relación a la considerable altura alcanzada, a veces, por el cactus. Sin embargo, se puede proponer un significado paralelo si se considera el significado de *wantuq* como participio activo del verbo *wantuy* («llevar en hombros» o «en andas»). En González Holguín (1989:178) «Huantuni. Lleuar en andas. Huantuni. Lleuar de los pies y cabeça entre muchos». En este sentido *wantuq* significa «el que hace levantar a uno» y se puede determinar una significativa relación con el simbolismo del «vuelo» del shamán. En el léxico del curanderismo andino para expresar el concepto del poder psicotrópico del «sanpedro» se dice que *levanta*, o *asuspende* quién lo toma. En el área actual de habla quechua *wantuq* se refiere al «floripondio» (*Brugmansia*). En las zonas fronterizas entre Perú y Ecuador hemos documentado el uso del nombre de *aguacolla* y de *gigantón*. En la jerga popular ecuatoriana (Cuenca, Lojas, zonas fronterizas sureñas) *achumarse* es sinónimo de «embriagarse» y *achumado* significa «embriago». Ambos términos se aplican indiferentemente a la embriaguez de licor o a la intoxicación mescalílica producida por el sanpedro.

El uso popular tiende a confundir bajo la misma denominación dos especies distintas de la misma cactácea: el *Trichocereus pachanoi* y el *Trichocereus peruvianus* que, a diferencia del anterior, presenta espinas bien desarrolladas, agrupadas por lo general en número de tres: una más larga y dos cortas iguales. Para distinguir las dos especies, el *T. pachanoi* es llamado popularmente «sanpedro legítimo» e indica, para distinguirlo, la casi total ausencia de espinas. La/s especie/s espinosa/s recibe/n el nombre de «sanpedro cimarrón», es decir salvático. Este sanpedro, que se diferencia del «legítimo» también por la tonalidad del color que es verde-amarillento y no verde-azulejo, es llamado también «de burro».

Mientras los curanderos más jóvenes, o que no han sido instruídos por un maestro de vieja escuela, usan indistintamente las dos especies, los más viejos usan el sanpedro «legítimo». Es más, afirman que el «cimarrón» es usado por los maleros y que se trata de un «palo cobarde»: una planta sin fuerza para hacer ver.

Entre algunos curanderos he documentado también la distinción de sanpedro «macho» y «hembra», distinción fundada sobre la presencia o la ausencia de espinas. El sanpedro «hembra» (el *T. pachanoi*) es considerado más apto para propiciar la visión. Para otros curanderos el «macho» es el cactus que crece derecho y sin ramificaciones mientras la «hembra» presenta ramificaciones laterales interpretadas como «hijos» de la planta (Ascencia Gonza, Tacalpo).

He documentado también la relación que existe, a veces, entre el color de la flor del sanpedro y el tipo de operación en la que este se emplea: el sanpedro de flor blanca es bueno para «rastrear» enfermedades mientras el de flor roja es muy eficaz para «rastrear» responsables de hurtos, asesinatos, etc. (Celso Avendaño, Ayabaca). El cactus con flores bicolors blancas y rojas es llamado «misha» y es especialmente apreciado por su fuerte poder visionario siendo objeto de especiales precauciones rituales en la fase de recolección y de uso. En localidad Quebrada de Mangas (Ayabaca) presencié la ceremonia de recolección de un sanpedro-misha efectuada por el maestro José Manuel Cosios quien tuvo que acercarse con evidente peligro, haciendo ofrendas de perfumes, al borde de un abismo donde la planta crecía espontánea. El riesgo, me aseguró José Manuel, era el justo precio para la extraordinaria calidad y poder de este sanpedro.

1. *Función cultural del sanpedro*

El uso de drogas psicotrópicas en el shamanismo y, en general, en las prácticas religiosas amerindias, se explica tomando en cuenta la estructura misma del pensamiento religioso de las culturas autóctonas. Estas consideran el campo de la «realidad» y de lo «real» más amplio que los límites de la conciencia sensorial. Por consiguiente, extienden el concepto de «conocer» a los estados de conciencia distintos de la percepción sensorial. Llamaremos a estos estados «alternos», término que prefiero al

de «alterados» pues esta segunda definición implica que se defina previamente un concepto de «normalidad» que difícilmente escaparía a las trampas del etnocentrismo.

Las culturas que emplean las drogas sacramentales, las emplean porque niegan a la realidad material el derecho de ser la única forma de realidad y al conocimiento sensorial y «racional» el derecho de ser la única forma de conocer el mundo. En el pensamiento religioso amerindio el microcosmo humano se halla en constante y profunda relación, en todos los niveles del ser -físicos, psíquicos y espirituales- con los correspondientes niveles macrocósmicos. En la visión del mundo amerindia no existen «objetos inanimados»: el concepto de «ánima», o «espíritu» no es exclusivo del ser humano, también abarca animales y plantas, lagunas, fuentes y ríos, hasta las piedras y los cerros. Entre las plantas, aquellas dotadas de poder psicotrópico son receptáculo, o «cuerpo» de un «espíritu» que abre las puertas de la visión y asiste e inspira al shamán como un verdadero «maestro». Es esto el concepto de «plantas-maestro». En la sierra de Piura el «sanpedro» es llamado «maestro de los maestros» (Polia 1989: 17-22). Gracias a esta consideración mítico-religiosa de la que gozan las plantas psicotrópicas el uso de las mismas es regulado por estructuras rituales y se da dentro de éstas siendo limitado al campo religioso.

Si se quiere una definición sintética de la función del shamán en las culturas de América (y del shamán en general) debe decirse que éste es el puente entre el aspecto visible y la contraparte invisible de la realidad, o sea: entre «cuerpo» y «alma» de las cosas. Entre microcosmo y macrocosmo, entre lo humano y el *sacrum*. Ninguna definición expresa mejor esta función que el término que en el quechua-ayacuchano define el shamán como *punku* que literalmente significa «puerta», «entrada». Así mismo, el shamán actúa el enlace entre el cuerpo y el «alma» de sus pacientes y entre el «cuerpo» y el alma de la tradición a la que pertenece, o sea entre mitos y verdades aprendidas y aceptadas por fe y la visión directa que confirma verdad y prestigio de la tradición.

Por lo que concierne la función terapéutica del sanpedro y de todas las «plantas-maestro», tomando en cuenta el paciente que las consume en las sesiones terapéuticas, es suficiente decir que la dinámica de su acción responde al concepto médico-tradicional que para curar el cuerpo hay

que curar el alma (o lo que a esta corresponde en la antropología andina). Las plantas-maestro ayudan a visualizar, en una formulación simbólica y mítica dentro de la visión o «sueño» que ellas propician, las causas psíquicas que han contribuido a que la enfermedad se desencadenase; permiten sobreponerse a la enfermedad reafirmando, en la visión, la autoridad del terapeuta y del sistema mítico-médico tradicional.

2. Las fuentes escritas de los siglos XVI-XVIII

2.1. El uso de la *achuma* (*Trichocereus*)

En el panorama histórico del antiguo Perú, el uso de la *achuma* forma parte de todo un sistema que considera el uso de plantas para alcanzar estados «alternos» de conciencia, o de trance. Otras culturas andinas usaban las *Daturas* (*chamico*), o las *Brugmansiae* (*huantuq*), o la *willka* (*Anadenanthera peregrina*, etc.). Atestiguan su uso en el Perú Polo de Ondegardo, 1559 (1906: 220-21); fray Domingo de Santo Tomás 1560 (1951: 177); Martín de Murúa, entre 1590 y 1613 (1987: 434-35); Diego González Holguín 1607 (1989); Phelipe Guaman Poma de Ayala, 1615 (1987: 66); Carta Annua S.J. del 1635-1636; Bernabé Cobo, 1653 (1964: I: 272; II: 230).

Por lo que se refiere al cactus *Trichocereus*, varias fuentes atestiguan su uso.

En los Archivos Romanos de la Compañía de Jesús, Carmen Salazar Soler afirma haber encontrado, en una Carta Annua (1617) una noticia proveniente de la provincia de Cajatambo que relata que los naturales adoraban al *achuma* como un dios. Danzaban, cantaban y ofrendaban plata y otras ofrendas. La fuente relata que «se comulgaban» bebiendo la *achuma*. Sobre el contenido de las visiones producidas por la *achuma*, la fuente identifica la entidad mítica relacionada a la planta con el rayo, Santiago en la versión cristianizada. Interpreta el dato mítico como manifestación del demonio en forma de rayo demonizando la vieja deidad andina Illapa/Libiác. El demonio-rayo se había aparecido a un indio en la figura del apóstol Santiago con las insignias de su Orden. El contenido de la visión, alegre o triste, depende de la forma con la que se toma la *achuma*. Se habla de visión de «jardines» y «flores» (Salazar-So-

ler 1989: 824-825). La mencionada autora no relata el texto en su versión original sino traducido al francés indicando así la ubicación del documento: «Archivum Romanum Societatis Jesu, Litterae Peruanae, 1617, provinciae Cajatambo» (idem: 825, nota 20) sin poner el folio del volumen. La citación está equivocada pues el Archivum S.J. clasifica así estos documentos: «Peruana. Litterae Annuae». El título del documento mencionado por la autora es: «Mission de Cajatambo a infieles» (idem: 818) mientras el título es «Mission A los Yndios ydolatras del Corregimiento de La Barranca, y Cajatambo», su posición en el Archivo Romano S.J. es: Peruana. Litterae Annuae. Vol. XIV, tomus III: 1617-1627, folios 3-4i v. (páginas 52r.-55v.). He examinado y publicado (Polia 1996) la Carta Annuā citada por la autora sin encontrar la noticia que ella relata.

En el Archivo Romano S.J., por mi parte, encontré esta noticia que se refiere a la *achuma* y proviene del Cuzco (ARSI, Peruana. Litterae Annuae, T.IV, 1630-1651. Vol. Perú 15): «Al Nuestro muy Reuerendo P.e Mutio Viteleschi Preposito general de la Comp.a de Jhs de los años de 1635 e 36. Letras annuas de la Prouincia del Peru (...) Colegio del Cuzco [p. 58r.] (...) Hanse reducido algunos idolatras abjurando sus idolatrias. En particular se ha predicado contra vna beuida q. llama. *Achuma* q. les priua del juicio y la tomaban para ver al Demonio y otras visiones y supesticiones q. en ella se auian mesclado. (...) [firmado a p.76r] Ant.o Vasquez.»

Anello Oliva (1631) en su «Historia del Reino y Provincias del Perú», (1, 4, 1) habla de una idolatría «infernā que todavia dura y esta muy introduçida y ussada dellos y de los caçiques y curacas mas principales desta naçion y es que para saber la voluntad mala o buena que se tienen unos a otros toman un breuage que llaman *Achuma* que es una agua que haçen del çumo de unos cardones gruessos y lisos que se crian en valles calientes, bebenla con grandes ceremonias y cantares, y como ella sea muy fuerte luego los que la beben quedan sin juicio y priuados de su sentido, y ven vissionses que el Demonio les representā y conforme a ellas juzgan sus sospechas y de los otros las intençiones.» (Oliva 1895: 135).

Bernabé Cobo (1653) en su «Historia del Nuevo Mundo» (5, 7) refiere el nombre antiguo de *achuma*: «Es ésta una planta con que el de-

monio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad; de la cual usaban para sus embustes y supersticiones. Bebido el zumo della, saca del sentido de manera que quedan los que lo beben como muertos [...] Transportados con esta bebida los indios, soñaban mil disparates y los creían como si fueran verdades. Es de temperamento frío en el tercero grado y húmedo en el segundo.» (Cobo 1964, I: 205).

Cobo da noticia también de la *aguacolla*, una especie de *Trichocereus* aún usada en el Perú septentrional y Ecuador meridional: «El cardón llamado *avacollay* es el mayor de los de esta segunda clase, en que se ponen todos los demás que son verdes, espinosos, acanalados y que no dan madera de provecho; y deben pasar de diez o doce suertes dellos. El *avacollay* crece unas veces levantado y derecho, y otras, tendido por el suelo, que no parece sino culebra verde. Tiene de cuatro a seis esquinas; en la hechura se parece a un cirio de muchos pábilos. Es tan grueso como el brazo y largo desde uno hasta dos estados. Echa en su cumbre una flor blanca sin olor alguno, dos o tres veces mayor que una azucena, la cual comen los indios cocida.» (Cobo 1964, I: 205).

El «Vocabulario» de Diego González Holguín relata: «Hahuacollay. Flor de espino, o el espino que tiene ramas.» (González Holguín 1989: 144). «Cardon como arbol. Hahuacollay.» (idem: 448).

En las fuentes citadas resulta la concordancia del nombre *achuma* y de las finalidades de su uso: «para ver al demonio» (*Littera Annuæ* 1635-36); «para saber la voluntad buena o mala que se tienen unos a otros (...) y en visiones que el Demonio les representa» (Oliva); «soñaban» (Cobo). En la *Littera Annuæ*, en Oliva y Cobo hay concordancia de juicios: trátase de supersticiones infernales cuyo objeto es poner la persona en contacto visionario con el «demonio». Cobo añade que los «disparates» que los indios veían los creían «como si fueran verdades». Y de «verdades» se trataba, pues aquellas visiones se referían -y refieren- al universo mítico andino y el mito es real y verdadero en la cultura de pertenencia. «Diablo», en la interpretación cristiana, se refiere a las entidades espirituales (deidades) del mundo mítico ancestral. En Oliva y en Cobo hay concordancia sobre la manera de utilizar al cactus: agua preparada con el jugo del mismo, en Oliva; jugo para tomar en Cobo. Las dos fuentes no otorgan elementos suficientes para decidir si el agua con el jugo, o el jugo mismo, eran hervidos o si se trataba simplemente del jugo

crudo de la planta machacada en el mortero tomado puro o, como relata Oliva, destemplado en agua. Ni, a través del examen iconográfico, podemos establecer si el uso de ingerir el jugo (crudo o hervido) sea más reciente que la costumbre de mascar el cactus crudo, costumbre documentada por los ceramios-retrato de la cultura Lambayeque del Museo Larco Herrera. O si, tal vez, los dos métodos pertenecían a áreas culturales distintas y eran usados sincrónicamente. La finalidad que Anello Oliva atribuye al uso del cactus -percatare de las buenas o malas intenciones ajenas- coincide con el moderno «rastreo» cuyo objeto es conocer las intenciones buenas o malas de la gente o, en la expresión local si ésta es «de buen o de mal corazón». A menudo, antes de aceptar de curar al paciente, el curandero pide al sanpedro que le revele si éste «tiene buen corazón» o si es «de malo entendimiento», o «de malos sentimientos». En ambos autores, concuerda la descripción de los efectos fisiológicos producidos por la ingestión: la pérdida del juicio, el quedar como muertos, o fuera de sentidos, el soñar o ver visiones. Es también interesante notar como Cobo considera, de acuerdo a la teoría médica renacentista europea a la planta de calidad «fría» mientras en la tradición curanderil andina su calidad es, sin excepción alguna, «cálida» o «muy cálida», como la de toda especie alucinógena, hasta el punto que para cortar el efecto se emplean preparados de género «fresco». Interesante es también la noticia, en Oliva, del uso de la *achuma* por parte de la nobleza india de la primera mitad del siglo XVII.

Documentos más recientes (2ª mitad del siglo XVIII) han sido recogidos por Dammert Bellido y provienen de las actas de los procesos por superstición celebrados en Cajamarca. En uno de estos documentos, la «mesa» aparece en su misma forma de hoy: «...tenían por delante, donde estaban sentadas, una mantellina colorada tendida en la tierra y en ella puestas conchas, potitos y otras yerbas varias, tabaco entre las conchas y diversidad de piedrecitas y a un lado dos ollas, una puesta al fuego con la hierba que dicen Guachumar y la otra vacía» (Dammert Bellido 1984: 178). Otro acusado «Manifestó que con las hierbas curaba las enfermedades y que a los casados que vivían mal los unía para que viviesen bien. Declaró ante la pregunta formulada por el intérprete «si hablaba con el demonio», «que continuamente, y que se le aparecía con figura de Hombre vestido de colorado, quien en algunas ocasiones, aunque lo llamaba, no se le aparecía, y que entonces era señal que no había de aparecer las cosas perdidas.» (Dammert Bellido 1984: 179).

Por lo que se refiere a la etimología de *achuma*, ya no estoy tan convencido de la hipótesis que yo mismo propuse de una derivación del quechua *kachun/kachum*, «pepino» porque Cobo, además de la forma *achuma* referida al cactus, documenta la forma *cachumay cachun* referida al «pepino de la tierra» (Cobo 1964, I:177). Es probable que el origen de la palabra deba buscarse en algún dialecto del grupo cañari, tomando en cuenta la zona donde tuvo origen la difusión de esta cactácea y su uso.

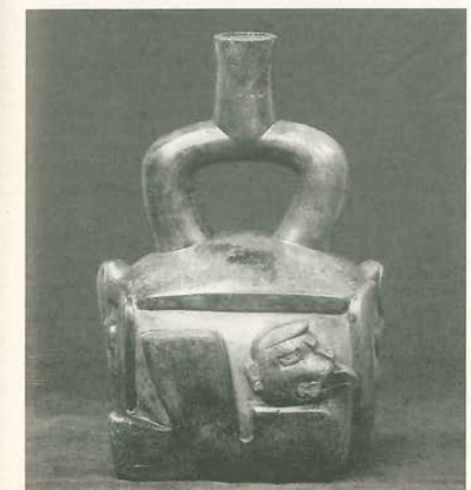
2.2. La práctica del ayuno ritual

La práctica del ayuno y abstinencia -expresada con el término de «dieta»- que acompaña el uso de sustancias psicotrópicas en el curanderismo andino de nuestros días, tiene orígenes autóctonos. Un examen de las fuentes escritas demuestra que las prohibiciones que se refieren a ciertos alimentos se dan en el marco de la tradición andina y que aun la prohibición del sexo no debe explicarse dentro de un contexto ético cristiano sino tradicional andino y hasta pan-americano, si se extiende el examen a otras fuentes. Las noticias sobre ayuno ritual en el antiguo Perú son tan numerosas que un examen detenido de las fuentes, su interpretación, la tipología de formas y de usos, etc., requiere un trabajo monográfico. Para enmarcar la «dieta» en el actual curanderismo dentro de su contexto cultural originario, será suficiente pasar rápidamente en reseña sólo algunos de los datos proporcionados por las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII.

La raíz lingüística que en el quechua expresa el concepto de «ayuno» y de «ayunar» es *sasi-*. En el «Léxico» de Fray Domingo de Santo Tomás (1560) «çacini.gui» es «ayunar generalmente, o comer dieta» y también «ayunar por deuocion» (Domingo de Santo Tomás 1951: 241). El «Vocabulario» de Diego González Holguín (1608) contiene una serie de vocablos quechua que guardan relación con nuestro tema: «Çaciy. La dieta, o abstinencia.» «Çacicuni, o çacini. Abstenerse de algún manjar, obras, vicios, y deleites.» «Çacichini. Hazer que se guarde de las mugeres, o de las comidas, o vicios.» «Çaciy pacha o punchao. Dia o tiempo de ayuno abstinencia.» «Çacircuni. Acabar los ayunos o días de ayuno.» (González Holguín 1989: 74-75). Por los datos sacados de una selección de fuentes principales, resulta que el ayuno-abstinencia se prac-

ticaba especialmente en los siguientes casos y/o tiempos litúrgicos (copio sólo dos pasajes de las Cartas Annuas S.J. inéditas):

- a. Ayuno de un año precedente la iniciación a una dignidad sacerdotal, o al ejercicio de una de las funciones o especialidades shamánicas: Polo de Ondegardo 1906: 219; Murúa 1987: 433. Ayuno para acceder al oficio de sacerdote-oráculo de las huacas: PP. Agustinos 1918: 15; «antes de vsar el officio [de sacerdote de la huaca] le mando ayunar diez dias, en que no auia de comer sal ni axi ni llegar a su mujer (estos son los ayunos supersticiosos de los indios» (Misión a Cajatambo. ARSI, Peruana. Litterae Annuae vol XIV, t. III: fol. 3v., p. 52v.); Arriaga 1968: 207.
- b. Ayuno litúrgico de sal ají, sexo precedente la ejecución de sacrificios: Polo de Ondegardo 1906: 227; Anónimo 1968: 168-169; PP. Agustinos 1918: 19; Murúa 1987: 420-426; «Vna de las preparaciones q. hazian para la fiesta q. auian de celebrar era ayunar 12 dias en los cuales no auian de comer agi. ni sal. ni llegar a sus mujeres auian de labarse todo el cuerpo raspase las uñas pelarse las cejas...» (Misiones de Guancabelica a infieles, 1613. ARSI Peruana. Litterae Annuae vol. XIV. t. III: fol. 36, p. 37); Arriaga 1968: 210, 214, 217. Ayuno de tres meses (ají, sal y carne) antes del sacrificio para las vírgenes del templo de Copacabana: Calancha 1972: 123.
- c. Ayuno durante la preparación de la chicha para los sacrificios: Arriaga 1968: 210.
- d. Ayuno litúrgico durante el tiempo en que duraban los sacrificios: Polo de Ondegardo 1906a: 217; Polo de Ondegardo 1906: 195; Acosta 1963: 45 (sal, ají, chicha, sexo); Molina 1943: 28-29; Arriaga 1968: 205, 212-213.
- e. Ayuno de sal, ají y sexo como penitencia en el rito de la *citua* (*zitwa*) o «confesión»: Anónimo 1968: 165; Arriaga 1968: 213; Garcilaso 1963: 253 («çaci/hatuñçaci»).
- f. Ayuno de sal y ají de los jóvenes de la nobleza inca en el rito de pasaje a la sociedad de los guerreros: Molina 1943: 61 («huarachico»).
- g. Ayuno de sal y ají en el velorio de los muertos: Arriaga 1968: 216.
- h. Ayuno total de tres días de la menarca: Molina 1943: 68 («quicuchicu»).
- i. Ayuno subsecuente al parto: Murúa 1987: 439.
- l. Ayuno de sal, ají, sexo subsecuente un parto de mellizos, o un par-





4



6



7

to podálico, o de un hijo con labio leporino considerados «hijos del rayo» y por lo tanto «huacas»: Cristóbal de Albórnos en Duviols 1976: 282.

3. *Algunas evidencias iconográficas arqueológicas*

La evidencia más antigua hasta hoy del uso de *Trichocereus* proviene de las excavaciones del sitio precerámico de Las Aldas (2.000-1500) a.d. C. donde se han hallado restos de este cactus (Fung Pineda 1969).

Dentro de los ejemplos ilustres y conocidos de la iconografía arqueológica citamos sólo dos representaciones pertenecientes a la cultura Chavín: la laja de piedra que decoraba la plaza circular del Templo Antiguo de Chavín de Huántar, hacia 1.300 a. C. donde está representado un personaje mítico con rasgos felínicos, humanos, de ave y con representaciones de serpientes que lleva en las manos un cactus columnar de cuatro listones (Lumbreras 1977: 23-24) (Tabla 3, 1). Aves, felinos y serpientes se encuentran a menudo asociados a representaciones del cactus columnar en el arte Chavín y chavinóide. Los mismos atributos se encuentran reunidos en la figura antropomorfa característica de la deidad andina a lo largo de toda la historia del arte precolombino de Perú. Cabe la duda preguntarse si los tres animales no guardan alguna relación simbólica con las tres zonas del cosmo, o «mundos» (*pacha*). Más exactamente: el ave con el «mundo de arriba», o *hanan pacha*; la serpiente con el «mundo de abajo», o *hurin pacha* y el felino con los tres mundos en cuanto el puma es el señor de la cordillera y el jaguar lo es de la selva. El felino es asociado a la divinidad y al shamán en un sinnúmero de representaciones y ha sido y sigue siendo relacionado al rayo, al trueno, al arco iris y a la lluvia en el moderno folklore andino en el mito de Qoa (Kauffmann Doig 1989). La asociación de los tres animales simbólicos con el *Trichocereus* podría relacionarse con la misma función del shamán y con el simbolismo de su «viaje», o «vuelo» a través de las tres zonas del cosmo.

El segundo ejemplo ilustre del arte Chavín es un cerámico escultórico de la colección Munson-Williams del Proctor Institute, Utica, New York, publicado por Douglas Sharon (Sharon 1972: 115). Furst ha

estudiado la presencia de cactus columnares, identificados con el *Trichocereus*, asociados con jaguares (Furst 1971).

Los ejemplos que queremos ofrecer a la atención de los estudiosos son menos conocidos y algunos desconocidos del todo.

Los primeros dos ceramios pertenecen al Museo Nacional de Arqueología y Antropología de Lima y se hallan en el Depósito de este Museo. Ambos provienen de la Costa Norte y han sido decomisados a excavadores clandestinos. Ambos son fragmentarios y restaurados.

(Foto 1) Ceramio escultórico de estilo Chavín con cuerpo globular, asa a estribo (perdida). Representa a un puma, o jaguar saliendo del cuerpo de la vasija donde está marcada en relieve una abertura que parece representar a una cueva. En la parte posterior se encuentran las representaciones plásticas de extremo realismo de dos cactus glabros, de cuatro «vientos» (los listones de la planta).

(Foto 2) Ceramio escultórico de estilo Chavín con cuerpo globular. Aquí también están representados cactus de cuatro «vientos» en asociación con un jaguar de perfil (dos círculos concéntricos representan las manchas del animal), una serpiente «atigrada» y elementos estilizados en escalones y espirales.

(Foto 3) Botella de estilo Chavín representando a una ave mítica «atigrada» de cuerpo estilizado en asociación a cactus columnares de cuatro «vientos» y a elementos escalonados con espirales parecidos a los de los dos ceramios anteriores. Colección Enrico Poli, Lima.

(Foto 4) Ceramio escultórico de estilo Chavín representando cactus columnar y una serpiente que apoya su cabeza en un brote de los mismos. Colección Enrico Poli, Lima.

(Foto 5) Ceramio escultórico Nazca representando una ave apoyada en un cactus columnar. Las espinas han sido estilizadas como estrellas. Colección Enrico Poli, Lima.

(Foto 6) Ceramio escultórico de la cultura Lambayeque (Costa Norte) representando una mujer en el acto de mascar un cactus de cuatro costillas.

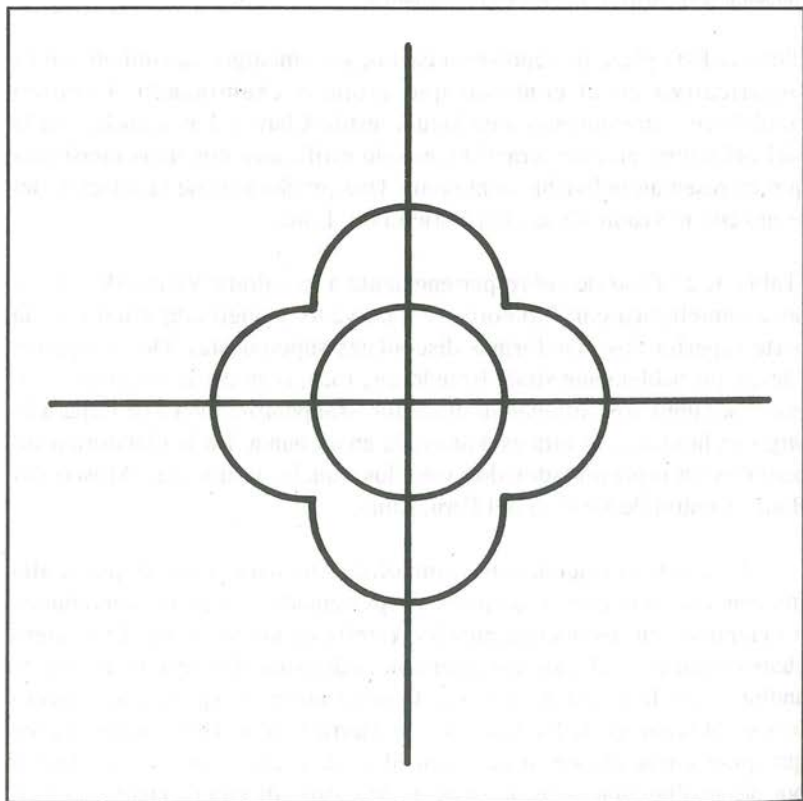
En la mano derecha tiene un trozo del cactus que está mascando y en la izquierda la parte superior del mismo. El rostro de la figura expresa la reacción al desagradable sabor de la planta. Varios mitos recogidos por mí (v. Cap. 6) indican que una forma antigua de usar el *Trichocereus* era mascándolo. Museo Larco Herrera, Lima.

(Foto 7) Esta pieza no representa cactus, sin embargo, su simbolismo es significativo en el contexto que estamos examinando. Ceramio escultórico representando a un jaguar, estilo Chavín. Las manchas de la piel del jaguar en este ceramio han sido estilizadas con unas incisiones que representan indudablemente ojos. Una prueba más de la relación del felino con la visión. Colección Enrico Poli, Lima.

(Tabla 3, 2) *Tumi* de cobre perteneciente a la cultura Vicús-Moche, de hoja semielíptica con filo cortante y curvado, mango cilíndrico y en la parte superior dos plataformas discoideas superpuestas. De la superior cónica, probablemente simbolizando una roca, o un cerro, nacen tres varas cuadrangulares simulando el cactus «sanpedro». Una ave trepa a lo largo de la planta, la otra está apoyada en su punta. En la plataforma inferior están representados dos venados, macho y hembra. Museo del Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

Una puntualización sobre simbolismo numérico: juzgo que la alta frecuencia con la que el cactus está representado con cuatro nervaduras, o «vientos», en los documentos iconográficos no es casual. El número cuatro tiene una relación especial con la división del espacio en el arte andino y con la Tierra. El signo de la «cruz andina» expresa este concepto y es el signo de la Pachamama, la Tierra Madre. Hoy en día se cree que quien encuentra un cactus «sanpedro» de cuatro vientos es el elegido por desarrollar funciones de shamán. Maestro «de cuatro vientos» es sinónimo de alta calificación. El cactus de cuatro costillas existe, pero es muy raro. Si se consideran los cuatro semicírculos en una rodaja cortada de un cactus de cuatro «vientos» se hallará, al centro de la rodaja misma, un pequeño círculo de color diferente. Lo mismo ocurre si se considera el cactus entero con su depresión central. Así al simbolismo del cuatro se asocia el símbolo del centro y del número cinco. En forma macroscópica este simbolismo numérico se encuentra en la repartición del espacio en cuatro *suyu*, o partes, con el «omblijo» sagrado del mundo, el Cuzco, al centro. Las fórmulas de ofrendas del moderno curanderismo mencionan

«los cuatro puntos cardinales» y el «centro» y las ofrendas vienen sopladadas hacia las cuatro direcciones del espacio, hacia los cerros y vaciadas en el suelo para la Pachamama realizando en este modo el shamán el simbolismo numérico del siete.



DIBUJO: 5

Si a este simbolismo numérico del cuatro se suma la verticalidad del cactus con sus dos extremos *hanan* y *hurin*, alto y bajo, se obtiene el simbolismo del número seis, o del siete si se añade el centro. No es atrevido decir que el cactus *achuma* representa el árbol cósmico de la cultura de los Andes septentrionales.

Por lo que se refiere a la mencionada relación venado-*achuma* en la

iconografía, hay que enmarcarla en un contexto más amplio que incluye las dos Américas: vease, p. ej., la relación venado-peyote en México donde la planta es identificada con el animal, es su carne. En el arte moche el venado aparece en relación con cazadores míticos (o shamanes ataviados como seres míticos) y con estilizaciones de plantas psicotrópicas como se aprecia, p. ej., en un ceramio moche (siglo VI) donde, junto con cactáceas está representada una planta que «con casi toda seguridad puede ser identificada con la *Anadenanthera colubrina* (...) conocida como vilca en los Andes» (Furst 1974: 85).

4. *Estructura de los mitos de origen del sanpedro*

Los mitos de origen del sanpedro han sido tratados y comentados en el capítulo correspondiente (v. Cap. 6). Aquí me limitaré a resumir su estructura que, en sus elementos característicos se presenta en la siguiente forma:

- a. Situación dramática en la que es urgente saber (encontrar, ver) algo
- b. Imposibilidad de poder resolver el problema con las solas fuerzas humanas
- c. «Descubrimiento» de la planta: directamente o por sugerencia de Dios
- d. Visión de lo que se andaba buscando
- e. Fundación y legitimación divina del uso del «sanpedro» en el sistema médico-adivinatorio tradicional andino.

5. *El concepto de virtud de las plantas*

5.1. El concepto de «poder» de las plantas

El poder terapéutico de una planta, en la medicina tradicional andina, manifiesta la calidad peculiar de la planta misma, su «poder», o «virtud», y este poder -es el caso de las especies psicotrópicas y de ciertas plantas que gozan de especial prestigio mágico y/o terapéutico- manifiesta la presencia, en la planta, de un espíritu. Por eso, a menudo, «poder»/»virtud» y «espíritu» son sinónimos.

El poder de una planta deriva de la especie a la que esta pertenece, sin embargo, el poder terapéutico es resultado también de otros factores como son la calidad física del lugar donde la planta crece o su prestigio mítico; el momento de la recolección siendo a este fin importante la observación de las fases lunares, el tiempo diurno/nocturno y ciertos días de la semana como el martes y el viernes; las operaciones rituales que tradicionalmente acompañan la recolección, preparación y suministración de ciertas plantas y en modo particular de las psicotrópicas.

La «virtud» (la calidad específica de un lugar resultado de características materiales y espirituales) puede ser opuesta a la «virtud» de la planta, o complementaria a ella. En este último caso, el poder terapéutico -o visionario- de la planta aumenta como ocurre, p. ej., cuando la calidad «cálida» o «fresca» de la planta y del lugar donde esta crece son complementarios. Si una planta «cálida», como es el sanpedro, crece en un lugar demasiado húmedo -la mucha humedad produce un exceso de «fresco»- el poder de la planta resulta destemplado y su eficacia total o parcialmente anulada. En cambio, el sanpedro que crece en un lugar árido -y por eso «cálido»- potencia el «calor» propio de la especie y resulta más eficaz. Al otro extremo, el demasiado «calor» del lugar -como acontece en las tierras quemadas por la siembra, o en presencia de fuegos- malogra la planta cuyo poder se vuelve ineficaz. Por lo mismo, si el sanpedro crece en proximidad de antiguas ruinas, cuevas sepulcrales o huacas de gran prestigio, adquiere el poder de permitir una comunicación más eficaz con los «gentiles».

La mejor definición del poder de una planta me ha sido brindada por un anciano campesino que encontré en el Cerro de Aypate. Es esta una cumbre de gran prestigio y poder por su altura y por la presencia de grandes ruinas incaicas (para la historia y arqueología del lugar v. Polia 1995b). Aquel campesino dijo de las plantas medicinales que son «hierbas vivas que encierran el encanto de los cerros».

Y así es en la cultura de los Andes: los «encantos», los espíritus de los lugares, otorgan a las cosas que allí se encuentran o a los animales y plantas que allí crecen, su «encanto»: su poder. Es el «encanto» que hace «vivas» las plantas, les confiere una «virtud». Las hace activas mágica y terapéuticamente porque ellas encierran un «encanto», un espíritu atento a los ritos de ofrenda y propiciación. O son dones del «encanto» del lu-

gar cuyo poder comparten. Las fórmulas de invocación y evocación («citaciones») tienen el objeto de despertar el espíritu de las plantas, de volver activo su poder dentro de lo espiritual y de lo material. Y en los Andes lo «terapéutico» siempre es al mismo tiempo un concepto que involucra lo espiritual y lo material, lo mítico y religioso y lo químico y farmacológico.

La asociación fórmulas/canto ritual-uso de plantas (especialmente las psicotrópicas) se halla ampliamente difundida en ambas Américas. Se encuentra, p. ej., en México entre los Huicholes al momento de usar el peyote, o entre los Mazatecas que ingieren los hongos sagrados; entre los Yanomamö de Venezuela meridional y Brasil septentrional que usan el *rapé* de *epená* y entre un sinnúmero de tribus amazónicas que usan tabaco y *ayahuasca* (bibliografía en Luna 1986: 97).

Resumiendo, el poder de una planta psicotrópica, terapéutica o simplemente mágico-defensiva u ofensiva es resultado de la interacción de estos factores:

1. El poder propio de la especie vegetal
2. El poder del lugar donde ella crece
3. El período de recolección
4. La observancia de los ritos y tabus tradicionales que reglamentan la recolección de la especie y su uso
5. El poder de los cantos y fórmulas («citaciones») que sirven para «despertar» el poder de la planta.

La siguiente entrevista con el maestro curandero de Ayabaca Celso Avendaño es muy significativa dentro del tema que se desarrolla. Pregunté al maestro el por qué y cómo la planta «siente» y obtuve la siguiente respuesta: «El espíritu siente: muchas veces, cuando se corta el sanpedro sin ofrendas, su virtud no pega. No hace nada. El espíritu se resiente si no se le paga. El sanpedro puede castigar la persona que no le paga en dos formas: hacerle vomitar, o sugerir a la persona, al paciente, que dé varazos al maestro que se descuidó.»

La segunda pregunta tenía el objeto de identificar las categorías de plantas con «espíritu» usadas en el curanderismo andino y la de plantas sin espíritu. Formulé la pregunta para saber si las otras plantas, las que

no son objeto de atenciones rituales (no reciben ofrendas, no se recitan fórmulas al momento de recogerlas) tienen o no espíritu. Y, si lo tienen, cuál es su relación entre la presencia del espíritu y el hecho de no recibir ofrendas. Esta ha sido la respuesta: «Todas las plantas sienten. Todas las plantas tienen espíritu vital pero no todas tienen el espíritu que tiene el sanpedro. El shimir tiene espíritu bravo, furioso. Si se orina delante de él puede producir hematomas o llagas, mucho más cuando esté preñado, es decir cuando esté en floración y tenga frutos. Hualtaco, espíritu bravo: por eso el hualtaco y el shimir pueden curar los males y despacharlos, pero también pueden dar males. Palo santo tiene espíritu, cuando se tiene en la mesa y su espíritu se despierta, la mesa perfuma y él actúa en defensa del maestro. Cuando se percibe en la mesa el perfume del palo santo el maestro tiene que percatarse de lo que pasa. Con el palo santo se hacen bastones, figuras de santos, artes para sorber. El ajos jaspe tiene espíritu bravo que puede curar, despertar y hasta llegar a matar. Con un bastón de ajo jaspe bien citado y bien levantado no hay malero que pueda atacar al maestro. Tiene perfume de ajo: cuando se tiene en la mesa ajo jaspe y se siente el olor, quiere decir que el ajo jaspe está cuidando al maestro. Puede también percibirse el perfume de ajo jaspe que viene de otra mesa: eso quiere decir que hay un malero trabajando en contra y hay veces que uno se duerme y el bastón que tiene en la mesa lo despierta y puede llamarlo por nombre. El chiquir huandure tiene espíritu y actúa con el cachudo, qu'es una planta espinosa. El espíritu del chiquir sirve para limpiar adormecimientos, atrancar y despachar casos de males hechos con agujas. El chiquir huandure tiene espinas largas. La chonta tiene su espíritu bravo. La chonta mulata y la chonta negra sirve para oscurecer al chamán [Celso aprendió este término de mi] es decir que le corta la virtud del sanpedro ofuscándole con un color negro y puede llegar a arrancarlo, es decir que no vea más. Los brujos de Sondor y de Salas oscurecen definitivamente a uno con la chonta. En mi mesa hay tres chontas: la blanca en el lado derecho, la mulata en el centro, la negra siempre a la izquierda. El membrillo colorado y negro tiene espíritu. Se usa para limpiar. Tiene espíritu bueno, especialmente el membrillo colorado pero hay que dar una buena paliza al paciente. Con el negro bastan dos golpes en cruz. También sirve para alejar sombras demoníacas. Bejuco taure, es una enredadera, eso sirve para amarrar y curar de shuque de cimora. Las cimoras tienen espíritu, la mayoría maligno, algunas curandero. Timorilla es maligna. La cimora amarradora coge la persona que roba en un jardín y no le deja caminar. Tabaco, tiene espíritu curandero y

a la vez malero. Rosa, algunos chamanes usan el bastón de rosa en la mesa. A pesar de sus flores la rosa tiene espíritu maligno: puede producir punzadas a quien roba en el jardín del dueño. Todas estas plantas tienen espíritu curandero y malero a la vez. ¿Qué se hace para que las plantas que están en la mesa del malero no ataquen? Se les paga. Se paga a la mesa de uno mismo, a las hierbas, a los artes, a las varas, a las espadas y luego se paga a la mesa del enemigo así que cuando él ataque los artes ya no le obedecen. El espíritu curandero es el que influye sobre el mal de una persona para quitárselo. Todas las plantas que curan tienen espíritu curandero, además de su espíritu vital. Con el remedio [el sanpedro] se ven los espíritus curanderos de las plantas. Se presentan en la verdadera planta: la planta viene floreada para que uno la conozca. El sanpedro llama al espíritu de la planta.» (Ayabaca 1986).

Repasemos los elementos más significativos de esta relevante entrevista:

1. Todas las plantas, sin excepción, tienen «espíritu vital» pero sólo algunas de ellas poseen un «espíritu» que otorga la visión, como en el caso del sanpedro, o poseen un «espíritu» curandero.
2. El «espíritu curandero» aleja el «contagio», la energía negativa que produce las enfermedades, cuando se frota el paciente con varas de ciertas maderas cuya característica es poseer este tipo de espíritu. Estas varas defienden también maestro y clientes de los ataques de maleros.
3. El espíritu de la planta «siente», por lo tanto su manera de actuar depende del aptitud que se tiene hacia ella: una aptitud ritualmente correcta logra como resultado una acción positiva mientras que una aptitud descuidada en lo que al aspecto ritual concierne, o irrespetuosa, produce como reacción una acción negativa: un castigo. Es más: el tipo y el valor de las ofertas («pagos») pueden lograr que el poder de una planta pueda volverse en contra de quien la usa favoreciendo el enemigo que ha sabido comprar su favor con mejores «pagos».
4. El «poder», de por sí, nunca es exclusivamente bueno o malo. Es bivalente, bueno y malo a la vez: «Todas estas plantas tienen espíritu curandero y malero a la vez». Se hallan en la mesa del curandero y en la del malero utilizadas para fines del todo opuestos. Lo que determina que las plantas actúen positivamente (curando, defen-

- diendo, permitiendo la visión) o negativamente (contagiando, ofendiendo, «oscureciendo») depende de la intención del practicante y de la finalidad del rito oficiado por él. Emerge, con toda evidencia, la estructura arcaica del *sacrum* cuyo poder debe ser oportunamente propiciado y controlado -polarizado- para no resultar dañino. Desde esta perspectiva, es significativa la aptitud ritual del shamán que presenta ofrendas a los instrumentos de su enemigo (o sea a los espíritus que los animan) para neutralizar su poder. Esta procedura tiene la misma estructura del rito romano de la *exauguratio* cuyo objeto era propiciar el favor de los dioses del enemigo de Roma. Por lo que se refiere al Perú, hay noticia de ritos para hacer disminuir el poder de las huacas de los enemigos (Murúa 1987: 421).
5. Por medio del brebaje ritual que desenlava las puertas de la visión, los espíritus de las plantas se manifiestan asumiendo las formas de la planta en la plenitud de su floración. El espíritu de las plantas psicotrópicas -como el sanpedro y las «mishas»- puede asumir formas zoomorfas o antropomorfas, o hablar al shamán como voz que lo instruye.
 6. La reacción negativa de las plantas cuyo espíritu es «bravo» a las infracciones rituales produce el síndrome de la «shucadura» en una forma particular con manchas y erupciones cutáneas: «Hualtaco negro es bravísimo. Hualtaco blanco y amarillo son buenos y no hacen daño. El hualtaco negro shuca con manchas y ampollas en la piel que vierten sangre. Antes de cortarlo hay que ofrendarles perfumes. El chimor es planta mala: antes que cortar la vara, que sirve para curar a los shucados, hay que ofrendar montañasas. Cimoras: antes de cortarlas hay que ofrendarles Agua Florida. Si se corta así no más puede ponerse brava y entonces hace salir en la piel de la persona manchas medio moradas y rojas. Se dice entonces que la persona está shucada por la cimora: una vez unos muchachos limpiaron mi huerta y con las yerbas cortaron también ese matorral de cimora. La planta los shucó y les salieron ampollas y manchas a la cintura.» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

5.2. El concepto de «virtud» del sanpedro

Cuando pregunté a varios maestros curanderos por qué el sanpedro hace ver, obtuve diferentes respuestas con un punto en común: el sanpedro hace ver porque tiene «poder» o «virtud».

Concepción Guerrero (Palo Blanco) con mucho realismo contestó que el poder del sanpedro «Llega al cerebro, rompe el cerebro y pasa más allá».

El paso sucesivo era definir la naturaleza de este «poder», o «virtud» (*vertú*) y si éste podía ser identificado con la manifestación de los espíritus que visitan los sueños del shamán en forma humana, o de animales, o de plantas. Desde luego, formulé las preguntas de manera que mi inquietud pasara desapercibida y quedara abierta la posibilidad, para mis informantes, que la naturaleza del «poder» fuese simplemente no identificable, es decir no-audible y no-visible. Tuve también cuidado en no enfatizar esta segunda posibilidad.

José Ernesto, hijo curandero del afamado maestro Pancho Guarizco (Huancabamba), que ejerce su arte en Piura, me contestó con naturalidad que el sanpedro hace ver porque tiene «poder alucinógeno» y el maestro que haya desarrollado una «conciencia oculta» puede hacer muchísimo bien con esta planta. Añadió: «Yo nunca he visto el espíritu del sanpedro como figura. Usted ve lo que quiere ver.» (Huancabamba 1985).

Concepción Guerrero, menos culturizado que José Ernesto, analfabeto pero hijo de uno de los últimos grandes maestros andinos, dió una respuesta más en línea con la tradición y con menos influencias «esotéricas» y «ocultistas» de las que José Ernesto había hallado en la desbordante literatura de este tipo que ha invadido el mercado librario. «El poder o la virtud es lo que hace ver. El poder es un espíritu. Este espíritu está dentro de una planta. Si no estuviera dentro no se podría ver. ¿Por qué no se debe hacer ver? Cuando uno lo toma [el sanpedro] con corazón y según el pedido, se hace ver. Depende de la hierba: si es buena se ve, sino no ¿por qué voy a mentir?» (Salalá 1985).

A la pregunta a quién se hacen las ofrendas cuando se recoge el sanpedro el mismo curandero contestó: «Se le ofrece, por lo que yo sé, al espíritu.»

Marino Aponte (Huancabamba): «En el sanpedro hay una virtud que permite ver. Esta virtud es un espíritu. En algunas personas que lo pueden, el espíritu se deja ver. Yo en algunas de las veces lo ví pero no en todas. (Huancabamba 1985).

Adriano Melendres: «El sanpedro tiene espíritu. Este es su poder que dejaron los primeros señores, los ingas ¿o será Dios que lo ha dejado? Los antiguos dicen que también San Pedro tomaba su yerba sanpedro pero el primero que lo dió a sus discípulos ha sido San Cipriano. Antes de San Cipriano habían sanpedro de catorce hilos, que era pero muy fuerte, así que San Cipriano lo cortó a la mitad...» (S. Juan de Titora, 1985).

El paso siguiente en mi encuesta debía permitirme establecer cuándo y cómo el espíritu, o «virtud» del sanpedro se presenta y cuáles formas asume en la visión.

Concepción Guerrero dice del espíritu del sanpedro que «Se presenta como hombre y habla. Se presenta con poncho, con corbata, como cualesquiera persona.» A la pregunta si los espíritus, o «virtudes» podían presentarse en forma de animales contestó: «Las virtudes son espíritus. Tomando la huachuma se ven. El espíritu siempre es persona, nunca animal.»

Marino Aponte: «A veces se presenta por el aire como personas pequeñas o adultas. Hay figuras masculinas o femeninas que se presentan con traje blanco, largo, que arrastra. A veces se presenta como animales. Especialmente se ve al gato como tigrillo. También veo figuras de color como arco iris que se corta con dos machetazos en cruz.»

La visualización de franjas, o fajas de color iridiscentes, es característica del efecto de los alcaloides presentes en el sanpedro y especialmente de la mescalina (v. §. 8 de este capítulo) y es uno de los «fosfenos» más frecuentes. Dentro de la cultura andina, estas franjas de color son asociadas con el arco iris y culturizadas adquiriendo el valor negativo de este fenómeno atmosférico. La precaución de «cortar en dos» la visión del arco iris se explica dentro del miedo tradicional del hombre andino hacia el arco iris. La acción ritual, el «corte» de la visión con la espada «maestra» del curandero, une al valor apotropaico del acero el símbolo de la cruz usado como protección en contra del sacro negativo. Las antiguas creencias acerca del arco iris son resumidas por Martín de Murúa (1590) y en larga parte son aún vigentes: «El arco del cielo, a quien llamaban *cuychi*, les fue siempre cosa horrenda y espantable, y temían por que les parecía las más veces para morir o venirles algún mal.

Reverenciábanlo, y no osaban alzar los ojos hacia él. Si lo miraban, no se atrevían a señalarlo con el dedo, entendiendo que se morirían o que se les entraría en la barriga, y tomaban tierra y untábanse con ella la cara y la parte y lugar donde les parecía que caía el pie del arco; le tenían por cosa temerosa, y que allí había alguna huaca u otra cosa digna de reverencia. Otros decían que salía el arco de algún manantial o fuente y que, si pasaba por algún indio, moriría o le sucederían desastres y enfermedades.» (Murúa 1987: 438-439).

Las visiones de felinos son muy frecuentes en todas las culturas indígenas de América que utilizan sustancias psicotrópicas.

De especial interés es la declaración del maestro Adriano Melendres quien relata la visión del espíritu de la planta mientras abre las puertas. Trátase, evidentemente, de un simbolismo (el del «portero») asociado al nombre popular del cactus pero, a un nivel más profundo de interpretación, este simbolismo está en relación con la función del sanpedro de permitir el ingreso al mundo de la visión abriendo unas «puertas» de la conciencia normalmente cerradas. «El espíritu yo lo veo en forma de un gringo que desenllava las puertas para entrar a ver los remedios. Su vestido era verde medio amarilloso, con pantalones, corbata, de pelo rubio». Y prosigue: «Yo veo, además del espíritu gringo, bastantes figuras como cóndores volando, toda clase de animalitos. Lo que más se presentan son las imágenes de los santos. Se presentan toros, carros, aviones, león, tigre, serpiente de una cabeza como shushupe. Veo hombres, como mujeres, como de Chota y de Sondorillo. Veo como floreros de altares y iglesias. Veo arco iris como se ven en la cordillera y lluvias también, bastantes lluvias.» (San Juan de Totorá, 1985).

Santos Calle, curandero de Hualcuy (Ayabaca): «El espíritu del sanpedro se ve como la más preciosa señorita del mundo con falda acampanada, blanca, colorada, pelona, ojos azules. Baila huayno cualquier cantidad. La falda es blanca con rayas amarillosas, como las rayas del sanpedro. Ella habla lo que uno le pregunta. El espíritu-hombre es igualito a la mujer y habla también dando consejos.» (Hualcuy, 1985).

La maestra curandera Ascencia Gonza subraya el prestigio del cactus como planta-maestra: «Ese se forma en hombre que todo nos conversa, es como un grande doctor que él todo nos dice. Yo lo veo como hom-

bre, hermano: es un hombre que viene como ser una guardia (...) El se viste de aquí por abajo es un pantaloncito que tiene color (...) verde, casi como verde, ya pero es blu [el color del cactus]. Entonces pa' acá arriba es camisita blanca, pero unas veces, otras veces es como celestito. Sombrerito bien como ser de guardia, pero aquí [al centro] su, aquí su corona bien roja [la flor del sanpedro]. Así es. Cuando es blanca, cuando el sanpedrito es blanco, se viste todo de blanco y su sombrero acá con su flor blanca aquí, u sea amarilla tamién. Que hay de tres calidades, u sea de cuatro tamién, tamién rojo florece una misha. Así rojo, así [indica el poncho]. Esa es buena tamién para inspeccionar crías, para ver robos (...) La blanca es para inspeccionar enfermedades, como es de espanto, usté que tenga susto, así (...) Esa yerba morada, esa flor morada, seya que ud. lo va a ver a esa persona, a ver qué fortuna tiene, qué de bien tendrá de sus trabajos...» (Tacarpo, Ayabaca, 1987).

En los «sueños» de Celso Avendaño el espíritu del sanpedro «Se presenta como santo, tal cual como se dibuja a San Pedro, el primer papa. A veces se presenta una dama hermosa, con trenzas grandes, como chola mochica. Otras veces se presenta la misma planta con flores abiertas. Pueden haber flores blancas con corazón amarillo o flores blancas con corazón rojo. Los colores tienen mucha significación: el color rojo o amarillo quiere decir que al sanpedro le gusta trabajar. El color pálido y amarillo-verdoso es del sanpedro que ha sido abandonado, es decir una planta salvaje. La planta salvaje es menos poderosa de la planta cultivada en el jardín pues esta está acostumbrada a ver personas. Los espíritus de la planta salvaje y de la planta cultivada difieren, pues la planta salvaje puede hacer ver monstruos como dragones arrojando candela, o combinaciones de colores del arco iris. El espíritu del sanpedro salvaje a veces se presenta como dragón o como cocodrilo, o como una enorme serpiente.» (Ayabaca 1986). En las visiones de Celso el aspecto horrífico y zoomorfo es puesto en relación con la planta salvática, el aspecto antropomorfo y positivo con la planta cultivada. Celso es el único de nuestros informantes que declara de ver el espíritu del sanpedro como las representaciones iconográficas del homónimo apóstol. Sin embargo, la representación religiosa está contrapesada por una representación mítica que es la de la «chola mochica» perteneciente al mundo cultural de los antepasados «gentiles».

Una sucesiva serie de preguntas oportunamente formuladas me per-

mitió aclarar la sustancia de esos «coloquios» en los que el espíritu de la planta se entretiene con el curandero. Las respuestas de los maestros aclaran perfectamente el método de diagnóstico adivinatorio típico de la medicina tradicional nor-andina.

Concepción Guerrero: «El espíritu habla y dice lo que tiene una persona, lo que tiene la otra, por dónde se viene. También aconseja sobre remedios si una persona está asustada o trabajada [hechizada]. Uno le pide ¿Qué yerba le cura a éste? y él le dice.»

Adriano Melendres, después de hablar del «espíritu gringo» añadió: «Ese espíritu me habla a menudo, me dice tantas cosas de cada persona que se pueda curar o mirar. Por ejemplo, cuando uno está espantado se ve al cerro que lo espantó.»

Concepción Guerrero: «Se ven algunas cosas según las enfermedades o cuando una persona está trabajada, o de quién viene el trabajo [el hechizo]. Se ve tal factura que uno tiene y dónde le han hecho. Sino no se puede trabajar ni mentirles a los amigos. Se presentan animales según que uno está asustado por un toro, un animal cualesquiera o también se uno está asustado por el agua. Si uno está espantado por un cerro, se ve al cerro.» Concepción subraya el hecho que sin la capacidad de «ver» uno no es curandero y plantea la siguiente relación:

no-vidente - no shamán - mentiroso
vidente - curandero - verídico

añadiendo que no es suficiente tomar sanpedro para ver pues: «Hay personas débiles que no se le puede dar y hay personas que el sanpedro les hace soñar.»

Ascencia Gonza: «El maestro llega a ser maestro cuando la yerba pega y cuando no no somos nada. ¿Qué vemos ahí, qué vemos? Somos nada, así es. Sí, tiene que pegarle [el sanpedro] Ahorita yo, como ya es la edad, hay veces que la yerba pega bien y veces que no. Viene por aviso y se va. Ese quiere decir que ya falta eso, falta la vitamina y si somos débiles, ya no nos alcanza (...) mi compañero (...) dice (...) que le habla un cristiano cuando él toma su yerbita. Pero que él no lo ve. Dice: me habla un cristiano, me dice fulano quiere que así le haga este remedio.

Le digo: es la yerba pues hijito que te está hablando, te está indicando los remedios. `Ntonce dice: cojo la yerba y hago los remedios con las yerbas que [el sanpedro] me dice.»

«Para curar (...) espantos, entonces hay que tomar la yerba que se llama sanpedro. Entonces para ver [la sombra del asustado]: `stá en este sitio, `stá por acá, `stá en el agua o está en el cerro, o está en peña. Entonces se ve (...) yo la veo `onde está, entonces le puedo yo jalar la sombra pues la llamo.» (Tacarpo, Ayabaca 1987).

El maestro Segundo Culquicondor Tomapasca, de Ahul, Ayabaca, adivino y ciego, en las entrevistas y conversaciones conmigo, oponía siempre ceguera física a ceguera espiritual y se consideraba ciego sólo por lo que se refería a los ojos de su cuerpo. Cuando conversábamos sobre el poder de la *tuna* (sanpedro) dijo que si la planta no «agarra» a la persona es «Lo mismo que estar ciego más que yo. Yo soy ciego, pero cuando ya me tomo mi yerba ya no soy ciego (...) ya me trastorna la yerba, el cardito ya me dice por `onde camina y si cómo se ha de curar esa persona, si lo has de curar o no lo puedes curar en esta manera, o puede curarse por costa o por Huancabamba.» (Ahul 1987).

Marino Aponte a la pregunta ¿Qué ve por medio del sanpedro? contestó: «Veo las causas de las enfermedades. Se ve si hay malestar en un organismo y se ve si es una enfermedad de Dios, o si es daño. Mi espíritu, sí, claro, puede trasladarse. Puedo viajar en el espacio. Un día soñé Pucallpa y cuando fui allá me di cuenta que mi espíritu se iba allá mismo. Chau, dije, y me fui. Un día tomé avión para Pucallpa y lo que vi en sueño me salió allí igualito. Puedo también viajar en el tiempo. El espíritu del sanpedro me acompaña en el viaje.» A este punto pregunté a Marino qué cosa, o qué parte de su persona viajaba puesto que en la mesada su cuerpo quedaba tendido, o sentado cerca de la «mesa». La pregunta estaba formulada tomando en cuenta que Marino había dicho que su «espíritu» era el que viajaba en aparente contradicción con la idea general que la vida está relacionada a la permanencia del «espíritu» en el cuerpo y cuando éste se aleja acontece la muerte. El me contestó: «Una persona tiene dos espíritus, o fuerzas, se llaman la sombra y la sobresombra. Cuando se viaja es la sombra que viaja y la sobresombra se queda con el cuerpo. Cuando yo viajo llevo conmigo la sombra de mi espada y de mis varas para defenderme.» La «sobresombra» de Marino -

que parece ser un término inventado por quedar bien en la entrevista- corresponde en realidad al concepto cristiano de «espíritu» (que recibe el premio o el castigo, es inmortal, etc.) mientras que «sombra» corresponde a su concepto de «espíritu» como entidad que puede alejarse por rato del cuerpo. Es más: los humanos y las cosas, por lo menos ciertas cosas como los «artes» de la «mesa», tienen en común una contraparte no-material que es la «sombra» y que puede viajar en el espacio y en el tiempo fuera del cuerpo.

Concluyendo estas escuetas notas sobre el concepto andino de «poder», o «virtud» de las plantas podemos evidenciar los siguientes elementos culturales:

Las características más relevantes por lo que concierne el prestigio y las funciones del sanpedro dentro de la cultura popular y del curanderismo andino pueden resumirse así:

- a. Para la cultura andina en el sanpedro existe una entidad mítica («espíritu», «poder», «virtud») que permite la visión e instruye el shamán en la visión, o «vista en virtud».
- b. Las modalidades de manifestación del espíritu de la planta dependen ampliamente de la cultura del experimentador. Frecuentes son las manifestaciones antropomórfas y también animales, entre estas últimas hay que destacar la presencia del felino (Polia 1988: 53-57).
- c. La manifestación del espíritu es funcional al éxito de las ceremonias terapéuticas y/o adivinatorias y permite al shamán el hallar el origen sobrenatural de las enfermedades, o desgracias; hallar a los responsables de acciones materiales o mágicas que han dañado a su cliente; de ver las plantas que curan. El «poder» del sanpedro permite al shamán liberar de su propio cuerpo la «sombra», o contraparte espiritual (Polia 1989a). Con su «sombra» el shamán cumple su viaje en las regiones del mito para buscar personas, o cosas perdidas o escondidas y para desentrañar los secretos de acontecimientos futuros pues la salida de «este mundo» representa también la salida de «este tiempo» según el concepto expresado en quechua por la palabra *pacha*.
- d. El espíritu del sanpedro se porta como un espíritu auxiliar del shamán: el más importante de sus espíritus auxiliares, o *compactos*,

pues sin el don de la visión el shamán no es reconocido como tal y no puede actuar.

- e. Por medio del sanpedro el shamán pasa por una «puerta», franquea el umbral entre lo visible y lo invisible. Obtiene el enlace con el «alma» de cosas, seres, lugares para ejercer un control religioso sobre ellos. El sanpedro permite la entrada al mundo de los «encantos», o sea de las entidades míticas del universo andino.
- f. Por medio de la virtud del sanpedro el shamán franquea los límites de la dimensión espacio-temporal relacionada con el estado de la conciencia sensorial y adquiere capacidades adivinatorias.
- g. La ingestión del sanpedro, como la de todas plantas-maestro, tiene valor «sacramental» pues permite la unión con la entidad espiritual que se manifiesta a través de la planta. Subraya este valor «sacramental» el hecho que en las ceremonias toman «sanpedro» el shamán y todos los participantes al rito, a excepción de ciertos enfermos con exceso de «calor» pues siendo el cactus muy «cálido» se acentuaría el desequilibrio con resultados peligrosos.

6. *Acciones y prescripciones rituales en la recolección, preparación e ingestión del sanpedro*

6.1 «Tabu»

Es el término con que trato de interpretar el concepto expresado por el castellano «dieta». El concepto de «dieta» en el curanderismo andino involucra tabus alimenticios y sexuales y de otra clase como el no ver fuegos encendidos o de permanecer a oscuras después de ingerir ciertas sustancias psicotrópicas; el no inspirar los olores de ciertas sustancias como el aguarrás, la gasolina, el querosene pues «oscurecen la vista»; el no bañarse; el no hablar por cierto tiempo. Estos tabus equivalen a «ritos negativos» en el sentido explicado por van Gennep pues involucran «voliciones negativas» (*negative volitions* = «no hacer esto») así como los ritos positivos involucran «voliciones positivas» (van Gennep 1975: 9). El concepto de «dieta» alimenticia implica la abstención del uso de ciertos alimentos y sustancias que podrían impedir, o malograr la visión. La «dieta» actual prohíbe el uso del ajo, de la cebolla, del alcohol, del ají, de la grasa animal (especialmente la del cerdo), de la sangre, de las carnes de animales salvajes, del pescado y de la fruta ácida. A estos tabus alimenticios se acompaña la «dieta de candela», o sea la prohibición de

ver fuegos por un tiempo variable de 24 a 48 horas después de la ingestión de la droga. Existen tabus -cuya naturaleza es exquisitamente mágico-simpatética- que prohíben en la alimentación el uso de plantas enredaderas por la analogía entre la característica de estas plantas y la acción de enlazar mágicamente que se expresa con el verbo «enredar». En otras palabras, se teme que las enredaderas, por su misma característica, pueden «enredar» la conciencia e impedir la visión. Las mismas prescripciones y tabus, en forma mucho más drástica y estricta y por tiempos mucho más largos, acompañan la ingestión de especies altamente tóxicas como las *Daturas* y *Brugmansiae*, o *mishas*, junto a la prohibición de ver luz, de hablar, de ver gente, de escuchar ruidos y de bañarse. En el caso de ingestión de *mishas* a los tabus alimenticios se acompañan los tabus sexuales por un periodo de hasta 10 días antes y hasta 30 días después de la toma.

La abstención del sexo se expresa con una paráfrasis: «no dormir mal». La «dieta de candela», o sea la prohibición de ver fuegos encendidos, dura por lo general 48 horas después de la toma de sanpedro. La «dieta de luz» se refiere a la prohibición de ver luz solar y se prescribe cuando se ingieren *mishas*. Ciertos maestros prohíben lavarse en todo el día siguiente la toma del sanpedro, prohibición que se hace rigurosísima cuando la toma es de *mishas*.

La curación el «susto» requiere también la observancia de todos estos tabus: «Cuando les corre el espanto son ocho días, después de la curación que les llamo la sombra son ocho días pues. Allí [en la dieta] comen sus papitas, su arroz, sus fideos, su yuca, zanahorita (...) con sal, con sal todo, siempre pues sus alimentitos católicos (...) que no coman el ají, el culantro, el ajo más sería culpable. Tres días no más [después de tomar sanpedro]» (Ascencia Gonza, Tacarpo 1987). Nótese como esta curandera ayabaquina no prohíbe la sal y nótese también un elemento de mucha importancia: la distinción entre alimentos «católicos» y alimentos que no lo son. Estos últimos son «moros» pues entre las características de los «moros» o «gentiles» hay la de no ser bautizados y de no comer sal. Por lo que se refiere a los alimentos, la mayoría de los curanderos prohíben el uso de la sal en las «dietas». En otras palabras, prescriben alimentarse como hacían los «moros» y de los ancestros gentiles en los períodos rituales previstos por la tradición. Y el origen de los ritos oficiados en estos períodos y de los tabus que los acompañan es «moro», es decir que junto con la estructura ritual se conserva la atribución cultural

de los mismos, el recuerdo de su identidad ancestral andina. Así tenemos:

Alimentos Católicos	=	contienen la sal
Alimentos Moros	=	no contienen sal

y por lo que se refiere al empleo general (salvo excepciones como la de la mencionada curandera) tenemos la siguiente relación:

Alimentos Católicos	-	tiempos no-rituales
Alimentos Moros	-	tiempo ritual andino

Por lo que se refiere a los tabus sobre la persona -cuyo objeto es garantizar la pureza ritual- prescritos para la recolección y preparación de sustancias psicotrópicas, hay que mencionar la limpieza de las manos que no deben haber tocado ninguno de los ingredientes y alimentos prohibidos en la «dieta»; la prohibición para la mujer menstruante de recoger sanpedro so pena de la aparición de sangre en las visiones.

Los tabus que conciernen a los instrumentos usados para la recolección y preparación de las plantas psicotrópicas se aplican a dos objetos en especial: el cuchillo y la olla. Ambos deben ser «vírgenes»: no deben haber cortado, o cocinado los alimentos prohibidos por la «dieta». El cuchillo no debe haber tocado jamás sangre. El antecedente de la olla nueva es andino: la olla nunca usada, en quechua *ari manga*, era utilizada en el shamanismo precolombino en los ritos adivinatorios y de magia amorosa (Guaman Poma 1987: 266;270).

6.2. El contexto ritual de la recolección

El sanpedro nunca se recoge como una planta cualquiera porque es sede de un espíritu con quien se necesita instaurar una relación ritual correcta para que su poder no malogre quien lo recoge y porque conceda una visión clara y verídica al shamán y a sus clientes.

6.2.1. El tiempo de la recolección: muchos maestros prefieren el plenilunio, además de los días mágicos martes y viernes (aporte cultural del folklore europeo). Muchos escogen las horas que siguen a la puesta del sol. Según José Ernesto Guarnizo el sanpedro recogido con “luna tierna” o en el novilunio no sirve. Concepción Guerrero afirma: «El

sanpedro hay que cogerlo a la hora: a las tres de la tarde y la luna debe tener seis-siete días.» Marino Aponte recoge sanpedro con la luna llena y en horas antecedentes la media noche. Venceslao Calle de Hualcuy recoge sanpedro en luna creciente desde el décimo hasta el catorceavo día. Desde el quinceavo hasta el décimooctavo día la luna no es buena y el sanpedro no tiene fuerza. Desde el décimooctavo hasta el cambio la luna es buena.

6.2.2 El lugar: algunos maestros prefieren el cactus silvestre, otros la planta cultivada. Todos están de acuerdo que la exposición al fuego, aun cuando no dañe expresamente la planta, reduce o quiebra su poder visionario. El cactus que crece en proximidad de huacas, o ruinas, o cementerios prehispánicos es más poderoso y más difícil de controlar. En la escuela del viejo maestro Pancho Guarnizo y de su hijo José Ernesto, el sanpedro salvático es más fuerte del cultivado siempre que no se halle en las cercanías de un lugar que haya sido quemado porque esto cortaría el poder del sanpedro. Ramón Carrillo de Pasapampa (Huancabamba) -uno de los maestros más tradicionales- contestó sin dudar a mi pregunta: «El que nace en los cerros pedrosos. El sanpedro que nace en los cerros pedrosos es el más fuerte porque no lo usamos a regar: de por sí nace allí.» Concepción Guerrero prefería las «huachumas» que crecen espontáneas sin que nadie las haya sembrado porque son las mejores a pesar de sus dimensiones («aunque débiles»). Marino Aponte se cuida de recoger sanpedro en terrenos demasiado húmedos. Adriano Meléndres, al contrario, lo cultiva a espaldas de su casa. Celso Avendaño de Ayabaca prefiere el sanpedro cultivado al salvático porque está más acostumbrado a la presencia de seres humanos. En cambio, el salvático al oír un ruido o música desconocidos «huye»: su espíritu se retira y la visión desaparece: «El sanpedro de peña es muy arisco. A cada ruido se va y hay que llamarlo con perfumes «Despierta, remedio, cuenta. Cuéntame, jacaranda [planta del campo] ven a mis jardines floridos, quédate aquí.» El sanpedro de campo siempre hay que cortarlo con ceremonias rogándole que se levante temprano y así mismo se le explica por qué se lleva, es decir curar, rastrear.»

6.2.3. El número de los listones, o «vientos»: los shamanes más viejos añaden una importancia especial al número de las nervaduras. La mayoría de los maestros entrevistados considera muy efectivo el cactus de siete «vientos». Para reconocer una buena «huachuma», «Uno tiene

que fijarse: se nota cuando la huachuma es buena. Las buenas huachumas tienen siete hilos» (Concepción Guerrero). Ascencia Gonza prefiere el sanpedro de siete o de doce «vientos», pero considera fuerte también el de seis. Para Marino Aponte el mejor sanpedro es el de siete vientos. Se ha hablado ya del prestigio especialísimo del que goza el cactus de cuatro «vientos».

6.2.4. Preparación ritual de la persona: algunos maestros observan la «dieta» antes de recoger la planta (tabu sexual para la noche anterior).

6.2.5. Pureza ritual de los instrumentos: también los instrumentos deben ser limpios del contacto con los alimentos prohibidos. El cuchillo no debe haber cortado carne, ni tocado sangre, ni haber cortado cebolla o ají pues provocaría la pérdida del poder de la planta.

6.2.6. Ofrendas: se ofrece especialmente miel, jugo de lima, azúcar blanca, harina de maíz blanco, perfumes o las tradicionales semillas fragrantas de la selva como el ishpingo, el ashango, etc. llamadas «montañasas». A veces se ofrece alcohol. A parte el alcohol, todas las ofrendas mencionadas, dentro del sistema dualista que diferencia las calidades, o energías de las cosas en «cálidas» y «frescas», son de género «fresco» para complementarizar el poder del sanpedro que, como todas las especies psicotrópicas, es de género «cálido». La teoría general es que «El espíritu siente. Muchas veces, cuando se corta el sanpedro sin ofrendas, su virtud no pega. No hace nada. El espíritu se resiente si no se le paga, el sanpedro puede castigar la persona que no le paga...» (Celso Avendaño, Ayabaca).

6.2.7. Fórmulas rituales: contienen una invitación dirigida al espíritu de la planta para que siga el maestro, para que conceda una visión clara y sin peligros y para que no afecte negativamente quienes usarán de ella. A veces las fórmulas son cantadas con acompañamiento de cascabels, o sonajas de sonido claro. He aquí algunas fórmulas:

«Vamos a pagar a este sanpedro para que no nos deje dañar, para decir a toda mi gente. Así mismo para esta hora te voy a cortar, sanpedrito, para que me digas y me desates entre mis sueños y entre mis trabajos te voy a pagar esta Agua Florida [escupe tres veces Agua Flori-

da] Por esta hora y por este momento te voy a cortar para que me digas toda tu verdad y me quede grabada en el pecho por este momento.» (Concepción Guerrero, Palo Blanco). Es significativa la expresión «desatar» que sugiere la idea de la ruptura de los lazos que atan la conciencia a la esfera sensorial.

«Aquí te pago, sanpedro, para que te hagas coger para poder ver las enfermedades de muchos enfermos. Tú que sabes lo pasado, lo presente y lo futuro hablarás la verdad y no mentirás.» (Santos Calle, Hualcuy).

«Padre sanpedro, te pago con esta florida para que nos des buenos conocimientos para esta curación.» (Marino Aponte, Huancabamba).

«Yo le pago [al sanpedro] así su olorcito como su florida, u su Sauternes blanco [un vino]. Voy le invito, le digo: «Vamos. compañero, acompáñame para esta noche que llevo pa' curar estos distintos enfermos.» Así le digo yo. Me lo traigo a veces cantando alguna cosita u también silbando y también conversando (...) yo le canto, el modo que le canto: «Sanpedrito bueno, me acompañarás por mis caminos, por mis trabajos. Me dirás. No me harás vencer de algún otro maestro que esté trabajando. Me aclararás. Me defenderás.» Esta es la conversación, el canto que vengo diciendo.» (Ascencia Gonza, Tacarpo).

«Por tu poder que tienes, sanpedro de las siete virtudes, aquí te vengo pagando con esta buena florida para que cuando yo vaya trabajando me concentres en mi memoria y te concentres bien. E iremos conversando todo lo que yo quiero y todo me salga bien por todo lo que quiero saber por tu divino poder, sanpedro lindo, portero del cielo. Quiero que esta noche estés conmigo y me aclares mis vistas, e despejes mi cerebro, mis sentidos, mis oídos para poder escuchar bien y poder trabajar bien.» (Marcial Aponte, Huancabamba).

«Te endulzo con este vino y con estas dulzuras para que seas dulce, alegre y contento y no me hagas llorar...» (Celso Avendaño, Ayabaca).

«Que el espíritu del Señor te influya para que influyas sobre mi mente y no permitas que el brujo, que el malero, que el chicuatero, que el ganadero pueda aplastarte a ti, porque en el momento que te aplasta a ti puede terminar mi existencia y tu quisieras que termine contigo» (Celso Avendaño).

Avendaño distingue entre fórmulas para recoger el sanpedro salvaje y fórmulas para recoger el sanpedro cultivado. He aquí las dos fórmulas, marcadas, respectivamente, con a. y b.

a. «Vengo a tu planta a pedirte que acompañe este pobre feligrés. Yo te llevo esta tarde, esta hora siendo las doce del día para que puedas estar junto conmigo con la luz de la noche y del día. Voy ofreciendo estas flores, estos olores, estas dulzuras, para que te contentes y te alegres si has estado triste y solo, abandonado en este campo, para que vayas a acompañarme».

b. «Recordarás tu música que has escuchado un día. Recordarás tu encanto que te han hecho al sembrare. Te irás junto conmigo para curar hoy día, para mirar pacientes, para mirar las pestes, para curar los huesos que hayan sido destruidos. Así pues, hombre, irás conmigo. Con ese olor te voy pagando para un recuerdo que será tu virtud sobre mi mente». (Ayabaca, 1986).

6.3. La preparación del sanpedro

6.3.1. El corte: para cortar el cactus en rodajas hay que usar un cuchillo con los mismos requisitos requeridos por la recolección.

6.3.2. Tiempo propicio para cocinar la planta: se prefieren generalmente las horas vespertinas, o las primeras horas de la noche.

6.2.3. Pureza ritual del recipiente: la olla debe ser nueva, o no haber sido usada para cocinar los alimentos prohibidos.

6.2.4. Elementos apotropaicos: a veces se usa poner sobre la olla dos varas de chonta en cruz, o trazar sobre la olla una cruz con la espada ritual recitando una fórmula para alejar los enemigos del shamán y los «malos vientos».

6.2.5. Tabu del fuego: no hacer rebosar el agua sobre el fuego durante la cocción pues provocaría el corte del efecto visionario (tabu del fuego).

6.2.6. Recitación de fórmulas propiciatorias: durante la preparación.

6.2.7. Pureza de la persona que corta y prepara la planta: si una mujer menstruante corta o prepara la planta en la visión se verá sangre, y si la corta o la prepara una persona que haya tenido recientemente relaciones sexuales éstas se presentarán en la visión.

6.2.8. Prescripción: que la persona que recoge la planta sea la misma que la prepara y la distribuye.

A veces se añaden al cactus otras especies vegetales como las *huamingas*, *Licopodiaceae* con fuerte poder hemético; el hórnamo (*Senecio elatus* H. K. B., *Asteraceae*) o las *mishas* (*Daturas*, *Brugmansiae*), o se añaden algunas gotas de perfume, agua de las lagunas sagradas, pétalos de flores blancas, agua bendita de la iglesia.

Relatamos los pasajes de algunas entrevistas: «Se prepara cortado en rodajas. Es peligroso que se riegue durante la preparación. Se hierve seis horas, hay que añadir agua dos-tres veces. Si se riega no vale para nada, se arranca. Cuando se le prepara se pone una cruz de madera en la boca de la olla. La madera debe ser de cedro. No le dicen nada. En la mesada distribuye sanpedro quien lo ha preparado» (José Ernesto Guarnizo). «Se cocina en una olla que no sea para cocinar ajo, cebolla, aliño. Es decir, se usa una olla apropiada. Se usa una olla de barro. El sanpedro se cocina dos horas o más. Se cocina en la tarde, a la puesta del sol. Todos los días son buenos. No hay días particulares. Se pone la olla en la candela sin espadas o varas (...) Para preparar sanpedro hay que ser maestros o auxilios, es decir uno cualquiera no lo puede preparar. No hay que regarlo en la candela, si se riega ya pierde su efecto. En la olla se pone sanpedro, agua y nada más porque sino se corta el efecto. Quien lo cocina lo sirve a todos los compañeros de la mesa» (Concepción Guerrero). «Hay que hacer dieta y antes de coger el remedio hay que lavarse las manos y antes de tomar sanpedro hay que enjuagarse los labios. Se prepara hirviéndolo en un servicio limpio que se usa pa' eso no más, una olla de barro. Se prepara desde las cuatro pa' arriba en la tarde. Yo no pongo nada cerca de la olla a excepción de unas hojas de maique. Estas sirven para darle fuerza al remedio y también a las personas. Es el maestro quien prepara el remedio» (Adriano Melendres). «Yo lo yervo en una

olla desabrida que no tenga sal, ya, que no se ha cocinado sal nunca en esa olla. Entonces lo yervo que se seque primero siete botellas de agua. La seca y le vuelvo a echar otras siete, entonces ya lo tomo. `Tonce lo tomo con reguecitos de florida, de tabú, de jazmín, de colonia, co' todo reguecito» (Ascencia Gonza). «Se corta en rodajas y se hierve por 45 minutos. Se le pueden añadir vomitivos como hórnamo y huaminga (...) si hay un daño hecho por un malero por boca con bebida o comida. Tres trozos de treinta centímetros [indica unos trozos de 5 cm. de diámetro] son suficientes para diez personas. Algunos tienen una fe que le cantan o silban, yo no» (Marino Aponte). He visto preparar sanpedro en una olla de barro llena de agua de manantial con cinco gotas de Agua Florida. El maestro, con su espada, trazó una cruz apoyándola dos veces en la boca de la olla, la misma donde puso para todo el tiempo en que la planta se cocinó dos varas de membrillo en cruz. (Cerro de Aypate, 1973).

6.4. El contexto ritual de la distribución e ingestión:

6.4.1. La distribución: sigue el sentido horario, o solar y del centro (el que distribuye) al exterior (los participantes).

6.4.2. La toma: se bebe de la misma taza.

6.4.3. El número de tomas: se bebe un número variable de tazas de una a cinco, siendo más frecuente el número de tres.

6.4.4. Los participantes: se disponen a formar un semicírculo frente a la *mesa*, o altar del curandero. Este probable simbolismo lunar no resultaría extraño debido a las relaciones entre sanpedro y luna (las mismas que existen entre peyote y luna).

6.4.5. «Encanto» del sanpedro: antes de tomar el shamán recita una fórmula propiciatoria y bebe primero. En la estructura de la fórmula se pide al espíritu una visión clara, se le pide que aleje enemigos invisibles, envidias, malos vientos. A veces todos los participantes repiten coralmente la fórmula.

6.4.6. La regla: se observa estrictamente la regla que quién cocinó el sanpedro debe ser la misma persona que lo distribuye. Por el contrario, no es forzoso que sea la misma persona quien corte y cocine el sanpedro.

Vamos a relatar algunas fórmulas de «encanto» (encantamiento) del sanpedro al momento de tomarlo. La fórmula -recitada o cantada- sirve a «despertar» el espíritu de la planta y, al mismo tiempo, para informarlo sobre los pedidos que el curandero le hará en el transcurso de las ceremonias. Hay también que subrayar la costumbre de la mayoría de los maestros por mi entrevistados de poner al centro de la «mesa» la «cabeza» (o «corona») del cactus que sirvió para preparar el brebaje.

«Hierbas buenas, buen sanpedro, buenos compactos a buenas horas. Sanpedro bueno, despeja y aclara, concéntrate en nuestro corazón, en nuestros huesos, concéntrate en nuestro cerebro, en nuestra carne, concéntrate yerba buena.» (Román Chasquero, Salalá, Huancabamba).

«Así recuerda, mi remedio, levanta, así florece, mi remedio, así suspende oh, yerba de jacaranda, por jardines y plazuelas, por ciudades y lugares» (Celso Avendaño).

Fórmula de abertura de una mesada del maestro Adriano Melendres de S. Juan de Totorá: «Vamos a mover y vamos a remover y vamos a conmover a buenas horas (...) Vamos a principiar a tomar este lindo sanpedro y este lindo cardo, esta linda mishá preciosa para conversar con estos lindos amigos, con estos lindos señores que vienen de esas provincias contando y saludando y preguntando a las cordilleras y preguntando a los hombres artesanos. Vamos a mover Chicuate grande y chiquito, Laguna del Rey, Laguna del Encanto, Laguna de la Estrella, Laguna del Oro a buenas horas. Lagunas Palanganas (...) vamos conversando y vamos ayudando, vamos moviendo esas lindas yerbas y vamos moviendo esta linda mesa.» Después de una hora, aproximadamente, el maestro que se había quedado aparentemente dormido dijo, refiriéndose al sanpedro: «Ya viene bailando. Ya viene conversando. Ya viene saludando por estas grandes cordilleras, por estos grandes bancos yerbateros y curanderos, por estos lindos jardines, por estos lindos portachuelos, por estas lindas lagunas, por estas lindas cordilleras. Vengo remeciendo, ya vengo moviendo, vengo estremeciendo en estas yerbas. Vamos a contar con estos señores (...) Vamos comenzando a ver qué pasa y qué sucede por su tierra, por su casa, por su contrada. Vamos a ver, sanpedro, sanpedro bueno, sanpedro mishá buena.» (S. Juan de Totorá 1985).

Esta fórmula es recitada por el curandero Máximo Merino Molina al momento de cocinar el sanpedro: «San Pedro y San Pablo, amarrarás

tu gato bravo, tu eres el portero del cielo y puesto en este mundo nuestro Señor. Que Dios verá con quién te irás, a quién te tercia la virtud, o quién lo haces mirar, lo haces ver» (Samanga, Ayabaca 1987).

Fórmula de abertura de una mesada del maestro Celso Avendaño: «Si hay brujos por este lugar, si hay mágicos, si hay contrarios de estos pacientes les des a cada uno un sueño profundo para que no escuchen lo que se dice en esta noche y en este mundo. Mi sanpedro es de siete primavera, de siete virtudes, de cuatro vientos, de doce auroras y con él voy a llevar una curación de todos los que lo tomen para que se curen de sus enfermedades, cualquier tipo de ellas que sean. Para que desaparezca su mala suerte, sus tristezas de ellos, de sus crías, de sus siembros, de sus cultivos, de sus familiares y de todo. Permítame, Señor, brindar esta copa con mis compañeros. Salud [toma una copa de sanpedro]. Te brindo esta copa, hermano, para que dentro de ella encuentres la felicidad. [La persona toma la copa, bebe y la restituye al maestro que vuelve a llenarla pasándola a otra persona] Te brindo esta copa, hermano, para que con ella encuentres la salud que vienes buscando desde tierras muy ajenas a la nuestra. Salud (...) Te brindo esta copa, hermana, para que con ella recobres tu salud que hace tiempo está cuesta abajo. Te brindo esta copa, hermana, para que con ella recobres tu salud y endures tus huesos uno por uno. Salud. Te brindo esta copa, hermana, para que con ella recobres tu salud y mires tu futuro, que hace ratos lo estás preguntando. Salud (...) Y brindo esta copa con todos los encantos de la Huarinja, de la Huarinja moriscana y especialmente de la Laguna Prieta (...) de la Laguna de la Cebada, de la Laguna Arrebiatada, de la Laguna del Rey Inca y de las siete mil lagunas de los siete mil encantos, de las siete mil estrellas, de los siete mil luceros. Voy a tomar esta copa para comenzar mi trabajo. Soy el maestro Celso Avendaño (...) Voy despertando los encantos de todos estos cerros, de todas estas colinas, de todos estos ciénagos, de todos estos rebañaderos, de todos estos preñaderos, de todos estos jardines de plantas medicinales y curanderas, de todos estos rebaños de animales curanderos y sanaderos. Salud, sanpedro, con todas tus virtudes. Ven a mi, ya es hora que debes levantar, ya es hora que debes despertar, ya es hora que debes venir de entre los jardines traído. Salud con todos . [Todos] Salud.» (Samanga, Ayabaca, 1986).

De esta larga fórmula de abertura, especialmente significativa, voy a considerar los pedidos que el maestro presenta al sanpedro y las

invocaciones a los espíritus («encantos») de los lugares de la geografía sagrada que lo asistirán y defenderán en el desarrollo de las ceremonias que está por iniciar.

1. Petición al espíritu («virtud») de la planta que infunda un sueño profundo en los posibles enemigos que se encuentren en acecho para actuar en contra del maestro y de sus pacientes. No se trata de una presencia concreta sino de la presencia inmaterial de las «sombras» de «maleros», «brujos», «mágicos» que escuchan todo lo que acontece en «este mundo». Escuchan, y miran, desde otro mundo: el de las «sombras» que se desprenden del cuerpo de los shamanes, el mundo de los «encantos». Para poder «trabajar» en paz, sin peligros y con éxito hay que neutralizar la presencia malévolas que nos miran desde el «otro» mundo.

2. El sanpedro preparado aquella noche por Avendaño tenía seguramente más de cuatro «vientos» pero el curandero dirige sus palabras a la forma arquetípica del sanpedro: la de cuatro vientos, consagrada por una tradición plurimilenaria. Imposible de hallar para quienes no sean maestros. Y grandes maestros. La planta de los Reyes Ingas antepasados de los curanderos de hoy. A la forma Celso añade la edad arquetípica de la planta: siete primaveras y asegura sus pacientes que la planta usada tiene siete poderes: la totalidad del poder que permite al maestro trasladarse «en sombra» a los siete rincones del mundo o -usando una expresión no andina- expandir su conciencia en el cosmo. El número siete simboliza en este contexto la totalidad de las direcciones espaciales incluyendo el centro. La «doce auroras» se refieren a las operaciones rituales de «florecimiento» (propiciación de la suerte) que se desarrollan al aurora y el doce guarda relación con la totalidad del tiempo: los doce meses del año.

3. Declaración -dirigida al sanpedro para que ayude y a los presentes para que sepan- de las operaciones que el curandero ejecutará en aquella noche: curar; alejar la mala suerte; alejar la tristeza (el mal en general) de las personas, de los animales, de los cultivos; ver en el futuro.

4. Después de brindar con todos los presentes, en la vuelta ritual del sanpedro, el maestro brinda con los «poderes», los espíritus, de las lagunas sagradas evocándolos (los «cita») para asegurar su protección. Después de evocar los espíritus de las lagunas -la «mesa» de Avendaño esta-

ba ubicada mirando hacia las lagunas ayabaquinas mencionadas en la fórmula- el curandero se dirige a los «encantos» de los lugares tradicionalmente poderosos: cerros, pastizales de altura, los ciénagos solitarios que rodean las lagunas casi para defender el acceso, las pampas donde los rebaños se reproducen, los «jardines» de plantas medicinales sembrados por los Incas en las alturas cordilleranas. Por último, se dirige a los animales de poder, los mismos que mencionará más adelante, las formas animales de sus espíritus auxiliares que deberán contratacar a los animales-encantos de los maleros: «...mandaré mis jaguares, mis perros, mis zorros, mis pumas, mis cóndores, mis águilas (...) mandaré mis huacacas [aves] (...) mandaré mis buitres para que ellos me cuiden mi rebaño, me cuiden mi ganado, me cuiden mis crías, mis aves y me cuiden todo lo que tengo (...) si mandan a los zorros, los pumas, los leones, los tigres, las huacacas, los osos, los antes, si mandan los insectos, los parásitos para que me hagan daño a mi y a mi cría, a todos esos animales los llamo para que estén a mi servicio, para que no me hagan daño, para que me cuiden.».

En el transcurso de estos años he recogido una cantidad considerable de fórmulas de «encanto» del sanpedro. A parte los elementos pertenecientes a la cultura del operador y al contexto histórico del momento, los elementos característicos de estas fórmulas son los siguientes:

- a. Petición a Dios (santos) para que den permiso para trabajar
- b. Invocación al sanpedro para que despierte su poder, acompañe al maestro en sus trabajos y «viajes», le permita una clara visión y no haga daño a nadie
- c. Declaración de las operaciones rituales que se ejecutarán en aquella noche
- d. Evocación-invocación («citación») a los encantos de las lagunas, cerros y lugares de poder.

Relatamos, como ulterior ejemplo, la fórmula de abertura de las ceremonias oficiadas por Ramón Carrillo de Pasapampa. Esta fórmula había sido precedida por una larga invocación a Dios y a los lugares poderosos: «En el nombre de Dios y todopoderoso, sanpedro bendito portero del cielo, yo te tomo por la santa virtud y por la santa bendición que Dios nos ha dado. Me curarés, me desatarés de toda cajadura, de toda shucadura, y me aliviarés y me curarés de pasmos y resfríos de algún

viento, de algún cajo [cajadura] en el nombre de Dios todopoderoso y la Virgen santa milagrosa, crucecita de Chalpón, Virgen poderosa del Cisne, Jesús Nazareno de San Pablo y Señor de los Milagros, Señor de la Humildad en el puerto de Sechura. Tomo este remedio en el nombre de Dios y todopoderoso que hoy nos alumbre y nos alucine. Por la permisión y la bendición de nuestro Señor Jesucristo, salud.» (Pasapampa 1987).

6.5. El contexto ritual del cultivo de la planta:

6.5.1. La plantación: el cactus viene plantado poniendo en la tierra un pedazo del mismo que luego se reproducirá.

6.5.2. El lugar: donde se planta no debe ser expuesto a la vista de fuegos, no debe ser usado por actividades profanas, no debe ser frecuentado por extraños. En la «huerta» es prohibido orinar. Especialmente en Huancabamba es común la costumbre de cultivar «huertas» de plantas psicotrópicas, terapéuticas o mágicas.

6.5.3. Al momento de plantar: el sanpedro se mezcla a la tierra azúcar blanca y se ofrendan a la planta las mismas ofertas que se usan para su recolección.

6.5.4. Atribuciones del sanpedro: se cree que el sanpedro, como las *mishas*, protege la casa y las personas contra envidias y enemigos. Por esta razón se recitan fórmulas que piden al espíritu de proteger las personas de la familia, o amigas, mencionando sus nombres. A veces se entierra bajo la planta un papel con los nombres de los familiares. El sanpedro avisa en sueño a sus protegidos, o con un «silbido» muy agudo que ahuyenta a los mal intencionados. Por lo que se refiere al «silbido» de las plantas, para los Yaguas y muchas otras etnias amazónicas a cada planta y a su espíritu corresponde un registro musical específico que viene evocado en los cantos ejecutados por el shamán, los mismos que se entonan con el canto del espíritu de la planta (J. P. Chaumeil, comunicación personal).

7. Lineamientos botánicos

Vamos primeramente a dar la descripción botánica del *Trichocereus pachanoi*, o sanpedro: «Tiene cuerpo arbóreo, con una altura de 3 a 6 m.

y con un diámetro de 10 cm. con varias ramificaciones que se originan desde la base, azulejo-verde (...) de 4 a 7 costillas (*ribs*), grueso y redondeado con ligeros hundimientos transversales en las pequeñas aréolas, con espinas de 1 a 4, muy pequeñas o del todo ausentes, de color amarillo-pardo a pardo. Flor de forma cónico-truncada, larga hasta 25 cm. con un diámetro de 20 cm. El pericarpio, de 30 por 24 mm. es cubierto por escamas verde-oscuro con pelos parduzcos de 15 mm. de largo en las axilas. El tubo floreal encorvado, 90 por 38 mm. de diámetro, presenta menos escamas de color verde-claro con más pelos en las axilas. Los segmentos del perianto forman 6 hileras elicoidales. Los primeros dos tépalos externos son lanceolados, verde-oscuro con bordes rojizos, fuertemente encorvados hacia atrás, largos de 40 a 80 mm. anchos de 12 a 15 mm. y con un grosor de 3 mm. Las 12 hojas intermediarias son más alargadas y esbeltas, blancas con un ligero tono de verde, largas 97 mm. y anchas 19 mm. Los pétalos más internos se hallan dispuestos en tres hileras, más cortos, más gruesos, más blancos y más anchos. La cámara del nectario es del tipo abierto (...) porque todos los estambres primarios se hallan injertados a la misma altura con borde superior bien definido y los filamentos son ligeramente flexionados. Alcanza 33 mm. y un diámetro de 6 mm. El ovario alcanza 16 por 11 mm. y está lleno de funículos blancos y de óvulos. El estilo es de 160 mm. por 3 mm. de diámetro, verdoso-claro; estigma de 30 a 40 mm. de largo, blanco-crema con superficie cubierta de pelusa y 14-16 lóbulos. Los alrededor de 80 estambres cercanos a los pétalos tienen 42 mm. de largo y están pegados a la boca del receptáculo. Los más bajos, alrededor de 400, tienen de 70 a 84 mm. de largo y brotan a diferentes alturas del receptáculo. La antera es de color amarillo-crema, de 2 por 3 mm. Las flores perfumadas se abren a las siete horas de noche y permanecen abiertos hasta las 10-11 horas de la mañana siguiente. El fruto es jugoso, de 50 mm. por 40 mm. verde, con la flor disecada pegada, cubierto de escamas y filamentos negros. Cuando se abre muestra la pulpa blancuzca y las pocas semillas negras.» (Ostolaza 1984: 102 traducción mía).

Britton y Rose describieron por primera vez el cactus estudiando un ejemplar encontrado en Cuenca, Ecuador, en 1918 y se debe a ellos la identificación *Trichocereus pachanoi* (Britton-Rose 1920). En el Manual de las Cactáceas de Backeberg se lee: «Trátase por doquiera, hasta Bolivia, de ejemplares vueltos agrestes de esta especie llamada *San Pedro* (...) El lugar del origen de la especie debe de ser buscado en las pendien-

tes del valle de Chanchán (Ecuador meridional).» (Backeberg 1959). Siempre de acuerdo a Backeberg, existen 47 especies de *Trichocereus* distribuidas en Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador, Perú. Las especies peruanas identificadas son 13. En el Perú el sanpedro crece espontáneo en los climas cálidos de las provincias de Ayabaca y en el valle interandino de Huancabamba (Piura). Se encuentra también en la Quebrada Santa Cruz, a m. 3,300 s.n.m. en el Dpto. de Ancash. (Ostolaza 1984: 102).

El *Trichocereus* crece espontáneo en una faja de altura incluida entre los 2,000 y los 3,000 metros s.n.m. La zona de origen no ha sido identificada certeramente. Esta cactácea es extensamente cultivada para fines terapéuticos y adivinatorios y también mágicos para defensa de las huertas y casas. Es objeto de un comercio muy intenso de la Sierra a la Costa pacífica donde la planta es vendida en los mercados ciudadanos de hierbas medicinales -señaladamente en Piura, Chiclayo, Trujillo, Lima- por yerbateros u, ocasionalmente en las fiestas religiosas de los patronos de los pueblos, por vendedores ambulantes.

El nombre del género *Trichocereus* deriva del griego *trichós* = «cabello», «pelo» -por las características flores peludas de este cactus- y del latín *cereus* = «en forma de cirio» porque se trata de un cactus columnar.

8. *Lineamientos farmacológicos y etno- farmacológicos*

(Nota del Dr. A. Bianchi). El *Trichocereus pachanoi* es una planta rica en mescalina o TMPE (trimetoxifeniletilamina) en la cantidad del 2% del cactus seco o del 0.12% de la planta fresca (Shulgin 1979). La mescalina es, además, el alcaloide encontrado en otras 10 especies de *Trichocereus*, incluyendo dos especies peruanas, el *Trichocereus cuzcoensis* y el *peruvianus* (Shulgin 1979) y en el cactus mejicano -mucho más conocido- *Lophophora williamsii*, o peyote, usado actualmente por los Huicholes y otros grupos étnicos de México. Además de la mescalina, en el *Trichocereus pachanoi* se encuentran tiramina, metiltiramina, metoxitiramina, ordenina, analonidina y tricocerene (Agurell et al. 1971). Todos los mencionados alcaloides, en práctica, han sido experimentados por el hombre. Su suministro no produce ningún cambio en la percepción: más bien parecen inducir un efecto sedante y, en dosis más elevadas, un verdadero sueño profundo y sin disturbios.

A dichos alcaloides podría atribuirse el efecto narcótico que siempre se halla presente en la ingestión de sanpedro y que, a veces, cobra una importancia relevante. La atención de los estudiosos, de todas maneras, se ha concentrado principalmente en la mescalina que es el alcaloide responsable de los efectos alucinatorios. La descripción la más completa de una experiencia mescalínica ha sido relatada por Shulgin (Shulgin 1979).

En la dosis oral de 350 mg., en general, se da una cronología en los efectos experimentados. Las primeras señas de un cambio son normalmente físicas: una media hora después de la toma se manifiesta una sensación de náusea a menudo acompañada por vómito. Se asiste a menudo a una moderada taquicardia y a un aumento de la presión arterial, fenómenos que pueden atribuirse, sin embargo, a la ansiedad y al temor que siempre acompañan las fases iniciales de este tipo de experiencia. Los cambios en la percepción se manifiestan aproximadamente después de una hora. La manifestación de los efectos sobre el SNC (Sistema Nervioso Central) concluye la primera fase de «*stress* físico» y precede la fase de las «modificaciones sensoriales» que sigue aumentando hasta alcanzar un máximo de intensidad en las 2-3 horas siguientes. Los cambios físicos observados en este período son marcadamente menores. Hay una vuelta a la normalidad de la frecuencia cardíaca y de la presión arterial después del inicial aumento y una extensa midríasis reactiva. La duración de la intoxicación es en total de 8-12 horas, mientras se mantiene en perfecta condición la capacidad mnemónica del sujeto que se acuerda por completo de todo lo acontecido y de todas las impresiones experimentadas en el transcurso de la experiencia.

Mientras que este modelo cronológico y la secuencia de los acontecimientos son lo suficientemente previsibles para todos los sujetos y para todas las ocasiones, el contenido y la dirección tomada por la imaginación del sujeto son del todo únicas e imprevisibles para cada experiencia. Algunos cambios sensoriales pueden ser observados con regularidad como la intensificación de la potencia visual mucho más allá de lo que uno se esperaría de la midríasis producida por la fofobia; intensificación de la percepción de los colores y de la percepción de modelos imaginativos con una marcada característica ondulatoria. En general, se manifiesta también una amistosa empatía hacia los seres animados y los objetos inanimados. (Shulgin 1979).

Un problema que muchos estudiosos han evidenciado es, en todo caso, la diferencia entre la ingestión del alcaloide purificado y la del cactus. Como se ha dicho anteriormente, el cactus puede contener alcaloides que no son alucinógenos en las dosis acostumbradas pero que pueden producir efectos narcóticos, o de todas maneras pueden modificar la experiencia misma. El contenido de estos alcaloides, además, varía notablemente de acuerdo a la variedad del cactus empleado: existen cactus en los que se encuentran prevalentemente sustancias con efecto narcótico o de otro tipo y variedades con una acción prevalentemente mescalínica. Hasta hoy no se han llevado a cabo experimentos que aclaren la relación del contenido de mescalina de acuerdo al tipo de cactus.

Como subraya Shulgin (1979) existen siempre algunas diferencias en los datos experimentales observados con los dos tipos de alucinógenos. El cactus viene usado por lo general en un rito sagrado y es generalmente ingerido en el transcurso de un tiempo bastante largo; la mescalina, al contrario, es suministrada en una sesión no-religiosa y en una única dosis. El cactus es ingerido siempre en la noche cuando el *input* sensorial se encuentra reducido; la mescalina, al contrario, se suministra en el día cuando el *input* sensorial es muy rico. El cactus de costumbre es utilizado en un marco caracterizado por un alto nivel de aceptación social; la mescalina, al contrario, casi siempre ha sido suministrada a sujetos no completamente conscientes, lo que presupone lógicamente cierta inaceptabilidad social. Por encima de todo, sin embargo, queda el hecho que en el cactus existen mucho más alcaloides caracterizados por múltiples acciones. Particularmente interesantes son, entre ellos, algunos homólogos de la mescalina con un marcado efecto empatógeno. Estos podrían ser particularmente importantes para explicar la activación emotiva responsable del *insight* religioso que constituye la diferencia más relevante entre los dos tipos de experiencia.

Es esta, pues, la dirección la más fascinante para la investigación que, opino, podría abrir nuevas posibilidades en la descifración de una experiencia muy compleja. Nuestra atención se ha enfocado especialmente en la omomiristilamina, indicada como un precursor teórico de la biosíntesis de la mescalina en el cactus y que es también un homólogo del MMDA, la famosa *éxtasis* del mercado estadounidense. Este compuesto alucinógeno produce una elevación en el humor y una ampliación del campo visual, sin producir distorsiones o náuseas paralelas, asociado

con un marcado estado eufórico. Su acción podría ser responsable de aquella expectativa empático-religiosa que constituye la primera fase de los efectos psicotrópicos de la planta. Trátase, sin embargo, de un modelo teórico que debe ser probado en la investigación en el campo que, de todas maneras, conlleva sendos problemas metodológicos. Como ya evidenció Anderson, existe siempre una notable dificultad por parte del sujeto cuando se trata de comunicar la experiencia religiosa producida por el cactus sagrado (Anderson 1985). Esto parece ser debido principalmente a dos razones:

- Siempre es difícil comunicar una experiencia esotérica profunda
- El cactus produce a menudo una desorientación sensorial que redundando en una pérdida de los normales sistemas de comunicación (Anderson 1985).

La experiencia con el cactus, como con la mescalina, es dividida, de todas maneras, en fases: primeramente hay una fase caracterizada por efectos físicos o mentales. Los síntomas físicos son: náusea, vómito, vértigo, transpiración, palpitaciones, sensación de frío o de calor, polhipnea, calambres al estómago, midríasis y estremecimientos. La fase de los síntomas síquicos puede, a su vez, ser dividida en dos períodos principales: un período preliminar caracterizado por la predominancia de los fenómenos eufórico-empáticos y por un período subsecuente caracterizado por una profunda experiencia psíquica en cuyo transcurso pueden producirse visiones, entendiéndolas como una síntesis entre la distorsión de la percepción asociada con una aptitud contemplativa. La culminación de la experiencia del sanpedro, entonces, coincide con la experiencia visual de las alucinaciones. Acuciosas investigaciones permiten distinguir dos tipos de efectos visionarios. Un primer tipo, que predomina en la primera parte de la fase alucinatoria, que ha sido especialmente estudiado por Klüver en su famoso trabajo de 1928 sobre la mescalina, puede definirse como de las «formas constantes» constituídas por imágenes relativamente sencillas estructuradas en cuatro modelos básicos:

- tapiz, reja, filigrana o látex
- túneles, embudos o conos
- espirales
- halos alrededor de los objetos (...)

El segundo tipo de los efectos visionarios, al contrario, es caracterizado por imágenes más complejas estructuradas en secuencias cronológicamente significativas con una predominancia de la imaginación sobre la percepción ordinaria de la realidad: en una palabra alucinaciones. La apariencia del mundo exterior se altera: el mundo mismo se altera en sus coordenadas espacio-temporales y adquiere una característica intangible típica de la revelación religiosa. En ella la realidad misma del conocimiento se estructura a un nivel distinto del ordinario. Para los curanderos el sanpedro es un «maestro» y su don es transportar el adepto a otro mundo para otorgarle conocimiento y el poder de las fuerzas de la naturaleza. (Bianchi-Polia 1990: 143-145).

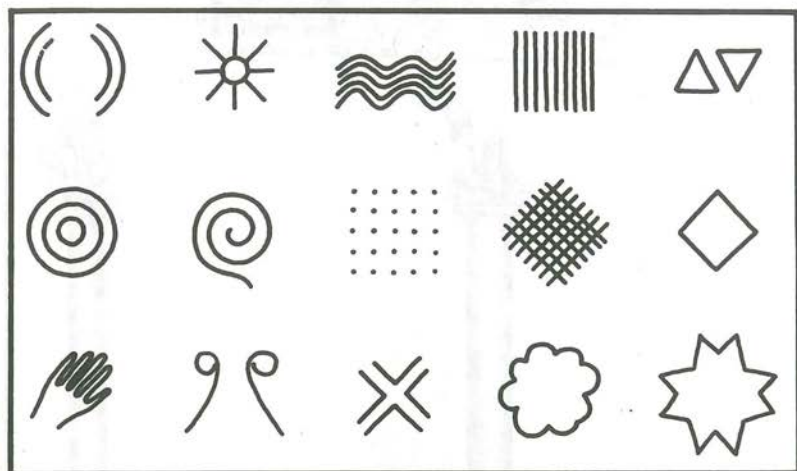
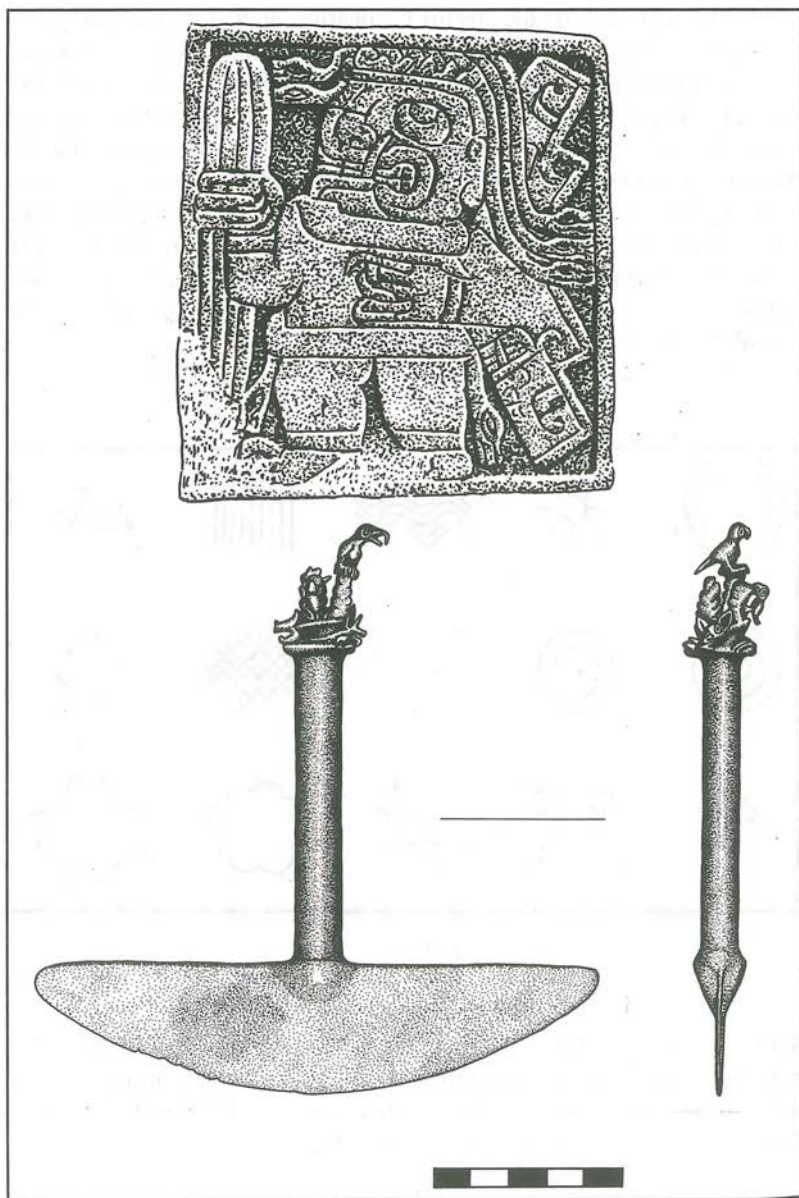
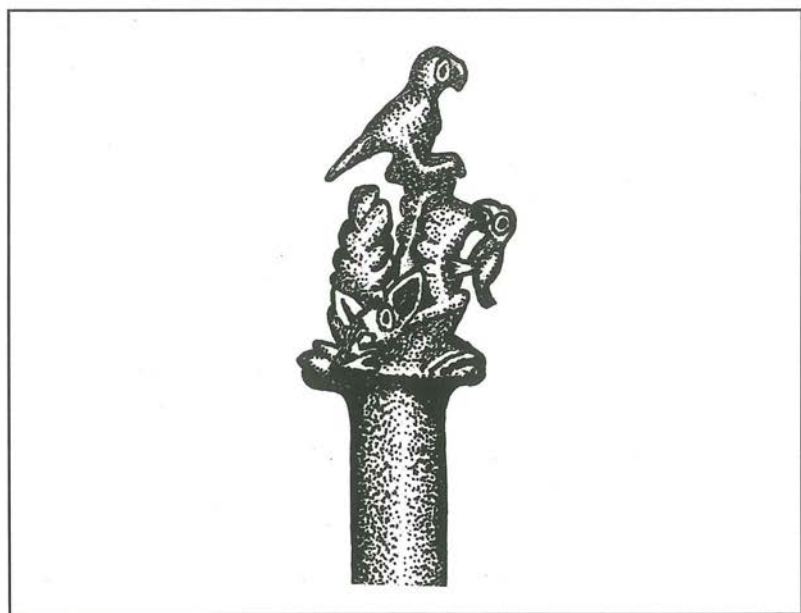


TABLA 2

NOTA: algunas de las fichas iconográficas, junto con un resumen del material expuesto en este capítulo han sido presentados como ponencia al Convenio Internacional «Plantas, Shamanismo y Estados de Conciencia», S. Luis Potosí, México, 16-20 nov. 1992.



ТАБЛА 3



CAPITULO 9

EL TABACO Y LAS MISHAS

1. *El tabaco*

Para ubicar correctamente el uso cultural del tabaco en el curanderismo andino, hay que enmarcarlo dentro del cuadro más amplio del empleo ritual del tabaco en las Américas prehispánicas y de nuestros días, así como el uso del sanpedro constituye una «área de mescalismo» peruana dentro de un «mescalismo sacramental» pan-americano. La obra más completa sobre el uso ritual del tabaco en la América latina es la de Johannes Wilbert: «Tobacco and Shamanism in South America» (Wilbert 1987).

En el Perú prehispánico de habla quechua el tabaco era llamado *sayri*: «Tabaco yerua. Sayri, y tomar Sayri, cincacuni.» (González Holguín 1989: 676). Hablando de las plantas que los indios del Perú ofrendaban a los dioses, el Anónimo Jesuita (Blas Valera?) relata «sacrificaban sayre (...) que por otro nombre dicen tabaco» (Anónimo 1968: 155). «De la yerba o planta que los españoles llaman tabaco y los indios *sayri*, usaron mucho para muchas cosas; tomaban los polvos por las narices para descargar la cabeza» (Garcilaso 1963: 76).

Entre las plantas psicotrópicas del curanderismo andino piurano el tabaco desempeña un rol de primaria importancia. La ingestión del tabaco -en forma de macerado alcohólico- nunca se da sola sino en combinación sinérgica con la decocción del *Trichocereus* y siempre por vía nasal. Las hojas del tabaco, desmenuzadas, o enteras, son puestas por un tiempo variable en alcohol de caña al que se le añaden, para la ejecución de

ciertos ritos («florecimientos») unos chorritos de perfumes, azúcar y otros ingredientes.

Las especies de tabaco usadas son dos: el tabaco cultivado (*Nicotiana tabacum*) y el tabaco salvático, o «tabaco moro» llamado también «del inga» o «saire» (*Nicotiana thyrsoiflora*). A menudo, para referirse al tabaco «moro» se emplea el antiguo término quechua y se le llama «sayre».

Algunos curanderos llaman «moro» al tabaco cultivado pero no curtido y «dulce» el tabaco cultivado curtido para cuyo efecto se usa miel de caña (maestro Agripino Caracungya, Ayabaca). Pero la distinción más general es la anteriormente mencionada.

El tabaco es cultivado en las zonas cálidas de clima sub-tropical por los mismos curanderos o, en cambio, se adquiere en los mercados (Piura, Ayabaca) o en tiendas «especializadas» (Huancabamba). La preparación de las hojas se hace enrollándolas hasta formar un rollo de veinte, o treinta centímetros de largo con un diámetro de cinco centímetros aproximadamente. Se acostumbraba también rociar en las hojas antes de enrollarlas miel de abeja. Alrededor del rollo se envuelve uniformemente jalándolo con fuerza, un cordelito vegetal que lo reviste todo. Así preparado, el tabaco se envuelve con hojas de plátano y se deja secar por un tiempo. Al rollo de tabaco se le dice «huanlla»/«huanclla». El nombre me parece derivación del quechua cajamarquino-cañari *wankuy* que significa «vendar», «envolver atando» (Quesada 1976: 96). En el quechua de Ayacucho *wanlla*, la «porción de granos que llevan» y *wanllay* «escoger lo mejor para sí», *wanllasqa*, «lo escogido, lo mejor, lo selecto» (Perroud Chouvenc 1970: 188).

En el «Vocabulario» de González Holguín (1608) «Huanllacuni» significa «Echar mano a lo mejor en el combite y guardarlo, o en huertas lo mas gustosso esconderlo, o guardarlo» (González Holguín 1989: 178).

Cuando la «huanlla» es lo suficientemente seca, se quita su envoltorio de hojas de plátano y se desata el cordel que la envuelve. Para el uso se corta la «huanlla» en rodajas muy sutiles.

Las dos especies de tabaco -el cultivado y el salvático- son

netamente distintas para lo que concierne el uso ritual y la ubicación en la «mesa». El «tabaco moro» se halla en la parte izquierda, o «mora» de la «mesa» curanderil mientras que el tabaco «dulce», o cultivado, ocupa la parte derecha o «suertera» de la «mesa» misma. El tabaco «moro» se usa antes de la medianoche, o en horas centrales de la noche. El cultivado se usa al amanecer. Con el tabaco «moro» se efectúan operaciones rituales apotropaicas y de defensa, con el cultivado operaciones propiciatorias, o «florecimientos». El tabaco «moro» se usa en conchas llamadas «toros», el «dulce» en conchas blancas. Esta diferenciación se enmarca en un contexto dualista salvático-cultivado (sin intervención-con intervención del hombre / naturaleza-cultura) que presupone una diferenciación básica que caracteriza toda la mitología andina; la liturgia curanderil; la teoría médica; la fitoterapia. Esta diferenciación puede expresarse a través del dualismo

No-bautizado (<i>moro</i>)	/ Cristiano
Autóctono	/ Alóctono

Hay que tomar en cuenta una distinción diferente que he documentado solamente en Frías (maestro Raúl Ramírez) y que considera únicamente el tabaco cultivado considerando «moro» el tabaco preparado macerando las hojas sólo en aguardiente y «endulzado» el mismo tabaco macerado en perfumes, miel, azúcar, gaseosas, etc. usado para los «florecimientos». El primero se usa para «aplastar encantos».

1.1. El empleo ritual del tabaco

He podido ubicar el uso del tabaco en las siguientes operaciones rituales:

1. Operaciones rituales mágico-defensivas (t. «moro»)
2. Operaciones rituales mágico-propiciatorias (t. «dulce»)
3. Succiones mágico-terapéuticas: en este caso el tabaco se usa con otras hierbas y/o perfumes teniéndolo el operador en la boca
4. Restricción («limpia») de objetos rituales con tabaco «moro» para liberarlos del «contagio» con que se han cargado por haber tocado el cuerpo del enfermo
5. Restricción de partes del cuerpo del enfermo con hojas de tabaco para fines mágico-terapéuticos («descontagio»)

6. Sahumerios de tabaco para exorcizar el «contagio» proveniente de tumbas u objetos y restos de «gentiles».

En el primer caso y en el segundo, el líquido de la maceración del tabaco es vaciado en conchas marinas de diferente tipo y forma y sorbido a través de la nariz izquierda-derecha alternadamente. Esta operación se llama «singada» / «singuiada» / «shingada». «Singar» (etc.) significa «hacer pasar un líquido a través de las narices inspirándolo». Examinaremos en detalle cada una de las operaciones rituales en las que se emplea tabaco (v. Cap. 13).

El empleo de jugo de tabaco, asumido por las narices, conjuntamente con la ingestión de sanpedro, desde una perspectiva farmacológica debe relacionarse con la interacción sinérgica de la nicotina con la mescalina y los otros alcaloides presentes en el sanpedro. Esta interacción es muy rápida y efectiva pues la nicotina, atravesando la barrera hemática, llega directamente al cerebro potenciando el efecto del sanpedro. Faltan, o desconozco estudios farmacológicos sobre la sinergia nicotina-mescalina.

Por lo que se refiere a las fuentes escritas, el cotejo de todas sería muy largo. Sin embargo, es significativa la notación del P. Bernabé Cobo (1653) sobre las diferencias entre tabaco cultivado y tabaco salvático. Esta notación toma en cuenta la diferente eficacia -debida a la concentración de principios activos principalmente la nicotina- en las dos especies de *Nicotiana*, la cultivada (*N. tabacum*) y la no cultivada (*N. rustica*): «Hállanse dos diferencias de *tabaco*: uno, hortense, que es el que aquí he pintado, y otro, salvaje, que nace en lugares incultos, el cual no crece tan alto ni produce tan grandes hojas, pero es de más fuerte y eficaz virtud que el hortense. Es el tabaco caliente en tercero grado; sirve para curar infinitas enfermedades aplicado en hoja verde y seca, en zumo, en polvo, en humo, en cocimiento y de otras maneras. Puesto un saquillo de *tabaco* sobre la cabeza o en el almohada, provoca sueño. Tiene gran enemistad contra las fieras y sabandijas ponzoñosas; por lo cual cuando los indios duermen de noche en partes que las hay, ponen esta yerba alrededor de sí, con que ningún animal venenoso les empee.» (Cobo 1964, I:185).

Para lo que se refiere a las fórmulas que acompañan el empleo ritual de tabaco, las examinaremos hablando de las ceremonias relativas.

2. Las mishas.

La literatura científica sobre shamanismo andino ha documentado suficientemente el uso cultural del *Trichocereus*. Insuficiente relieve, al contrario, ha sido dado a otras especies psicotrópicas de gran importancia pertenecientes, en su mayoría, al género *Brugmansiae*, las mismas que en el léxico curanderil del Ande piurano son llamadas *mishas*.

La primera que identificó botánicamente una de las *mishas*, el «floripondio» o «misha guar guar», ha sido la etnobotánica francesa Claudine Friedberg quien clasificó esta *misha* como *Datura arborea* L., perteneciente a la familia de las *Solanaceae*, sin otras especificaciones porque no pudo examinar las flores de la planta (Friedberg 1959: 443). En otra relación de sus trabajos la misma estudiosa identifica las *mishas* con las *Brugmansiae* (idem 1963: 384) sugiriendo también una relación etimológica -que me parece atrevida- entre *misha* y *mits-kway / mets-kway*, una *Brugmansia* utilizada por los naturales de habla Inga del valle de Sibundoy (Colombia meridional).

El uso de *Brugmansiae* entre los campesinos de Sibundoy ha sido documentado por Schultes (1955; 1963a; 1963b). En el mencionado valle ha sido documentada la mayor concentración de *Brugmansia sanguinea* y *B. aurea*. El *kamsa*, el shamán, usa estas especies para obtener la visión a fines terapéuticos y adivinatorios. Las mismas plantas son empleadas en las prácticas de magia negativa como acontece en la mayoría de culturas que utilizan las *Brugmansiae*.

En el shamanismo colombiano, las *Brugmansiae* pertenecen a la categoría de plantas «muy cálidas», al igual que en el sistema médico norandino las *mishas* y todas las plantas psicotrópicas. (Sobre el sistema de «calor» y «frío» entre los Coyaimas y Natagaimas de Colombia v. Faust 1986: 12-28).

En los Andes la presencia espontánea de las especies *Brugmansia aurea* y *B. sanguinea* se da más arriba de los 2.000 metros s.n.m. von Humboldt y Bonpland en 1900 documentaron el uso de un preparado narcótico, llamado *tonga*, utilizado por los sacerdotes del culto al Sol en el templo de Sogamoza, al Norte de Bogotá (Lockwood 1979: 149). Los Chibchas hacían tomar *Brugmansia* mezclada a la chicha a los esclavos y

a la mujer del curaca para que lo acompañasen en el más allá al momento de su muerte (Lockwood 1979:149).

Después de los estudios de Lockwood se adquirieron elementos morfológicos y datos experimentales suficientes para poder distinguir las *Brugmansiae* como género distinto del de las *Daturae* pues antes las primeras eran consideradas especies arbóreas pertenecientes al género *Datura*.

En el Perú, fuera del Ande, el uso de estas plantas está documentado en las culturas amazónicas. Entre estas culturas, especialmente importante es el caso de los Jíbaros de la Amazonía ecuatoriana pues las antiguas culturas del Ande piurano, señaladamente los Guayacondos, pertenecían al grupo étnico y lingüístico jíbaro. Los jóvenes jíbaros de Ecuador después de haber sido aislados en la selva y de haberse bañado ritualmente en las cascadas sagradas, observan una temporada de soledad y abstinencia. En este retiro, los jóvenes que se preparan al «sueño de juventud», toman un preparado de hojas de tabaco maceradas en agua. Cuando el efecto del tabaco no es suficiente, se les da a tomar el jugo de la *maikua* (*Brugmansia suaveolens*) macerada en agua (Harner 1972).

La primera descripción científica del uso de una bebida psicotrópica usada para entablar contacto con los antepasados y preparada con *Brugmansia sanguinea* se debe a Tschudi (1846: 21-23). La planta era llamada «huaca», seguramente por su poder y por el hecho de ser morada de un espíritu.

El nombre de *misha* que comprende todas las especies de *Brugmansiae*, deriva del quechua. En el quechua de Cajamarca *misha* significa «de dos colores» (Quesada 1976: 63). En el léxico shamánico del Ande piurano *misha* se aplica también al sanpedro con flores de dos colores y puede significar «planta psicotrópica» en general. El shamán, para indicar su función de vidente, es llamado «enmishau» / «enmishado». En Huancabamba he documentado el uso del término *misha* aplicado al grano de maíz que presenta unas estrías de color morado, o rojo-parduzco. Se considera un talismán eficaz llevar en el bolsillo uno de estos granos. Esta costumbre huancabambina nos permite hablar acertadamente de una supervivencia cultural de los tiempos prehispánicos. Arriaga (1621) escribe: «Con la misma superstición guardan las mazorcas del maíz que salen

muy pintadas, que llaman micsazara...» (Arriaga 1968: 205). «*Micsazara*» es vocablo compuesto por *zara / sara*, «maíz» y por *micsa* que debe, evidentemente, corresponder a *misha* en el sentido de «abigarrado».

El nombre quechua de las *Brugmansiae* era *wantuq*. En el quechua de Ayacucho *wantuq* es «floripondio de flores amarillas» (Perroud-Chouvinc 1970: 188).

El nombre de «floripondio» es antiguo como la conquista española. El P. Bernabé Cobo describe la *Brugmansia suaveolens* con el nombre de «floripondio»: «En esta ciudad de Lima llamamos *floripondio* a cierta flor, y el mismo nombre damos a la mata que la produce, que es un arbolillo del grandor de un pequeño ciruelo [...] todo el año va echando flores en tanta abundancia. que siempre está cubierta dellas [...] Es esta flor la mayor de cuantas producen los árboles y matas, hermosísima a la vista, blanca y de hechura de campanilla; tiene un palmo de largo, y el remate o boca de gran ruedo, de la cual salen cinco puntas retorcidas para afuera [...] Tienen un olor tan agudo y penetrante, que más es para de lejos que para perceberse de cerca; porque una sola flor destas que esté en un aposento, huele tanto, que causa enfado y aun suele dar dolor de cabeza a los que están dentro dél. Los españoles debieron traer esta planta de alguna provincia destas Indias a esta de Lima, porque los naturales no le saben el nombre [...] sus hojas son provechosas para curar quebraduras, majadas y puestas calientes en forma de emplasto sobre la rotura.» (Cobo 1964, I: 218).

En Ayabaca he podido documentar el nombre que antiguamente se daba a las flores de estas plantas, nombre que no había sido documentado antes y que es «huambo» y «huambar». Trátase seguramente de un vocablo originario, aunque no anterior a la conquista incaica de las tierras guayacondas (último cuarto siglo XV) pues antes en ellas no se hablaba quechua como lengua general. En quechua *wambar / wampar* significa «de forma triangular» y también «cuerno cortado para vaso».

En el Ande piurano las *mishas* se emplean para los fines siguientes:

1. Terapéutico-advinatorios, usadas solas o en combinación con el sanpedro por especialistas llamados «rastreadores»

2. Fitoterápicos: se aplican las hojas en las quebraduras, dislocaciones, etc.
3. Iniciáticos: se suministra el jugo crudo de *mishas* de alto poder y rigurosamente salvajes en ceremonias muy especiales reservadas únicamente a curanderos y, entre ellos, a personas altamente seleccionadas
4. Raramente las *mishas* son suministradas a pacientes por boca, o en otra forma, a causa de su alta toxicidad, del difícil control que requiere su dosaje y del entrenamiento especial que requiere su manejo por parte de quien las ingiere
5. En la magia negativa las *mishas* son utilizadas para producir químicamente el «daño por boca». En este caso el dosaje es calculado para producir trastornos más o menos fuertes y prolongados o locura permanente
6. En la magia amorosa, o «guayanche», para doblegar la voluntad de la víctima añadiendo el jugo de las *mishas* a las bebidas
7. Para la protección de la casa o de la chacra ofrendando, para este fin, al árbol de la *misha* especialmente sangre de animales.

Identificación botánica: ha sido efectuada por el botánico de nuestro grupo de investigación Dr. Vincenzo De Feo del Instituto de Química de las Sustancias Naturales (Universidad de Nápoles). La identificación ha sido llevada a cabo en el campo utilizando plantas vivas y en los lugares donde ellas crecen o son cultivadas, entre los 2.000 y los 3.700 m. s.n.m.

nombre vernacular nombre científico

misha león	<i>Brugmansia arborea</i>
misha galga	<i>Brugmansia x arborea</i>
misha oso	<i>Brugmansia x arborea</i>
misha curandera	<i>Brugmansia x candida</i>
misha rastrera	<i>Brugmansia x insignis</i>
misha toro	<i>Brugmansia sanguinea</i>
misha colambo	<i>Brugmansia suaveolens</i>
misha del inga	<i>Brugmansia versicolor</i>

La «misha ocultadora» y la «misha tigre» aún no han sido identificadas.

Las *Brugmansiae* contienen un alto porcentaje de alcaloides: 0.3-0.55% en la planta seca. El alcaloide principal es la escopolamina (30-60% del contenido total de alcaloides) junto con la nor-scopolamina, la atropina, la nor-atropina, la meteloidina, la hioscina (Evans et al. 1965).

2.1 El empleo terapéutico y ritual de las *mishas*

Voy a proporcionar las fichas de empleo de cada una de las *mishas* de acuerdo a las observaciones de campo:

1. «misha toro curandero»

Uso: adivinatorio

Preparación: macerada en vino blanco con esencias olorosas, pétalos de rosas blancas, claveles blancos por diez días.

Dosis: una concha de medianas dimensiones

Modalidades de uso: se sorbe por la nariz; se amarran dos hojas en cruz en la frente y en la nuca en la noche antes de acostarse.

Precauciones rituales: tabu del ajo, cebolla, ají, grasa de cerdo, sal, alcohol, sexo. Tabu del fuego y del agua (verla, tocarla).

Antídoto: se corta el efecto con el «arranque» compuesto por agua fría, azúcar blanca, jugo de caña, jugo de lima, harina de maíz blanco, miel. Se toma y se asperja el pecho, la cara, las palmas de las manos.

Uso terapéutico: no documentado.

Recolección: cuando la planta está con flores y con luna llena.

Habitat: cultivada.

2. «misha rastrera»

Uso: adivinatorio.

Preparación: hojas maceradas en vino blanco, o en una mezcla de alcohol de caña y vino blanco, por dos días.

Dosis: una hoja, máximo una preparada como se ha dicho hasta llenar una copita.

Modalidades de uso: parte por boca y parte por la nariz; se amarran dos hojas en cruz en la frente y en la nuca con venda de lana antes de acostarse; se frota la frente, la nuca, la cabeza.

Precauciones rituales: ofrendas de azúcar y miel de palo a la planta antes de recogerla; tabus como los anteriores.

Antídoto: el «arranque» preparado y usado como se ha dicho después de 24 horas de haber tomado el preparado.

Uso terapéutico: no documentado.

Recolección: cuando la planta está con flores, con luna llena, en las primeras horas de la madrugada y antes del amanecer.

Habitat: cultivada.

Relato la fórmula usada por el maestro Raúl Ramírez para recoger una muestra de «rastrera» para mi herbario: «Que todos los amigos que están aquí presentes no los vayas a shucar, no les vayas hacer nada malo, son tus amigos, son amigos de tu dueño, amigos visitantes, amigos del Perú, no les vayas hacer ningún daño, no les vayas a shucar ni te vas a resentir. Serás buena siempre conmigo, estarás dispuesta a todo remedio, al cuidado y al rastreo cuando se te pida». (Frías 1988)

3. «misha galga»

Uso: adivinatorio; terapéutico; mágico-negativo

Preparación: macerar las hojas en Timolina y Agua Florida con alcohol de caña.

Dosis: para fines adivinatorios se amarran dos hojas en cruz en la frente y en la nuca.

Modalidades de uso: para fines adivinatorios se toma una copita al momento de ingerir el sanpedro, o se sorbe mitad de la misma por las narices y mitad se toma por boca; para fines terapéuticos se amarran varias hojas preparadas como se ha dicho en la parte por 24 horas.

Precauciones rituales: ofrendas al espíritu de la planta al momento de recogerla para que no haga daño a quien la recoge. Se observan los mismos tabus que para las otras y, después del uso se toma el «arranque».

Antídoto: el «arranque» preparado como se ha dicho.

Uso terapéutico: para reumatismos.

Uso mágico-negativo: se prepara como se ha dicho pero con viznaga y ruda y se escupe por la boca pronunciando el nombre de la persona que se quiere dañar.

Recolección: modalidades no documentadas.

Habitat: cultivada o espontánea.

4. «Misha ocultadora»

Uso: adivinatorio.

Preparación: macerar en agua de la Gran Huarinja (o Laguna Negra) dos hojas por 43 (*sic*) horas.

Dosis: dos dedos del preparado en un vaso limpio.

Modalidades de uso: por boca y al mismo tiempo se amarran dos hojas en cruz en la frente y dos en la nuca con venda de lana.

Precauciones rituales: ofrendas de vino blanco, miel, lima, azúcar; recitación de fórmulas propiciatorias; se observa la dieta por tres días conjuntamente con los tabus normales.

Antídoto: «arranque» preparado como de costumbre.

Uso terapéutico: no documentado.

Recolección: en horas del anochecer y exclusivamente la planta cultivada porque ella debe «acostumbrarse» a quien la usa.

Habitat: cultivada.

5. «Misha colambo»

Uso: terapéutico: mágico-defensivo.

Indicaciones: pérdidas blancas de la mujer; heridas; contusiones.

Preparación: 1ª se hierven las hojas en agua hasta que se ponga verde; 2ª se hacen macerar las hojas en Timolina, alcohol de caña, aceto.

Modalidades de uso: 1ª se hacen lavados y baños de vapor a la vagina; 2ª se aplican las hojas maceradas como se ha dicho en la parte interesada frotándola primero con el preparado. Para las heridas que demoran en cicatrizar se añade al preparado hojas de tabaco. Se excluye el uso interno.

Precauciones rituales: bañarse antes de recogerla.

Antídoto: el «arranque».

Uso terapéutico: para leucorrea interpretada como resultado de un «enfriamiento» de la vagina, la planta cura por ser muy cálida; para contusiones, hinchazones, heridas.

Uso adivinatorio: no documentado.

Uso mágico-defensivo: la planta defiende la chacra de los ladrones.

Recolección: época no documentada.

Habitat: cultivada.

6. «Misha oso»

Uso: terapéutico; mágico-defensivo.

Indicaciones: Pérdidas blancas, o con sangre, de la vagina.

Preparación: se hacen hervir en un litro de agua 5 hojas por media hora. Cuando los disturbios son graves se hacen hervir hojas de las siete *mishas*.

Modalidades de uso: lavados vaginales y baños de vapor a la vagina; se aplican las hojas. Se excluye el uso interno.

Precauciones rituales: no documentadas.

Antídoto: «arranque».

Uso mágico-defensivo: protege las chacras.

Uso adivinatorio: no documentado.

Recolección: época no documentada.

Habitat: cultivada.

7. «Misha león» (= «misha del puma»)

Uso: terapéutico.

Preparación: hojas maceradas en alcohol de caña. Jugo crudo de las hojas majadas añadiendo Timolina y alcohol.

Modalidades de uso: frotaciones y emplastes. Se excluye el uso interno.

Precauciones rituales: no documentadas.

Antídoto: «arranque».

Uso terapéutico: hace cicatrizar las heridas; baja las hinchazones; desinfecta las heridas.

Recolección: época no documentada.

Habitat: cultivada.

8. «Misha curandera»

Uso: terapéutico.

Preparación: hojas frescas; hojas maceradas en alcohol de caña para dolores de cabeza.

Dosis: una hoja macerada para dolor de cabeza. Es considerada muy tóxica y muchos curanderos afirman que una dosis equivocada puede ser letal.

Modalidades de uso: se sorbe por la nariz un poco del líquido de la maceración y con el mismo se frota la cabeza.

Precauciones rituales: no documentadas.

Antídoto: «arranque».

Uso terapéutico: zumbidos al oído; dolores de cabeza; reumatismos.

Recolección: preferiblemente en mayo, en la época en que florece.

Habitat: cultivada.

9. «Misha tigre» (= «misha del jaguar»)

Uso: terapéutico.

Preparación: se escupe Agua Florida en las hojas frescas y se dejan amarradas con vendas por toda la noche.

Modalidades de uso: de uso externo, aplicaciones locales.

Precauciones rituales: se aplican las hojas a oscuras, antes de acostarse. Antes del alba se toma el arranque. Las hojas usadas se arrojan lejos en un lugar solitario para que el mal no se contagie.

Antídoto: «arranque».

Uso terapéutico: para contusiones y luxaciones.

Recolección: en cualquier tiempo.

Habitat: cultivada.

10. «Misha del Inga»

Uso: adivinatorio; terapéutico.

Preparación: una hoja, o una hoja y dos flores en vino blanco dejando la botella enterrada por ocho días; el jugo de las hojas majadas con el mortero.

Modalidades de uso: se frota la parte adolorida. Para fines adivinatorios se sorbe el jugo crudo por las narices después de tomar sanpedro.

Precauciones rituales: hay que observar todos los tabus y dieta antes del uso (tres días). Después de ingerir esta *misha* se observa «dieta de luz» permaneciendo a oscuras y en silencio absoluto por un período mínimo de 24 horas.

Antídoto: «arranque» preparado de acuerdo a la fórmula general a la que se añaden pétalos de rosas blancas.

Uso terapéutico: para dolores musculares.

Recolección: en el plenilunio.

Habitat: se usa exclusivamente la planta salvaje.

2.2. El aspecto mítico

He notado una identificación del espíritu de las *mishas* con el nombre de cada una de ellas. La «misha galga» se manifiesta como un perro cazador. El castellano «galgo» deriva de una palabra antigua germánica *galgr* que se traduce «lebre». No se puede excluir una derivación del quechua *jalqa*: la zona de altura de la Cordillera. El espíritu de la «misha colambo» se manifiesta como la serpiente homónima: «Se transforma en colambo. Se transforma en animal a las doce de la noche. Usted quiere agarrar la hoja y agarra la cabeza del colambo. Son plantas cuidadoras. Una persona que roba estas plantas se tulle allí mismo. Al momento de sembrarla se echa cigarro, cañazo, sangre de algún animal y se le dice encantándola con olores que si una persona la quiera coger se deje pero le de dolores de barriga.» (Francisco Guerrero, «hierbatero», Huancabamba 1988). De la «misha oso» el mismo «hierbatero» dice: «También es cuidadora. Cuida formando un oso por debajo del árbol y el oso se ve tomando sanpedro.» La «misha león» se transforma en puma: su flor recuerda la forma de la cola del puma. La «misha curandera» se transforma en serpiente venenosa.

Casi todas estas *Brugmansiae* son cultivadas en huertas especiales llamadas «jardines» y separadas de la chacra donde se cultivan las especies alimenticias. Por lo general, se advierte cierta desconfianza hacia las *mishas* no cultivadas porque se cree que las plantas que crecen espontáneas en lugares solitarios del Ande no están acostumbradas a la presencia del hombre, son «ariscas» y difíciles de controlar. Esta consideración debe derivar de la experiencia de la domesticación de los animales que en cautiverio se «acostumbran» al hombre. El cuidado especial para con estas plantas deriva de su poder altamente tóxico, poder que se atribuye al carácter «arisco» del espíritu. Esta cualidad es la que hace que las *mishas* sean consideradas eficaces para proteger la casa y las huertas.

Por lo que se refiere a la «misha del Inga», al contrario de las otras especies, su eficacia está relacionada a su habitat natural: la cordillera. A esta *misha*, que juega un rol importante dentro de ceremonias muy exclusivas del curanderismo andino del Norte, la tradición le otorga el prestigio de haber sido usadas por los Incas, maestros de todos los maestros, conocedores de todos los secretos de plantas, cerros y «encantos». Y los Incas pertenecen, culturalmente, al mundo de los no-bautizados, al anti-

guo orden andino. Son «moros» y no gustan del microcosmo de la huerta ordenado por la mano del hombre sino de la naturaleza silvestre ordenada por las manos de Dios o, de acuerdo a una cosmogonía más antigua conservada en un fragmento de mito, por el mismo poder: de los Ingas Reyes quienes fundaron la segunda época del mundo. Sus espíritus y encantos viven en las soledades y despoblados de las punas, allí donde la *misha* -dejada por ellos a los venideros- crece entre rocas con sus hojas «de los siete colores del arco iris». Un vez más reaparece el simbolismo numérico del siete, como en el sanpedro de siete «vientos», relacionado con una planta psicotrópica a expresar su poder que permite al hombre de extender su «vista» en los tres espacios cósmicos -arriba, aquí, abajo- y en las cuatro direcciones de este mundo.

Por lo que se refiere a las ofrendas, estas no difieren de las que se acostumbran para la recolección del sanpedro. Difiere, en cambio, la «dieta» que es mucho más estricta e incluye, en ciertos casos, la prohibición de ver cualquier tipo de luz por 24 horas o más.

Por lo que se refiere al empleo de las *mishas* como cuidadoras, relato un raro documento de «recomendación» de una planta de «*misha* rastrera» usada para cuidar el ganado. La planta en cuestión era de «*misha* rastrera» y se trataba de un arbolito a medio crecer. Después de cavar el hoyo, en el mismo se le echaron pelos de los animales que la planta debería cuidar. Al poner la *misha* en su hoyo se recitó la siguiente fórmula de «recomendación» para que la planta se volviera «*misha* criandera»: «Aquí te siembro para que defiendas mi ganado, vacunos, ovejas, cabras. Este es mi ganado, aquí tienes la muestra [el pelo] y tu los cuidarás. Dónde ellos vayan, tu los vas a proteger. No podrán salir fuera deste sitio porque vendrán otra vez a este sitio, tu los llamarás. Cualquiera que robe no podrá sacarlos afuera de este terreno, y si logran llevarlos a otro sitio, arrancarán la soga y vendrán aquí donde tu estás, donde están mis potreros». Puesta la tierra en el hoyo, la *misha* recibió ofrendas de perfumes (Florida, Tabú, Atkinson). La época mejor para plantar una *misha* «criandera» es el plenilunio, la hora es la noche o la madrugada cuando todavía el sol no alumbra, lo que documenta una relación estrecha entre la planta, su función de «criandera» y una de las funciones de la luna que es favorecer el parto y la cría. (Frías 1988, maestro Raúl Ramírez).

2.3 El aspecto fitoterapéutico

Si se toma en cuenta, desde la perspectiva de la teoría médica tradicional andina, la naturaleza de los disturbios para cuya curación se emplean las *mishas*, se nota que todos aquellos son causados por un exceso de calidad «fría». La calidad especialmente «cálida» de las *mishas* equilibra («balancea») este exceso. A su vez, la cantidad de «calor» introducida en el organismo por estas plantas es muy alta y debe ser «balanceada» por un compuesto «fresco»: el «arranque». La acción farmacodinámica de este preparado no puede explicarse simplemente dentro de lo cultural, merece un atento estudio farmacológico pues su eficacia es física y su efecto casi instantáneo como he podido apreciar, en varias ocasiones, en otros y en mi misma persona.

«La aplicación externa de las hojas revela un antiguo conocimiento de que su acción farmacológica puede obtenerse por absorción cutánea.» (Cabieses 1993: 193).

El nombre general de otras solanáceas pertenecientes al género *Datura* en el antiguo Perú era *chamico*. El P. Cobo da la siguiente descripción de una de estas que corresponde a la «manzana espinosa» (*Datura stramonium*): «La yerba que los indios llaman *chamico* crece un codo, poco más o menos; tiene las hojas mayores algo que los bledos, con unas puntas a los lados: echa una flor blanca de hechura de campanilla, pequeña, que se convierte en unas cabezuelas del tamaño de las adormideras, cubiertas de agudas espinas, en cuya cavidad se encierra la semilla, que es como de rábano, la cual dicen que es tan fría como el apio. Tomado su cocimiento adormece los sentidos. Usan los indios dél para embriagarse, y si se toma mucha cantidad, saca de sentido a una persona de manera que, teniendo los ojos abiertos, no ve ni conoce. Suélnse hacer grandes males con esta bebida; y aún no ha mucho tiempo que sucedió en este reino, que yendo camino un conocido mío con otro compañero, éste, para robarlo, le dió a beber *chamico*, con que el paciente salió de juicio y estuvo tan furioso, que desnudo, en camisa, se iba a echar en un río. Agarráronlo como a loco y lo detuvieron, y estuvo desta suerte sin volver en sí dos días. El zumo de las hojas desta yerba, mezclado con unas gotas de vinagre y aplicado sobre el hígado y espinazo, quita la intemperie cálida y es contra las fiebres ardientes; y el cocimiento de las

mismas hojas, bebido de ordinario, es contra la calentura continúa.» (Cobo 1964: 196-197).

3. *El empleo de Brugmansiae y Daturae en las Américas*

Para enmarcar el uso de estas Solanáceas dentro del contexto médico y religioso de la Américas será útil trazar un escueto perfil de su empleo.

Entre los antiguos Aztecas la Datura (*D. inoxia*) era usada por los sacerdotes-oráculos y se encuentra en el Códice Badiano con el nombre de *tolohuaxihuitl*. Se llamaba también *toloatzin*.

Entre los Huicholes de México, el personaje de un mito, Kieri, cuya relación con el Sol es muy estrecha, es un mago que encanta los caminantes con la música de su violín. A los que, fascinados, se quedan a escuchar Kieri ofrece su cuerpo vegetal: flores, hojas, corteza, raíces. Quien acepta, se aloca o se duerme y muere. Los Huicholes ofrendan al espíritu vegetal Kieri flechas rituales, o queman velas en su honor para exorcizar sus terribles poderes. El mito de origen cuenta que el brujo Kieri fue vencido en duelo por Kauyumarie y transpasado por cinco flechas mágicas. Kauyumarie, ayudado por el *ikuri*, o peyote, se apodera de los poderes de Kieri. La planta asociada con el mito de Kieri es la *Datura inoxia*. Furst (1981: 191-192) propone una interpretación histórica del mito: el superponerse del culto y del uso del peyote a un antiguo y originario culto y uso de las Daturas que, por sus características químicas, resultan mucho más peligrosas del peyote pues la concentración de alcaloides de las Daturas (y *Brugmansiae*) varía notablemente de acuerdo a factores ecológicos no sólo en la misma especie sino en las distintas partes de la misma planta (Furst 1981: 195).

Los indios del estado de Virginia, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVIII, usaban la Datura en los ritos de iniciación de los jóvenes: la decocción de las raíces de la planta se llamaba *wysoccan* y se suministraba a los iniciandos después de una larga segregación en el bosque y especiales dietas alimenticias. La experiencia psicotrópica propiciada por la intoxicación de Datura era finalizada para producir en los iniciandos una auténtica experiencia de «muerte» y renacimiento que in-

cluía el olvido del idioma natal y un nuevo aprendizaje del mismo, la ruptura de los vínculos familiares y la cesación de las actividades normalmente desarrolladas hasta el momento de la iniciación.

Entre lo indígenas de la California (tribus meridionales de los Shoshones) en los ritos de iniciación se usaba *toloache* (*Datura*). El *toloache* se podía tomar una sola vez en la vida y se utilizaba el jugo de las raíces, majadas con el mortero, mezclado con agua. A veces los iniciandos fallecían en la prueba. Los efectos de la intoxicación duraban hasta tres días. En este periodo el iniciando obtenía la visión de un espíritu animal que, a veces, le enseñaba un canto que él no debía revelar a nadie (Furst 1981: 200-201; Kroeber 1953).

El shamán de los Cahuillas de California meridional, por medio de la *Datura*, «volaba» hacia el mundo de los espíritus y de los muertos y podía transformarse en puma, o águila (Hooper 1920; Strong 1929; Bean 1972).

CAPITULO 10

LA MESA: EL «ALTAR» DEL CURANDERO Y SU AJUAR

1. Los objetos que conforman la mesa: los «artes»

Cada curandero posee un ajuar personal de objetos rituales. Estos, en general, son heredados de su propio maestro -si el curandero pertenece a una línea de iniciación patrilineal, o de maestro a discípulo- siendo el ajuar poco a poco enriquecido con nuevos objetos que pueden ser comprados, adquiridos en otro modo, o encontrados. El conjunto de los objetos que conforman la mesa se llama «los artes». Algunos de estos «artes», como la «espada mayor», la vara de chonta -llamada «vara de defensa» o «citadora»- y la sonaja («chungana») junto con las conchas y caracoles marinos, son inseparables de la función misma del curandero. Este, sin su espada y su vara, no podría defender a si mismo y a sus pacientes de los ataques de brujos enemigos y «aires malos»; sin la sonaja no podría llamar a sus espíritus auxiliares («citar los encantos») y sin la conchas no podría efectuar la «singada» de tabaco.

Cada uno de los objetos mágicos debe de ser *sintonizado* (el término es «ajustado») con quién deberá usarlos. En falta de esta «simpatía mágica» el poder del objeto se vuelve peligroso hasta para el mismo operador. Por consiguiente, cada «arte» debe de ser ritualmente preparado por quién deberá usarlo. Dicha preparación ritual se llama «compactar los artes». Su objeto es «despertar» cada uno de los «artes» evocando el poder (el espíritu) que lo anima y sintonizándolo con el operador. Al mismo tiempo, los «artes» son consagrados en las lagunas del Ande (en Huancabamba las Huarinjas).

Para saber cuál entidad reside en el objeto, el curandero toma sanpedro y la reconoce quedando así establecida, al mismo tiempo, la función misma del objeto. Desde luego, en el criterio de selección funcional de un objeto del ajuar influye la forma del objeto mismo, su procedencia, sus analogías simbólicas, factores que determinan el contenido de la visión o inciden considerablemente sobre él.

Cada «arte» presente en la *mesa* del curandero es el soporte visible de un poder invisible, o «encanto». El poder deriva de la presencia de la entidad mítica («espíritu») que anima el objeto mismo.

En el «sueño», la visión subsecuente la ingestión de sustancias psicotrópicas, el poder de los «artes» se hace visible manifestándose en una de las formas características del patrimonio simbólico andino, de acuerdo a la cultura del curandero.

Los objetos presentes en la *mesa* son símbolos activos de un universo de fuerzas y medios para comunicarse con ellas y la *mesa* misma es el compendio simbólico del cosmos de acuerdo a la cosmografía andina (V. Cap. 11).

En virtud de la relación existente entre los «artes» y las entidades del mundo mítico, actuando sobre cada uno de los objetos puede actuarse sobre la entidad espiritual que le corresponde.

1.1. El criterio de selección de los «artes»

En la selección de cada uno de los objetos del ajuar influyen varios factores determinantes:

- a. El origen del objeto: si ha pertenecido a un curandero afamado y poderoso; si ha sido encontrado en un lugar poderoso como son ciertos cerros, lagunas, cuevas, huacas, ruinas o tumbas prehispánicas. En este último caso se considera al objeto saturado por el poder, o «virtud» de los «gentiles» o «ingas», o de los «moros jibareños» si los objetos provienen de la Selva amazónica.
- b. Ser el objeto parte de un animal, o planta que goza de prestigio mágico como son, p. ej., la grasa del puma o su piel; la grasa del buitre; las uñas de la Gran Bestia, el Ante (*Tapirus americanus*); el

pico o las plumas de ciertos pájaros; el corazón del añás; la piel de la serpiente macanche; la piel del venado andino o taruga; las maderas del hualtaco, del palosanto, del membrillo, del ajosjaspe, del chiquir huandure, etc.

- c. El hecho de formar parte de la tipología de objetos que tradicionalmente deben conformar la *mesa* como son la/s espada/s; las varas; las conchas y caracoles; los cristales; los imanes; los objetos arqueológicos; ciertas hierbas y semillas olorosas, etc.
- d. La forma del objeto, como es el caso de ciertas piedras cuya forma es extraña o sugiere la de figuras significativas dentro del mundo simbólico (el «inga», la «reina inga») o importantes dentro del mundo mágico como es la del toro cuya función mágica es defender y atacar y permitir la reproducción del ganado; piedras en forma de órganos como el corazón, los riñones, el hígado, el falo, la vagina, las ubres; ciertas hojas de la planta llamada «coñera», o «sinvergüenza» usadas en los talismanes amorios porque reproducen la forma de la vulva. La forma del pubis femenino típica de ciertas conchas del tipo *pecten*, etc.
- e. El color: entre los colores, especialmente importante es el rojo por su relación con la sangre y el fuego (con sus dos cualidades, positiva y negativa); el blanco por su relación con la pureza, la descontaminación de los «contagios», la propiciación de la buena suerte y la parte derecha de la *mesa*, «blanquear» expresa estas acciones rituales; el negro por su relación con la noche, la oscuridad que impide la visión de los brujos enemigos, la muerte y el mundo subterráneo, la parte izquierda de la *mesa*: «oscurecer» expresa el efecto de prácticas mágico-negativas.
- f. Las cualidades propias del objeto como son la transparencia; el magnetismo; la capacidad de engendrar chispas propia de cierto tipo de pedernal usado en los ritos de «limpias» para alejar al mal.
- g. La función propia del objeto como es la de cortar y punzar en el caso de las espadas y puñales; de hincar en el caso de los cuernos, puntas y espinas; de golpear en el caso de las antiguas porras y hachas de guerra prehispánicas; de majar como es el caso de las manos de batanes.
- h. El nombre, como es el caso de una colonia llamada Agua Florida por su relación con la función del «florecimiento» -la propiciación de la salud y suerte- y la acción del «florecer» que es recobrar salud y suerte.

- i. Para muchos de los «artes», además, hay que tomar en cuenta dos factores psíquicos: la *resonancia afectiva* que lo relaciona con el momento en que el curandero lo encontró, o con la persona que se lo entregó y el *poder evocador* que el objeto ejerce en la psique del shamán.

Cada objeto adquiere una identidad funcional en relación con el mundo mítico al momento en que su «virtud» (su espíritu) se manifiesta la primera vez al curandero en visión. He tenido el raro privilegio de asistir a la inauguración de la *mesa* de un nuevo maestro en la Laguna Huarinja de Huancabamba en 1988. Esta inauguración ritual se llama «compacto», palabra que expresa el pacto estipulado entre los «artes» y la laguna y entre aquellos y el shamán que los usará. Los «artes», uno por uno, fueron sumergidos en las aguas después de una ceremonia propiciatoria en la que se pedía, con fórmulas y ofrendas, a la laguna que asistiese al shamán. En la noche del mismo día, después de la bebida comunitaria de sanpedro, y estando parado frente a la nueva *mesa*, el mismo maestro que había bañado los «artes» en la Huarinja y que había sido también el iniciador del nuevo curandero dueño de la *mesa* que se iba a estrenar, empezó a dictar los nombres y funciones de cada uno de los «artes». Al mismo tiempo, aconsejaba las ofertas que deberían ofrecerse y revelaba la forma del espíritu del objeto que se le manifestaba en la visión: un viejo cenicero que presentaba en relieve la figura de una mujer desnuda fue bautizado Sirenita del Mar y su «encanto» -obviamente- se manifestó como una mujer saliendo de las aguas del mar.

Después de adquirir su identidad mítica, cada uno de los «artes» pasaría a existir en el mundo de los «encantos». Desde entonces se le llamaría con su verdadero nombre y su primitiva función (profana) dejaría de existir. Aquel cenicero sería utilizado como valioso recipiente para sorber el jugo de tabaco dulce porque su espíritu, la Sirenita del Mar, por su relación con las aguas y su «sexo» y por su energía «fresca», tenía el poder de «endulzar» y «refrescar» y resultaría preciosa en todas las operaciones rituales de «florecimiento». Desde aquel momento, el cenicero en su nueva dignidad de «arte» curanderil, pasaría a formar parte de la derecha de la *mesa*, la «florecedora», o «suertera». La misma donde se encuentran toda las «frescuras» y «dulzuras».

Al centro de la mesa de Adriano Melendres (San Juan de Titora) junto con un enorme cristal de cuarzo, se hallan dos viejos faros de camión cuya función -de acuerdo a su función material- es la de alumbrar el camino («aclarar») al shamán cuando se halle viajando fuera de su cuerpo. No importa si éstos materialmente ya no funcionan y están apagados: funcionan aún dentro de lo espiritual. Su ubicación en la *mesa* es la correcta de acuerdo a la tradición curanderil pues la parte central de la *mesa* sirve para ver, es el «campo» de la visión. Por esta misma razón junto a los faros se ubica el cristal de cuarzo, porque es transparente y claro y su cualidad física, transpuesta a lo mágico, se transforma en poder de claridad. La compacta naturaleza del mundo material, compacta y dura como el cristal de cuarzo, como éste se hace transparente y luminosa ante los ojos espirituales del shamán. Junto a estos «artes», en la misma parte de la *mesa*, se halla la cabeza cortada del sanpedro pues es él (el espíritu que en él mora) el «maestro de los maestros» propiciador de la visión.

La presencia de objetos de uso cotidiano y marcadamente profano en la *mesa* parecería, a primera vista, anacrónica y desculturizante. Las *mesas* de algunos maestros en su aspecto exterior y a los ojos de un profano, asemejan a las baratijas de los vendedores ambulantes. La impresión de aparente desorden y el mal gusto que parece ser el criterio utilizado en su selección son decepcionantes. Por el contrario, si se hace el esfuerzo de pasar más allá de las apariencias buscando el *significado cultural* de cada objeto, se halla un maravilloso y complejo conjunto de símbolos que expresa las nuevas funciones de los mismos. El mismo esfuerzo se requiere para encontrar al shamán bajo el poncho roto y la ropa vieja y parchada del campesino norteño que encubre su figura. Volviendo a los faros en la *mesa* de Adriano, esos viejos faros ya no alumbran pero su luz eléctrica de nada serviría en los caminos invisibles del shamán. También su apariencia de cosas apagadas e inútiles es ilusoria: su nueva luz ya no es visible para quienes utilizan ojos físicos pero es real y viva para el shamán.

En la *mesa* de Santos Calle, de Hualcuy, se encontraba una gran hacha de cobre incaica. Santos dijo que la había heredado de su padre quien la había recibido de otro maestro. Cuando le pregunté quién había sido el primer eslabón de aquella larga cadena, sin dudar contestó: «El

rey inga». Esta hacha servía a proteger la *mesa* de los ataques de los «maleros».

Una vez adquirido su nuevo nombre y su identidad mítica, el «arte» debe ser «despertado»: el maestro iniciador, u otro maestro, o el mismo que usará la *mesa*, tocando una campanilla de plata o de otro metal de timbre muy claro, efectúa una operación ritual llamada «recomendación» explicando al «arte» mismo cuándo deberá intervenir con su poder, para qué deberá servir y cómo deberá ayudar al shamán. Al mismo tiempo, se le recuerda el nombre del maestro al que deberá servir. En realidad la «recomendación» está dirigida al espíritu cuyo cuerpo es el objeto mismo. La «recomendación» a la que tuvo la suerte de asistir, se repitió para cada objeto al que el maestro se dirigía mencionando su nuevo nombre. La estructura ritual de la «recomendación» es la siguiente:

1. Mención del nombre del «arte»
2. Mención del nombre del maestro que lo utilizará
3. Declaración de la función del «arte»
4. Recitación de la fórmula: «despierta [nombre del «arte»] despierta»
5. Ofrendas de perfumes rociadas sobre el «arte».

Para llegar a ser «funcional» -es decir mágicamente activo- cada objeto debe ser sometido a las siguientes operaciones rituales:

1. «Compacto» entre el «arte» y el operador
2. Reconocimiento en visión de la entidad mítica que anima el «arte»
3. «Recomendación» y «despertamiento»

El nombre de «arte» siendo de género masculino se aplica a los objetos de la *mesa*, el género femenino se aplica, a veces, al conjunto de las conchas, «las artes». Estas poseen un «sexo» mágico relacionado con el agua -elemento femenino por excelencia- salvo los caracoles del tipo *Strombus* que son «masculinos» y son llamados «toros». Se llama «arte preferido» el objeto que, en el conjunto del ajuar, reviste para el curandero que lo maneja una importancia especial.



1



2



3



4

2. Clasificación funcional de los «artes»

De acuerdo a la función que desempeñan en la *mesa*, es posible clasificar los «artes» y, en la clasificación que voy a exponer, he respetado el criterio que dicta su ubicación en la *mesa*.

- a. Instrumentos para la *protección* en contra de las fuerzas negativas («contagios») que actúan autónomamente o como consecuencia de operaciones mágico-negativas. Caben en esta categoría las espadas, dagas y puñales; las varas de chonta, hualtaco, palosanto etc.; las armas precolombinas y los objetos de excavación; las piedras-huacas; ciertas hierbas como el tabaco y la ruda; los caracoles del tipo «toro» (con puntas). En la misma categoría, pero actuando como protección religiosa del operador, hay que considerar las imágenes del repertorio cristiano.
- b. Instrumentos para la *defensa y el ataque* mágico de los enemigos: todos los mencionados en el punto «a» añadiendo en el inventario el pedernal para producir chispas y las «coipas»: piedras que sirven para «oscurecer» al enemigo del shamán e impedirle ver dónde éste se encuentre y lo que esté haciendo.
- c. Instrumentos para la *extracción del «contagio»* del cuerpo de los enfermos como son varas, espadas, piedras-huacas, tabaco, etc.. Estos «artes» se usan en las «limpiadas», o «limpias».
- d. Instrumentos para la *propiciación* de las entidades míticas positivas, como son la sonaja de timbre claro y agudo, perfumes, compuestos de hierbas («seguros»), conchas de nácar, etc.

Estas cuatro funciones definen con claridad y exactitud naturaleza y finalidades del curanderismo andino que presupone el conocimiento directo (visionario) del mundo de los «encantos» junto con la capacidad de actuar sobre él y, por medio de este conocimiento y capacidad, ejercer una función preventiva y terapéutica en relación a los males «contagiados» por los espíritus y los hombres. El mismo criterio funcional dicta la disposición de los «artes» en la *mesa* curanderil y su división en tres partes («campos»).

Marino Aponte de Huancabamba, me explicó así la función de los «artes» de su ajuar. «Sirven para curar. Cuando una enfermedad no está dada por el Señor sino por hechizo, el maestro escoge un objeto especial: piedra imán, espadas de acero puro [...] la chonta jibareña, ajosjaspe, añasquiro, membrillo, chiquir guandure, hualtaco. Los objetos de los gentiles son importantes por la tradición que llevan. Hay huacos que transmiten la virtud del sol para levantar, florecer, curarse; huacos de la luna que sirven para amarrar, es decir unir a dos personas varón y hembra.»

Es relevante la aclaración hecha por Marino: los instrumentos sirven *sólo* cuando la enfermedad no está dada por Dios. En otras palabras: pueden curar sólo enfermedades cuyo *origen mágico* es revelado por el sanpedro y no aquellas cuyo origen el sanpedro no quiere/puede revelar. Hablando de la teoría médica tradicional andina volveré sobre esta fundamental distinción que marca el lindero entre lo andino y lo no-andino.

3. La mesa

Vamos a tratar ahora de la *mesa*, o «banco curandero». En su forma actual, la *mesa* no es una tabla sino una jerga/poncho/estera/saco extendida al suelo para disponer sobre ella y en su alrededor los objetos del ajuar. Esta misma era la forma de las *mesas* en el siglo XVIII documentada en los *Actos* de los procesos por superstición en la Provincia de Cajamarca: «Tenfan por delante [...] una mantellina colorada tendida en la tierra y en ella puestas conchas, potitos y otras hierbas varias, tabaco entre las conchas y diversidad de piedrecitas y a un lado dos ollas, una puesta al fuego con la hierba que dicen Guachumar y la otra vacía» (Dammert Bellido 1984:178, año 1784).

En un proceso de 1782, se encuentra otro valioso testimonio sobre una *mesa* de aquel tiempo: «Como a las ocho de la noche mandó cerrar las puertas dicho Francisco Lulimachi, poniendo una mesa y encima de ella muchas piedras, taleguitas de harina, un calabasillo que sonaba, una piedra en forma de toro, un niño y una cruz que hizo de pronto ahí de madera, y muchos quispis [cristales], conchas, mullos y otras muchas cosas [...] y que puestos alrededor de la mesa, y a la vista de todos estos medicamentos puestos en ella mandó a una china empollerada, que había ido así mismo con él, cocinar en la misma pieza cerrada en una olla lim-

pia, unos trozos de gicantones, y no sabe si la echaría otras hierbas, porque no vió a lachina que cuidaba de la olla, y que cocinando este caldo, sacó el indio Francisco Lulimachi en unos potitos, y dio de beber a todas las personas [...] siendo él el primero que tomó...» (Dammert Bellido 1974:190). En el inventario de las cosas halladas en la casa de Lulimachi se encuentran: «una piedra en forma de vaca, y tres pequeñas en forma de oveja y cabra, un animal de bronce pequeñito en forma de chivato; item un cascabel grandecito, que tiene encima una figura en forma de pájaro, del mismo bronce; item un coco con su palito labrado en forma de molinillo y dentro de unas pepitas; item diecinueve quispes y cristales»; piedras en forma de mazorca, de sapo; un niño Jesús en piedra de Guamanga; granos de maíz; tabaco; ispingo; hierbas (Dammert Bellido 1974:194).

Muy importante es la explicación otorgada por el padre de Lulimachi: «Dijo que las dos ollas que se embargaron llenas de piedras, hierbas y polvos han sido instrumentos con que su hijo Francisco Lulimachi curaba [...] que los polvos que se mencionan, y encuentran en las taleguillas son para limpiar cuando salga el sol, y con esa diligencia consiguen los enfermos la salud que han perdido, que todos se componen de maíz molido con separación y diferencia [...] la harina de maíz colorado [sirve] para que detengan, los casados o amantes; la del amarillo para que le haga daño al que intenta dañar, o hacer mal, y los granos enteros que se hallan de maíz de estos colores [...] son para limpiar, y pasar, por el cuerpo de los que se curan; // Que las hierbas que se llaman «ornamo», «cicantón», e «Ispingo», y que sirven para las purgas; cocinadas éstas, y tomadas logran los enfermos su mejoría; que después de estas purgas se limpiaban con las harinas; que los que la tomaban para saber de las cosas perdidas, ven al ladrón, o al que les ha hecho mal; el tabaco para remojar en las conchas, y tomar por las narices hasta lograr el efecto de la embriaguez, y dentro della ver del mismo modo, el fruto que cada cual de los que la toman desean o aparecen; // los tres canutos, declara, son, o están, con polvos de Ispingo, prieta y amarilla, que sirven para componer las purgas [...] Declaró que las piedras en forma de vaca, oveja y cabra, se llaman «illa» de vaca, la otra de oveja, y la otra de cabra, según sus similitudes; que untando la sal con estas piedras, e «Illas» se logran el que multipliquen mucho, estas tres especies de ganado; y que la piedra de sapo es para que se limpien las ovejas, y no les coman los buitres a sus corderos; // un cristal larguito, para refregarlo con sal, y

pasan de dos en dos, y de tres en tres las dichas ovejas; [...] la piedra en forma de mazorca, declara, usa para limpiar con ella a las personas que quisieren, y se le aumente la plata, el oro y sus chacras de maíz; // las piedras agujereadas para limpiar del aire, y las restantes para limpiar y no les tuerza el pescuezo [...] el bejuco de dos especies hembra y macho, para juntar a los desunidos en el matrimonio, o amor; // los cristales, o quispiis declara que son para librarse de la Justicia; los granos de Guaylulo [*wayruru*, *Abrus praecatoria*] declara que son para tostar los ojos, a los ladrones [...] el cascabel que tiene un gabilán encima, de bronce, es para repicar después de las purgas; el gabilán para huir de la Justicia y no ser agarrado nunca; // el coco, en forma de molinillo con sus pitapas adentro para sonar en todo el tiempo de la embriaguez, y cantar, y entretenerles el rato que quedaban sacudiéndose, mirando quien le hizo el daño, o quién le robó; // el niño en piedra de Guamanga, declara se raspaba, para darle de beber a los purgados [...] el figuroncito de cobre, con cuernos en forma de chivato, que lo nombra «Condorquispi» declaró es el «apu» o Padre de las medicinas, y que poniéndolo en medio comenzaba a sonar la sonaja del coco, y cascabel con mucha devoción» (Dammert Bellido 1974:195-197). En otro proceso, la sonaja está formada por un «calabazo con piedras a modo de cristales» (idem 1984:178).

3.1. Las varas

Las varas de madera de árboles cuyo poder mágico es apreciado y temido forman parte del ajuar de cada curandero: Las maderas más usadas son la de la chonta (*Chonta bactris*, *Ch. iriartea*) una palmera que crece en la Selva cuya corteza negra con fibras longitudinales es muy dura y usada para la fabricación de lanzas. Las largas espigas de la chonta son usadas en la Selva para operaciones de magia negativa. Entre las comunidades quechua del Río Napo, al brujo se le llama *chunta shitaq*, «el que transpasa con la chonta». El espíritu de esta palmera, por los indígenas de dichas comunidades, es identificado como *supai*: vocablo que antes de la conquista indicaba a una entidad mítica peligrosa y que se usa hoy con el significado de «diablo». Entre los Jíbaros el espíritu de la chonta se llama *iwanchi*, término cuyo significado equivale al de *supai* y que se refiere a una entidad maligna de la Selva. Las armas de madera de chonta están cargadas con un poder mágico muy temido y por la misma razón -junto con la dureza- los cazadores indígenas fabrican con chonta sus arpones y las puntas de sus flechas. También las peque-

ñas flechas de las cerbatanas son fabricadas con madera de chonta: entre los Jíbaros *tziázák* significa, al mismo tiempo, el dardo de la cerbatana y la flecha invisible que el brujo mágicamente dispara para herir a sus víctimas o contagiarles enfermedades. Entre los Canelos, el fuego que sirve para hacer hervir el curare debe ser encendido y alimentado con esta madera. (Karsten 1964:80;106)

Escribe el jesuita Bernabé Cobo (1653) de la chonta: «La palma de más recia madera se dice en la lengua general del Perú *chonta*; es muy alta, el tronco grueso, liso y todo él lleno de agudísimas púas [...] Hacen los indios de su madera o corteza, que es negra, pesada y lisa, lanzas, puntas de flechas, bastones o *macanas*, arcos y otras armas; porque es la madera muy recia, que, sin hender ni remachar, entra mucho.» (Cobo 1964, I: 263; cfr. también II,254-255).

Las varas de chonta utilizadas por los curanderos andinos, por lo general, provienen de los mercados de Piura y especialmente de Chiclayo estando este último ubicado cerca de la ruta transandina que de Olmos permite la comunicación con Bagua, a orillas del Río Marañón. La extremidad superior de estas varas normalmente está tallada y estos son los motivos iconográficos mas frecuentes: una cruz trazada por medio de puntos; una serpiente que se enrosca alrededor de la vara subiendo hacia su extremidad superior; una serpiente y una lagartija; una serpiente enroscada como la anterior y un cóndor encima de ella; una calavera; una calavera y una serpiente enroscada; la lechuza; la luna y las estrellas; la figura de San Cipriano; la figura de una mujer desnuda y con corona llamada «la reina»; figuras de reyes con corona; figuras de rostros humanos. También hay varas que terminan sin tallar y que tienen una oquedad en su parte superior apta para contener ofrendas líquidas. La extremidad inferior de las varas es en punta para poder hincarse al suelo. Su altura varía entre los setenta centímetros y el metro.

Las varas de chonta son utilizadas para «defenderse» y para «limpiar» a los pacientes de «contagios». La cualidad de esta madera, de acuerdo al sistema dualista andino, es de género «cálido», como la de las cosas «moras» y la chonta es «mora» por pertenecer a la «jibarfa» y ser originaria de un espacio ideal donde viven los no bautizados, los «moros»: la Selva.

Entre todas las varas, la más importante e indispensable es la de chonta, al punto que en la jerga curanderil de los viejos curanderos del Norte «chontear» era sinónimo de «actuar ritualmente». La principal de estas varas es la «chonta mayor», o «chonta defensa» que, a la muerte del maestro, era entregada al discípulo que continuaría su arte, o se sumergía ritualmente en las aguas de la Huarinja para que su poder no se volviera peligroso. La «vara citadora», de la misma madera, sirve para evocar («citar») a los espíritus auxiliares del curandero («jalar buenos compactos») o, en las ceremonias de magia amatoria, para «citar» a la «sombra» de la víctima cuyo amor se quiere obtener.

Otros tipos de madera especialmente utilizados para cortar las varas rituales son:

hualtaco (*Loxopterigium huasango* Spruce) en sus tres variedades roja, amarilla y negra
guayacán (*Tabebuia* sp.)
palosanto (*Bursera graveolens*)
huarango (*Vachellia* sp.)
membrillo (*Cydonia vulgaris*)
chiquir huandure (no identif.)
ajosjaspe (no identif.)
ajosquiro (no identif.)
añasquiro (no identif.)
shimir (no identif.)

Característica común a todas estas maderas es el poder de alejar «vientos malos», «contagios» y «envidias» por su simple presencia en la mesa o frotando con ellas al paciente. Todas ellas son de cualidad «cálida».

Escribe del palosanto Bernabé Cobo: «Nace en la Sierra en mucha cantidad; tiene un olor parecido al del incienso, mas es tan vehemente, que los que caminan por donde hay de estos árboles, lo perciben a gran distancia. Su madera es amarilla, blanda y fofa, y tan resinosa, que arde como tea; ofende tanto su olor, por ser tan profundo y penetrante, que no se puede tener en un aposento ninguna pequeña rajita, porque causa dolor de cabeza.» (Cobo 1964, I: 284).

Y del guayacán: «Es un árbol mediano; tiene el tronco espinoso y la parte más gruesa roja, siendo la demás corteza cenicienta; las hojas poco mayores que la de la ruda; las flores azules; el palo es amarillo y el corazón azul oscuro. Es muy grande la virtud deste palo para curar el mal de bubas [...] Otra especie de *guayacán* hay semejante en todo a éste, salvo que el palo deste segundo es todo de un color blanco que tira a pardo, y es de mejor virtud que el primero; y la madera de ambos tan recia que hacen della los carpinteros los mazos y cabos de sus herramientas, como los demás instrumentos para que se requiere madera muy fuerte; y se ha tomado ya por proverbio para encarecer la fortaleza de alguno, el decir que es duro como un *guayacán*.» (Cobo 1964:271)

Cobo menciona también al *guandur*: «*Guandur* llaman los indios peruanos a cierto árbol que produce una frutilla colorada del mismo nombre y del tamaño de la *cochinilla* de la Nueva España. Sirven estos granos a los indios para pintarse el rostro cuando van de camino o en sus fiestas. Tienen propiedad de quebrar la piedra de la vejiga y riñones...» (Cobo 1964, I: 273).

Las varas siempre están dispuestas en hilera paralelamente al borde exterior de la *mesa* en su lado mayor y en la parte opuesta al operador formando una barrera ideal que defiende él y sus pacientes de las fuerzas negativas en acecho en el mundo exterior. La «chonta mayor», junto con la «espada mayor» ocupa tradicionalmente el centro de la *mesa*. La disposición de las varas de acuerdo a los «campos», o partes de la *mesa* varía de curandero a curandero y depende de la cualidad y función que el curandero otorga a cada vara. Normalmente las varas de color más oscuro (hualtaco negro, chontas negras) ocupan el lado izquierdo de la *mesa*; el membrillo se encuentra a la derecha de la mesa, o a la izquierda; las chontas de color más claro al centro (chonta «mulata») y a la derecha. El chiquir huandure a la derecha.

En la categoría de las varas hay que mencionar también varas y varillas de acero o hierro, puestas generalmente a la izquierda de la *mesa* y utilizadas para protección y en las ceremonias de «limpias» de enfermos.

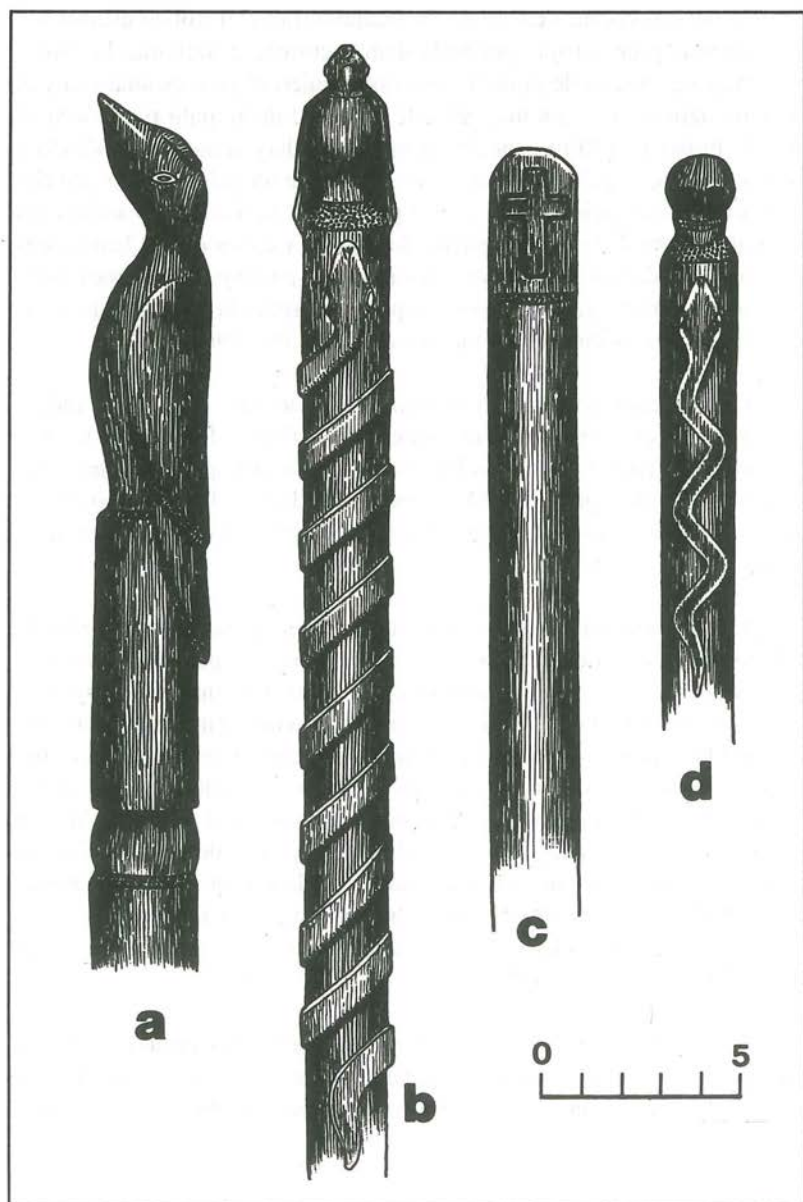
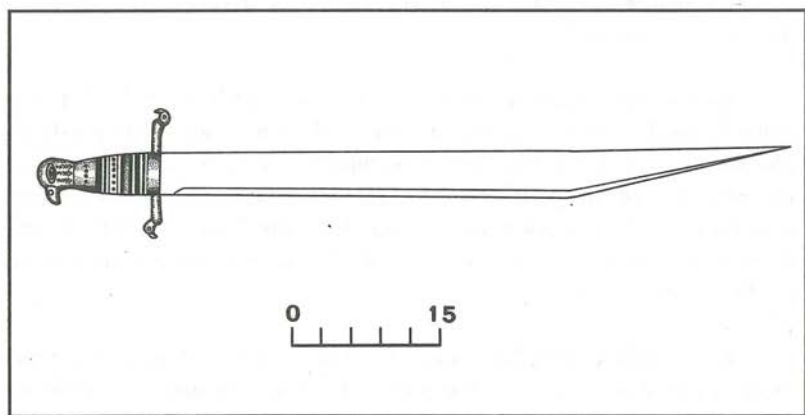


TABLA 4

3.2. Espadas y puñales

Las espadas y puñales de acero son elementos básicos del ajuar curanderil, a pesar de su origen alóctono. Su prestigio mágico se relaciona con el poder del hierro y la característica de estas armas que es la defensa y la ofensa. Las espadas son de distinto tipo y dimensiones, sin embargo la tradicional es del tipo de la daga renacentista española, de un solo corte, con la hoja que va ensanchándose paulatinamente -en la parte cortante- hasta unos quince centímetros de la punta para luego estrecharse rápidamente acabando en punta muy aguda. La hoja alcanza, por lo general, setenta centímetros llegando a unos ochenta-noventa en los distritos de Frías, Chalaco y Santo Domingo. La guarda de plata, bronce, o latón, es en cruz o más a menudo ligeramente encorvada en S rematando en una bolita o con motivos zoomorfos esculpidos, frecuentemente en cabezas de ave mirando una hacia arriba y la otra hacia abajo. Se encuentra también el motivo ofidiano. El mango es enchapado con hueso y a veces decorado con ataraceas de plata en forma de rombos, corazones, etc. El puño, cuando está decorado, presenta el motivo de la cabeza de ave (gallo, cóndor) de perfil. Trátase de armas temibles aptas para cortar e hincar y que, especialmente en los mencionados distritos, siempre se encuentran al lado del campesino en sus andanzas colgando de una bandolera de cuero trenzado. La funda es de cuero repujado y totalmente decorada con estrellas y remaches construidos con viejas monedas de plata de nueve décimos. La punta está enchapada en plata y acaba en una pequeña esfera.



DIBUJO 6

La presencia de motivos de aves -que a menudo caracteriza las espadas de los curanderos- sugiere cierta relación con el «vuelo» del shamán. A la guarda, o guarnición de la espada -que siempre representa una cruz con dos de sus brazos más o menos encorvados- se le atribuye el poder de «alejar los diablos» (Celso Avendaño) y, en general, los males.

La espada del curandero debe ser «virgen»: no debe haber tocado sangre, ni manteca, sal, ajo o cebolla. No puede emplearse como herramienta de trabajo. No he podido aun documentar si el herrero que construye la espada está (o estaba) sujeto a tabus especiales. Una vez forjada y acabada, la nueva espada debe ser bañada en las aguas de una laguna cordillerana de reconocido prestigio para ser ritualmente «compactada» con ella. Antes del baño, a las primeras luces del día, toda la espada viene frotada con tabaco y alcohol y cuando el sol se levanta se efectúa la «recomendación». La fórmula es cantada y acompañada por el sonido de cascabeles: después de mencionar el nombre del curandero que la usará, se le dice a la nueva espada que lo defienda y sirva fielmente y se le da un nombre. La espada del maestro Santos Calle se llamaba Juana Paula; un maestro de Huancabamba usaba en su *mesa* tres espadas llamadas Padre, Hijo y Espíritu Santo (Ramírez 1970:141). Las espadas de un curandero de Trujillo se llaman Espada de San Pablo, Espada de San Miguel Arcángel, Espada de Santiago (Sharon 1972:125).

Las mejores espadas de la Sierra -las más poderosas- han sido bañadas en siete lagunas.

Es bastante frecuente ver en ciertas *mesas*, en lugar de las tradicionales dagas de forma renacentista, viejos sables militares. Esto puede explicarse sea por el prestigio (mágico-simpatético) de los sables por ser armas de combate, sea porque la espada del curandero difiere sólo en ciertos detalles o es idéntica a las que usan los campesinos de ciertas zonas de la Sierra. En este sentido, el sable marca cierta distinción entre el curandero y los demás.

Las espadas, como las varas y los demás «artes» de la *mesa*, tienen espíritu y éste acompaña al shamán en su «viaje»: «Cuando yo viajo llevo conmigo la sombra de mi espada y de mis varas para defenderme» (Marino Aponte, Huancabamba).

La espada principal, o «mayor», la que siempre el maestro tiene consigo se ha vuelto casi el emblema de su función, en las ceremonias ocupa el centro de la *mesa*, hincada en el terreno. Además que para alejar los «contagios» («despachar»), es utilizada para cortar las invisibles influencias de las fuerzas negativas («cortar malos vientos») y para frotar el cuerpo de los pacientes en las ceremonias de «limpia».

El acero de la espada -y el fierro o acero en general- es considerado muy eficaz para alejar las sombras de los muertos. Por eso los campesinos que deben caminar de noche siempre llevan consigo una espada, o a falta de ésta un puñal («chaveta») con la guarda en cruz y son innumerables los relatos que he recogido de «luchas con el muerto», o «con la pantásima» cuyo éxito positivo es atribuído al poder del acero y de la cruz. Una noche, mientras estaban en pleno desarrollo las ceremonias oficiadas por Santos Calle y su hermano Venceslao en Hualcuy (Ayabaca), uno de los brazos de la cruz de plata de la espada de Santos, sin una razón evidente, se rompió y cayó al suelo. El acontecimiento causó la inmediata reacción del curandero y de su ayudante para defenderse del ataque («flechazo») cuyo responsable -informó el sanpedro- era un brujo malero. Debido al poder de la espada Juana Paula, comentó Santos, el «flechazo» no había herido de muerte él o alguno de los que estábamos presentes.

Celso Avendaño me contó del maestro Santos Jiménez, matado por el «flechazo» de un brujo, y de su espada mayor que él debía alimentar con su propia sangre pues ella misma se lo pedía: «Una vez me encontraba con él y estábamos tomando sanpedro. Le pregunté por qué debía herirse y él me contestó: «Tu mismo puedes ver que me pide mi sangre»». No he podido ver esta espada, Celso dijo que se trataba de una «espada de cobre» encontrada cerca de las ruinas de Aypate y que había pertenecido a los gentiles. El prestigio de la «espada» (debe haber sido alguna otra herramienta) en este caso, derivaba de su origen gentil y del lugar del hallazgo.

3.3. Las conchas y caracoles marinos

El prestigio mágico de las conchas deriva de su origen acuático: las conchas son «hijas de las aguas», símbolos y al mismo tiempo soportes de las virtudes catárticas y fecundadoras del agua que, como la Tierra, es

elemento femenino y maternal: Mamacocha. Madre Agua. También en su forma natural (la *signatura* que expresa la cualidad interior) ciertas conchas recuerdan con demasiada evidencia la del pubis de la mujer y otras con otra tanta evidencia la de la vagina para que estas similitudes pasaran desapercibidas y su *signatura* no fuera interpretada dentro del simbolismo de generación física y regeneración espiritual relacionado a las aguas. Es más, la forma acaracolada de otras conchas se relaciona, por su parte, con la espiral y el simbolismo lunar que ésta expresa. Esta relación es universal, por lo que concierne a América es suficiente mencionar la relación entre conchas y la maya X-Chel diosa de la luna y de las aguas cuyas sacerdotisas oficiaban vestidas de blancas conchas.

En la teoría médica andina, las conchas comparten con las aguas su cualidad «fresca», excepto los caracoles con púas -llamados «toros»- que son de género masculino y de cualidad «cálida».

Las conchas son llamadas «las artes» distinguiéndose, en el conjunto de «los artes», por su «sexo» femenino. Son elementos indispensables en la *mesa*, y en la religiosidad andina en general, desde tiempos remotos. En ellas, en el actual curanderismo, se prepara la mezcla de tabaco y alcohol para las «singadas» variando el tipo de concha en relación a la calidad del tabaco silvestre o cultivado y en relación al tipo de «singada». Tan importantes son las conchas en el arte curanderil que los viejos maestros decían «vamos a conchear» para expresar las ceremonias terapéutico-advinatorias que iban a ejecutar.

«Toros»: son caracoles marinos, generalmente de dimensiones medianas o grandes. Deben su nombre al ruido de resaca que se oye acercando el oído, o al mugido que se produce al soplar en ellas. El nombre también se debe a la característica de muchos de estos caracoles que son escogidos por presentarse armados de púas y puntas relacionadas con los cuernos del toro. Por esta característica, y por las relaciones mágico-simpatéticas entre forma material y función espiritual, los caracoles de la especie *Strombus galeatus* son especialmente utilizados para «defender». Por este prestigio mágico son usados en operaciones de «defensa» ocupando el lado izquierdo, o «moro» de la *mesa* y en ellos se vierte el preparado de tabaco «moro» (o salvaje) y alcohol para «descontagiar».

«Amansadoras»: son conchas bivalvas usadas para contener ofren-

das líquidas destinadas a propiciar y apaciguar («amansar») a los espíritus.

«Suertes», o «churitos»: son pequeñas conchas bivalvas por lo general blancas, o blanco-rosadas con reflejos anacarados. Se usan para echar las suertes. El maestro, o un ayudante, tira una de estas conchas en la *mesa* para pronosticar éxito o fracaso de una curación, de una empresa o de un proyecto. Si la concha cae con la oquedad hacia arriba es presagio fausto y favorable, si cae bocabajada es infausto y adverso. A veces, después de las «limpias» o «descontagios» del paciente, sobre su cabeza el curandero pone una «suerte». Este debe hacerla caer al suelo moviendo la cabeza hacia adelante. Si el tiro resulta desfavorable, por caer la «suerte» bocabajada, cuatro «alzadores» deben sorber tabaco poniéndose uno a la izquierda de la persona, uno a la derecha, uno frente a ella y uno a espaldas. El tiro de la concha debe ser repetido hasta que ésta caiga con la boca hacia arriba.

«Perlas de amor»: son pequeñas conchas bivalvas de nácar usadas para singlar tabaco en las operaciones de «guayanche», o magia amorosa.

«Perlas madrigueras»: trátase de pequeñas conchas bivalvas usadas para singlar tabaco «dulce» (cultivado) en las operaciones de «floreamiento», las mismas que se llevan a cabo al aurora. Estas conchas ocupan tradicionalmente la parte derecha o «suertera» de la *mesa*.

Las conchas usadas para las «singadas» de defensa, en la primera parte de la noche y las que son usadas para las operaciones de «floreamiento» deben, antes de entrar a formar parte de la *mesa*, ser bañadas ritualmente en las lagunas y sometidas a una operación que se llama «citación». Cada una de las conchas, al momento de ser sumergida en las aguas, viene «citada» mencionando el nombre del maestro que la usará y declarando el número de las «cuentas» de manera que cada «singada» efectuada con aquella concha aumentará mágicamente hasta alcanzar el número de las «cuentas» declarado en el rito. P. ej., singando en una concha «citada por diez mil cuentas», cada «singada» corresponderá a diez mil. Desde luego, más alto es el número de las «cuentas» y más finas deben ser las ofrendas de perfumes que hay que rociar en la concha al momento de la citación. La cualidad de una esencia olorosa, o una colonia es más alta cuanto más costosa, o rara es la colonia o la esencia.

Por la misma razón, el curandero pide «olores finos» para sus ritos porque los «encantos» pueden ser propiciados por un enemigo que use olores más costosos y volverse en contra del oficiante. Así mismo, en las «singadas» de defensa, si se singa en una concha con alto número de «cuentas» hay mayor probabilidad de sobreponerse («montar encima») al envidioso, o al brujo que hizo el daño.

Un examen, aun somero, del empleo ritual de las conchas en la antigüedad y especialmente del *mullu* (*Spondylus princeps*) debería pasar en reseña las evidencias arqueológicas y las fuentes escritas. Las evidencias son tantas y tan repetidas que el tema merecería un atento estudio monográfico. Tratarlo debidamente en esta obra no es posible, por lo tanto me limitaré a recordar algunos empleos rituales de las conchas marinas en época prehispánica.

a. Uso de conchas para sacrificios a las aguas: «Sacrificauan ó ofrecían conchas de la mar que llaman Mollo. Y ofrecíanlas a las fuentes y manantiales, diziendo que las conchas eran hijas de la mar, madre de todas las aguas. Tienen diferentes nombres según la color, y assí siruen á diferentes efectos, vsauan destas conchas casi en todas las maneras de sacrificios, y aún en el día de oy echan algunos el mollo molido en la chicha por superstición. Este mollo labrado, que por otro nombre se llama [*chaquira*] es en todo dañoso por quanto sirue quasi á todo género de sacrificios y ritos» (Polo de Ondegardo 1906: 227). «Item vsan sacrificar [...] Chaquira (que ellos llaman Mollo) Conchas de la mar para librarse de los peligros de la mar Ríos, Truenos, Rayos, y otros peligros» (Polo de Ondegardo 1906: 195).

Cristóbal de Molina (el del Cuzco) documenta el uso de conchas marinas en las prácticas terapéuticas de los Incas: «Todavía y algunos yndios e yndias hechiceros, aunque en poca cantidad, que quando algún yndio o yndia está enferma los llamavan para que los curen, y les digan se an de vivir o morir, dicho lo qual mandan al enfermo que le traygan maíz blanco que llaman *paracayçara*, y maíz negro que llaman *colliçara*, y maíz entrevetado de colorado y amarillo que llaman *çumaçara* (...) amarillo que llaman *paraçora* y otras conchas de la mar que llaman ellos *mollo mollo* de todas las colores que pueden aver, que llaman *ymanmana mollo*; junto con lo qual, el hechicero, el maíz con el *mollo* lo hace moler, y molido, lo da al enfermo en la mano para que soplándolo lo ofresca

a las guacas y *uilcas*, diciendo estas palabras: «A todas las guacas y *uilcas* quatro partidas desta tierra, agüellos y antepasados míos, reçevid este sacrificio doquiera que estáis y dadme salud.»» (Molina 1989:132-133). El mismo autor relata entre las ofrendas presentadas a las huacas en la ceremonia sacrificial de la *qhapaqhucha*: «Y así llegados a cada parte y lugar, los que auían de hazer los sacrificios, los *guacacamayos*, que quiere decir «guarda de las guacas», y que a cargo las tenían, reçevía cada uno el sacrificio que a su guaca cavía y los sacrificava y ofrecía, enterrando los sacrificios de oro y plata y *mollo*» (idem: 127).

Pablo José de Arriaga escribe: «Mullu es una concha de la mar, gruesa, y todos tienen pedacillos de estas conchas, y un indio me dio un pedacillo menor que una uña, que había comprado en cuatro reales. Y los indios de la costa, y aun españoles, tenían grangería de estas conchas con los de la Sierra, sin reparar para qué efecto las compraban; otras veces hacen unas cuentecillas de este mullu y las ponen a las Huacas, y de estas cuentecillas usan también [...] en las confesiones» (Arriaga 1968:211). El visitador, además de las otras idolatrías, debía preguntar a los indios sobre «las ofrendas de mullu» (idem: 252; 273; 274).

b. Uso de conchas en las prácticas adivinatorias: Polo de Ondegardo, hablando de los «Hechizeros sortilegos» documenta el uso de echar las suertes con piedritas de varios colores, o negras, con distintos tipos de maíz y con «mollo» (Polo de Ondegardo 1906b: 221). El mismo autor en la «Instrvcion» (1906: 198) escribe: «También suelen quemar sebo, cuy, coca, tabaco [...] chaquira ó conchas de la mar, y otras cosas para adiuinar los sucesos que están por venir».

Arriaga documenta el uso de chaquiras de *mullu* para adivinar la verdad o la falsedad de los que accedían al rito prehispánico de la *citual zitwa* o «confesión»: «En llegando el indio al confesor, dice: “Oídme los cerros de alderredor, las llanedas, los cóndores que voláis, los buhos y lechuzas, que quiero confesar mis pecados.” Y todo esto dice teniendo una cuentecilla del mullu metida en una espina con los dedos de la mano derecha; levantando la espina hacia arriba, dice sus pecados, y en acabando la da al confesor, y él la toma, e hincando la espina en la manta, la aprieta hasta que se quiebre la cuenta, y mira en cuántas partes se quebró, y si se quebró en tres ha sido buena la confesión, y si se quiebra en dos no ha

sido buena la confesión, y dice que torne a confesar sus pecados.» (Arriaga 1968:212).

Murúa documenta el uso de echar las suertes con conchas en los sacrificios para pedir las lluvias: «Cuando les faltaba agua hacían un sacrificio pequeño, para echar con él suertes y saber qué sacrificio sería más acepto al trueno, y las suertes se echaban con conchas de la mar y, si salía bueno, entonces concurría todo el pueblo, contribuyendo, y lo entregaban a los sacerdotes dedicados para ello, y cada uno tomaba su parte y se subía a lo alto de las *punas* y allí lo ofrecían al trueno» (Murúa 1987:431).

c. Uso de conchas en los ritos de magia amorosa: «Suelen poner en la cama del cómplice, ó de la persona que quieren atraer, ó en su ropa, ó en otra parte donde les parezca que puedan hazer efecto, estos huacanquis y otros hechizos semejantes hechos de yeruas, ó de conchas de la mar, ó de mayz, ó de otras cosas diferentes.» (Polo de Ondegardo 1906a:198).

3.4. Las piedras

El empleo ritual de las piedras se extiende a todas las prácticas terapéuticas, divinatorias y propiciatorias y a las prácticas rituales mágico-defensivas. Se escogen y usan piedras de forma particular que se prestan a ser interpretadas simbólicamente. Es esta *signatura* natural la que revela las características mágicas de la piedra y dicta el empleo que deberá hacerse con ella. Entre las piedras mágicamente activas hay que mencionar a los cristales transparentes, como el cuarzo que goza de un prestigio especial entre las piedras; las piedras brillosas; las de distintos colores entreverados; los cantos rodados encontrados en los ríos y quebradas; las de formas especiales, antropomorfas, zoomorfas, falomorfas, agujereadas; las piedras halladas en lugares dotados de prestigio mágico como son las cuevas sepulcrales, las antiguas ruinas, las huacas, las lagunas, ciertos cerros; las piedras que atraen a los metales; los enterolitos.

Por lo que concierne el criterio usado hoy para escoger las piedras es todavía válida la observación hecha por Arriaga sobre las *conopas* de sus tiempos: «De ordinario son algunas piedras particulares y pequeñas

que tengan algo de notable, o en la color, o en la figura.» (Arriaga 1968: 203).

Vamos a pasar en reseña las principales clases de piedras, o las que mayormente son utilizadas hoy por los curanderos de la Sierra piurana.

«Piedra imán» / «imán» / «remolino»: la magnetita. Pedazos de magnetita son objeto de un activo comercio y su uso es imprescindible en una serie de operaciones rituales. Las piedras imanes son «alimentadas» con limadura de hierro y con estas características «barbas» son vendidas en los mercados y por vendedores ambulantes en las ferias, señaladamente en la del Señor Cautivo de Ayabaca. El empleo principal de la piedra imán se da en las operaciones de magia amorosa o «guayanche» -dentro de una estructura mágico-simpatética- por su característica peculiar que es la de atraer y juntar. Por eso en dichas prácticas se amarran con un hilo de lana roja dos fragmentos de magnetita entre los cuales se ponen algunos cabellos de la persona cuyo amor se desea obtener. Siempre por esta característica suya se usa la magnetita en las «llamadas de la sombra» para la cura del «susto» para atraer a la «sombra» raptada o separada del cuerpo y, por el mismo poder, se usa para atraer y detener a los flujos y hemorragias o hacer volver a su lugar el útero prolapsado: Pancho Guarnizo, de Huancabamba, para la cura del prolapso uterino hacía llevar al cuello de la mujer un pedazo de magnetita y con magnetita frotaba su vientre de abajo hacia arriba.

El nombre quechua de la piedra imán es *kichikala* o *winchu rumi* (Perroud-Chouvenc 1970: 84). La segunda forma es interesante porque *winchu rumi* quiere decir «picaflor-piedra» siendo *winchu* sinónimo de *genti* que es el colibrí, o picaflor. Esta relación entre colibrí y magnetita no carece de interés puesto que ambas, la avecilla y la piedra, eran y son utilizadas en la preparación de talismanes amorosos (Cfr. Parte II, Cap. 4, 2.8).

Entre los Aymaras la piedra imán (*iman qala*) es utilizada en las ofrendas para atraer la fuerza del espíritu a quien se presenta la ofrenda. Se distinguen piedras imanes «masculinas» y «femeninas» de acuerdo al poder más o menos fuerte. «Con frecuencia los aymaras llevan consigo un saquito con piedras-imán «alimentadas», es decir, sobre las cuales se ha esparcido limadura de fierro.» (van den Berg 1985:64).

«Piedra del relámpago»: se da este nombre a la *silex ignifera* usada en las operaciones de «descontagio», o «limpias». Se frotan dos pedazos de este pedernal hasta que se desprendan chispas, las mismas que son «disparadas» en contra de los enemigos invisibles y de los «contagios». Marino Aponte y Pancho Guarnizo de Huancabamba frotan dos pedazos de esta piedra cerca del rostro del paciente. También en este caso, la característica natural de la piedra -engendrar chispas- justifica su uso dentro de una estructura ritual mágico-simpatética.

«Piedras madrigueras»: piedrezuelas de color claro encontradas a orillas de las lagunas sagradas del Ande. Por su cualidad «fresca» son usadas como amuletos para prevenir contagios «cálidos» (el poder de las cosas «moras» es «cálido»). Puestas en agua y bebida el agua, comunican su virtud «fresca» equilibrando calenturas o excesos de «calor» en el organismo. En la *mesa* ocupan la parte derecha de la misma. «Madriguero», o «primevero», se refiere a cosas y lugares no hechos o tocados por el hombre y que son dotados del poder de los orígenes, de los comienzos del mundo. En algunos mitos huancabambinos el mundo surgió de las aguas de las lagunas junto con las plantas por el poder de los Incas y del Sol (V. Cap. 6).

«Huacanque» / «huacanquis»: concreciones calizas de forma esferoidal que se forman por el estilicidio del agua que gotea de una peña en la puna de Huancabamba, en localidad Huancacarpa, no lejos de grandes ruinas arqueológicas. La misma agua se llama «del guayanche» y ambas, piedrezuelas y agua, son usadas para operaciones de magia amatoria, o «guayanche». Es interesante la supervivencia en el léxico local de la forma quechua *waqanki* y su paralela transformación en «guayanche» / «huayanche» (Cfr. Parte II, Cap. 4, 2).

«Mushcas» / «muchcas», o «piedras calientes»: cantos rodados procedentes del cauce de ríos o arroyos. Son llamados «calientes» porque proceden de los cálidos valles interandinos pero su cualidad es «fresca» por su relación con el agua de la que son consideradas hijas. Se usan en las operaciones de «limpias» para «descontagiar» el paciente. En este rito se manifiesta una vez más la dinámica del re-equilibrio de los excesos de «calor» o de «frío» por medio del empleo de cosas de cualidad opuesta a la manifestada por el desequilibrio. En el caso mencionado las «mushcas» neutralizan los «contagios» siendo estos «cálidos». Uno de mis

obreros en la excavación del Templo de los Jaguares de Mitupampa (Huancabamba) acusó malestares que el maestro Culquicondor atribuyó a los contagios de la huaca. El mismo Culquicondor prescribió de limpiar el obrero con una de las «mushcas» que se encontraban en una capa arqueológica asociadas como ofrendas a uno de los altares. Por lo que se refiere al origen del nombre, deriva del quechua *muchka* «piedra de moler». El empleo prehispánico de estos cantos rodados en la Sierra piurana ha sido documentado por mis excavaciones no sólo en Mitupampa sino en la necrópolis de un curaca de los Ayahuacas (Polia 1995b) donde, en el área oriental de la misma necrópolis, junto a vasijas cerámicas para la preparación de la chicha de ofrenda, encontré tres montículos o *apachitas* de estos cantos rodados dejados como ofrenda dentro de un contexto simbólico general relacionado con las aguas y las lluvias.

«Tutapures» e «huandures»: estos dos son nombre de dos clases de espíritus (v. Cap. 7) y también de dos tipos de piedras relacionadas, evidentemente, con la función de aquellos espíritus que es cuidar el ganado. Trátase de piedras naturales que, por ciertas puntas o esquinas, sugieren la forma de cuernos bovinos o la forma del animal. Estas piedras son consideradas soportes de aquellos espíritus que se manifiestan para atemorizar a los abigeos.

«Piedras gentileñas»: piedras naturales procedentes de antiguas tumbas, o ruinas, cuyo poder está relacionado con los gentiles o incas. Sirven para defenderse de los ataques de maleros y ocupan el lado izquierdo de la *mesa* junto con los otros objetos e ingredientes «moros».

«Huacas curanderas»: piedras cuya forma sugiere el «sexo» de las mismas y la subsecuente relación con un espíritu masculino o femenino. En esta categoría entran las piedras falomorfas y las piedras que presenten agujeros u horadadas (femeninas).

«Coipas»: piedras de color oscuro o negro usadas para «escurecer la vista» de los «contrarios». «Coipar» significa «defenderse cegando el enemigo con las piedras coipas». Estas piedras son usadas por los curanderos y por los maleros con el mismo objeto. El nombre deriva del quechua *quypa* que se refiere a una piedra pesada y de forma redonda en cuyo hueco central pasaba un palo de madera formando una especie de azada para romper terrones.

«Piedras bezares», o «illas»: trátase de concreciones esferoidales encontradas en el estómago de los rumiantes. El vocablo castellano *bezar* deriva, por medio del árabe, del persa *bezoar*. Estos enterolitos son usados para propiciar suerte a los ganaderos y favorecer mágicamente la reproducción de los animales. Estos enterolitos reciben ofrendas de perfumes y son ritualmente bañados en las aguas de las lagunas, especialmente de aquellas cuya función es propiciar la fecundidad, el amor y la reproducción, como es el caso de la Laguna de la Cebada de Ayabaca donde asistí al baño ritual de los bezares.

El uso mágico de enterolitos (de las llamas y auquénidos) es prehispánico y está documentado por varias fuentes. Aquí relato las principales: Cristóbal de Albórnoz (1570-75) escribe: «Y ansimismo en los ganados de la tierra que llaman llamas, se hallan unas piedras que nosotros llamamos besares, que en alguna(s) dellas hay piedras de grandor y pesso; a éstas las han guardado y guardan donde hay ganados de la tierra y las mochan // y con mucha reverencia llamándolas illas llamas. He halládolas en muchas provincias donde tienen ganados y hécholas quemar, porque usan de muchas supresticiones con ellas y crehen que, mochando a esta piedra, ninguna oveja abortará, ni subçederá mal a ninguno de sus ganados ni le dará carache, que es un género de sarna que le da ala ganado de la tierra. Y después que nosotros hacemos caso dellas, las guardan, y más las grandes que las pequeñas...» (Duvíols 1967:18).

Un documento inédito, una carta del 28 de enero de 1582, en italiano, testimonia el culto a una *pietra bezar* en una zona de selva conlindante con la región del Cuzco con el «Reyno di Paytiti»: «Il detto P. Andrea Lopez [Rector del Colegio de la Compañía de Jesús en el Cuzco] hauendo scoperto nella detta India del Perù certi Indiani saluatici, cioè nella fede, li quali ancora non erano battezzati, nè manco haueuano riceuuto la legge Christiana, il detto P. Andrea li comincio à insegnare la legge Christiana, et occupandosi in questi essercitij discoperse il Dio, che loro adorauano, ch'era vna grande Pietra bazzarra di grandezza d'un melone, di peso di sissanta, et sett'oncie sopra la qual pietra abbruciarono l'incenso per forma di sacrificare al lor Iddio, ch'era l'istessa pietra; Domandando il P. Andrea quanto tempo haueuano hauuto questo Dio della pietra bizzarra, risposerto che poco tempo auanti, poco più o manco d'un'Anno. Dimandandogli il detto P. Andrea, che Dio prima haueuano, gli risposero la Luna. Dimandando il detto P. Andrea perche lasciarono la Luna et pigliarono per Dio la pietra bizzarra,

risposero, che la causa che haueuano pigliato per Dio la pietra bazzarra era per li miracoli continoi, che la pietra faceva in sanar quelle infermità, che aveuano per incurabili [...] Così ogni volta che sacrificauano alla pietra per Dio gli tagliauano un pezzo per dare agli amalati et infermi delle infermità incurabili, con la qual piedra sanauano» [traducción: «Dicho P. Andrea López habiendo descubierto en dicha India del Perú ciertos Indios salvajes, eso es en la fe, que todavía no habían sido bautizados, ni habían recibido la ley cristiana, dicho P. Andrea empezó a enseñarles la ley cristiana, y ocupándose en estas tareas descubrió el dios que ellos adoraban, que era una gran piedra bezar del tamaño de un melón, del peso de 67 onzas encima de la cual quemaban incienso que era su manera de sacrificar a su dios, que era la misma piedra. Habiéndoles preguntado el P. Andrea desde hace cuánto tenían este dios de la piedra bezar, respondieron que hace poco más o menos de un año. Preguntádoles dicho P. Andrea qué dios tenían antes, le respondieron la Luna. Preguntádoles dicho P. Andrea por qué habían dejado la Luna y habían tomado por Dios la piedra bezar, contestaron que la causa por la que habían tomado por dios a la piedra bezar era por los milagros contínuos que la piedra hacía curando las enfermedades que ellos juzgaban incurables [...] Así cada vez que sacrificaban a la piedra [que tenían] por dios, le cortaban un pedazo y se lo daban a los pacientes y enfermos de enfermedades incurables que con aquella piedra se curaban»]. (ARSI, Perú 19, Peruana Historia I, fol. 40).

Arriaga (1621) escribe: «Por conopas suelen tener algunas piedras bezares que los indios llaman Quicu, y en esta visita se han hallado algunas manchadas con la sangre de los sacrificios» (Arriaga 1968:204).

Cobo (1653) habla largamente de estas piedras: «La piedra bezar está compuesta de unas escamas o costras como cáscaras de bellotas, unas sobre otras, de las cuales la primera es muy lisa y lustrosa. Hallanse estas piedras de diferente tamaño, desde tan pequeñas como garbanzos hasta de la grandeza de un huevo de gallina; y algunas (aunque raras) tan grandes como el puño y de una libra y más de peso. La figura que tienen es muy varia; porque unas son redondas; otras, ovadas y chatas, y de tan diferentes formas como son las guijas de los ríos. Asimismo se diferencian en el color; hallanse unas negras, otras pardas, blanquecinas, cenicientas, rubias como doradas, de color aceitunado más y menos oscuro, y berenjenadas; y de todas son tenidas por mejores y

más perfectas las que son de color aceitinado o de color de berenjena no bien madura. En estas Indias Occidentales, y señaladamente en el Perú, donde hay mayor copia de estas piedras, se crían en el buche de tres especies de animales que todos rumian; conviene a saber: de *vicuñas*, venados y *llamas* o carneros de la tierra. Las piedras que crían las *vicuñas* son de mayor estimación [...] Si bien es verdad que no en todos los animales de cada una de estas especies se hallan siempre *piedras bezares*, porque acontece a veces de ciento que se matan no tenerlas más que uno o dos dellos [...] sirven a todos los antídotos contra veneno, así de picaduras de víboras como de otros animales, y contra el tabardillo y landres. Sirve también contra toda melancolía y pasiones del corazón y para toda calentura pestilencial, y sus polvos se echan en epítimas cordiales [...] Lllaman los indios del Perú a la *piedra bezar, illa*, con la cual tenían en su gentilidad algunas supersticiones, de las cuales era una traerlas siempre consigo, para hacerse ricos.» (Cobo 1964:129-131).

«Diamantes», «cristales»: el término de «diamante» o «cristal» se aplica especialmente a los cristales de cuarzo importantes, por sus mismas características, en relación con la «claridad» y la «transparencia» de la visión. Ocupan el centro de la *mesa*. Entre los cristales más usados, después del cuarzo, hay que mencionar la calcopirita. Es significativo notar que en las excavaciones de dos necrópolis pertenecientes a la cultura Ayahuaca, un grupo étnico de los Guayacundos (Polia 1995b) se encontraron cristales de cuarzo dejados como ofrendas encima de las tumbas (en San Bartolo de los Olleros) o cerca del difunto (tumba T6 de la necrópolis señorial de Olleros Ahuayco) y se encontró calcopirita cortada y alisada en forma de espejo en dos tumbas de personajes principales: el curaca (tumba T1) y un guerrero (tumba T7). Así mismo se encontraron conjuntos de pequeñas piedras de varios colores y formas en el ajuar del curaca, del guerrero de la tumba T7 y del difunto de la tumba T6 que, por el ajuar, parece haber sido un shamán. En éstas dos últimas se encontraron también cristales de cuarzo.

3.5. Objetos arqueológicos, o «artes gentileños»

Los objetos arqueológicos tienen el poder de defender al curandero y de contratar a sus enemigos. Esta propiedad deriva de su procedencia de ruinas o tumbas de los antiguos «ingas» y «gentiles» y su función se enmarca dentro del combate ritual por cuyo medio el shamán obtiene la curación de sus pacientes. Ocupan la parte izquierda de la *mesa*, llamada

«mora» o «gentileña» y también «curandera». No hay *mesa* curanderil en la Sierra piurana que no presente, en su repertorio, los «artes gentileños». Ciertos maestros -y la mayoría de los más viejos- distinguen entre «artes» de los «ingas» y de los «gentiles» siendo positivo el poder de los primeros y negativo el de los segundos. Inclusive asocian los objetos de gentiles a los maleros y a sus prácticas. En el capítulo dedicado a los mitos se ha tratado este aspecto.

Armas: las armas precolombinas de distinto tipo son las más buscadas. Entre ellas las picas de cobre; las porras líticas o de cobre; las hachas de distintas formas. Entre las porras, las de forma redonda son llamadas «remolinos», pero también las hay de forma ovalada con o sin hueco central, de forma cuadrada, de forma estrellada. Las armas, además de defender a la *mesa* y a los participantes a las ceremonias, son usadas para restregar el cuerpo de los enfermos en las ceremonias de «limpias». La hachas de piedra pueden ser usadas también puestas en una jarra de agua, o raspado un poco de polvo de ellas en el agua y tomándola.

«Illas»: se da este nombre a pequeñas figurillas de piedra, o cobre, que representan animales que se consideran dotadas de poder benéfico para el ganado. En la zona de Angosturas (Huancabamba) he documentado la costumbre de echar polvo raspado de «illas» en la chicha para curar las disenterías y la de ponerlas bajo de la almohada para poder soñar con el lugar de antiguos entierros. A veces, como ocurre también entre los Aymaras, las «illas» son enterradas en los corrales para propiciar la reproducción del ganado.

«Huacos»: en el campo de la defensa mágica deriva su poder y su función de la figura que en ellos está representada («rey», «reina», «león», «cóndor», «culebra», etc.). A veces se usa soplar en uno de los picos de ciertos ceramios (especialmente los de la cultura de Vicús y Chimu) para obtener un especie de silbido o de zumbido al que se le considera «la voz del gentil». En Hualcuy (Ayabaca) he documentado la cura de la «shucadura» por medio de un rito efectuado poniendo al fuego un tiesto antiguo hasta calentarlo y dejando caer en él algunas gotas de la sangre del enfermo mientras con la misma se escribía en su frente el nombre «ADANEVA».

«Piedras del corazón», o «serruchitos»: puntas microlíticas de anti-

guos cazadores empleadas en la magia amatoria a causa de su forma que recuerda lejanamente la del corazón.

3.6. Sonajas: cascabeles y «chunganas»

Son instrumentos tradicionales siempre presentes en el ajuar del curandero: sirven para acompañar ritmando la recitación de fórmulas cantadas. Los cascabeles ordinariamente son de cobre mientras la forma tradicional de la «chungana» consiste en una calabacilla redonda asegurada a un mango de madera con semillas o piedrecitas en el interior. Las excavaciones arqueológicas han proporcionado sonajas hechas de arcilla y de metal. La excavación de la tumba de un curaca de los Ayahuacas ha restituído campanillas de cobre de forma cónica que antaño estaban aseguradas a un mango de madera (Polia 1995b). El nombre actual de la sonaja shamánica es «chungana», o «chunguna». La palabra parece derivar del quechua *chunka* que, además del número «diez», al plural *chunkuna* significa «bolas para jugar».

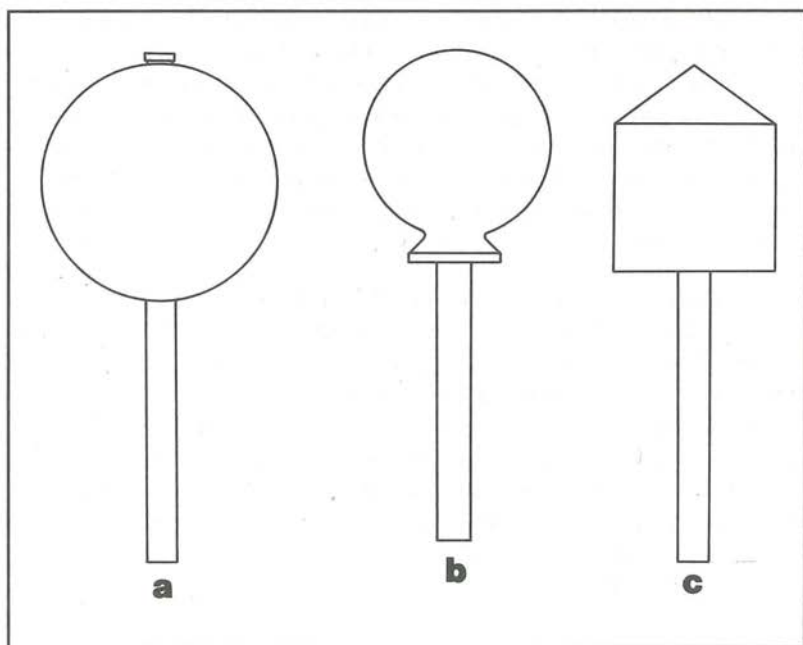


TABLA 5

A veces, las «chunganas» son metálicas, de cobre o latón y su sonido puede ser de timbre «claro» o «sordo» diferenciando la función de la sonaja pues la «chungana» de timbre «sordo» se usa en las operaciones de defensa y todas aquellas en que se emplea la parte izquierda de la *mesa*; la de timbre «claro» se usa para operaciones de florecimiento en la parte derecha de la *mesa*. Al interior de la sonaja ciertos curanderos ponen unas piedrezuelas de las lagunas («piedras madrigueras»).

Se consideran muy poderosas las sonajas encontradas en las tumbas precolombinas y se atribuyen a los antiguos «maestros gentiles» cuyo poder, como claramente subrayan los mitos recogidos, era incomparablemente mayor del poder de los maestros de hoy.

Son usadas también campanillas de sonido agudo -las más apreciadas son de plata- que sirven para «despertar los encantos». A diferencia de la «chungana» que ritma el canto ritual, con las campanillas se produce una serie de repiques veloces alrededor de la *mesa* o de los objetos cuyo poder se quiere «despertar» mientras el curandero recita fórmulas no cantadas. La/s campanilla/s entra/n en función al amanecer para acompañar la recitación de fórmulas de propiciación.

Los cascabeles son sonajas metálicas, del mismo tipo que se usa para engalanar a los caballos de paso, formadas por una esfera vacía con un corte y una bolita de metal al interior. Varias de estas sonajas son juntas por medio de cintas para formar un racimo que el shamán agita en una o en las dos manos mientras recita las fórmulas rituales. El uso de un tipo parecido de cascabel está documentado en las culturas precolombinas: entre los Moches el cascabel -de cobre o cobre dorado- tenía a menudo la forma de la cabeza de una lechuza.

3.7. Colonias y perfumes

Son ingredientes imprescindibles en todo tipo de ofrenda y rito. Los curanderos distinguen netamente entre colonias preparadas industrialmente y perfumes obtenidos pulverizando semillas fragrantas y añadiendo el polvo a un líquido como la chicha, o el aguardiente, o el vino. El hecho de ser natural o industrial diferencia netamente el empleo ritual de los perfumes. Hablando de la estructura de la *mesa*, en el próximo capítulo, volveré sobre esta diferenciación que se explica dentro de un marco

dualista donde lo natural y no-cultivado se opone a lo artificial y cultivado y opone funcionalmente la parte izquierda, o «mora», de la *mesa* a la parte derecha donde se ubican todas las colonias industriales.

Innumerables veces pregunté a lo largo de toda la Sierra del Norte por qué debían usarse semillas tan raras y costosas como el «ishpingo» y siempre obtuve las mismas respuestas: porque así hacían los Ingas; porque los encantos «moros» gustan de perfumes «moros».

Las colonias industriales, especialmente el Agua Florida, son muy usadas hasta para las ofrendas al sanpedro, a las huacas, a los lugares poderosos por ser fáciles de encontrar y relativamente baratas. Lo cierto es, sin embargo, que pudiendo escoger el curandero prefiere siempre usar en estos casos las semillas «montañesas». La cosa es distinta para las operaciones de propiciación ejecutadas al amanecer -los «florecimientos»- que requieren de colonias industriales finas y posiblemente costosas pero no de las igualmente costosas «montañesas».

Las «montañesas», o «montañeses» derivan el nombre de «montaña»: la Selva amazónica de donde las preciosas semillas son traídas siendo vendidas o intercambiadas por los Aguarunas (grupo lingüístico jíbaro) que viven entre Bagua y el Pongo de Manseriche (Cerros Campanquiz). La mezcla, las proporciones y también el número de las especies varía de curandero a curandero, sin embargo las que entran en la composición ordinaria de los perfumes de ofrenda son:

«ishpingo», clasificado como *Ocotea Jelskii* (*lauraceae*) en el Herbario del Museo De Ciencias Naturales de Lima

«ashango», identificado por Friedberg (1962:357) como una Mirtácea perteneciente a las *Eugeninae*

«carhuapucho» (no identif.)

«bejuco de la montaña» (no identif.)

«jamalonga» / «jabalonga»: *Tevetia*, alucinógena (Dobkin 1979) o las semillas de *Strichnos* de las *Locantaceae* (Faust 1986:96)

«cedrón»: *Simaba cedrón* Planch

«amala»: (no identif.)

«nuez moscada» (*Myristica fragrans*)

El curandero Celso Avendaño pulveriza las semillas en un mortero

de piedra y añade los polvos a «chicha de jora», una variedad muy alcohólica obtenida del maíz germinado. Métodos parecidos son usados por los curanderos de la Sierra quienes usan ofrendar las «montañesas» a todos los lugares que real o supuestamente tengan relación con los «Ingas» o los «gentiles».

El uso ritual de algunas de las mencionadas especies vegetales es antiguo. Por lo que concierne el «ishpingo», en quechua *ishpinku*, Polo de Ondegardo (1559) en la «Instrvcion» brinda la siguiente noticia: «Del espinco que es vn olor que vsan los Indios [...] suelen hazer diuersas supersticiones» (Polo de Ondegardo 1906:200). Murúa (1590) repite casi a la letra al licenciado Polo (Murúa 1987:441). Guamán Poma de Ayala (1618) habla del *yspinco* como de la algalia de los Incas usada para sahumeros y como perfume (Guaman Poma 1987:336). Arriaga (1621) documenta el uso de *espingo*, mezclado a una variedad muy fuerte y espesa de chicha, en la Costa de Chancay hacia el Sur: «En los llanos desde Chancay abajo la chicha que ofrecen a las huacas se llama yale, y se hace de zora mezclada con maíz mascado y la echan polvos de espingo: hácenla muy fuerte y espesa, y después de haber echado sobre la huaca lo que les parece, beben la demás los hechiceros, y les vuelve como locos.» (Arriaga 1968:209).

Prosigue el mismo autor: «Espingo es una frutilla seca, al modo de unas almendras redondillas, de muy vehemente olor, aunque no muy bueno. Traenle de los Chechapoyas; dicen que es muy medicinal para dolores de estómago, y cámaras de sangre y otras enfermedades tomado en polvo, y lo compran muy caro. Y se solía vender para este efecto. Y en Jaén de Bracamoros pagaban, no ha muchos años, los indios su tributo en espingo. Y el señor arzobispo pasado prohibió so pena de excomunión, que no se vendiese a los indios, porque supo que era ordinaria ofrenda para las huacas, especialmente en los llanos, que no hay quien no tenga espingo, teniendo conopa, de todos cuantos se han visitado.» (Idem: 210).

Cobo (1653) menciona dos variedades de *espingo*, una planta y un árbol: «Esta es una yerba olorosa y tan parecida al trébol, que sin duda es especie suya; su hoja y flores son como las del trébol, salvo que no se levanta de la tierra y tienen unas espinillas redondas como ruedecillas. Es caliente y húmeda esta yerba, y della hacen los indios una pasta de que

forman unas cuentas negras muy olorosas, que, ensartadas, las suelen traer al cuello. Los polvos desta yerba, mezclados con polvos de incienso y dados en vino, hacen no sentir los tormentos por rigurosos que sean. Afirman los indios que su pasta hecha con salvia y resina de *molle* [*Schinus molle*], puesta sobre el ombligo, hace fecundas las mujeres estériles; y que trayendo consigo las dichas cuentas, van seguros de las víboras y animales ponzoñosos.» (Cobo 1964, I:195).

«Los indios gentiles de las provincias de los Andes, en el Perú, suelen sacar a los pueblos de su frontera unas vainillas como algarrobas, de color leonado oscuro, cuya sustancia, cuajada, es como *sangre de drago*, aunque reluciente y tirante a negra, y de suave y profundo olor. Produce estas vainas un árbol que nace en aquella tierra, llamado *espingo*. Sacan los indios bárbaros estas vainas como cosa preciosa, para rescatar con ella cuchillos, tijeras y otras menudencias, que ellos precian mucho; lo cual alcanzan con facilidad de los españoles, por ser tenidas por muy medicinales estas vainas...» (idem:272).

También en el «Vocabulario» de Diego González Holguín el *ypincu* es «Trebol yerua y otro arbol que echa frutilla como de molle» (1989:371).

El *espinco* ha sido identificado por Schultes como una *Quararibea* de la familia de las *Bombacaceae* y por Cuatrecasas con una especie totalmente distinta: el *Gnaphalium dysodes* Spreng. Esta última identificación había sido hecha examinando ejemplares traídos de Cajamarca y es muy probable que se tratase de otra planta (Wassen 1979:59-61). En la Cordillera septentrional existe una planta olorosa llamada «ishpingo del campo», he documentado su existencia en Mitupampa, Huancabamba, pero no ha sido aun llevada a cabo la identificación botánica. Lo cierto es que el mencionado «ishpingo del campo» no tiene valor ritual pues no entra en la preparación de las ofrendas tradicionales que emplean las semillas de «ishpingo» de la Selva. Es más: todos los maestros por mi entrevistados concuerdan en que el «ishpingo» de la Selva no es una hierba sino un árbol.

Por lo que se refiere al «ashango», Wassen (1979:59) sugiere la pertenencia a la familia de las *Rubiaceae*.

Todas las «montañesas» son de cualidad «cálida» y se ubican, en la *mesa* en el «campo» izquierdo.

Colonias de fabricación industrial: trátase normalmente de colonias de fabricación nacional fácilmente reperibles en las boticas y mercados de la Sierra. Las más usadas son el Agua Florida y el Agua Cananga (derivada del Agua de Kanazawa japonesa). Las otras marcas más comunes son: Pompeya; Ramillete de Novia; Heno del Campo; Tabú; Jazmín y, hace unos años, se encuentra una colonia peruana llamada Diosa de las Huarinas. ¿Cuál es el criterio que hace escoger estas colonias? La calidad del perfume, sin duda, por lo que se refiere a fragancia; el precio de la colonia (de acuerdo a la ecuación más caro = más fino) y, por último, el nombre. El de «Agua Florida», p. ej., sugiere una relación mágica con «florecer» que en el léxico curanderil significa «prosperar la fortuna y la salud». Yo mismo he podido asistir al nacimiento del uso ritual de una colonia: había traído de Piura una botella de Agua Velva. El curandero Avendaño -que no conocía esta colonia- la puso en su *mesa* usándola como ofrenda para hallar las cosas perdidas y juntar parejas en las operaciones de magia amorosa. La identificación de la función del nuevo perfume ha sido dictada por el nombre que sugiere la idea de «volver»: en las fórmulas aquel curandero cantaba «Te pago con Agua Velva para que vuelvas». El mismo Avendaño no usaba el Agua Cananga porque su color rojo-pardo hace de esta colonia un ingrediente para «escurecer» la visión. Por la misma razón varios maestros no la usan en las ofrendas al sanpedro, por temor que «corte» su virtud.

Todos los maestros entrevistados por mí, afirman que los perfumes sirven para atraer a los espíritus positivos (los «buenos encantos») y alejar a los malos. Desde luego, más alta es la calidad del perfume y más alto su precio, más efectivo es su poder y más seguro el efecto del rito. No sólo esto sino los espíritus más poderosos son los que aceptan ofrendas más costosas y finas y rechazan las otras. Los perfumes, de acuerdo a su calidad, son clasificados de acuerdo a números convencionales que expresan su valor mágico: perfumes «de a mil» de a cien mil», «de un millón de cuentas». Si el «contrario» -el envidioso, el enemigo el malero- utiliza un perfume «de a cien mil», hay que utilizar un perfume superior. Y como no siempre se sabe qué clase de perfume utilizan los contrarios, es buena costumbre emplear en la *mesa* perfumes finos, posiblemente importados. Los espíritus son codiciosos y ávidos de regalos. El maestro

Culquicondor decía que son «interesados» y pueden traicionar el mismo curandero si sus enemigos los «compran» con «pagos» más preciosos.

Además de las ofrendas, o «pagos», los perfumes son utilizados para la preparación de «seguros» o «ajustes»: compuestos de hierbas usados como talismanes. A veces algunos maestros acostumbran añadir unas pocas gotas de Agua Florida al agua donde hierva el sanpedro. El uso de Agua Florida y Agua Cananga está documentado en Trujillo por Sharon (1972:126).

La forma tradicional de rociar los perfumes es poniéndose en la boca cierta cantidad de ellos y soplándolos con fuerza. Esta forma de escupir las ofrendas se llama «fogueo».

3.8. Bebidas

Agua: el agua de las lagunas cordilleranas se utiliza en los rituales y se toma como «remedio» por sus poderes terapéuticos. Se añade a los perfumes en la composición de «seguros» y, tal vez, al alcohol y al tabaco para «singar». De acuerdo a ciertos maestros, para las «singadas» propiciatorias con tabaco dulce -o cultivado- no se usa alcohol sino agua de las lagunas, miel y gaseosas: ingredientes todos de cualidad «fresca».

En lo que concierne la sacralidad de la que está cargada el agua de las lagunas, bastará un solo ejemplo: en el transcurso de una «mesada» con Néstor Herrera de San Antonio, Huancabamba, éste pidió al párroco de Chulucanas, que se encontraba presente en las ceremonias, que preparara un poco de agua bendita. El párroco tomó uno de los «porongos» de agua que se encontraban allí y el maestro le indicó otro diciendo que el agua de aquel «porongo» no necesitaba ser bendita por ser de la Laguna Huarinja que «ya está bendita por Dios». La otra agua, en cambio, era de la acequia.

La expresión de Néstor tiene un doble sentido: es verdad que el agua de la Gran Huarinja, o Laguna Negra, está «bendita». Pero, ¿por quién? Los mitos de origen no mencionan a Dios y tampoco lo excluyen pero cuentan que han sido los Ingas Reyes quienes otorgaron a las aguas su poder y por eso las lagunas son poderosas. La figura de la Virgen del Carmen está asociada idealmente a la Huarinja, y con ella está presente el favor divino sobre quienes usen de aquellas aguas «con buenas inten-

ciones». Allí se encuentra una piedra cubierta de blancos líquenes que es considerada la figura de la Virgen y está en alto, en las laderas del Cerro Negro. Pero, más abajo, hay dos piedras identificadas con Manco Cápac y Mama Ocllo. Dios está presente en todo lado y todo acontece con su permiso, también acontece que los «encantos» puedan actuar en el bien y en el mal. Sin embargo, el poder a la Laguna Negra, que ha sido creada por Dios, se lo dieron los Ingas Reyes con el permiso de Dios. Entonces, su poder es «moro». El uso de rituales cristianos alteraría su naturaleza, como cuando se echa agua bendita a una huaca ésta se vuelve inactiva, ya no hace daño. Y ya no cura. Cesa simplemente de ser huaca porque ya no es «mora». El maestro Néstor, con su sabia aclaración, evita de invadir el campo reservado al ministro de Dios pero, al mismo tiempo, evita que éste intervenga en su propio campo de acción, el del curandero cuyo oficio es el manejo de los poderes del mundo mítico ancestral.

El agua de manantial entra en la composición del «arranque» junto con una variedad de ingredientes «frescos», para cortar el efecto del sanpedro al final de las ceremonias. He documentado entre los maestros más ancianos la costumbre de recoger agua de la fuente antes de las primeras luces del día. A esta costumbre subyace una idea que no es sólo andina, se encuentra, por ejemplo, entre los Mayas de Yucatán quienes, para sus ritos, recogían «agua Virgen» que nunca había visto la luz del sol, en la oscuridad de los *cenotes* sagrados o del *chultún*, la cisterna subterránea. El agua es elemento femenino, es la esencia misma de la Tierra. Para producir vida debe juntarse al poder fecundante del Sol, como la hembra debe juntarse con el varón para engendrar. Pero si se quiere usar del elemento agua en todo su poder, en su «virginidad», hay que recogerla antes del cotidiano conubio con el Varón celeste, el Sol. Cuando brota a oscuras de la tierra es cuando su energía y «frescura» están aun intactas.

Asociada a la mujer, a la luna, a la lluvia, a las conchas, al subsuelo y a la purificación, el agua es «fresca». Por eso el tabu que prohíbe ofrecer a las lagunas cosas de cualidad «cálida» como el ají, la sal, el ajo. Las ofrendas tradicionales a las aguas son de cosas «frescas» y «dulzuras»: el maíz blanco, los perfumes «dulces», el talco perfumado, las limas, las rosas y las flores blancas. Entre los metales se les ofrece la plata, tradicionalmente asociada a la luna como el oro lo es al sol. En la *mesa*, el agua de las lagunas se encuentra en la parte izquierda junto con

las cosas «moras», la de manantial a la derecha, junto con las cosas «frescas».

Ya se ha señalado el uso del agua de las peñas de Huancacarpa, llamada «agua del guayanche» en las prácticas de magia amatoria y en la preparación de talismanes. El prestigio de este manantial que brota entre rocas inhóspitas en la puna de Huancabamba, se debe a la presencia en el lugar de grandes ruinas que confieren a esta zona el poder de las cosas «moras». Existen en la Sierra otros manantiales de reconocido poder: el Agua de la Virgen, en S. Juan de Cachaco, fuente termal; el Agua del Buen Querer; el Agua del Jardín de las Vírgenes; el Agua de la Virgen del Carmen en Zapalache, prov. de Huancabamba.

Alcohol de caña: existen dos tipos de alcohol destilado de la caña de azúcar: la «primera» y el «cañazo». La «primera» es de mejor calidad, es el destilado seleccionado y se le llama también «chaquira» en relación a las gotitas que caen del alambique y a la serie de pequeñas burbujas que asumen la forma de un collar a la superficie del alcohol agitando la botella. El «cañazo» es el ron más corriente, el de más largo consumo. Para las ofrendas importantes se usa la «primera». Con alcohol de caña y canela, añadiéndole agua y azúcar y dejándolo hervir, se prepara una bebida caliente llamada «canelazo» o «chicha del sol» que se usa también para ofrendas a los antepasados. He visto usarla en el Cerro de Aypate. El uso de alcohol de caña, y de sus derivados, se ha parcialmente sustituido, en el Ande del Norte, a la tradicional chicha, ingrediente indispensable en las ofrendas en tiempos precolombinos. (Sobre el uso ritual de la chicha en el mundo andino v. Cavero 1986, especialmente pp. 38-59 y 135-181).

El alcohol de caña se usa para la preparación del tabaco en las «singadas» pues el contenido de alcohol etílico presente en el aguardiente permite una más rápida y eficaz extracción y solución alcohólica de los principios activos de la planta.

El alcohol es utilizado también como defensa del shamán en contra de sus enemigos en un rito mágico simpatético: soplándolo con fuerza hacia la dirección del «contrario» se obtiene el mismo efecto que si se le soplara en los ojos, se «oscurece la vista» del adversario. Con la misma finalidad de defenderse se usa el alcohol soplándolo hacia los espíritus hostiles para embriagarlos y volverlos inofensivos. La lucha mítica del

maestro Culquicondor con el espíritu de un cerro, relatada hablando del «susto», es ejemplar. (V. Cap. 13).

Vino: se usa el vino blanco, preferiblemente dulce, para ofrendas a la *mesa*: Vino Sauternes (un producto nacional). El vino blanco ocupa la parte derecha de la *mesa*.

Gaseosas: son de cualidad «fresca», se utiliza especialmente la Cola roja, o Cola Inglesa para singadas de tabaco dulce y, a veces, para preparar el «arranque». Las gaseosas se ubican en la parte derecha de la *mesa*.

3.9. Alimentos

Los alimentos más utilizados son las mieles, el azúcar blanca (en el habla norteña el azúcar es de género femenino) el maíz, la caña de azúcar, las limas (*Citrus limetta* Risso).

Miel: se utiliza la miel natural extraída de panales de abejas salvajes, llamada «miel de palo», o la miel producida por un mosquito pequeño en panales subterráneos y profundos -de muy difícil extracción- llamada «miel de tierra». Esta miel es muy apreciada para los dolores de estómago. La miel es muy usada para las ofrendas que sirven a «endulzar» a los encantos; es ingrediente indispensable en las ofrendas a las aguas y a los «artes» de la *mesa*. La miel de palo es de cualidad «fresca», la miel de tierra es «cálida» (V. Parte II, Cap. 5, 4.3).

Azúcar: se emplea únicamente el azúcar blanca de preparación industrial sea para las ofrendas, sea en la preparación del arranque. Es de cualidad «fresca» y se ubica a la derecha en la *mesa*.

Maíz: el maíz, especialmente la variedad blanca, molido en harina es muy usado en las ofrendas y también en la preparación del «arranque». Es de cualidad «fresca». Su empleo en las ofrendas es muy antiguo y universalmente documentado en las fuentes españolas. Será suficiente citar algunas: «A resultado de esta yndemoniada ynstrucción [el Taqui Onkoy], que todavía ay algunos yndios e yndias hechiceros, aunque en poca cantidad, que quando algún Yndio o yndia está enferma los llamavan para que los curen, y les digan si an de vivir o morir, dicho lo qual mandan al enfermo que le traygan maíz blanco que llaman *paracayçara...*» (Molina 1989:132). «Los indios de los llanos que reve-

renciaban y adoraban la mar, para que estuviese siempre mansa y no se embraveciese contra ellos, y les diese mucha abundancia de pescado, y con esto le echaban harina de maíz blanco...» (Murúa 1987:428). Arriaga documenta el uso de maíz blanco molido usado para refregar la cabeza de los que se «confesaban» antes de lavarlos ritualmente (Arriaga 1968:212); el maíz blanco estaba permitido en los ayunos rituales (idem:216); «Cuando están enfermos, los hechiceros les mandan echar maíz blanco en el camino real para que los pasajeros se lleven la enfermedad» (idem:226) debe tratarse del maíz con que había sido frotado el cuerpo del enfermo; «Cuando quieren sembrar hacen sacrificio a los puquios y echan en ellos maíz blanco, y de allí lo vuelven a sacar al cabo de algunos días y los siembran, y dicen que con esto salen buenas las sembreras» (idem:226).

González Holguín (1608) relata el nombre quechua del maíz blanco, el mismo documentado por Cristóbal de Molina del Cuzco: «Paracay çara. Mayz blanco y tierno» (1989:279).

3.10. Animales

Actualmente el cuy (*Cavia porcellus*) es el único animal usado en el curanderismo andino del Norte como animal diagnóstico. En ciertos ritos de expulsión de las enfermedades se usa como ofrenda a las lagunas y a los cerros: después de haber «transferido» el «contagio» en el animal se le deja libre para que se lleve el «contagio» al bosque o en la laguna, o para que ésta «se lo coma».

3.11. Ingredientes o partes de animales

La grasa de la iguana y de la víbora «macanche», mezclados con alcohol, curan -frotándolos externamente- los reumatismos y los disturbios causados por exceso de «frío». Esto se debe a su cualidad «cálida». Las mismas grasas se usan para curar heridas difíciles de cicatrizar (Cfr. Parte II, Cap. 2, 5.4.3).

La grasa del oso, del puma y del buitre -todas de calidad «cálida»- entran en la composición de una especie de triaca andina llamada «pítima» (del castellano epítima cuya derivación es del griego *epíthumon*). La grasa del oso, aplicada externamente, cura el dolor de garganta (Samanga, Ayabaca) (Cfr. Parte II, Cap. 3, 2.2.1).

La grasa que recubre los intestinos de la gallina, «injundia», se usa, mezclada con alcohol, en las frotaciones para curar dislocaciones. Es de cualidad «cálida».

La pata del puma se usa en la magia amatoria y en la negativa para atrapar a la «sombra» de la víctima. Puede ser usada también para defensa del shamán. El puma es animal de género «cálido». Entre los Aymaras la garra de puma (*puma ampara*) se encuentra a veces en las ofrendas y está relacionada con la buena suerte y la propiciación de riquezas. (van den Berg 1985:147) (Cfr. Parte II, Cap. 2, 7.3).

El pico del pájaro «diostedé» (no identificado) y su corazón son usados en la magia amatoria. En el Dpto. de Piura «Se le atribuye la virtud de que desleído o raspado su pico, y aun su lengua en agua puesta en infusión y bebida sana [...] el mal de corazón y el pasmo» (Lecuanda en Valdizán-Maldonado 1922:II,466).

Los huevos del colibrí, o picaflor («quinde» del quechua *qenti*) son usados por las adolescentes de la Sierra «para tener senos bonitos» frotándose con ellos el pecho (v. Parte 2, Cap. 2, 2.1).

El corazón del añaz, o zorrino (*Mephitis furcata* Wagner) comido crudo sirve para defenderse de cualquier maleficio.

La uña de la Gran Bestia, o Anta / Danta (*Tapirus americanus* L.) son muy buscadas por su poder de alejar los «vientos malos». La raspadura se usa para el mal del corazón. El prestigio mítico de este animal salvaje, imposible de domesticar, morador de las selvas y de las punas más altas y frías, remonta a épocas lejanas. Diego González relata el nombre quechua del animal: «Ahuara, La anta, animal grande» (1989:18). En el quechua de Ayacucho es *awara* (Perroud-Chouvenc 1970:15). El Jesuita Anónimo relata sacrificios de Antas: «Anta es un animal semejante a una vaca montesina sin cuernos, y a ésta también sacrificaban al dios de los animales.» (Anónimo 1968:154). «El mayor animal de los naturales de la tierra [...] es la anta [...] Suelen cazarla por aprovecharse de sus pieles, de las cuales se hacen recios cueros y celadas para la guerra; demás que su carne se come y es de buen gusto. La uña de su mano izquierda es buena para el mal de corazón. Llámase la anta, en la lengua general del Perú, *ahuara*.» (Cobo 1964, I: 369)

La «espada» del pez-espada se usa como defensa junto con las mejillas del tiburón.

No voy a tratar del uso terapéutico de sustancias de origen animal o vegetal pues el argumento no está previsto en la economía de esta obra y merece un trato a parte. Lo que interesa notar es que todos los ingredientes mencionados, antes de su uso, son puestos por el curandero en su *mesa* pues cada ingrediente es de por sí activo dentro de lo farmacológico pero en la medicina tradicional el «poder» que cura (que es farmacológico y mágico a la vez) debe ser oportunamente «despertado».

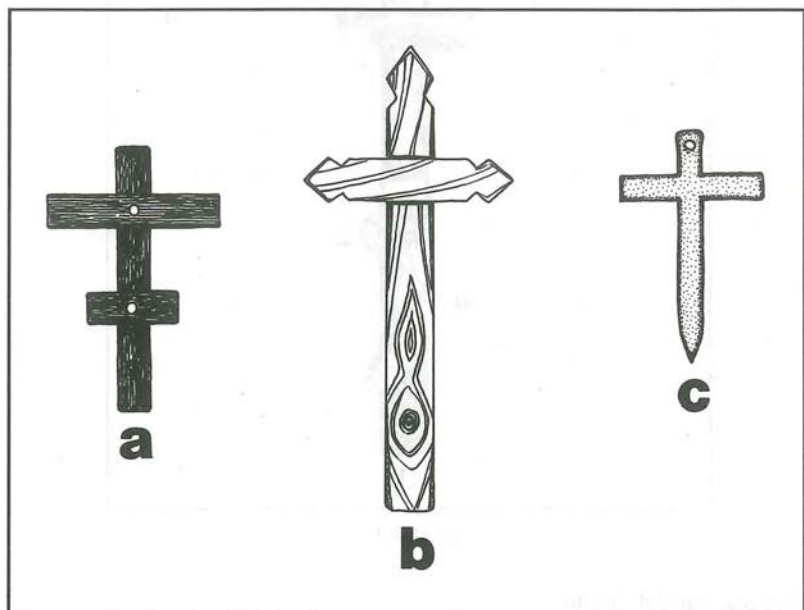
3.12. Imágenes religiosas católicas

No hay *mesa* curanderil que no tenga, entre los objetos rituales, imágenes del repertorio católico. Estas sirven para defender al curandero y a sus pacientes. A parte las fórmulas iniciales de invocación cuyo objeto es «pedir permiso a Dios para trabajar», las imágenes sagradas en el desarrollo de las ceremonias no reciben un culto particular. Pasemos en reseña las imágenes más comúnmente usadas tomando en cuenta que en el criterio de selección de las imágenes por parte del curandero juega su devoción personal al uno o al otro santo, el prestigio del santo local (el patrono del pueblo), etc.

Crucifijo: está tradicionalmente ubicado al centro de la *mesa*, frente a la «espada mayor» y a la «chonta» principal y a espaldas de la cabeza del sanpedro. A veces, aunque raramente, el curandero bendice al paciente poniendo en su cabeza el crucifijo o apoyándolo en su pecho y espaldas, especialmente cuando se trate de liberarlo de algún hechizo, o «daño». He documentado este uso (v. también Chiappe-Lemlij-Millones 1985:120ss.).

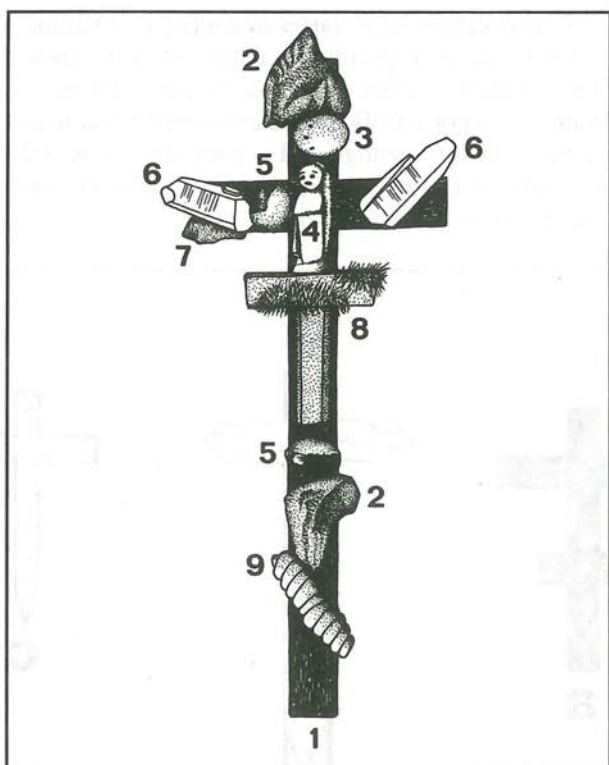
Cruz de Caravaca: el culto a esta Cruz milagrosa ha sido importado de España, de Caravaca, Murcia. En la versión andina se trata de una cruz de hierro con dos brazos superpuestos (cruz griega) como en el original español. Es muy usado un librito de devoción a la Cruz de Caravaca titulado. «Tesoro de Milagros y Oraciones de la Cruz de Caravaca de suma virtud y eficacia para curar toda clase de dolencias como también un sinnúmero de prácticas para librarse de hechizos y encantamientos con bendiciones y exorcismos, etc.» (Ediciones Mercu-

rio, Lima). Se encuentran en él varias oraciones y «secretos» como la «Oración a San Roch, qu'ns guardi del cólera»; «Curioso secreto místico para guardar el ganado»; «Oración contra los rayos, piedras, huracán y temporal, aunque sea por maleficio»; «Bendición de casa nueva»; «Oración para librarse de los enemigos y la operación que se debe hacer»; Oraciones «Contra el mal de orina», «Contra el dolor de muelas» etc.; «Exorcismos contra las lluvias», etc.



DIBUJO 7

Muy significativas desde la perspectiva etnográfica son ciertas cruces vendidas en los mercados por la fusión sincrética de elementos tradicionales andinos. Damos el diseño de una de estas cruces de madera de chonta con una explicación de los objetos mágicos con que está cargada:



DIBUJO 8

Explicación del diseño:

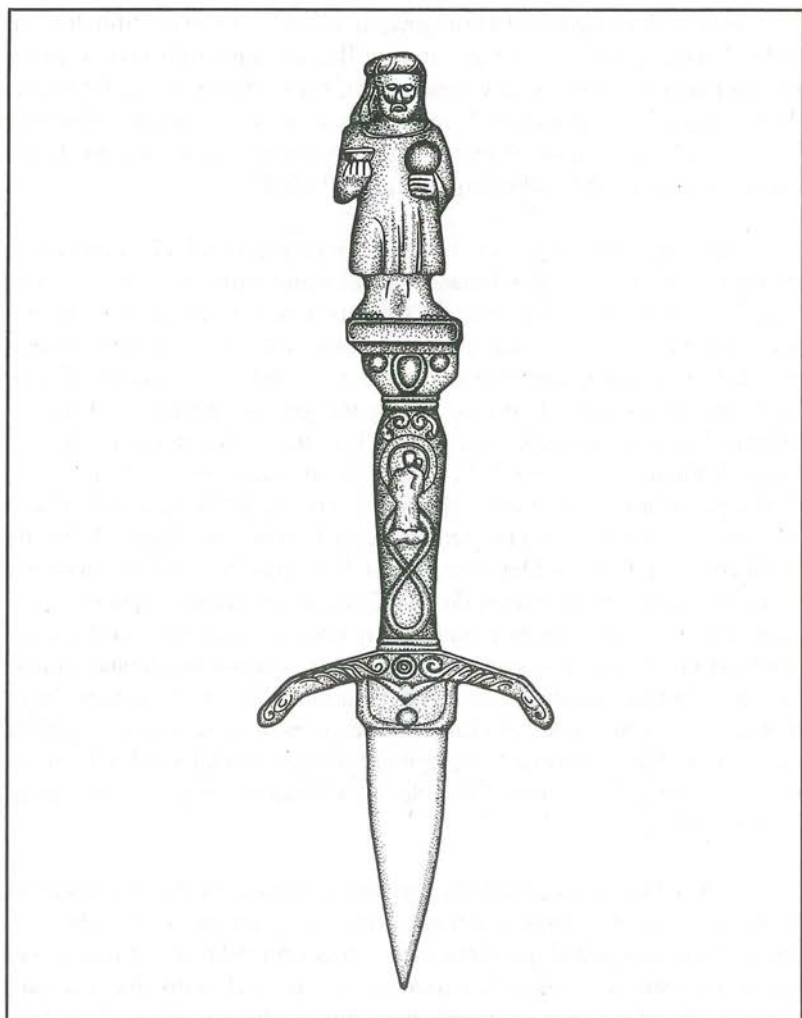
1. Cruz de madera de chonta negra
2. piedra imán
3. piedra madriguera
4. San Antonio cortado en piedra de Huamanga
5. huayruru (para amor y suerte)
6. cristales de cuarzo
7. cristal de calcopirita
8. cruz hecha con dos varillas de hierro imantado
9. *cuticuti*, fruto de un árbol de las Leguminosas en forma de espiral, favorece los amores (en quechua y aymara el nombre significa «vuelve-vuelve»).

El uso del huayruru (*Abrus praecatorius* L.) se halla difundido en todo el Ande peruano. Se trata de semillas de color rojo vivo y negro usadas para propiciar suerte y prosperidad, para defensa contro las «envidias» y también en prácticas de magia negativa. A este fin en Cajamarca estas semillas son fritas en manteca de cerdo para dañar los ojos de los enemigos (Valdizán-Maldonado 1922, II: 203-204).

San Cipriano: la presencia de su imagen está relacionada con el prestigio mítico del brujo-Cipriano. Se halla muy difundido un «Libro de San Cipriano», especie de mezcla sincrética de magia renacentista con aportes del espiritismo y ocultismo contemporáneos cuyo título completo es: «Libro de San Cipriano o sea la clavícula del hechicero. Escrito en antiguos pergaminos hebreos, entregado por los espíritus al monje alemán Jonás Sufurino. Contiene: la Clavícula de Salomón, Pactos, El Gran Grimonio y el Pacto de la Sangre, Sortilegios, filtros y talismanes, Como ganar la Lotería, Como triunfar en amores, El Secreto de la Gallina Negra, Oración de Santa Elena y Santa Barbara, Verdadero Libro de Hechicería» (Ediciones Mercurio, Lima). Este libro, a veces, se encuentra en la *mesa* cerca de la imagen de San Cipriano, en el lado izquierdo de la *mesa* pero su presencia es puramente mágica y, hasta hoy, no he visto practicar ninguna de las ceremonias salvo la recitación de algunas fórmulas como la Oración de Santa Elena, o la Oración a San Cipriano cuya transmisión normalmente es oral y difiere en parte de la versión expuesta en el Libro. Para comparaciones con el folklore español y sobre la historia del origen y difusión del Libro de San Cipriano v. Barreiro 1885 (edición de 1973).

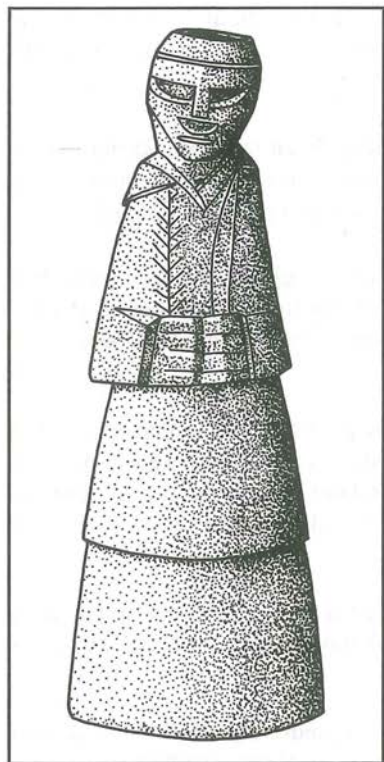
A menudo, la imagen de S. Cipriano es tallada en maderas mágicas como son la del hualtaco, la del ajosjaspe, etc. y a veces en la cabeza se encuentra una oquedad que sirve para recoger ofrendas de perfumes o el tabaco para singar. Trátase de tabaco «moro» pues el santo sirve para defensa contra maleficios y también para atacar a los enemigos del curandero. Existen también dagas de bronce cuya empuñadura representa a San Cipriano como este ejemplar usado por el maestro Adriano Melendres.

En la iconografía andina de San Cipriano el santo tiene en la mano el Libro y, a menudo, en la otra la sonaja del shamán.



DIBUJO 9

Muy difundido es el uso de la imagen de San Antonio, cortada en maderas mágicas o en la extremidad de un cuerno de toro para defensa de la *mesa*. En estas imágenes huecas de cuerno se singa tabaco. Reproducimos una imagen de San Antonio en madera de hualtaco amarillo (mercado de Piura).



DIBUJO 10

y una tallada en cuerno de bovino



DIBUJO 11

A menudo, en la *mesa* se encuentra la imagen de Santa Rosa de Lima, de San Martín de Porres, de la Virgen del Cisne cuya imagen es venerada en Loja (Ecuador). Común es el uso de la imagen del Señor Cautivo de Ayabaca en la mayoría de las *mesas* norteñas por el gran prestigio de su expresiva imagen colonial en bulto conservada en Ayabaca, imagen que la tradición popular considera tallada por los ángeles.

Una mención a parte merecen ciertos ingredientes, u objetos, que forman parte del repertorio ritual de la Iglesia y que han pasado a ser utilizados en el folklore mágico-religioso:

Agua de San Pablo: es el agua recogida en la Iglesia el día del sábado santo, o «sábado de gloria», cuando recién ha sido bendita por el sacerdote con la sal, el óleo santo y la inmersión del cirio pascual.

Agua bendita: es el agua de la pila de la iglesia pero más buscada y eficaz es el agua bendita el día dos de Febrero siempre que no sea del acueducto (si es que existe) sino agua limpia de manantial (inform. Flora Calle Ayabaca).

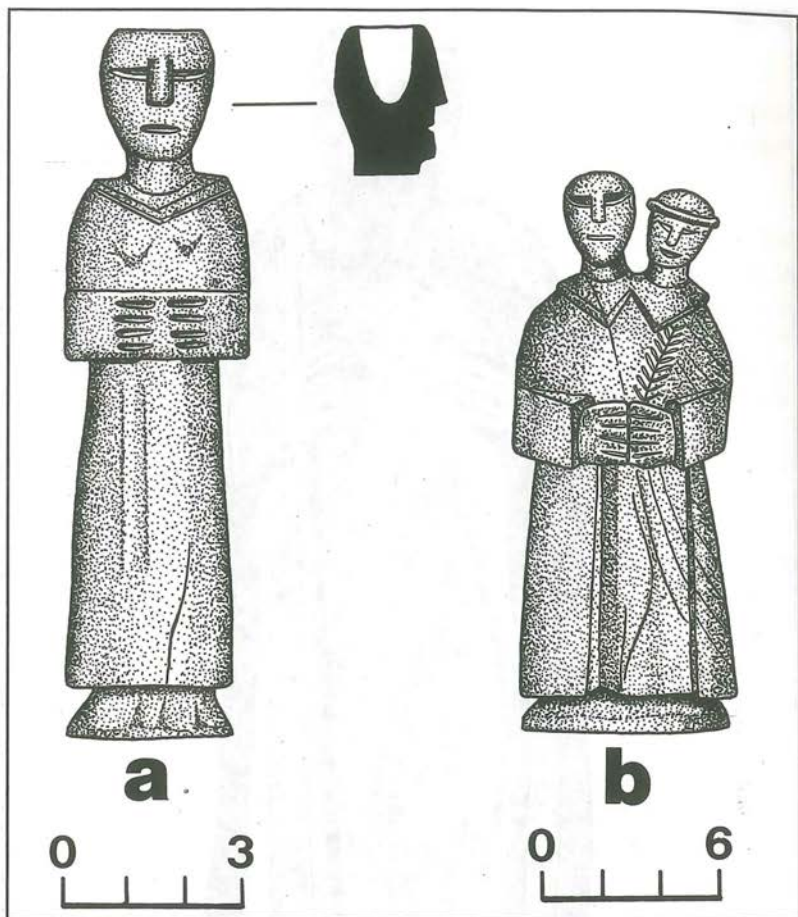
Romero bendito: este mismo día se ponen sobre el altar unas ramas de romero para que el sacerdote lo bendiga. Este romero se usa para sahumar la casa contra las envidias, mezclado con el laurel que debe ser bendito en el mismo día del romero o en el día de sábado santo (inform. Flora Calle, Ayabaca).

Agua de Cáliz: es el agua usada para lavar el cáliz después de la consagración en la misa. Junto con el Vino de Cáliz se la da a tomar a los enfermos.

Piedra del Ara: es la raspadura de la piedra del altar mayor de una iglesia consagrada, Se mezcla con el Agua de Cáliz y se la da a tomar a los enfermos.

Cordón Sanfranciscano: es un común cordón con tres nudos, a imitación del que llevan los frailes. Debe ser bendito por el sacerdote y se ciñe para alejar los maleficios. A veces con este cordón algunos curanderos azotan a sus pacientes en las espaldas en las operaciones de «limpias» para alejar los «contagios».

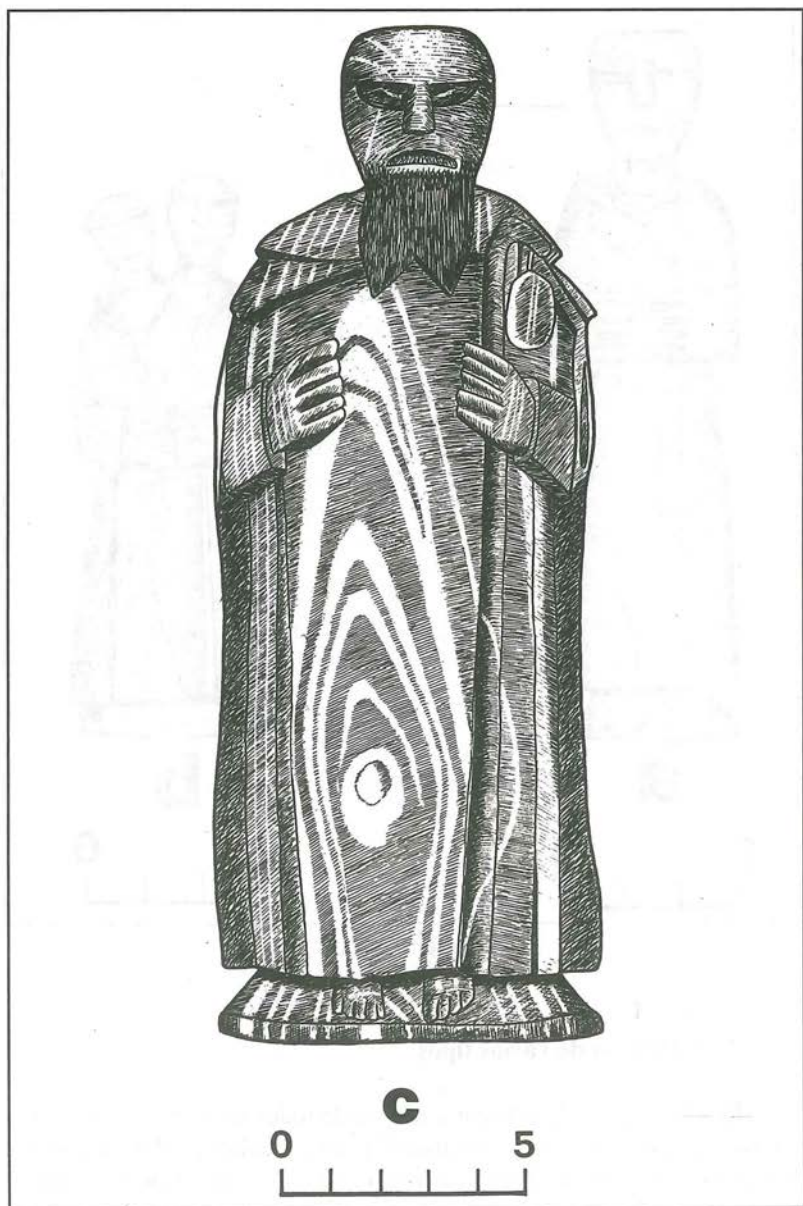
Cordón del Señor Cautivo: es de color amarillo y se hace bendecir expresamente en Ayabaca por el sacerdote del santuario para que «el Señor favorezca y nada pueda atacar». De noche se cuelga a la cabecera de la cama. Para protegerse de los ataques de los brujos, se ciñe al acostarse este cordón y se duerme debajo de una colcha negra cubriéndose totalmente para que los brujos no puedan ver. (Inform. Flora Calle, Ayabaca). Para el mismo fin se usan los escapularios especialmente bendecidos.



DIBUJO 12A

3.13. Objetos de varios tipos

Resulta imposible esbozar una lista de todos los objetos que entran a formar parte de una *mesa* curanderil porque cualquier objeto, que por cualquier razón, el curandero considere dotado de algún poder, deja de ser usado profanamente y adquiere dignidad ritual: se transforma en «arte». No siempre es determinante la forma o la procedencia del objeto,



DIBUJO 12B

la mayoría de las veces el sanpedro revela al curandero la función de un objeto que a ojos profanos parecería inútil.

Daré en seguida una lista de los más comunes objetos que los participantes a la «mesada» ponen en la *mesa* curanderil para que los ritos influyan en ellos:

«Sombras»: se da este nombre a los indumentos, retratos, cabellos de las personas que no pueden estar físicamente presentes en la «mesada» pero que se quiere participen indirectamente al beneficio de las ceremonias por la relación estricta vigente entre la «sombra» -o doble espiritual de la persona- las cosas que participan de ella, como las mencionadas, y la persona misma. Las «sombras» de los ausentes se disponen en la parte derecha de la *mesa* al comienzo de las ceremonias y, al amanecer, reciben todas las ofrendas del «florecimiento», las mismas que reciben los que están físicamente presentes.

«Naipes»: barajas de cartas que deberán ser usadas en la adivinación o para diagnosticar enfermedades («rastrear»). Se disponen en la parte derecha de la *mesa* y reciben ofrendas de perfumes y las demás del «florecimiento».

Monedas y billetes: algunas monedas, o billetes de dinero corriente, puestos en la parte «suertera» de la *mesa*, reciben las ofrendas de florecimientos para que «multiplique la plata». Estas monedas, una vez acabadas las ceremonias, no pueden ser cambiadas o gastadas sino deben llevarse en la billetera y actúan como amuletos para atraer al dinero. En otras palabras, actúan como antaño actuaban las *conopas* y las *illas*: por magia simpática sobre la especie a la que pertenecen. Como antaño actuaba la *saramama* sobre la reproducción del maíz o la *mamapapa* sobre las papas.

Es común ver, entre los objetos que se quieren «florecer» -o por cuyo medio se quieren «florecer» las actividades que representan- llaves de coche; llaves de camión; documentos personales; cuchillos y armas de fuego; prendas personales o de otros, etc.. Todos los objetos-«sombras», antes de ser sometidos a las ceremonias propiciatorias, son bañados ritualmente en las aguas de una laguna. He podido ver, a orillas de la Huarinja, un chofer ecuatoriano bañando su permiso de conducir y las



DIBUJO 13

llaves de su camión; en la Laguna Prieta de Ayabaca un ganadero del Cerro de Aypate bañaba su lazo de cuero para que no fallase el blanco al enlazar el ganado; otro ganadero de Ulunche en la Laguna del Toro del grupo de las Huarinjas bañaba mechones de pelo de sus vacas; un joven rociaba con cariño y devoción Agua Florida sobre el retrato de su querida desdeñosa; he visto a una joven ecuatoriana someterse a baños rituales extenuantes para poder conquistar el hombre de su vida cuyo pañuelo llevaba a la cintura amarrado a una pistola.

6.14. Preparados farmacéuticos de uso industrial

Como acontece con los demás objetos, estos preparados son puestos en la *mesa* para participar de su virtud y ser «despertados», es decir mágicamente activados. Entre estos preparados hay que distinguir las an-

tiguas recetas de la farmacopea renacentista europea todavía en uso en la clase popular y los modernos fármacos, los «remedios de botica».

Entre las primeras mencionamos el Agua de Azahares, antigua receta árabe pasada a España, eficaz para las propiedades sedantes de los azahares. Se usa en la cura del «susto»; el Agua de Romero es una antigua preparación conocida en Europa con el nombre de Agua de la Reina de Hungría, la trajo al Perú Alonso Gutiérrez en 1579. En su composición originaria entraba el romero y la lavándula y es usada como neurotónico. El Agua del Carmen es una antigua receta de comienzos del siglo XVII conocida también como Agua de los Carmelitanos o Agua Antihistérica y en la galénica como *Alcoholatus melissae compositus off.* En su preparación originaria entraba el toronjil (*Melissa officinalis*), la cáscara del limón, la nuez moscada (*Myristica fragrans*), el coriandro (*Coriandrum sativum* L.), los clavos de olor (*Eugenia caryophyllata*), la canela, la angélica (*Angelica silvestris* L.). Todas estas aguas son conocidas como «aguas del susto» y usadas para la cura de este síndrome cultural.

El Vinagre Bully toma el nombre del vinagre de tocador inventado a comienzos del Siglo XIX en Francia por Jean V. Bully.

Por lo que se refiere a los fármacos de síntesis, resulta imposible trazar una lista porque su selección depende de la experiencia del curandero y de la disponibilidad del fármaco. Trátase, comunmente, de antidoloríficos, antibióticos, Aspirina, Mejoral, etc. El dato cultural que importa evidenciar es que los remedios «de botica» deben ser «encantados» en la *mesa* del curandero. Esto significa que en el concepto de «poder» del fármaco cabe un elemento no farmacológico pero igualmente «terapéutico»: su *valor cultural*. Para ser aceptados y ser útiles, los «remedios de botica» deben ser introducidos dentro del sistema cultural andino. No tienen espíritu, sino «química». El espíritu deben recibirlo en la *mesa* porque un remedio, cualquier remedio, para curar debe tener una «virtud» o un «encanto». Los «blancos» y los mestizos culturizados de las ciudades pueden usarlos como salen de la botica pero, el campesino del Ande no. Así la Aspirina cura por ser Aspirina y por haber sido rociada la cajita con agua de las Huarinjas. Y ¿por qué la Aspirina? porque las yerbas de Dios y el agua de las lagunas curan lo andino, (lo que siempre han curado) pero no pueden curar eficazmente lo que no es

andino: las enfermedades traídas de afuera, es decir, las «enfermedades de Dios». Se necesitan los remedios de botica para curar la gripe, el cólera, la viruela, los mismos remedios traídos de la ciudad, por contra, no pueden curar el «susto» y la «shucadura», enfermedades del Ande. Todo es bicultural en el Ande de hoy, hasta las enfermedades y, por consiguiente, deben ser biculturales también los remedios.

3.15. Las hierbas y plantas

El tema de la inexplorada fitoterapia andina merecería un trato a parte. Los botánicos de la Universidad de Nápoles que colaboran en nuestro equipo de investigación, han llevado a cabo el reconocimiento de 49 plantas usadas en el Ande del Norte. Poquísimas de las muchísimas. Estas plantas están siendo analizadas y estudiadas en sus propiedades farmacológicas en los laboratorios de dicha Universidad. No trataremos aquí de las «mishas» ni del sanpedro, que hemos examinado a parte. Señalamos con * las plantas identificadas por el botánico Dr. Vincenzo De Feo. (+) significa «cálido», (-) significa «fresco»/«frío» de acuerdo a la teoría médica andina:

*arirumba amarilla: *Ludwigia peruviana*, fam. *Onagraceae*. Desinflamante del estómago. (-)

Ashango (+) (v. «montañesas»)

Achupalla del Inga: *Tilandsia*. Usada en los ritos de magia pluvial. (-)

*Achupalla del oso: *Puya cerraetana* L.B. Smith, fam. *Bromeliaceae*. Emenagoga (favorece las menstruaciones), estomacal. (-)

Ajosjaspe (no identif.). (+)

Ajosquiro (no identif.). (+)

*Buena esperanza: *Myosotis*, fam. *Boraginaceae*, tónica.

*Cabello del bosque: *Huperzia* sp., fam. *Licopodiaceae*, favorece el crecimiento de los cabellos.

*Cacho de venado: *Loricaria* sp, fam. *Asteraceae*, antipirética, aumenta la presión. (-)

*Cahuina / suburón: *Salvia sagittata*, fam. *Lamiaceae*. Sirve para frotaciones en caso de reumatismos. (+)

Calaguala: *Polipodium ccallahuala* Ruiz, fam. *Polipodiaceae*. Purifica la sangre. (+)

Cedrón: *Simaba cedron* Planch. fam. *Simarubaceae*. Las pepas alejan a las víboras. (+)

Chonta: *Chonta bactris*, *Ch. iriartei* (+)

*Chuquiragua: *Chuquiragua jussievi* J.F.G. Melin, fam. *Asteraceae*. Usada en los disturbios hepáticos. (+)

Cimoras: existen varias especies de cimoras, identificadas por Friedberg (1959:443) como *Iresine*, fam. *Amaranthaceae*. Cruz Sánchez (1948) había erróneamente identificado la cimora con un compuesto alucinógeno en cuya composición entraban las Daturas, identificación rechazada por Friedberg (1960:25). En las cimoras estudiadas por Friedberg no han sido aislados alcaloides (Friedberg 1960:25) a pesar de que algunas cimoras sean utilizadas por los curanderos para fines divinatórios por su (real o supuesto) poder psicotrópico. Es este el caso de la «cimora galga» cuyas hojas remojadas en alcohol se aplican en la frente con una venda de lana. Después de 24 horas hay que tomar el «arranque» para cortar el efecto. Al momento de la recolección la «cimora galga» recibe ofrendas. Sus hojas, maceradas en alcohol y Timolina se aplican para la cura de los reumatismos (inf. José Ernesto Guarnizo). La «cimorilla», llamada también «dominadora», se usa para contagiar el «daño» mezclándola con la corteza de la ceiba, con la viznaga, el higuérón, y una planta llamada «leche de lechero» más ají, sal, ajo, alcohol, vino, agua bendita. Este compuesto se escupe hacia la víctima pronunciando su nombre. También la «cimora galga» se usa para el mismo propósito. La «cimorilla» recibe ofrendas de maíz blanco, lima, perfumes al momento de la recolección.

*Cimora señorita: *Iresine herbestii* Hook f., fam. *Amaranthaceae*. Se usa para curar eczemas, abscesos y forúnculos. Después de su aplicación, al día siguiente, se corta con el «arranque». (+)

*Cimorilla / timorilla: *Coleus blumei* Benth., fam. *Solanaceae*. Se aplica externamente para reumatismos. (+)

*Congona: *Gynoxis* sp., fam. *Asteraceae*, corroborante. (+)

Congona del inga: *Piperomia*, fam. *Piperaceae* (Friedberg). (+)

*Congona grande: *Gynoxis oleifolia* Musch., fam. *Asteraceae*: cura la hipotensión y los disturbios del aparato respiratorio. (+)

*Corona de Cristo: *Loricaria* sp., fam. *Asteraceae*, antianémica, corroborante, regula el ciclo menstrual.

Culantrillo: *Adiantum capillus veneris*, fam. *Polipodiaceae* (Valdizán-Maldonado 1922:II,37). (-)

Culén: *Psoralea glandulosa*, fam. *Leguminosae* (Valdizán-Maldonado 1922:II,178-179). Estomacal. (+)

Guayacán: *Tabebuia* sp. (+)

*Hórnamo amarillo: *Senecio elatus* H.B.K., fam. *Asteraceae*. Es una de

las «purgas», es fuertemente vomitivo. (+)

Hualtaco: *Loxopterigyum huasango* Spruce, fam. *Anacardiaceae*. (+)

Huarango: *Vachellia* sp.(+)

*Huisco / flor de gallinazo: *Tibouchina cymosa* Cogn., fam. *Melastomataceae*. (+)

*Huaminga: *Huperzia* sp., fam. *Lycopodiaceae* (cfr. también Friedberg 1960:24). Fuertemente vomitiva, es una de las principales «purgas» rituales. La «huaminga chica» se usa en los «seguros» de hierbas; la «huaminga oso» se usa como purga junto con el «hórnamo» y a la corteza del «yumbé» dejando macerar por cuatro días en agua (inf. Concepción Guerrero). (+)

Huamanripa: *Laccopetalum giganteum* (Weddell) Ulbrich, fam. *Ranunculaceae* (Valdizán-Maldonado 1922:II.153-154). Cura el asma. (+)

*Huancoya: *Gentianella* sp., fam. *Gentianaceae*, tónico general del organismo. (-)

*Huaymehuayme: *Salmea scandens*, fam. *Asteraceae*. Cura la esterilidad de las mujeres.

*Lancetilla: (no identif.). Se usa en las hepatitis. (-)

*Lancillo: *Hesperomeles lanuginosa* R. et P., fam. *Rosaceae*. Se usa en las inflamaciones de los pulmones. (-)

Maique: *Leucotoe albiflora* B. Existen varias especies: «m. toro», «m. oso», etc. Se usa para calmar los dolores abdominales. (-)

Maíz: *Zea mais*, fam. *Gramineae*. Se usa especialmente el maíz blanco. (-)

*Matico: *Piper acutifolium* R. et P., fam. *Piperaceae*. Desinflamante. (-)

Mejicana / méjico / maguey: *Agave americana* L., fam. *Amarilidaceae*. Se considera una eficaz barrera mágica para las casas. Se «cita» al momento de plantarla pidiéndole que cuide lo que uno quiere y se singa tabaco. Para liberarse de los males hay que frotarse con las hojas de la planta sin cortarlas. Si se quiere hacer daño, se corta una hoja y se azota con ella un sapo pronunciando el nombre de la persona (inf. José Ernesto Guarnizo).

Membrillo: *Cydonia vulgaris*.

*Molle: *Schinus molle*, fam. *Anacardiaceae*. Antireumático. (+)

*Monte blanco / pata de perro: (no ident.). Antipirético. (-)

Paico: *Chenopodium ambrosoides* L., fam. *Chenopodiaceae*. Mata las lombrices. (+)

*Palo del susto: *Tibouchina cymosa* Nad., fam. *Melastomataceae*. Se

emplea en la cura del «susto». (+)

*Pájaro bobo: *Aristiguieta pseudoarborea* (Hieron) K. et R., fam. *Asteraceae*. Desinflamante vaginal. (-)

Palosanto: *Bursera graveolens* Triana et Planch., fam. *Burseraceae*. La resina, mezclada con agua, depura la sangre, el humo aleja a las víboras. (+)

*Payama: *Befaria cynamomea* Lindly. Fam. *Ericaceae*. Desinfectante vaginal, regula el ciclo menstrual. (-)

*Picopico / santamaría: (no identif.). Regula el ciclo menstrual.

Piñón: *Jatropha curcas* L., fam. *Euphorbiaceae*. Purga. (+)

Piripiri: existen varios tipos de p., fam. *Juncaceae* o fam. *Cyperaceae* (Friedberg 1962:349-350). Se usa especialmente para la magia amatoria y en la preparación de «seguros».

*Poleo del inga: *Diplostephium foliosissimum* Blake, fam. *Asteraceae*. Estomacal, corroborante. (+)

*Poleo verde: *Hypericum strictum* H.B.K., fam. *Clusiaceae*. Antianémico. (+)

*Romerillo: *Senecio ericaefolius* Benth., fam. *Asteraceae*. Tónico general del organismo. (+)

*Sanjuan amarillo: *Halenia umbellata* (R. et P.) Gilg., fam. *Gentianaceae*. Mata las lombrices. (+)

*Sanjuan negro: *Gentianella bicolor* (Wedd) Fabris, fam. *Gentianaceae*. Mata las lombrices. (+)

Sangre de drago / s. de grado: secreciones de la *Croton goupilifolia*, importado de la Selva como remedio soberano para úlceras y heridas.

*Sangurache negro: *Iresine herbestii* Hook, fam. *Amaranthaceae*. Antipirético. (-)

Tabaco dulce: *Nicotiana tabacum*, fam. *Solanaceae*. (+)

Tabaco moro / tabaco del inga/saire: *Nicotiana thyrsoiflora*. (+)

Toronjil: *Melissa officinalis* L., fam. *Labiatae*. Estomacal, antidepresiva. (+)

*Tululuche: *Solanum oblongifolium* H.B.K. var. *Soukupii* Macbr., fam. *Solanaceae*. Se usa en los disturbios del aparato respiratorio. (+)

*Yerba del campo: (no identif.). Se usa como el «tululuche». (+)

Yerba luisa: *Andropogon schoenanthus* L., fam. *Gramineae* (Valdizán-Maldonado 1922, II: 111). Estomacal. (+)

Yerbabuena: *Mentha* sp., fam. *Labiatae* (Valdizán- Maldonado 1922, II: 290).

3.16. Los talismanes de hierbas, o «seguros»

El «seguro» es un talismán preparado con una serie de hierbas terapéuticas o consideradas mágicas por su nombre, la forma, el lugar de procedencia, etc. El talismán se prepara al final de la «mesada» poniendo en una botellita las hierbas seleccionadas de acuerdo al pedido o necesidades del cliente, o para asegurar dos funciones importantes de cada talismán: la defensa y la propiciación (de suerte, salud, amores). El «Seguro» es personal, no puede ser prestado ni cedido porque, al momento de su preparación, el curandero «cita» el nombre de la persona que lo usará y es preparado tomando en cuenta las indicaciones otorgadas en la visión por el sanpedro. Cada «seguro» recibe su nombre que el curandero comunica a la persona y ésta deberá mantenerlo secreto y pronunciarlo en voz baja sólo al momento de usar el «seguro».

Voy a presentar dos métodos de preparación de «seguros» utilizados por dos maestros: Dionisio Facundo de Mitupampa y Néstor Herrera de San Antonio (Huancabamba).

En el talismán preparado por Dionisio ha sido empleada la «yerba del carpintero»; la «yerba de la justicia»; la «yerba del doctor»; la «yerba de la paloma»; la «huaminga del venado» y la «yerba del Cristo». La botellita con las mencionadas hierbas a las que se añade azúcar, miel de palo, agua de la Laguna de Shimbe y unas gotas de colonia, es puesta en la parte derecha de la *mesa*. Dionisio, en el «florecimiento», escupe un poco del líquido del «seguro» sobre la persona. Esta, cuando necesite usar su «seguro», podrá rociar el líquido o «singarlo».

Cuando pregunté a Dionisio para qué servía el «seguro» me contestó que para las siguientes finalidades:

1. Permitir encontrar buenos trabajos
2. Ser favorecidos por las autoridades («la justicia»)
3. Ser bien acogidos y encontrar amistades en las ciudades, o cuando uno va de viaje
4. Encontrar respuesta favorable a los pedidos amorosos
5. Andar seguros por los caminos de la Sierra
6. Tener confianza en Dios.

En la *mesa* de Dionisio existe una segunda botella preparada con las mismas hierbas e ingredientes más el agua de la Laguna del Rey y es usada en los «florecimientos» para rociar los clientes.

El siguiente, es el método de preparación de un «seguro» seguido por el maestro Néstor Herrera. Doy también la fórmula de «encanto» recitada mientras cada hierba era introducida en la botella. Con esta fórmula el maestro «despertaba» la virtud de cada una de las hierbas:

«Yerbita de la suerte. Yerbita del clavel le encanto a él. Yerbita del pelo todo mi consuelo. Yerbita de la pira la suerte gira. Yerbita del quinde todo al brindé [con facilidad]. Yerbita de la princesa no sólo una vez me florecerés, me ayudarés, me defenderés. Yerbita de la paloma volará de loma en loma [la *paloma* es la mujer querida porque el talismán era para un hombre, si es para una mujer la fórmula varía así: «donde irás que no te coman»]. Yerbita del lucero suerte te quiero. Yerbita de la estrella me encanto con ella. Yerbita del carpintero suerte te quiero. Yerbita del gallo donde quiera que vayas te hallo [para encontrar cosas perdidas]. Yerbita del sol con primor. Yerbita de la esperanza. Yerbita de la justicia no con avaricia sino con justicia. Yerbita del buen querer [otras fórmulas añaden «aunque no quieras me has de querer»]. Yerbita de tres amores reinarán todas las flores. Yerbita del piri-piri no me hagas sufrir [para amores]. Yerbita de la plata que no sea ingrata. Yerbita de la cría venga mi lotería [suerte, prosperidad, reproducción del ganado]. Yerbita de la reina que reine todo lo que quiero.» (San Antonio, 1988).

A las hierbas Néstor añade agua de la Laguna Negra, colonias (Agua Florida, Tabú, Ramillete de Novia, Jazmín) y miel de palo. Todas las hierbas de la lista han sido recogidas por su ayudante en las alturas que rodean la Gran Huarinjá, es decir en los lugares donde el poder de las hierbas es máximo por estar en el corazón mismo de los «encantos» cordilleranos, el centro espiritual del curanderismo norteño.

Uso del seguro: Néstor prescribe trazar con el dedo mojado en el líquido del «seguro» una cruz en la sien derecha, una en la izquierda, una en la fontanela, una al centro del pecho, una en la muñeca izquierda y una en la derecha pronunciando una fórmula que él mismo dicta para cada seguro. Una decía: «Seguro huarinjano no seas en vano». El «seguro» debe alimentarse con algunas gotas de colonias en los días de martes

y viernes. Un poco del líquido puede escupirse en la dirección donde se viajará, o hacia las personas que se contactará, etc.

La siguiente fórmula es usada por Celso Avendaño de Ayabaca quien afirma que le ha sido entregada por un Inga que hablaba quechua en la visión del sanpedro:

«El clavel
para que las personas te salgan fiel.
El Tabú
para que todo te salga como quieres tú.
El Jazmín
para que todo lo malo tenga fin.
La Florida
para que cambie tu vida.
El tabaco
para que nadie te tenga asco.
El vino
para que se despegue tu camino.
La rosa blanca
para que blanquee tu vida perdida.
La orquídea
para que nadie te tenga envidia.
No use Cananga
porque la Cananga es yanga» (mentira, no sirve).

INDICE TOMO I

Prólogo	9
Presentación	13
Prólogo del autor	15
Agradecimientos	21

CAPITULO 1. Geografía, clima, zonas de vida y de producción, lineamientos arqueológicos

1. Generalidades geográficas	25
1.1. El sistema hidrográfico y el sistema orográfico	25
1.2. Ecosistemas y zonas de producción	26
1.2.a. Principales plantas de producción silvestre y frutales indígenas	28
1.2.b. Principales plantas indígenas alimenticias cultivadas	31
1.2.c. Plantas cultivadas no alimenticias	31
1.2.d. Principales plantas cultivadas no autóctonas	31
1.3. Los calendarios agrícolas	33
1.3.a. Calendario agrícola de especies alimenticias más cultivadas	33
1.3.b. Calendario de trabajos agrícolas	35
1.4. Zonas de producción agrícola	37
2. Normas de «trueque»	42
2.a. Animales de corral y ganado	42
2.b. Productos agrícolas y ganaderos	43
2.c. Productos artesanales	43

3. Calendario de las principales fiestas religiosas y «ferias» patronales	43
4. Las autoridades rurales	44
5. Datos generales	45
6. Noticias históricas y arqueológicas	48

CAPITULO 2. Método e instrumentos de trabajo

1. Las entrevistas	53
2. Concepto de «tradición» y «tradicional»	67
3. Concepto de «medicina tradicional»	72
4. Concepto de «eficacia absoluta» y «relativa»	74
5. «Tradicional» y «folklórico»	75
6. Justificación del término «shamán»	76
7. A propósito de algunos otros términos en este trabajo	79
8. La lógica de la exposición adoptada en este trabajo	85

CAPITULO 3. El curandero y el sistema iniciático. La diferenciación funcional entre curandero y malero. Operadores no-carismáticos.

1. Análisis de los términos lexicales que expresan la función del terapeuta	87
1.1. El terapeuta carismático	87
1.2. Algunas comparaciones etnográficas	92
2. El <i>maestro</i> : estado social y funciones	95
2.1. Estado social	95
2.2. Las funciones sociales del <i>maestro curandero</i>	101
3. El sistema iniciático	106
3.1. Transmisión iniciática patrilinear	107
3.1.1. El aprendizaje del arte	107
3.1.2. La entrega de los objetos de poder	113
3.2. La llamada fuera del sistema iniciático	114
3.2.1. Las noticias sobre sistema iniciático en las fuentes	116
4. El doble rostro del poder: los <i>maleros</i>	116
4.1. Las evidencias en las fuentes históricas	124
5. Otros especialistas carismáticos	125
6. Los especialistas no-carismáticos	126

CAPITULO 4. Sueño y vovación curanderil en la Sierra de Piura

1. Naturaleza y funciones culturales del sueño	129
2. Iniciación shamánica y sueño	137
3. Los sueños iniciáticos en la Sierra de Piura	142

CAPITULO 5. El concepto de *sombra* y sus relaciones con los conceptos originales de «doble anímico»

1. El concepto de <i>sombra</i> en el curanderismo	153
2. La separación de la <i>sombra</i> del cuerpo	164
3. Las fuentes y la continuidad cultural: los datos lingüísticos ...	167

CAPITULO 6. Los mitos de origen: el sanpedro, *gentiles* e *ingas*. *Curanderos/maleros* y San Cipriano

1. Los mitos de origen del sanpedro o <i>huachuma</i>	174
1.1. Análisis de los mitos	177
2. Los <i>gentiles</i> , los <i>ingas</i> y el origen del poder del <i>curandero</i> ...	185
3. El mito de San Cipriano y el origen de los <i>curanderos</i> y de los <i>maleros</i>	197

CAPITULO 7. LOS *ENCANTOS*: El mundo mítico andino

1. El concepto de <i>encanto</i> , el mágico cotidiano	205
1.1. La etimología de <i>encanto</i> y <i>encantar</i>	205
1.2. El concepto de <i>aire</i>	207
1.3. Categorías de <i>encantos</i>	211
2. Los <i>encantos</i>	212
2.1. Espíritus de lugares y entifades míticas de <i>origen no humano</i>	212
2.1.1. Concepto de <i>huaca</i> en el moderno curanderismo ...	212
2.1.2. La <i>huacas</i> y el contexto ritual	215
2.2. La <i>chununa</i>	222
2.3. El duende	225
2.4. El <i>tutapure</i> y el <i>huandure</i>	228
2.5. El <i>chiro</i>	232
2.6. El <i>minshulay/michulay</i> o <i>cau</i>	233
2.7. El <i>carbunclo</i>	236

2.8. Los espíritus tutelares de lugares	237
2.9. Los espíritus de los antepasados paganos: <i>gentiles e ingas</i>	250
2.10. Los espíritus de los muertos cristianos: <i>ánimas y fantásimas</i>	256
2.10.1. Ritos funerarios ancestrales	259
2.11. Espíritus (<i>sombras</i>) de los <i>curanderos</i>	264
2.12. Espíritus (<i>sombras/encantos</i>) de los objetos que componen la <i>mesa</i>	267
2.13. Espíritus de los seres vivientes separados accidentalmente del cuerpo	269
2.14. Espíritus de las plantas	270
2.15. El pacto mágico o <i>compacto</i>	274
Conclusiones	276

CAPITULO 8: El uso del cactus *Trichocereus* (sanpedro) en la Sierra de Piura. Fuentes, iconografía arqueológica y lineamientos antropológicos

Presentación del capítulo	279
1. Función cultural del sanpedro	281
2. Las fuentes escritas de los siglos XVI-XVIII	283
2.1. El uso de la <i>achuma</i> (<i>Trichocereus</i>)	283
2.2. La práctica del ayuno ritual	287
3. Algunas evidencias iconográficas arqueológicas	289
4. Estructura de los mitos de origen del sanpedro	293
5. El concepto de <i>virtud</i> de las plantas	293
5.1. El concepto de <i>poder</i> de las plantas	293
5.2. El concepto de <i>virtud</i> del sanpedro	298
6. Acciones y prescripciones rituales en la recolección, preparación e ingestión del sanpedro	306
7. Lineamientos botánicos	319
8. Lineamientos farmacológicos y etno-farmacológicos	321

CAPITULO 9: El tabaco y las *mishas*

1. El tabaco	329
1.1. El empleo ritual del tabaco	331
2. Las <i>mishas</i>	333
2.1. El empleo terapéutico y ritual de las <i>mishas</i>	337

2.2. El aspecto mítico	342
2.3. El aspecto fitoterapéutico	344
3. El empleo de las <i>Brugmansiae</i> y <i>Daturae</i> en las Américas	345

CAPITULO 10. La *mesa*: el altar del curandero y su ajuar

1. Los objetos que conforman la <i>mesa</i> : los <i>artes</i>	347
1.1. El criterio de selección de los <i>artes</i>	348
2. La explicación funcional de los <i>artes</i>	353
3. La <i>mesa</i>	354
3.1. Las varas	356
3.2. Espadas y puñales	361
3.3. Las conchas y caracoles marinos	363
3.4. Las piedras	368
3.5. Objetos arqueológicos o <i>artes gentileños</i>	374
3.6. Sonajas: cascabeles y <i>chunganas</i>	376
3.7. Colonias y perfumes	377
3.8. Bebidas	382
3.9. Alimentos	385
3.10. Animales	386
3.11. Ingredientes o partes de animales	386
3.12. Imágenes religiosas católicas	388
3.13. Objetos de vario tipo	395
3.14. Preparados farmacéuticos de uso industrial	398
3.15. Las hierbas y plantas	400
3.16. Los talismanes de hierbas, o <i>seguros</i>	404

“DESPIERTA, REMEDIO, CUENTA...”:
ADIVINOS Y MEDICOS DEL ANDE
TOMO I

Se terminó de imprimir el mes de diciembre
de 1996, en los talleres gráficos de
Editorial e Imprenta DESA S.A.
(Reg. Ind. 16521) General Varela 1577,
Lima 5, Perú.

DE PROXIMA APARICION

RICHARD BURGER

La Ocupación Prehistórica de Chavin de Huantar.

CARMEN MC EVOY

La Utopía Republicana: Ideales y Realidades en la Formación de la Cultura Política Peruana.

JORGE MARCONE

La Oralidad Escrita.

JUAN CARLOS CORTAZAR

Secularización, Cambio y Continuidad en el Catolicismo Peruano.

CARLOS RAMOS NUÑEZ

El Código Napoleónico en América.

ANA VELASCO LOZADA -

RICARDO LEON

Índice Analítico del Código Civil y Ley de Arbitraje.

AMAYA FERNANDEZ FERNANDEZ
MARGARITA GUERRA MARTINIERE
LOURDES LEIVA VIACAVA - LIDIA
MARTINEZ ALCALDE

Participación de la Mujer en la Evangelización y la Conquista.

HARALD O. SKAR

La Gente del Valle Caliente.

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Apartado 1761. Lima, Perú

Tel.: 462-2540 (anexo 220) y 462-6390

